

*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

ISSN: 2221-8181

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион,
доктор богословия, доктор философии.

Зам. главного редактора: М. В. Первушин, кандидат
богословия, кандидат филологических наук.

Члены редакционной коллегии:

архимандрит Филарет (Булеков), кандидат богословия;

протоиерей Николай Балашов, доктор богословия;

протоиерей Владимир Шмалий, кандидат богословия;

священник Димитрий Агеев;

священник Илия Соловьев, кандидат богословия, кандидат
исторических наук;

диакон Феодор Шульга;

А. И. Мраморнов, доцент, кандидат исторических наук.

Ответственный секретарь: А. В. Ковальская

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

- Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.*
Апостол русского единства.....7
- Митрополит Волоколамский Иларион.*
Вера – формирующая сила и основа
цивилизационной стабильности государства.....22
- Игумен Иона (Займовский).* «Богословие зависимости»:
предпосылки и перспективы.....34

БОГОСЛОВИЕ

- Архимандрит Феогност (Пушков).*
О чем поет библейская Песнь Песней.....83
- Игумен Арсений (Соколов).*
Общение и Евхаристия.....103
- Иеромонах Кирилл (Зинковский).* Учение преподобного
Максима Исповедника о Евхаристии.....116
- Н. А. Хандога.* Христология и сотериология
святителя Викторина Петавийского в контексте
толкования Шестоднева и Апокалипсиса.....129
- Б. А. Тихомиров.* Формирование представлений о каноне
Ветхого Завета в русском Православии.....149

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Протоиерей Вадим Суворов. Проблема первенства в
трудах протопресвитера Александра Шмемана.....193*

CONTENTS.....253

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

АПОСТОЛ РУССКОГО ЕДИНСТВА*

Наша встреча, посвященная теме «Князь Владимир. Цивилизационный выбор Руси», открывает юбилейный год церковно-государственных празднований, приуроченных к 1000-летию преставления ко Господу равноапостольного князя.

В свете последних событий, происходящих на международной арене, выбранная тема приобретает совершенно особое звучание и тональность, актуализируя важнейшие смыслы в истории наших стран, наследниц Древней Руси, побуждая вновь и вновь задуматься о своих духовных корнях и культурных истоках, осмыслить богатое наследие, оставленное святым князем Владимиром нам — его потомкам и духовным преемникам.

* Выступление Предстоятеля Русской Православной Церкви на открытии XXIII Международных Рождественских образовательных чтений «Князь Владимир. Цивилизационный выбор Руси» (21 января 2015 г., Москва).

Вспоминая равноапостольного князя, мы обращаем наш мысленный взор к ключевому событию, связанному с его именем. Это событие вошло в учебники как Крещение Руси. То, что произошло более 1000 лет тому назад, по праву можно назвать переломным моментом в истории восточнославянских этносов. Принятие христианства князем Владимиром и последующее распространение православной веры в народе навсегда изменило не только духовно-нравственный облик самого князя и его соплеменников, оно во многом определило историческую судьбу Руси, создав из конгломерата племенных союзов единое и сильное государство, из жестоких и необузданных язычников — народ, ищущий Бога и Его правды.

Современные историки часто склонны усматривать в Крещении Руси реализацию исключительно неких политических амбиций князя Владимира: таких как союз с Византией, укрепление своей личной власти и распространение влияния на соседние славянские племена.

Но задумаемся: если бы выбор делался только ради тактических, политических целей, смогла бы Русь стать великой страной-цивилизацией, смогла бы преодолеть глубокие внутренние кризисы и тяжелейшие внешние испытания? Определенно, нет. Иначе так бы и осталась навсегда небольшим и второстепенным государством, балансирующим между сиюминутными политическими страстями и экономической выгодой. Вне всякого сомнения, выбор, сделанный князем Владимиром, был обусловлен причинами иного порядка.

В «Повести временных лет» преподобный Нестор Летописец довольно подробно описывает жизнь крестителя Руси. Владимир, как мы помним, был младшим сыном князя Святослава, победителя Хазарии, и внуком княгини Ольги, первой из русских правителей, ставшей христианкой. Князь Владимир много времени провел в походах, стремясь объединить разрозненные славянские племена под своей властью. Очень скоро князь понял, что главным

препятствием для создания сильного централизованного государства является отсутствие духовного, религиозного единства между различными славянскими этносами. Довольно агрессивные попытки создать из разнообразных верований общую для всех славянских племен языческую религию не увенчались успехом. Язычество не отвечало, да и не могло отвечать высоким духовным запросам, в нем не было некой мировоззренческой универсальности.

С этого момента начинаются активные духовные поиски князя Владимира, которые, как сообщает нам летописец, побуждают его призвать к себе представителей всех знакомых ему религиозных традиций, чтобы спросить их о вере. Пообщавшись с мусульманами, иудеями, христианами западной и восточной традиций, князь принимает решение отправить послов, чтобы они на местах увидели то, о чем говорили проповедники в Киеве.

Послы, вернувшись домой, поведали князю Владимиру о своих впечатлениях. Более всего его поразили рассказы тех, кто побывал на греческой земле. «Не знали, — с восторгом рассказывали эти достойные мужи князю, — на небе или на земле мы: ибо нет на земле красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, — знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми». Потрясенные красотой православного богослужения, испытавшие реальное действие благодати Духа Святого, послы объявили Владимиру: «Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать».

Выслушав послов, Владимир решает принять святое крещение и отправляется в греческий город Херсонес, или по-славянски Корсунь. Нам сложно даже представить себе, насколько трудным был этот шаг для князя. Думаю, каждый из своего личного опыта знает, как сложно порою противиться устоявшимся традициям и обычаям, даже если это дурные обычаи. Они входят в плоть и кровь людей, они создают некое общественное мнение,

противостать которому означает совершить поступок мужественный, поступок, несомненно, сопровождаемый отрицательным к себе отношением других. Так было и во времена князя Владимира. Для многих отеческая языческая вера была близкой и понятной. Она потакала человеческим страстям, она раскрепощала людские инстинкты, она сопровождалась бурными застольями и кровавыми жертвоприношениями. Та вера формировала не только национальный облик народа, но и его культуру, психологию и само мировоззрение; однако великий князь делает решительный шаг в другую сторону.

«И вот сошло на него посещение Вышнего, призрело на него Всемилостивое Око Благого Бога. И воссиял разум в сердце его, чтобы уразуметь суету идольской лжи, взыскать же Бога Единого, создавшего всю тварь, видимую и невидимую». Такими замечательными словами описывает митрополит Иларион — автор выдающегося произведения древнерусской литературы «Слово о законе и благодати» — произошедшие с князем Владимиром духовные перемены.

Святой князь Владимир не случайно именуется Церковью равноапостольным. Не будучи святителем по сану, он стал светильником для всех окружающих, являя пример доброй и благочестивой христианской жизни. Князь Владимир принял святую православную веру и, словно бесценный дар, преподнес ее своему народу.

Принятие христианства приобщило наших предков к богатейшей сокровищнице христианской цивилизации Европы и Ближнего Востока. Подобно дикой маслине мы некогда привились к большому дереву народов (см. Рим. 11:17) и на протяжении веков жадно впитывали в себя живительную влагу веры Христовой, напивались свой разум, сердце и душу соком спасительных евангельских истин. И со временем не в ветвь лишь только, но в могучее плодоносящее дерево преобразился Русский мир — единое духовное пространство восточнославян-

ских стран-наследниц исторической Руси. И к этому миру потянулись и увидели в нем опору и поддержку другие братские православные народы, сам факт исторического выживания которых был в значительной мере определен этой поддержкой, питаемой жертвенностью и бескорыстием Православной Руси.

И сегодня наши братья с полыхающего военными конфликтами ближневосточного региона, помня о прошлом, именно с Русским миром связывают свои надежды на мирное будущее.

Нынче справедливо говорится о необходимости создания многополярного мира, об образовании нескольких центров силы на международной арене. И действительно, любая, в том числе и политическая система устойчива в том случае, если она сбалансирована. Поэтому разумный баланс сил и интересов обеспечивает предпосылки к миру и стабильности. Однако с духовной и религиозной точки зрения полюсов всегда только два: плюс и минус, добро и зло, истина и ложь, с Богом и без Него. Каждый человек определяет для себя, где он находится и что поддерживает. Ценностный выбор Руси, крестившейся при великом и равноапостольном князе Владимире, был выбором Божественной правды. И несмотря на то, что в реальной жизни эта Правда омрачалась многими грехами, она оставалась идеалом, к которому стремились, национальной ценностной доминантой, выраженной словами «Святая Русь».

Огромным вызовом для нас, живущих в XXI веке, является эта ценностная доминанта. Сохраняем ли мы способность, несмотря на радикальные перемены, произошедшие во всех сферах человеческого бытия, актуализировать ее в потоке быстротекущей повседневной жизни? Можем ли мы утверждать, что полюс Божественной правды, добра и нравственной чистоты продолжает быть нашим мировоззренческим и ценностным выбором. Другими словами, готовы ли мы, действительно, продолжать дело святого равноапостольного князя Владимира?

Но на многосложном пути своего исторического развития наше общество не раз становилось и донныне становится перед мировоззренческой дилеммой: сохранить верность тем идеалам и ценностям, принесенным на земли восточных славян равноапостольным Владимиром, сберечь благословенное духовное единство наших народов, за которое так ратовал князь, или же поддаться соблазну свернуть с этого пути, «сдать» свой духовный суверенитет силам иного полюса, отказаться от своей национальной и культурной идентичности, лишь бы сохранить возможность удовлетворять свои материальные потребности, лишь бы избежать неких санкций и ограничений.

Цивилизационный выбор совершается и ныне. И дай Бог, чтобы он был во благо нашим народам, чтобы каждый, в том числе и те, кто облечен властью и представители деловых кругов, сознавали свою особую ответственность за судьбу страны и народа. Дай Бог, чтобы, заглядывая в прошлое, мы извлекали правильные уроки для нашего настоящего и будущего.

Переживания моего сердца и горячие молитвы с народом Украины, где общественно-политические противоречия и злая человеческая воля привели к братоубийственной вражде на Донбассе, которая приносит неизмеримые страдания в первую очередь мирным жителям. И сегодня вновь обращаю к сторонам этого конфликта свой призыв: братья, остановитесь, оставьте злобу и взаимные обиды, примиритесь!

Мое сердце и молитвы также с народами Сирии, Египта, Ирака, где наши братья-христиане сейчас подвергаются гонениям и преследованиям. Трагедию христиан в этих регионах мы воспринимаем как свою собственную, ведь совсем недавно, еще в прошлом веке, мы пережили такие же гонения за веру, и память об этих страшном времени всегда будет жить в наших сердцах. Убежден, и об этом я не раз заявлял на самом высоком уровне:

отток христиан с Ближнего Востока грозит обернуться цивилизационной катастрофой для этого региона. Ведь христианство — не импортированная религия. Оно здесь зародилось, здесь его колыбель. Уничтожение, вытеснение христиан является фактором, который постоянно будет нарушать покой и разрушать сложившийся веками баланс сил в этом регионе, способствуя его дальнейшей радикализации.

От конфликтов страдают и многие христианские памятники и святыни. Особое беспокойство вызывают участвовавшие случаи разрушения и насильственных захватов православных храмов, в том числе и представителями раскольнических групп на Украине. Здесь же подвергаются притеснениям и представители духовенства Русской Православной Церкви. Православная Церковь не имеет другого более действенного инструмента в противостоянии насилию, кроме евангельского слова, обращенного ко всем, кто несет ответственность за принятие решений, и ко всем, кто неравнодушен к чужой беде. В прошедшем году в связи с гражданским конфликтом на Украине были приняты заявления участниками собрания Предстоятелей Православных Церквей в Неделю Торжества Православия в Фанаре, Священным Синодом Русской Православной Церкви, Синодом Украинской Православной Церкви. 14 августа я обратился с письмом о ситуации на Украине к Предстоятелям Православных Церквей с призывом вознести свои молитвы о мире. Прошу и всех вас не оставлять усердной молитвы о прекращении братской уособицы на Украине.

Прежде чем перейти к следующей части своего выступления, хотел бы упомянуть еще нескольких значимых юбилейных дат, которые приходятся на 2015 год. В этом году исполняется 15 лет со времени проведения Юбилейного Архиерейского Собора 2000 года, важнейшим деянием которого было прославление в лике святых более тысячи новомучеников и исповедников Церкви Русской. Призываю педагогов, священнослужителей, специали-

стов по работе с молодежью активней обращаться к теме подвига новомучеников и исповедников, разъясняйте молодому поколению смысл и значение их жертвенного подвига — в память вечную да будет праведник, по слову Священного Писания (Пс. 16:6). Думаю, развить эту тему можно было бы, в частности, в творческих произведениях наших детей: в школьных сочинениях, рисунках и исследовательских работах.

В этом году мы также будем торжественно отмечать 70-летие Победы в Великой Отечественной войне. Празднования в честь Великой Победы побуждают нас с чувством особого трепета и благодарности вспомнить о героизме наших воинов в годы войны. Они отстаивали нашу свободу и право самостоятельно выбирать свой исторический путь. Это особенно актуально в современных условиях, когда некоторыми политическими деятелями ставится под сомнение сама необходимость осуждения нацистской идеологии, предпринимаются попытки ложной трактовки событий и итогов Второй мировой войны. Церковь во все времена будет поддерживать борьбу против национализма и фашизма, против превозношения одной нации над другой, против искажения национальной истории в угоду политической конъюнктуры, против нивелирования богозаповеданных нравственных ценностей и уничтожения исконных духовных и культурных традиций народа.

Особую значимость в связи с этим приобретает развитие такого важного направления церковной деятельности, как религиозное образование, духовно-нравственное просвещение и патриотическое воспитание наших современников. И в данной области необходимо продолжать сложившееся конструктивное церковно-государственное и церковно-общественное взаимодействие. Хотел бы коротко сказать об основных достижениях в этой сфере и обозначить некоторые задачи на будущее.

В 2014 году осуществлялась апробация документов, регламентирующих деятельность воскресных школ, были

приняты новые документы в сфере дошкольного образования, а также церковной общественной аккредитации образовательных организаций и педагогических работников. Прошу епархиальных Преосвященных обратить на это внимание. Повышение уровня профессиональной подготовки и в целом профессионального развития педагогов становится сегодня важной сферой взаимодействия Церкви, государства и общества. Впервые по нормам нового закона об образовании стало возможным проведение в епархиях церковной аккредитации педагогов, преподающих учебные предметы, курсы, модули по православной культуре. Сейчас это добровольная аккредитация по желанию самого педагога, но и в таком формате она создает условия для того, чтобы в каждой епархии сложился круг педагогов, лично мотивированных на преподавание православной культуры при самом тесном сотрудничестве с Церковью.

С этим связан и вопрос расширения преподавания «Основ религиозной культуры и светской этики» по годам обучения в школе. Разве можно серьезно говорить не только о результатах образования, но и о профессиональной подготовке педагогов применительно к курсу, который длится только один учебный год, всего 34 учебных часа? Напомню, что концепцией курса «Основы религиозных культур и светской этики», подготовленной еще в 2012 году, предусмотрено расширение преподавания «Основ религиозной культуры и светской этики» на II—X классы.

Однако с окончанием эксперимента по внедрению ОРКСЭ, всеми признанного успешным, расширение курса было как будто «заморожено». Соответственно, и разработанная программа подготовки педагогов в объеме бакалавриата по данному направлению, несмотря на решения Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве России, тормозится в том числе из-за недостатка бюджетных мест в вузах для подготовки молодых

педагогов. Непросто готовить педагогов-профессионалов для усеченной предметной области, не имеющей пока ни начала в первых классах школы, ни своего продолжения хотя бы на ступени основного общего образования.

Другая проблема — это ограниченное финансирование преподавания ОРКСЭ. Так, из бюджета отпускаются средства только на одну ставку, в то время как в большинстве школ преподаются два или даже три модуля. В лучшем случае деньги изыскиваются из фонда внебюджетных средств, что, конечно, ставит под угрозу свободу выбора модулей в рамках ОРКСЭ.

Должен сказать, что к перспективам расширения школьного курса ОРКСЭ на другие классы в обществе сложилось достаточно консолидированное положительное отношение. Поддержку эта инициатива нашла и у большинства традиционных религиозных общин России. Поэтому мы ожидаем что, по крайней мере, в наступившем году, этот процесс, наконец, начнется. Дальше оставлять преподавание данного курса только в IV классах значило бы свести на «нет» все усилия, предпринятые в последние годы Церковью, государством и обществом по духовно-нравственному воспитанию школьников.

Вместе с тем восстановление традиционного духовно-нравственного компонента обучения и воспитания детей в российской общеобразовательной школе — это не только дело Церкви и государства. Это дело всего нашего народа, всего нашего общества, но, конечно, прежде всего людей, занятых в сфере образования и педагогики. Призываю представителей власти всех уровней, специалистов, ученых, педагогов, полномочных представителей Церкви, а также родительскую общественность и общественные организации активно участвовать в этом процессе и использовать свой потенциал для информирования сограждан о важности производимых перемен. Предложения, замечания, заявки, присылаемые на официальные интернет-ресурсы, сегодня являются

серьезным фактором влияния при планировании работы государственных структур федерального и муниципального уровней. Православные общественные организации могут и должны обращать внимание властей на решение данных вопросов.

Остается актуальным вопрос обеспечения жизни педагогов, трудящихся в сфере православного образования. «Трудящийся достоин награды за труды свои» (Лк. 10:7), — говорит Господь. Сегодня же не до конца решены остаются вопросы финансирования православных школ и гимназий, а ведь в них учится немало детей из малообеспеченных или многодетных семей, детей, оставшихся без попечения родителей, и других наших юных сограждан, нуждающихся в общей заботе. Многие воскресные школы по той же причине не обеспечены кадрами и потому не могут претендовать на высокий уровень обучения. Пользуясь случаем, выражаю благодарность тем настоятелям, особенно в глубинке, которые, несмотря на трудности, находят возможность в доступных формах вести просветительскую работу с детьми и подростками. Призываю педагогов во взаимодействии со священноначалием находить пути повышения качества вашей работы.

Немалую помощь в просветительских начинаниях может оказать участие членов Церкви, в том числе православного педагогического сообщества, в грантовых конкурсах, проводимых государством, а также различными организациями и фондами. К сожалению, мы еще недостаточно используем эту возможность.

Хотел бы выразить благодарность педагогам и всем делателям на ниве просвещения, принимающим участие в конкурсах «Православная инициатива» и «За нравственный подвиг учителя». В материалах, представляемых на эти конкурсы, содержатся богатый опыт педагогической работы и инициативы в области духовно-нравственного и гражданско-патриотического воспитания детей и молодежи. Призываю всех вас более активно участвовать в этой

работе и побуждать ваших воспитанников участвовать в таких замечательных конкурсах, как «Красота Божьего мира», «Лето Господне», «Свеча России», «Гренадеры, вперед!», в олимпиаде по Основам православной культуры, олимпиаде «В начале было Слово...» и других творческих конкурсах, которые проводятся при поддержке Русской Православной Церкви.

2015 год объявлен Годом литературы в Российской Федерации. Полагаю, что в рамках тематического Года особое внимание можно было бы уделить развитию навыков литературного творчества у подрастающего поколения, стимулированию интереса к серьезному чтению. Полагаю, что необходимо знакомить наших молодых современников как с замечательными памятниками древнерусской литературы, с произведениями писателей-классиков, так и с творчеством современных литераторов, в особенности лауреатов и номинантов Патриаршей литературной премии имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Особо хотелось бы отметить духовно-просветительское значение выставок «Православная Русь. Моя история. Романовы» и «Рюриковичи», подготовленных Патриаршим Советом по культуре при поддержке Министерства культуры Российской Федерации и Правительства Москвы. Это направление совместной работы необходимо развивать не только в Москве и Санкт-Петербурге, но и в регионах.

Пользуясь случаем, хотел бы выразить сердечную благодарность Министерству культуры России за помощь и всемерное содействие в подготовке и организации нынешних Чтений. Надеюсь на продолжение нашего плодотворного сотрудничества и в дальнейшем.

В год 1000-летия преставления равноапостольного князя Владимира — крестителя и великого просветителя Руси — особые усилия мы должны направить на активизацию миссионерской работы в нашей Церкви. Сегодня

работа по духовно-нравственному просвещению ведется среди самых разных общественных групп, в том числе военнослужащих, студентов, педагогов, деятелей культуры, сотрудников органов внутренних дел, казаков, медицинских работников, подопечных социальных учреждений, заключенных. Необходимо в разы увеличить количество, а главное, уровень подготовки штатных миссионеров на приходах и в благочиниях. Важно, чтобы миряне, привлекаемые к участию в данной деятельности, получали необходимый уровень квалификации в образовательных центрах при духовных семинариях в объеме полубакалавриата, что соответствует двухгодичному обучению в семинарии. Учебный комитет уже начал выдачу высшим духовным учебным заведениям свидетельств на право реализации образовательных программ подготовки церковных специалистов в области катехизической, миссионерской, молодежной и социальной работы.

Важное место в просветительской деятельности Церкви занимает катехизация. Нам необходимо стремиться к тому, чтобы люди, пришедшие на катехизические беседы порой только потому, что это является неотъемлемым условием совершения Таинств крещения и брака, захотели воцерковиться, регулярно участвовать в Таинствах, найти свой путь к жизни в Церкви. Катехизация должна открыть для них духовную силу и красоту христианства, помочь встретиться с Богом. Поэтому катехизаторы помимо личного опыта жизни в Церкви должны иметь соответствующие знания и практические навыки ведения катехизической работы. Наши духовные учебные заведения призваны уделять этой теме соответствующее внимание, в том числе и адаптируя к учебному процессу программу по дисциплине «Организация и ведение катехизической деятельности», разработанную Синодальным отделом религиозного образования и катехизации.

Несколько слов хотел бы сказать и о задачах нашего духовного образования. Одной из таких важных

задач является не только возможность предоставления базового богословского образования, но и последующего повышения его уровня. Так, в качестве примера приведу постоянно действующие курсы повышения квалификации священнослужителей города Москвы в Новоспасском монастыре и готовящуюся Сретенской духовной семинарией программу конференций и круглых столов, где выпускники этой семинарии могли бы, в плане повышения своей квалификации, обсуждать насущные проблемы пастырской практики. Полагаю, что подобного рода начинания при участии Учебного комитета могли бы быть восприняты и другими учебными заведениями нашей Церкви.

Важной областью церковно-государственного взаимодействия является участие священнослужителей в духовно-нравственном и патриотическом воспитании военнослужащих. Выполнению этой задачи служит, в частности, формирование в Вооруженных Силах Российской Федерации института военного духовенства. Как показывает опыт, это взаимодействие уже приносит свои добрые плоды.

Вспоминая подвиг святого равноапостольного князя Владимира, мы благодарим Бога за тот более чем тысячелетний путь, которым прошел Его народ — народ Святой Руси, непоколебимо хранящий православную веру. Только она одна и помогла народу сему не сбиться со своего исторического пути, не потерять нравственных ориентиров, не заблудиться во тьме мирских соблазнов и сохранить стремление соединять свою временную человеческую волю с волей вечного и неизменного Бога.

Все мы желаем изменить мир вокруг себя, сделать его лучше, чище, добрее и справедливее. В Евангелии мы находим совершенно ясное указание, по какому вектору должно быть направлено такое усилие человека, жаждущего преображения окружающей действительности. Этот вектор — Христос. Господь говорит: «Я свет миру;

кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8:12). Что это значит? Это значит, что мы должны прилагать усилия к тому, чтобы следовать за Христом и устраивать свою жизнь в соответствии с евангельскими идеалами. Преображая себя, свой внутренний мир, возрастая духовно, мы сможем силой Божественной благодати преобразить и мир вокруг нас, подобно тому как равноапостольный князь Владимир, встретившись со Христом в Херсонесской купели крещения, смог преобразить жизнь своего народа, изменив весь ход его истории.

Молитвенно желаю всем организаторам и участникам Чтений, дабы предстательством святого равноапостольного великого князя Владимира Всещедрый Податель всяческих благ укрепил нас в трудах на благо Святой Руси, даровал крепость сил душевных и телесных, а также Свою неоскудевающую помощь в предстоящих трудах.

Митрополит Волоколамский Иларион

ВЕРА — ФОРМИРУЮЩАЯ СИЛА И ОСНОВА ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ СТАБИЛЬНОСТИ ГОСУДАРСТВА*

Духовная жизнь любого народа во всем многообразии ее форм, явлений и процессов — весьма чувствительная сфера жизни общества и государства. Знаменитый британский историк, философ, один из основателей цивилизационной теории Арнольд Тойнби утверждал, что основу цивилизации составляет духовная культура. Нарушение баланса в формуле «культура — цивилизация» является причиной возникновения различных кризисов — социального, политического, экологического; точкой же синтеза в ней является религия. Пока общество сохраняет духовный потенциал, цивилизация жизнеспособна.

Наша встреча проходит в рамках празднования 1000-летия преставления святого равноапостольного великого князя Владимира, принесшего свет Христо-

*Доклад председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на заключительном пленарном заседании Всероссийской научно-практической конференции «Цивилизационный выбор народов России» (28 марта 2015 г., Казань).

вой веры древним славянам. Как отмечал Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, «крещение Руси знаменовало собой масштабный цивилизационный поворот в историческом пути русского государства». Значимость этого события для истории Руси невозможно переоценить. Князь Владимир, соединив разрозненные славянские племена с различными культурами и обычаями единым стержнем православной веры, получил величественное здание российской государственности. Русская Церковь с первых дней своего существования стала мощной общественно-государственной объединительной силой, которая предопределила всю последующую историю восточнославянских народов. Православие стало важнейшим скрепляющим фактором в процессе формирования национального самосознания Руси. Православие столь же важно для нашей страны, как язык, как историческая память, как жизненная среда. Это коренная, формирующая сила России.

Наше государство — крупнейшая страна, в которой наряду с Православием представлен целый ряд традиционных религий. Вместе с Православием в конфигурацию взаимодействующих духовных сил включаются и другие вероисповедания, среди которых доминирующим является Ислам. Эту религию также можно считать традиционно российской. В России Ислам, как и Православие, является существенным фактором формирования менталитета народов, этническое и национальное самосознание которых развивалось во взаимосвязи этих двух вероисповеданий. Например, исламская вера значительно расширила свое присутствие с увеличением территорий Российского государства и включением в его состав Поволжья, Приуралья, Сибири, Крыма, Кавказа, где проживают народы, исторически исповедующие Ислам.

Трактовка этого процесса либо как русской «агрессии» против мусульманских народов, либо как защиты православных от Ислама, несущего угрозу России, как и

другие его интерпретации в рамках антитезы «мы — они» совершенно не отражают реальной картины. Безусловно, в отношениях между людьми, исповедующими разные религии, встречались проявления политических хитросплетений и конфликтов. Но по мнению Льва Гумилева, а вслед за ним и Олжаса Сулейменова, совместное проживание в составе одного государства на протяжении нескольких веков христианизированных славян и инорелигиозных тюрков неразрывно привязало их друг к другу. Так что тюркско-славянские контакты стали частным проявлением на российской почве более широкого феномена — межцивилизационного христиано-мусульманского взаимодействия и создания гармонично существующего многонационального и мультирелигиозного государства.

В этом уникальность России — она возникла и веками развивалась как государство, в котором постоянно шел процесс взаимного привыкания, проникновения, смешивания народов на семейном, дружеском, служебном уровнях. Она стала родиной многих этносов, не желающих оказаться в «плавильном котле» и потерять уникальные культурные и духовные ценности. Русские не игнорировали голоса других братских народов, наоборот, они, обладая «всемирной отзывчивостью», по определению Ф.М. Достоевского, сохраняли, оберегали и помогали развиваться их языкам, религии и традициям. Потому и существует Россия — как единый народный организм — более тысячи лет. Здесь представители разных религиозных традиций и конфессий на протяжении многих веков живут в мире друг с другом, во взаимопонимании и доверии на огромной территории, сохраняя свою самобытность. В нашем государстве никогда не было межрелигиозных войн и серьезных конфликтов на религиозной почве.

Однако сегодня отчетливо видно, что, к сожалению, есть силы, которые заинтересованы в разжигании межрелигиозной розни, в создании очагов нестабильности в разных уголках мира. Для этого широко используются

современные информационные технологии, социальные сети и различные методы «промывки мозгов». Именно сейчас, как никогда ранее, важно каждому вероисповеданию свидетельствовать о своей вере и традиции, а также стремиться к укреплению мира. Задача светского государства — не отгородиться от религии, а наоборот, оценить потенциал присутствующих в нем вероисповеданий, создать условия для их естественного поступательного развития, чтобы они жили в мире и согласии, чтобы тот радикализм, который встречается на обочинах различных религиозных движений, не имел почвы для своего развития. В этом заключается общая задача и государства, и религиозных лидеров.

Православные христиане и мусульмане в России дали миру пока что недооцененный, на мой взгляд, пример сотрудничества и взаимодействия, толерантности и взаимопонимания. Веками складывавшееся традиционное добрососедство мусульман и православных вполне объяснимо. Российский Ислам не был ни гонимым, ни притесняемым. Он был просто российским. Государство устанавливало правила общежития, основанные на уважении к Исламу, но это уважение было обусловлено схожими религиозными ценностями и лояльностью к России. Более того, в российском государстве, во все времена сосуществования, Ислам соотносился с русской многонациональной культурой, в целом во многом дополнявшей собственно религиозное взаимодействие.

Знание прошлого необходимо, чтобы в настоящем сохранять лучшие традиции, основанные на взаимопомощи и отстаивании общих интересов, касающихся мирного сосуществования двух религий и их сотрудничества в едином государстве, чтобы не допускать ошибок, конфликтов. Мы должны учиться у истории на положительных примерах, которых значительно больше, чем отрицательных, и которые нас научают важнейшей заповеди — заповеди любви.

Еще с периода Волжской Булгарии начинается не просто распространение Ислама на территориях, находящихся ныне в составе России, но выявление и наращивание потенциала мусульманской культуры в приложении к местной специфике. Между древнерусскими землями и мусульманским миром существовали довольно прочные контакты. Их стимулировала широкая практика налаженных торговых связей и спорадических дипломатических отношений между окраинами Халифата и Русью.

Особого внимания заслуживает ордынский период отечественной истории. Агрессия монголов принесла жестокие страдания русскому народу. Однако, согласно Льву Николаевичу Гумилеву и ряду других исследователей, все сводить только к «игу» было бы заблуждением. Ведь между Северо-Восточной Русью (будущим ядром России) и Золотой Ордой существовали разного рода связи, в том числе торгово-экономические. Утверждение Ислама в качестве господствующей религии в Золотой Орде, происшедшее в начале XIV столетия в правление хана Узбека, не помешало Руси сохранить свою религиозную самостоятельность. Напротив, как показывает исторический опыт, в XVI веке православные, жившие на католически-протестантском Западе, быстро становились униатами, теряя в конечном итоге и веру, и культуру. Так же и мусульмане: после реконкисты на Пиренейском полуострове уже в XVI веке их практически не осталось.

В средневековой Руси славяне в целом были склонны более к Востоку, чем к Западу. Это просматривается и в действиях великого князя Александра Невского, предпочитавшего союз с Ордой преклонению перед Западом, и в поддержке его тогдашним главой Русской Церкви митрополитом Киевским Кириллом II, и, позднее — в том, как падение Константинополя в XV веке было объяснено старцем псковского Елеазарова монастыря Филофеем¹.

Начиная с XIV века, на службу к русским князьям переходило немало знатных татар. В результате значи-

тельное число бояр и других служилых людей московского царя составляли представители татарской знати. Из них формировались особые полки татар-мусульман, участвовавшие на стороне Москвы в многочисленных войнах, которые вело со своими противниками Московское государство. А после присоединения Поволжья в XVI столетии его жителям дали настолько широкие права в исповедании своей веры, что казанские татары, спустя всего 50 лет после включения их территорий во владения русских царей, встали на защиту Москвы в момент Смуты, когда казалось, что российскому государству пришел конец. Казанские татары составили весьма значительную часть ополчения Д.М. Пожарского и К.З. Минина и помогли выгнать польских интервентов из Кремля.

Символом своеобразного христианско-мусульманского союза стало просуществовавшее до 1681 года Касимовское царство — удельное княжество для татарских ханов, переходивших на службу Москве. Некоторые касимовские цари и царевичи играли видную роль в политической жизни русского государства. Так, например, касимовский хан Саин-Булат (Симеон Бекбулатович), сын Бек-Булат султана, правнук Ахмат-хана, правившего Большой Ордой, вместе с отцом перешел на службу к русскому царю Ивану IV Васильевичу, участвовал в Ливонских походах 1570-х годов, а в годы опричнины был даже провозглашен великим князем всея Руси и венчан на царство (1575–1576).

В дальнейшем характер российской государственности определялся тесным взаимодействием Ислама и Православия на протяжении многих столетий.

Но не только в средневековье татарские воины вставали на защиту рубежей российского государства. Важной стороной жизни мусульманской знати была служба в русской армии. Большое количество татар и представителей других мусульманских народов России отличилось в многочисленных войнах, которые вело Российское

государство со своими противниками. Сражавшимся за русского царя мусульманским воинам вместо «православных» георгиевских орденов святого Победоносца вручались специально изобретенные «заменители» этого знака христианского великомученика. На всех георгиевских орденах, которые жаловались мусульманам, вместо изображения христианского святого был начертан герб Российской империи — двуглавый орел².

Малоизвестна та роль, которую сыграли верно-подданные мусульмане во время Отечественной войны 1812 года. Зачастую шедшие в авангарде российской армии конные отряды, состоявшие из представителей мусульманских народов (преимущественно татар и башкир) наводили ужас на французов. Конный полк, составленный из татар, первым вошел в Париж, а среди свиты императора Александра I был генерал-мусульманин Александр Чеченский.

Отличились мусульмане и во время Первой мировой войны, и в других военных конфликтах. Особенно поучителен пример верности мусульман последнему российскому императору-страстотерпцу Николаю II Александровичу. Генерал А.И. Деникин вспоминал: «Многим кажется удивительным и непонятным тот факт, что крушение векового монархического строя не вызвало среди армии не только борьбы, но даже отдельных вспышек. Мне известны только три эпизода резкого протеста, и один из них принадлежит гвардейскому конному корпусу мусульманина Гусейн Хана». Уже после отречения государя Гусейн Хан отказался присягать на верность Временному правительству, был взят большевиками в заложники и в январе 1919 года расстрелян в Петропавловской крепости.

К 80-м годам XVIII века российское правительство, заявив о покровительстве Исламу в стране, провело ряд реформ по созданию территориальных управлений (муфтиятов) в Крыму и Казани. Начали печатать за государственный счет Коран. Было назначено официальное

содержание исламскому духовенству — имамам и муэдзинам в мечетях. И мусульмане платили России верностью. Они не только храбро воевали за нее, но и в мирное время работали на благо страны. Среди русских дворян было несколько сотен семей тюркского происхождения, сыгравших огромную роль в политической, военной и культурной истории России. Татарские муфтии, ученые, военные, деятели культуры внесли неоценимый вклад в сокровищницу российской духовности, стали частью национальной элиты России.

Историческая память народов, населяющих Россию, глубока и многогранна. Опыт прошлых лет ни в коем случае не должен забываться. Наоборот, его важно активно использовать как пример гармонии и толерантности. И одна из первоочередных задач, стоящих перед нашими вероисповеданиями — вместе противостоять попыткам разжигания межрелигиозных конфликтов и дестабилизации нашего общества. Повторю слова, сказанные Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом: «Самой большой опасностью является радикализация среди религиозных общин. Нам всегда нужно быть очень осторожными, когда кто-то, будь то религиозный или, тем более, политический деятель, настаивает на радикализации той или иной национальной позиции. Нужно помнить, что чем радикальней национальная позиция, тем у нее больше шансов войти в конфликт с представителями другой национальной позиции, с другой национальной культурой и религией».

Благодаря проповеди мира и согласия религиозным лидерам России в значительной мере удастся сдерживать перерастание конфликтов из политической сферы в межконфессиональную. Однако то давление, которое исходит со стороны сил, выступающих под националистическими, экстремистскими лозунгами, представляет реальную угрозу стабильности российского общества. Необходимо показать, что если сотрудничество государства и тради-

ционных религий будет происходить в сфере создания условий и поощрения деятельной любви и взаимопомощи между людьми разных национальностей и религий, то такое сотрудничество будет продуктивным для общества. Если же восторжествует точка зрения тех, кто считает, что государство должно насаждать среди последователей всех религий плюралистические взгляды, то это не только не создаст условий для мирного сосуществования, но породит принципиальный конфликт между искренне верующими людьми и государством и приведет к дестабилизации нашего общества.

Кроме того, в практической плоскости взаимодействие двух наших исповеданий может и должно быть направлено на защиту роли религии в общественной жизни, борьбу с диффамацией религии, противостояние нетерпимости и ксенофобии, защиту святынь, сохранение мест религиозного поклонения, продвижение совместных миротворческих инициатив. Это необходимо, в том числе, потому, что сегодня во многих странах мира потеряна связь с верой. Религиозный фактор игнорируется при принятии политических решений, а религиозный аспект человеческой деятельности выведен за рамки общественных процессов. Такой подход обычно объясняется желанием помочь мирному сосуществованию как различных исповеданий между собой, так и религии с атеизмом. На самом деле результатом становится предельное обмирщение и одновременно деградация культуры. Принимаются законы, направленные против традиционной морали, вступающие в противоречие с заповедями Божиими. В результате расширения культурного влияния Запада такой подход навязывается остальным странам как единственно правильный и универсальный. Уверен, что именно сейчас, как никогда ранее, важен активный межрелигиозный диалог, целью которого является свидетельство каждого из исповеданий о своей вере и традициях не только на

региональном, но и на общемировом уровне. В рамках международных организаций необходимо создание механизмов, позволяющих в большей степени учитывать духовно-культурные традиции разных народов.

И такой опыт межрелигиозного диалога имеется у России. Важным механизмом межрелигиозного диалога является Межрелигиозный совет России, который успешно и плодотворно действует уже более пятнадцати лет. Этот пример и опыт оказались привлекательными для независимых государств, образовавшихся на постсоветском пространстве. Религиозными лидерами этих стран был создан Межрелигиозный совет СНГ. В рамках этих органов мы стремимся совместно противостоять различным вызовам современности, а также демонстрировать положительный опыт мирного сосуществования и взаимодействия всех традиционных религий России.

В сегодняшнем мире стратегически важно укреплять не просто политические, но также и исторические, духовные основы народов, составляющих единое российское государство. Безусловно, религиозные ценности являются как первоосновой самоидентификации отдельной личности, так и основанием для интеграции людей в общество. В фундаменте каждого этноса лежит единство личных идентификаций составляющих его людей — их культурные ценности, святыни, нормы, смыслы и идеалы бытия на протяжении всей истории. Религиозные ценности образуют важнейший исходный пункт цивилизационной идентичности всякого народа. Именно они составляют сердцевину генетического кода любой цивилизации, и уж тем более такой сложной и многообразной, как российская.

1000-летняя память равноапостольного князя Владимира несет в себе средоточие смыслов и дает пищу для размышлений, для начертания перспектив и выстраивания планов, для анализа и оценки пройденного. Уверен, что эта дата поможет людям разных вероисповеданий

ощутить дыхание истории, оценить свой самобытный путь через укрепление традиционных для России ценностей, дать всем нам, в том числе и научному сообществу, шанс заново взглянуть на нашу отечественную историю, увидеть неопенимую роль религии в деле государственного устройства и культурного развития народов России. И здесь мне видится еще одна задача нашего диалога, кроме противостояния межрелигиозным конфликтам и совместного ответа на вызовы секулярного мира, — возможность выступить патриотами своей Родины. В России гармонично соединились многие народы и земли, и объединенные усилия всех имеющих в ней вероисповеданий, направленные на защиту государственного единства, должны иметь «аспект несоизмеримости со всеми внутриобщественными отношениями. Потеря этой установки ведет к гибели патриотической гордости и к утверждению беспомощно-индивидуальной гордыни и исключает возможность служения» Родине³.

Пример такого патриотизма — петербуржец Л.Н. Гумилев, чей памятник стоит в самом центре Казани с высеченными на нем словами Льва Николаевича: «Я, русский человек, всю жизнь защищаю татар от клеветы». Л.Н. Гумилев всей своей выдающейся эрудицией и логикой противостоял попыткам политиков и историков принижать роль татарского народа в мироустройстве на евразийской земле и стремлению противопоставлять татар русским. Еще один пример — строчки знаменитого татарского, а значит, и российского поэта Габдуллы Тукая: «С народом России мы песни певали, есть общее в нашем быту и морали... Вовеки нельзя нашу дружбу разбить, низаны мы на единую нить».

Мы призваны Создателем к тому, чтобы жить в мире, к взаимному уважению и противостоянию безнравственному нечестию, чтобы вместе давать ответ на вызовы современного мира, к защите нашего права жить, основываясь на традиционной нравственности. Это необ-

ходимо не только для нас с вами, но и для блага будущих поколений. Перед лицом этих вызовов нам надо быть вместе. Нам надо напоминать человечеству о существовании Творца, о духовном измерении человека и мира. Мы должны свидетельствовать на собственном примере о взаимосвязанности мира и справедливости, морали и закона, правды и любви.

Примечания

¹ Цитата из послания: «Византийское царство разорилось, так как греки предали веру православную, заключив унию с латинством... Мусульмане же Греческое царство приняв, веры не повредили».

² Образец ордена для нехристиан утвердил император Николай I Павлович, а первым эту награду получил майор Джамовбек Кайтахский.

³ Слова Петра Петровича Сувчинского (1892–1985) — публициста, философа, входивший в круг евразийцев, известного музыканта, деятеля культуры первой волны русской эмиграции.

Игумен Иона (Займовский)*

«БОГОСЛОВИЕ ЗАВИСИМОСТИ»: ПРЕДПОСЫЛКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

В статье рассматривается феномен химической зависимости в контексте взаимодействия науки и Церкви. Показана необходимость выработки общей платформы для такого взаимодействия, феномен «целостности» предложен в качестве основания этой платформы. В статье намечена возможная программа «богословия зависимости». В рамках реализации этой программы рассмотрены три этапа трезвеннического движения с конца XVIII века по настоящее время; с позиций целостного подхода к химической зависимости проанализировано международное движение «Анонимные Алкоголики», а также освещена деятельность Московского Данилова монастыря в оказании помощи химически зависимым и их родственникам.

* Автор — руководитель профилактической программы «Метанойя» при Даниловом монастыре (Москва), выпускник МДА, соискатель степени кандидата богословия в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых Кирилла и Мефодия, кафедра церковно-практических наук, насельник московского Данилова монастыря. Автор благодарит за помощь в написании статьи научного консультанта программы «Метанойя» кандидата философских наук Р.Ю. Кузьмина.

Ключевые слова: химическая зависимость, созависимость, холистичность, богословие зависимости, Анонимные Алкоголики, био-психо-социальный подход, аддиктология.

Зависимость как общая проблема

Потребность отвечать на вызовы современности делает сегодня диалог богословия и науки необходимым. Одной из насущных проблем, остро стоящих перед медициной, обществом и Церковью, является стремительное и повсеместное распространение различных форм болезненной зависимости (аддикции)¹. Мы убеждены, что христианское осмысление этого феномена — одна из самых насущных задач пастырского богословия сегодня.

Как отмечают исследователи, «вопрос о том, что такое зависимость, остро обсуждается в науке более двух столетий. От его решения зависит наше отношение к зависимым людям, которые продолжают разрушать себя различными наркотиками, несмотря на катастрофические последствия для них самих и окружающих. Хотя нередко зависимость все еще рассматривается как форма преступного и аморального поведения, в последнее столетие ее стали расценивать, скорее, как болезнь «воли» или «мозга», с которой нужно справляться медицинскими методами [18. Р. 19].

В середине XX века термин «аддикция» (*addiction*) был закреплен в науке за проявлениями зависимого поведения в связи с употреблением тех или иных химических веществ и рассматривался как заболевание, характеризующееся «компульсивностью» (спорадической потребностью в поиске и употреблении наркотика), утратой контроля при употреблении химического вещества и, как следствие, появлением негативного эмоционального состояния (повышенного беспокойства, раздражения). Последствием зависимого поведения могут стать не только эмоциональный дискомфорт, но и серьезные психосоматические нарушения, девиантное поведение, смерть.

В конце XX века объем понятия «аддикция/зависимость» стал стремительно расширяться. Не только алкоголизм, наркоманию и курение называют сегодня зависимостью, но также игроманию, интернет-зависимость, пищевые расстройства (булимию и анорексию), эротоманию, созависимость² и др. В науке активно прорабатывается гипотеза, согласно которой «все зависимости развиваются по одной схеме и имеют одни и те же характеристики», даже такие, которые традиционно считаются поведенческими расстройствами [18. Р. 21]. Такая экстраполяция, приведшая в 1980-х годах к появлению в Америке отдельной науки — аддиктологии³ — по-новому затрудняет научное определение зависимости. По этой причине современные определения зависимости феноменологичны: «Зависимость — это комплексное и гетерогенное заболевание, характеризующееся проблемным поведением. Оно развивается с течением времени, но у каждого больного индивидуально. Поэтому дать исчерпывающее определение зависимости трудно» [18. Р. 20]. Данный феномен определяется через набор терминов, таких как *пристрастие/ addiction, зависимость/ dependence, расстройство из-за употребления (химических) веществ/ substance use disorder, болезнь/ disease* (см. Международную классификацию болезней 2000, 2006 и 2013 гг.), каждый из которых подвергается серьезному и всестороннему обсуждению. Также в исследованиях ведутся дискуссии о том, какие явления считать «видовыми» по отношению к общему «родовому» понятию зависимости, а какие — нет (см., напр. [19; 22]).

Независимо от терминологических дискуссий при описании рассматриваемого феномена применяется ряд более или менее общих характеристик: зависимость начинается обычно в юности или в период совершеннолетия в связи с желанием позитивно изменить эмоциональное состояние (происходит «позитивное подкрепление»); она проявляется в употреблении, абстиненции (воздержании)

и срыве (цикл зависимости). Далее при постоянном употреблении у человека вырабатывается «толерантность к алкоголю» (наркотикам, тому или иному переживанию), так что ему уже нужны большие дозы, чтобы достичь опьянения.

В большинстве случаев зависимость сопровождается «похмельным синдромом». Симптомы похмельного синдрома проявляются в период «отмены» того, что порождает зависимость, поэтому у человека появляется сильная мотивация снова употребить. Это называется «негативным подкреплением». Зависимые люди продолжают употребление, несмотря на серьезные физические, психологические и социальные проблемы.

Хроническое употребление ведет к заикленности на «наркотике», возникают феномены тяги и потери контроля. Состояние зависимого регрессирует, вред от последствий становится ощутимее, все слабее становится навык справляться с жизнью [18. Р. 21]⁴.

Современное состояние дел в науке, помимо формирования новой дисциплины — аддиктологии, может быть охарактеризовано разработкой комплексного био-психосоциального подхода к проблеме⁵, а также изучением духовного аспекта зависимого поведения и мышления⁶. Духовность может рассматриваться в научно-прагматическом ключе⁷.

Выработка церковного взгляда на феномен зависимости представляется актуальной по нескольким причинам.

Во-первых, научное рассмотрение указанной проблемы становится более всесторонним и комплексным, наука выходит на уровень общей антропологии, а интегральное церковное учение о страстях и борьбе с ними, так же как и церковное откровение о Богочеловеке, заявляют о себе именно на этом уровне.

Во-вторых, зависимость является как богословской, так и философской проблемой. Ряд взаимосвязанных во-

просов может быть поставлен только в этих двух смежных плоскостях: как соотносятся свобода выбора и зависимость, где проходит граница между ними, существует ли такая граница? В чем состоит этическая, моральная сторона зависимости? Где в зависимом поведении допустима и необходима личная ответственность и т.д.^{8?}

В-третьих, требуют церковной оценки и осмысления достижения науки в решении проблемы зависимости в XX веке: Церковь не может ни игнорировать эти достижения, ни слепо их перенимать.

В-четвертых, не только социология или медицина, но и пастырский опыт свидетельствуют о том, что проблема зависимого поведения принимает в наши дни поистине угрожающие масштабы, и принадлежность к церковной общине как таковая не является гарантией свободы или освобождения от зависимости.

Поэтому сотрудничество Церкви, общества и науки в деле помощи зависимым — это необходимость, продиктованная временем. Как отмечает доктор медицинских наук московский врач-нарколог Т.Н. Дудко, «...объективная реальность постулирует необходимость того, чтобы священнослужители обретали базисные знания по вопросам специфики наркологических заболеваний, психической и соматоневрологической патологии, которая им сопутствует, а также по организации лечебно-реабилитационной помощи в государственных наркологических учреждениях или в специализированных больницах. <...> В свою очередь, большинство врачей психиатров-наркологов, медицинских психологов, специалистов по социальной работе (т.е. членов наркологической реабилитационной бригады) не имеет необходимой подготовки в области религиоведения и недооценивают значение религии в процессе медико-социальной реабилитации наркологических больных» [8. С. 70].

По мысли Дудко, можно считать очевидным тот факт, что «в комплексной медико-социальной работе и ре-

социализации наркологических больных максимальный психотерапевтический эффект достигается в тех случаях, когда содержание психотерапии учитывает религиозное мировоззрение пациентов [там же]. В этом отношении практическое взаимодействие Церкви и наркологии сегодня, как отмечает Дудко, характеризуется «позитивной динамикой»: Церковь все чаще привлекает к работе в конфессиональных центрах специалистов в области зависимости, а наркология, в свою очередь, проводит переподготовку своих работников в области духовно-религиозной природы зависимости [8. С. 71].

Теоретическое осмысление проблемы

Однако если на практике взаимодействие науки и Церкви воплощается в целом ряде более или менее успешных инициатив, то на уровне теоретической разработки проблемы у нас сделано пока очень и очень мало. Главное — отсутствует общая платформа, позволяющая говорить наркологам, психологам, социальным работникам и теологам на одном языке, обсуждать общие проблемы, прояснять дискуссионные моменты.

Этот недостаток обнаруживается при необходимости формировать церковную позицию по вопросам зависимости. Так в недавнем документе, посвященном проблеме алкоголизма («Концепция РПЦ по утверждению трезвости и профилактике алкоголизма», документ принят на заседании Священного Синода от 25 июля 2014 г., журнал № 80), мы находим определение алкоголизма, с которым едва ли согласятся наркологи⁹. Из текста документа непонятно, какую богословскую позицию занимает Церковь в отношении как самого феномена, так и тех знаний об алкоголизме, которые накоплены современной медициной и другими науками. Например, здесь игнорируется общепринятое, хотя и дискуссионное разграничение понятий «пьянства» (как социальной и моральной

проблемы) и «алкоголизма», «алкогольной зависимости» (как тяжелого многофакторного заболевания)¹⁰.

В другом документе, посвященном борьбе с наркоманией («Об участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых», утвержден Священным Синодом в заседании от 25–26 декабря 2012 г., журнал № 128), дано определение болезни наркомании, почти идентичное классическому определению ВОЗ: «Наркомания — это хроническое, прогрессирующее, трудно поддающееся лечению заболевание, проявляющееся на биологическом, психологическом, социальном и духовном уровнях»¹¹. В документе также использован специальный термин «созависимость» и дано его определение. Очевидно, что в данном случае можно говорить о признании нашей Церковью достижений мировой науки в области зависимости и о готовности к дальнейшему с ней сотрудничеству. Но вместе с тем мы не найдем ни в этом документе, ни в современной православной богословской публицистике подробного теологического анализа понятий «зависимость», «созависимость» и др. Бесспорно, что в документах, отражающих официальную позицию Церкви, не место для выяснения богословских вопросов, однако отсутствие богословского осмысления, *предшествующего* формированию официальной позиции, сказывается на точности предлагаемых формулировок¹².

Если смотреть на проблему шире, то недостаточность церковной рецепции касается не только достижений в области зависимости. В этом отношении характерным примером может послужить известная, многократно переизданная монография греческого митрополита Иерофея (Влахоса) [5]. Начиная с выявления святоотеческих терминов, приближенных к современным медицинским, автор, по сути дела, приходит к отождествлению аскетики, психотерапии и психиатрии, указывая на святоотеческий опыт и богослужебную практику Церкви как на исцеление в высшем смысле этого слова¹³. Такой подход, как нам кажется, имеет большую ценность в утверждении

целительной силы веры. Но отождествление богословия и медицины, проводимое автором, существенно затрудняет диалог с современностью, а значит, лишает Церковь права голоса в оценке тех или иных «светских» явлений.

Разрыв между теоретическим, богословским осмыслением проблемы и практической вовлеченностью в общее дело помощи зависимым и их родственникам порождает и у священнослужителей, и у мирян ряд вопросов. Признает ли Церковь авторитет науки в области зависимости? Если да, то на чем основывается это признание? Признает ли Церковь собственную *ограниченную* компетентность в данном вопросе? Или напротив: не должна ли Церковь постулировать возвращение к святоотеческому учению о страстях и игнорировать «светские» медицину, аддиктологию и наркологию? Как относится к реабилитационным методикам, пришедшим с Запада? Можно ли доверить реабилитацию наркомана нецерковному наркологу? И т.д., и т.п. В случае одной крайности мы будем иметь дело с некритичным следованием за нецерковным авторитетом «мира сего», в случае другой — с малопродуктивным изоляционизмом. Преодоление этих полярных позиций возможно на пути глубокого и всестороннего богословского осмысления проблемы зависимости. Такое осмысление позволит по-настоящему вступить в диалог с научно-медицинским и терапевтическим сообществами, не игнорируя достигнутого ими, но и не становясь пассивным проводником чужих и чуждых идей.

Разработка целостного подхода

Единой платформой общего подхода, приемлемой и для научного сообщества, и для Церкви, на наш взгляд, может и должно стать *холистическое* видение феномена зависимости, основанное, в свою очередь, на *холистическом* понимании человека¹⁴.

Рабочим определением холизма мы предлагаем считать следующее: «Целое представляет собой нечто

большее, чем просто сумму составляющих его частей, и не сводится к ней». При таком подходе «свойства какой-либо системы в целом <...> не только не зависят от свойств частей, но обуславливают их. Соответственно, понимание целого предшествует пониманию частей и является условием возможности последнего»¹⁵. Отметим при этом, что понимание целого остается некой регулятивной идеей, программой, установкой, но не может быть достигнуто с окончательной ясностью.

Холистический взгляд на зависимость предполагает выход за рамки классического картезианского сциентизма, с одной стороны, и отказ от чисто спиритуалистического понимания проблемы, с другой. Целостный подход к зависимости ведет к осознанию каждым из участников диалога своей важной, но не исключительной роли в общем деле.

Обоснование богословия зависимости

В предлагаемой статье мы выносим на обсуждение следующий тезис: сегодня необходимо создать новый раздел пастырского богословия, а именно *богословие зависимости*. Его фундаментом должно стать целостное видение человека в христианстве, способное интегрировать в себя холистические тенденции и достижения современной науки о зависимости.

Спорность предложенного названия указывает на сложность проблемы: термины «зависимость», «пристрастие», «болезнь», как было показано выше, с определенными оговорками могут считаться сегодня научно обоснованным, но их все еще трудно представить в богословском исследовании. Однако помещение их именно в богословский контекст создает общее пространство и условия для диалога науки и Церкви. Не стирая границ между научным и церковным пониманием мироздания, не затушевывая различий в оценках природы человека

мы, тем не менее, должны искать точки соприкосновения, и помогать страдающим людям, опираясь на общие ресурсы¹⁶. Представляется, что такая прикладная дисциплина могла бы иметь своей целью как теоретическую разработку проблемы, так и практическое ее решение.

Научно-исследовательская программа

Опыт изучения феномена зависимости приводит нас к убеждению, что сегодня программу богословия зависимости можно было бы сформулировать как совокупность определенных целей и задач:

1. Изучить и рассмотреть с церковной точки зрения холистические тенденции в современной науке о зависимости, как в России, так и на Западе¹⁷.

2. Обосновать уместность и целесообразность употребления понятия «целостность» в современном православном богословии (прежде всего в литургике, антропологии и аскетике).

3. С опорой на Священное Писание и Предание, на учение отцов Церкви и современное православное богословие личности выработать понимание проблемы болезненной химической и поведенческой зависимости и ее преодоления в контексте утраты и восстановления целостности. Разработать православное понимание ключевых терминов науки о зависимости (например, термина «созависимость»). Использовать язык, доступный для всех участников диалога.

4. Рассмотреть в холистической перспективе историю трезвеннических движений на Западе и в России. Изучить имеющийся опыт совместной научно-теоретической и исследовательской работы христианских, общественных, реабилитационных и медицинских институтов на Западе, где это взаимодействие осуществляется не одно десятилетие, и в России, где оно делает первые шаги¹⁸.

5. На основе пунктов 1–4 выработать критерии целостного подхода к зависимости, приемлемые как с церковной, так и с научной точек зрения; проанализировать основные современные практические подходы к проблеме зависимости — как церковные, так и общественные; выявить односторонние, лакунарные методики, с необходимостью требующие восполнения и критики.

6. Создать комплекс учебно-методических материалов и практических рекомендаций, ориентированных на клириков и мирян РПЦ, а также на медиков, задействованных в процессе помощи зависимым людям. Разумеется, такая работа уже ведется¹⁹.

Намеченная программа обширна и может быть продумана и осуществлена только усилиями многих людей — богословов, исследователей и практиков.

Следуя намеченной программе, ниже мы обратимся к трем вопросам: рассмотрим, как целостный подход к зависимости возник из недр трезвеннических движений, укажем на особую роль, которую сыграло в его формировании главное трезвенническое движение XX века «Анонимные Алкоголики»; наконец, дадим описание одной из попыток реализации целостного подхода сегодня — охарактеризуем деятельность Данилова монастыря, направленную на помощь зависимым людям.

История трезвенничества: три этапа

Целостный подход к зависимости, разрабатываемый сегодня и наукой, и Церковью, возник в результате определенного исторического развития самой идеи трезвенничества. По нашему убеждению, история трезвенничества в христианских странах может быть схематично разделена на три этапа, каждый из которых мы кратко охарактеризуем и опишем.

Первый этап определен зарождением и становлением общественного протеста против пьянства и

алкоголизма, это период борьбы за народную трезвость (1785–1910-е/1940-е гг.). Впервые обществом и Церковью декларируется, что злоупотребление алкоголем опасно для семьи и нации, основная доминанта первого этапа — социальная.

Второй этап — выработка целостного взгляда на проблему алкоголизма и, шире, химической зависимости; признание алкоголизма болезнью; создание науки о химической зависимости, развитие разнообразных движений и групп самопомощи, создание комплекса реабилитационных программ (1910-е/1940-е — 1980-е гг.). Доминантой второго этапа становится сама идея целостного подхода, происходит смена парадигмы в понимании зависимости.

Третий этап связан с экстраполированием достижений первых двух этапов на проблему зависимого поведения как такового. Описание химической зависимости становится моделью для работы со всеми известными видами зависимого поведения и мышления. Проблема зависимости начинает рассматриваться как универсальная. Началом третьего этапа можно считать появление аддиктологии в 1980-х годах как дисциплины, претендующей на самостоятельность и научное признание, а также выработку био-психо-социального подхода и его применение к феномену зависимости²⁰. Представляется, что интегральный взгляд на феномен зависимого поведения подводит науку к необходимости рецепировать церковное антропологическое учение (в первую очередь, святоотеческое учение о страстях). Рассмотрим каждый из выделенных этапов несколько подробнее.

Первый этап: борьба за трезвость

Точкой отсчета истории трезвеннических движений в мире принято считать дату публикации книги «отца американской психиатрии», общественного деятеля,

участвовавшего в создании декларации независимости, Бенджамина Раша («О влиянии спиртных напитков на душу и тело человека», 1785)²¹. С конца XVIII века в Америке организуется большое число обществ и движений за трезвый образ жизни, которые со временем приобретают общенациональный характер. Движения многообразны по социальному составу: в них участвуют врачи, священники, общественные деятели, малоимущее население, женщины — и однородны по идеологии: выдвигая идею полного или частичного воздержания от алкоголя, они ратовали за введение «сухого закона». Можно утверждать, что Америка стала моделью трезвеннических движений (далее ТД. — *Прим. авт.*) для других стран²². XIX век — век появления и расцвета ТД²³.

История ТД на Западе тесно переплетена с жизнью католических и протестантских общин. Среди выдающихся христианских деятелей ТД этого этапа нельзя не упомянуть ирландских священников Теобальда Мэтью и Мэтью Тальбота²⁴, канадского священника Чарльза Чиникви, квакера Асбьерна Клостера из Норвегии и др.

В России первый этап развития ТД приходится на начало XIX — начало XX в. Исследователи [2; 6], расходясь в деталях, в целом разбивают его на два периода — 1) приблизительно с 1830-х и до конца 1850-х годов: от первого регионального общества трезвости в Прибалтике, в котором ключевую роль сыграл католический епископ Матеус Валанчус, до первого общероссийского общества 1858–1859 годов, закрытого российским правительством, и 2) с 1880-х по 1910-е годы, ознаменованного борьбой с акцизами и откупщиками, но теперь уже при официальной поддержке государства и Церкви; в это время создаются сотни братств трезвости во многих епархиях, выходят десятки трезвеннических журналов, создаются трудовые трезвеннические коммуны, а в 1910 году проходит первый всероссийский трезвеннический съезд [2. С. 91–101].

Согласно оценкам исследователя А.Л. Афанасьева, история ТД в России с момента возникновения и до революции 1917 года была тесным образом связана с деятельностью Православной Церкви. Назовем имена деятелей, сыгравших ключевую роль в становлении российских ТД. В первую очередь, это святые подвижники: преподобный Серафим Саровский (инициатор самарского движения беседников, исповедующих принцип полного воздержания от алкоголя), святитель Тихон Задонский (активно участвовал в развитии первого ТД и, по мнению историка И.Г. Прыжова, именно за это был лишен архиерейской кафедры [16. С. 223–224]), святой праведный Иоанн Кронштадтский (создатель знаменитых Домов трудолюбия в Кронштадте), священномученики Митрофан (Краснопольский) и Владимир (Богоявленский), а также священники Александр Рождественский и Дмитрий Булгаковский и миряне, проповедовавшие воздержание от алкоголя, например, такая яркая и пререкаемая фигура, как Иоанн Чуриков (создатель движения «чуриковцев», одна часть которых стала сектой, а другая осталась в лоне Церкви).

Историки по-разному оценивают советский период развития ТД. Афанасьев считает, что этот период не стал особенной вехой в развитии ТД [2. С. 101–107], поскольку все ключевые инициативы реализовывались под строгим государственным контролем. К тому же в общественном сознании роль ТД в большой мере взяла на себя новосозданная советская наркология. А.А. Грибков, напротив, полагает, что, хотя советский этап трезвеннического движения «был охарактеризован балансированием властей между борьбой с пьянством и “пьяными” доходами бюджета», тем не менее, можно говорить о мощном развитии трезвеннических движений в СССР во второй половине XX века [6].

На наш взгляд, пиком развития ТД первого этапа следует считать последнюю четверть XIX — начало

XX века, а политической кульминацией — ратификацию в первой четверти XX века в целом ряде стран «сухого закона» («Prohibition»). В России «сухой закон» был принят в 1914 году, а затем в 1918–1925 годах он был трансформирован в государственную монополию на производство и продажу алкоголя. Наиболее последовательно и бескомпромиссно политика «сухого закона» проводилась в США (1919–1932). Сухой закон был принят в Финляндии и Польше (входивших на тот момент в состав Российской империи), а также в целом ряде европейских стран.

Исследователи расходятся в оценках данного явления. А.Л. Афанасьев отмечает положительное воздействие «сухого закона» на общество: «Вследствие принятых ограничительных и просветительных мер в большинстве европейских стран впервые за многие десятилетия в 1901–1910 годы потребление алкоголя пошло на убыль, это поставило известный заслон на пути алкогольного разрушения. Оздоровление общества было особенно заметным в Швеции и Норвегии» [2. С. 20].

Другой ученый, доктор медицинских наук, нарколог А.В. Немцов считает «Prohibition» в Америке малопродуктивной попыткой решить проблему алкоголизма в обществе в целом: «“Сухой закон” в США (1917; функционировал в 1919–1933) был неудачным откликом на [алкогольные] проблемы. Действие закона сопровождалось увеличением смертности в стране и головокружительным ростом преступности. В экономическом отношении сухой закон катастрофически отразился на производстве винограда, винодельческой промышленности США и на рабочих, обслуживающих это производство и бизнес. Опыт США показал пагубность тотальной запретительной политики в отношении потребления спиртных напитков. Сокрушительный провал «сухого закона» в США имел широкий международный резонанс и тем самым стимулировал формирование новой науки (об алкоголизме. — *Прим. авт.*)» [15. С. 142].

Как бы ни расходились оценки этого прецедента, сегодня в европейских странах и в России проводится гибкая ограничительная антиалкогольная и антитабачная политика, но о тотальном запрете, насколько нам известно, речи нигде не идет. Отказ от «сухого закона» произошел повсеместно в 1930–1960-е годы. Мы полагаем, что провал этой идеи в первой трети XX века ознаменовал собой определенный кризис в деятельности ТД, т.к. оказалось, что исключительно социальный подход к проблеме не дает желаемых результатов. Кризис расчистил место новому пониманию проблемы и ознаменовал начало второго этапа. При этом наработки первого этапа активно используются как в России, так и в большинстве европейских стран, создаются и развиваются общества и братства трезвости, ведется активная социально-политическая, профилактическая и просветительская работа.

Второй этап: смена научно-практической парадигмы

Постановка проблемы зависимости в качестве научной и богословской, комплексное рассмотрение феномена алкоголизма ознаменовали собой начало нового этапа истории ТД. Открытиям в науке способствовало изменение общественного климата: «Тогда же (на рубеже XIX и XX вв.) отношение к алкоголизму и пьянству в общественном сознании начало смещаться с чисто моральных позиций и социальных представлений в область психологии и медицины. Это способствовало изменению статуса алкогольных проблем, сдвигу общественных установок с бытового осуждения пьяниц к необходимости лечения алкоголиков. Появился интерес к научному осмыслению проблемы» [15. С. 142]. Можно сказать, что социальное направление, разработанное на первом этапе ТД, было восполнено научно-медицинским и психологическим, кроме того феномен зависимости начали более глубоко

рассматривать с позиций христианской духовности. В чем же состояли позитивные процессы, ставшие движущей силой второго этапа ТД?

Если воспользоваться идеями британского философа науки Т. Куна, то время второго этапа истории ТД можно охарактеризовать как процесс смены научно-практической парадигмы в понимании алкоголизма и, шире, зависимости²⁵. Смена парадигмы выразилась в попытке добиться более эффективного решения проблемы алкоголизма, а для этого потребовалось по-новому объяснить сам феномен химической зависимости: посмотреть на него как на многофакторное заболевание и выработать новые подходы к его преодолению.

Смена парадигмы, по Куну, проходит путем революционного преобразования, которое нельзя объяснить из имеющегося *status quo* «нормальной» науки, как и из общей логики развития научного знания. Критики Куна, такие как Карл Поппер и Имре Лакатос, обвиняли ученого в определенном релятивизме, поскольку Кун отказывался признавать единую логику роста научного знания²⁶. Мы же полагаем, что, подчеркивая до конца необъяснимый характер сдвигов и мутаций научного знания, Кун тем самым оставил место для того, что на языке традиционного богословия называется *божественным провидением*. На наш взгляд, развитие и распространение нового подхода к проблеме зависимости (прежде всего в Америке) осуществлялось как необъяснимое до конца событие духовного порядка.

Укажем на то обстоятельство, что первое слово в выработке нового подхода было сказано в России, и главная заслуга в этом принадлежала выдающемуся русскому ученому В.М. Бехтереву. Как отмечает врач-психиатр, кандидат медицинских наук К.В. Безчастный, «В.М. Бехтерев вместе с И.П. Мержеевским, И.А. Сикорским и другими учеными возглавил активную борьбу с алкоголизмом в русском обществе. Он создает первый в нашей

стране практический исследовательский центр в этой области — Антиалкогольный институт, где проводилось комплексное изучение проблем алкоголизма, его лечения и профилактики» [4. С. 77]. По всей видимости, это начинание было новаторским не только для России, т.к. на Западе (в Америке) к идее целостного подхода подошли на три десятилетия позже²⁷.

На Западе началом второго этапа можно считать появление движения «Анонимных Алкоголиков» (далее АА. — *Прим. авт.*), а также развитие научных исследований алкоголизма, прежде всего в Йельском институте [27. Р. 6]. В эти годы формируется новое понимание проблемы — медико-биологическое и духовно-религиозное, алкоголизм признан болезнью, но болезнью особого рода.

Своего рода манифестом нового понимания алкоголизма становится так называемая «Большая книга» АА («Анонимные Алкоголики. Рассказ о том, как тысячи мужчин и женщин вылечились от алкоголизма», первое изд. — 1939 г., рус. пер. — 1989 г.) — мировой бестселлер, посвященный проблеме алкоголизма, созданный на волне значительных открытий в медицине, академической психологии и психоанализе. Эти открытия нашли отражение в исследованиях первых аддиктологов Е.М. Джеллинека (Elvin Morton Jellinek), М. Келлера (Mark Keller) и др. Содружество АА довольно скоро обретает известность в Америке, а в 1940-е годы выходит на международный уровень. Начиная с конца 1940-х годов, по модели АА начинают создаваться другие содружества, многие из которых также приобретают международный статус²⁸.

1940-е годы — время научного переосмысления феномена алкоголизма. В эти годы выходит из печати первый научный журнал об алкоголизме «Quarterly Journal of Studies on Alcohol» (позднее «Journal of Studies on Alcohol»). Его главный редактор — доктор Ховард Хаггард (Howard G. Huggard), руководитель лаборатории прикладной физиологии в Йельском университете. В 1943 году

под руководством доктора медицины Джеллинека создан первый центр по изучению алкоголизма в Йельском университете. Знаменитая летняя Йельская школа 1943 года, в которой впервые в западной науке алкоголизм был рассмотрен как болезнь и как многофакторный феномен, собрала более 80 специалистов: не только врачи и психологи, но и представители различных христианских деноминаций участвовали в ее работе [27, 6–7].

Кульминацией второго этапа ТД, по нашему мнению, можно считать создание так называемой Миннесотской модели реабилитации (1949), ставшей новым словом в науке о зависимости и полноценной реализацией холистического принципа²⁹. В основание этой модели была положена философия 12 Шагов сообщества АА. Программа, созданная в больнице штата Миннесота (США) по инициативе двух молодых специалистов — психолога Даниеля Андерсона (Daniel J. Anderson) и его коллеги психиатра Нельсона Брэдли (Nelson Bradley), — предполагала объединение опыта специалистов и самих больных алкоголизмом/наркоманией, начинающих вести трезвый образ жизни в соответствии с идеями сообщества АА, а также других А-содружеств (АН, Ал-Анон и т.д.). Многие из пациентов «Миннесоты» становились впоследствии т.наз. консультантами в области химической зависимости. Институт консультирования в области химической зависимости обязан своим появлением АА³⁰. Практиковался индивидуальный подход к лечению в сочетании с активным участием семьи пациента.

Первым центром, реализовавшим эту модель, была некоммерческая неправительственная организация «Hazelden Foundation». Миннесотская модель на протяжении многих лет развивалась и совершенствовалась. В 60–70-е годы XX столетия она получила государственную поддержку и международное признание. Многие реабилитационные центры по всему миру реализуют в своей практике именно эту модель³¹. Под влиянием успехов

Миннесотской модели в 1970 году Американский конгресс принял законодательный акт, послуживший базой для создания Национального института по изучению алкоголизма и злоупотребления алкоголем (NIAAA), первой организации по изучению химической зависимости в Америке, финансируемой государством на общенациональном уровне.

На Западе целостный подход постоянно развивался, тогда как «русское опережение» (В.Л. Махлин) начала XX века обернулось разрушением уже накопленного и застоєм: в советское время понимание проблемы алкоголизма и наркомании почти целиком сместилось в область *медициализма*. Возможно, именно поэтому комплексный подход, намеченный Бехтеревым, нельзя считать осуществленным, поскольку он не стал достоянием русской и мировой науки, почти не развивался, кроме того, в нем отсутствовало методическое рассмотрение духовной, духовно-религиозной составляющей. Если в западной науке феномен «духовности» в последние десятилетия является важной областью исследований, то в России эта компонента зависимости начала обсуждаться в науке только в 1990-е годы одновременно с возрождением церковной жизни и благодаря рецепции опыта реабилитационных и профилактических программ, пришедших к нам с Запада и в большинстве своем имеющих христианские корни. Вместе с тем, как утверждают исследователи, достижения бехтеревского Противоалкогольного института не были проигнорированы отечественной наркологией, хотя, по всей видимости, не получили широкого общественного резонанса⁵².

Подводя итог, можно сказать, что с 1990-х годов в России происходит постепенное *восстановление* (усилиями наркологии, в первую очередь) и *восполнение* (усилиями Церкви, а также движения групп самопомощи и других движений) холистического подхода к зависимости, намеченного еще В.М. Бехтеревым. Наше положение за-

трудняется тем, что наряду с реализацией задач второго этапа нам приходится осваивать одновременно и следующий шаг — универсализацию понятия зависимости.

Программа «12 Шагов» как «место встречи» науки и Церкви

Всемирное движение «Анонимные Алкоголики», возникшее в Америке в 1935 году, уже более 20 лет работает и в России. Основной формой работы Содружества АА являются регулярные встречи малых групп самопомощи (групп взаимной поддержки), работающих по программе «12 Шагов»³³. Мы считаем, что «терапевтическая субкультура» (О.В. Зыков), которая создается в этих группах, и на практике, и в теории формирует уникальное пространство для продуктивного диалога науки и Церкви.

На практике одни и те же участники групп самопомощи могут собираться как при православном приходе, так и при медицинском учреждении, имея возможность в одном случае получать наркологическую помощь, а в другом — участвовать в жизни Церкви.

Вклад АА в формирование целостного подхода трудно переоценить. Во-первых, сама природа этого движения двойственна: АА соединяют в своем опыте религиозный опыт и медицинские открытия, но вместе с тем дистанцируются как от науки, так и от Церкви. Еще в первые годы движения в городе Акроне основатель АА доктор Роберт Холбрук Смит упоминает о «сочетании медицинского и духовного» в новой программе [7. С. 187]. Уильям Уилсон, второй основатель АА, говорит о «соединении медицинской и духовной терапии» в новой программе [1. С. 11]. Позднее тот же У. Уилсон скажет об АА как о «новой линии жизни, которая соединяет в себе медицину, религию и наш собственный опыт» [1. С. 76]³⁴.

С первых дней сообщество АА оказалось результатом сотрудничества врачей и религиозных деятелей.

Назовем имена хирурга Роберта Смита и докторов медицины Уильяма Силкворта и Гарри Тибу, а также католическую монахиню Игнатию Гэйвин, священника-иезуита Эдварда Доулинга и протестантского пастора Сэмюэля Шумейкера³⁵. Однако и те и другие не только *воздействовали* на АА, но и *испытали сильное влияние* этого движения. Достаточно привести свидетельство доктора медицины, одного из первых специалистов в области химической зависимости Гарри Тибу. Он признается, что его пациенты, выздоравливающие по программе АА, имеют некий положительный опыт, ему неведомый, связанный с религиозным обращением. Доктор Тибу предложил научному сообществу отнестись с доверием к этому опыту, «вслушаться в свидетельство» выздоравливающего алкоголика [27. Р. 12].

Благодаря признанию со стороны медицинского сообщества мы наблюдаем в АА уникальную ситуацию, когда исцеление от алкоголизма — это дело персональной вовлеченности и личной ответственности, каждый человек сам себя диагностирует и применяет своего рода аутотерапию. Реабилитация рассматривается не просто как социально необходимая мера, а прежде всего как личный выбор и путь духовного становления. Термин «алкоголик» приобретает благодаря АА совершенно новый, духовный смысл. Американские социальные психологи Денцин, Поллнер и Штайн³⁶ интерпретируют процесс изменения идентичности, происходящий в АА как своего рода динамическую модель: 1) от пьющего неалкоголика к пьющему алкоголику и 2) от пьющего алкоголика к выздоравливающему алкоголику, который не употребляет алкоголь в течение месяцев, лет и десятилетий.

Эффективность движения АА породила огромное число исследований. Было выдвинуто множество гипотез о том, почему и как АА «работает», о его успехах и провалах³⁷. Наиболее основательным и всесторонним изучение феномена АА становится в 1990-е годы. Спе-

циалисты начали психометрические исследования АА, исследуя посещаемость и степень выздоровления участников групп [28. Р. 363]. Сегодня предметом науки становится прежде всего «духовность» АА³⁸, но также и все составляющие этого движения: его социальная структура, литературы, работа по Шагам, институт поручительства («sponsorship»), динамика посещения собраний и др. Рассматриваются индивидуальные особенности участников групп, черты их характера и истории их жизни. Удастся установить, что более активные члены АА, которые используют большее число «инструментов» Программы «12 Шагов», выздоравливают быстрее и эффективнее, чем те, кто пассивно посещает собрания³⁹. В 2000-е АА начинает рассматриваться как эффективная, хотя и не единственная, модель выздоровления. Одним из самых масштабных и дорогостоящих исследований 12-шаговой методики стал проект «MATCH»⁴⁰.

Наука не только исследовала АА, но и сама испытала заметное влияние этого движения. Институт консультантов по химической зависимости, миннесотская реабилитационная программа, аддиктология, био-психосоциальный подход к зависимости, научное исследование феномена духовности и т.д. — все эти явления были бы невозможны без АА.

Мы полагаем, что АА внесли существенный вклад не только в науку о зависимости, но и создали пространство диалога христианства и медицины. Одним из главных инструментов этого диалога можно считать формирование в недрах АА нового языка, сближающего медицинское, духовно-религиозное и экзистенциальное понимания зависимости⁴¹. Понятия «болезнь» и «выздоровление», употребляемые в АА, не вызывают отторжения ни в медицинском, ни и в церковном сообществе, поскольку в первом случае они трактуются буквально, а во втором — метафорически, как описание определенных духовных состояний. АА создали пространство, в кото-

ром несут свое служение равно как члены Церкви, так и медики, и социальные работники, и на практике доказали, что могут сотрудничать как с медицинскими, так и с религиозными институтами.

С богословской точки зрения, на наш взгляд, есть, как минимум, два основания, по которым сотрудничество Церкви и АА состоятельно. Первое основание касается христианского фундамента «богословия» АА. В программе АА есть вполне определенно сформулированные принципы, описывающие, какими должны быть полноценные отношения человека с Богом. Рассмотренные в своем генезисе, эти принципы видятся нам как результат переработки элементов христианского Откровения о Боге Отце [9].

Богословские идеи АА не могут претендовать на какую-либо полноту, поскольку в них содержится лишь некоторая, хотя и фундаментальная, часть христианского Откровения. В литературе АА мы не найдем ни слова о сотворении мира и его судьбе, о происхождении зла, о существовании души, о том, необходимо ли спасение, существует ли вечная жизнь и как ее достичь; здесь ничего не говорится о Христе Мессии и Церкви, о Последнем суде⁴². В этом отношении учение АА не может считаться богословским в полном смысле этого слова. Тем не менее, как было установлено нами [9], Бог в программе АА понимается не аморфно и расплывчато, а вполне определенно, что подтверждается множеством личных свидетельств, а также скрытых и явных цитат из Священного Писания и Священного Предания христиан. Можно говорить об определенном духовном динамизме в программе АА, предполагающем постепенный переход от более обобщенного и безликого понятия «Высшая Сила» к теистическому понятию «Бог», более всего соотносимому в текстах АА с опытом христианского наследия. Бог понимается в текстах АА как любящий Отец, и это знание составляет сердцевину духовного содержания Программы. Таким

образом, религиозный опыт, о котором говорится в программе реабилитации АА, — это имплицитно сообщаемый читателю опыт христиански фундированный, поэтому его богословское изучение насущно необходимо [12].

Второе основание мы назвали бы миссионерским. Едва ли будет преувеличением сказать, что обхождение с духовным опытом, которое мы наблюдаем в АА, интересно не только и не столько с точки зрения проблемы алкоголизма. В более широкой перспективе, которой не следует избегать практическому богословию, речь идет о попытке современного секулярного сознания найти или восстановить связь с Богом и обрести подлинную духовную жизнь. Секуляризованный человек (прежде всего из протестантской христианской среды) находится в напряженном поиске ответа на серию волнующих вопросов: можно ли верить и обходиться при этом без религиозной традиции? Можно ли оставаться секуляризованным человеком и иметь полноценные отношения с Богом? Необходимо ли рациональное осмысление всего того, что имеет отношение к Богу? Действительно ли, что только одна религия — истинная? Не являются ли исторические религиозные организации пережитком прошлого? Эти вопросы во многом мотивированы установкой на рационализацию любого опыта, а также страхом попасть в тенета обскурантизма и религиозного фундаментализма. Современный человек нередко опасается традиционных религий, подозревая их во множестве грехов перед историей и перед человечеством. И мы не решимся сказать, что этот страх не имеет под собой никакого реального основания. Тем не менее вопрос смысла жизни, идея Бога и бессмертия как вкорененные в природу и дух человека не позволяют отказаться от духовного поиска.

Думается, что такая постановка вопроса с незначительными оговорками актуальна не только для среднего американца 30–40-х годов XX века, но и для нашего российского современника. Тем самым, богословский анализ

программы 12 Шагов помогает лучше понять и прояснить структуру и содержание духовных поисков современного секуляризованного сознания. А это, в свою очередь, создает почву для более глубокого и плодотворного миссионерского делания в современной России.

На практике сотрудничество православных приходов и монастырей с А-группами (А-группами, от слова «Анонимные») ведется уже более 25 лет⁴³. Одним из первых с группами самопомощи по программе 12 Шагов в Москве начал сотрудничество Новоспасский монастырь. Его наместник архиепископ Костромской и Галичский Алексей (ум. 2013 г.) свидетельствует: «Я знаю, что многие несчастные, которые страдают от химической зависимости, именно в обществе АА обретают Христа, обретают Церковь» [10. С. 86].

Митрополит Иларион (Алфеев), несший служение иеромонаха во второй половине 1990-х годов в храме святой великомученицы Екатерины в Москве (подворье Американской Православной Церкви), имел возможность общаться с участниками А-групп, собиравшимися там. Он утверждает: «Такие общества существуют во всем мире, и у них многому можно поучиться. В том, как такие общества организуют свою работу с приходящими к ним людьми, есть много интересного и полезного» (интервью 2004 г., [10. С. 68]). Митрополит Иларион подчеркивает религиозную специфику такой работы: «Такие общества, как правило, не имеют ярко выраженной принадлежности к той или иной религиозной конфессии, но на протяжении всего курса лечения огромное внимание уделяется религиозной жизни» [10. С. 69], — и признает, что результатом такой работы в группе АА может стать «полное перерождении личности» [там же].

Митрополит Антоний (Блум) вспоминает, что «много общался с анонимами» как во Франции, так и в Англии и, хорошо зная философию А-групп, полагает, что «принципы Двенадцати Шагов не противоречат православным

христианским основам <...> они вполне приемлемы» с церковной точки зрения [10. С. 86]. Митрополит Антоний объясняет трудность, возникающую с восприятием опыта АА среди определенной части нашего духовенства: «Некоторые священники против организации АА потому, что они слишком надеются на свои священнические силы, они не знают проблемы — это первое и самое важное. <...> Кроме того, в семинарии их учили, что все вопросы можно решать только духовно. Они полагают, что это лишь духовная проблема. А духовного разрешения у них нет, потому что ни опытом, ни знаниями в этом вопросе они не обладают» [10. С. 78–79]. Митрополит Антоний видит перспективу живого сотрудничества Церкви и групп самопомощи: «Священнику, для того чтобы он смог открыть группу АА, надо только предоставить помещение, а сам он должен потрудиться, поучиться у представителей общества АА. Можно научиться очень многому из их многолетнего опыта <...>. А сообществу АА, в свою очередь, можно поучиться чему-то у православного мировоззрения — от глубины, от широты, от высоты. Неоспорим факт, что те анонимные алкоголики и наркоманы, которые приходят в Церковь, выздоравливают быстрее и успешнее, потому что есть среда и есть вдохновение» [10. С. 104]. Митрополит Антоний считает, что Церкви необходимо поддерживать А-группы, потому что «движение АА может иметь будущее лишь при поддержке и Церкви, и государства» [10. С. 108].

Нам представляется, что церковная рецепция идей и опыта движения АА сегодня становится все более глубокой и содержательной. Так, председатель координационного Центра по противодействию наркомании синодального Отдела по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ епископ Мефодий (Кондратьев) признает методику 12 Шагов одной из самых эффективных в помощи наркозависимым, считая целесообразным ее применение в рамках церковной работы с зависимыми

[14. С. 22]. Сегодня группы самопомощи 12 Шагов на деле становятся пространством встречи науки и Церкви.

Опыт Данилова монастыря в помощи химически зависимым и их родственникам

Наши теоретические выводы, изложенные выше, родились из практики, опыта последних 15 лет работы с зависимыми людьми. Вот основные этапы этой работы.

Начиная с 2001 года, при Даниловом монастыре стали действовать группы взаимопомощи по «12 Шагам»: АА, Ал-Анон и др. Само их появление было вызовом: духовно-идеологически эти группы были самостоятельны, и они сразу заявили об этом. Тем не менее сотрудничество состоялось и активно углубляется. Монастырь предоставляет помещения группам, исповедуя принцип «пассивного миссионерства», когда Церковь принимает потенциальных катехуменов с готовностью поделиться с ними опытом веры. За прошедшие годы в «открытых» собраниях этих групп (куда может прийти не только алкоголик) приняли участие как насельники монастыря, так и некоторые архиереи и священники из других общин. Сегодня треть всех групп в Москве и Московской области собирается при православных храмах и монастырях⁴⁴. В установлении контактов между АА и приходами РПЦ Данилов монастырь выступает своего рода медиатором.

Со временем участники даниловских А-групп ощутили потребность в воцерковлении. Органичным образом родилась программа, из которой люди могли бы узнавать о Церкви через знакомые им реалии выздоровления и понятный язык, а также налаживать свою церковную жизнь. Программа профилактики и реабилитации для зависимых от психоактивных веществ (алкоголь, наркотики) и их родственников «Метанойя» начала свою работу в 2005 году по благословию Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и соизволением наместника архимандрита Алексия

(Поликарпова). Руководитель — насельник монастыря игумен Иона (Займовский); сотрудники — священнослужители, специалисты в области зависимостей, психологи, катехизаторы и волонтеры-добровольцы. Ядром работы «Метанойи» стало еженедельное совместное чтение и обсуждение Священного Писания в свете преодоления зависимости и жизни в трезвости. В программе принимают участие как православные христиане, страдающие от химических зависимостей, и члены их семей, так и люди, еще не нашедшие свой путь в Церковь.

Основу Программы составляет групповая работа с зависимыми и их родственниками, консультации психологов и психотерапевтов, исповедальные и огласительные беседы со священнослужителем, регулярное участие в совместной церковной молитве, богослужениях и Таинствах. Участники имеют возможность пройти амбулаторную программу «Алые паруса» (при филиале №7 ГКУЗ «МНПЦ наркологии ДЗМ»).

На сегодняшний день программа «Метанойя» работает в Москве (2 группы, руководитель второй группы — свящ. Алексей Гостев), Белгороде (руководитель — прот. Димитрий Карпенко); есть группа на Украине в Донецке (руководитель — прот. Евгений Пейков).

За годы работы сотрудникам «Метанойи» удалось наладить плодотворное сотрудничество с ведущими организациями в вопросах работы с зависимостями, такими как Фонд «НАН» («Нет алкоголизму и наркомании»), христианский фонд «Старый Свет», центр «Дом надежды на горе», Московский научно-практический центр наркологии (руководитель — главный психиатр-нарколог Минсоцздрава России Е. А. Брюн), московские наркологические диспансеры № 11 (филиал №2 ГКУЗ «МНПЦ наркологии ДЗМ») и № 12 (филиал №7 ГКУЗ «МНПЦ наркологии ДЗМ»). «Метанойя» взаимодействует с синодальным Отделом по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ (под председательством преосвященного

Пантелеимона, епископа Орехово-Зуевского). Ведущие программы регулярно проходят супервизию (профессиональное наблюдение) со стороны православных представителей психотерапевтического сообщества, поскольку психологическая помощь составляет важный элемент их работы. Сотрудники «Метанойи» принимают участие в научных и научно-практических конференциях, регулярно участвуют в работе специализированной секции на Рождественских чтениях.

Этапным событием проекта «Метанойя» стало открытие храма-часовни при филиале №2 ГКУЗ «МНПЦ наркологии ДЗМ». В начале октября 2014 года состоялась первая миссионерская литургия, в которой принимали участие члены обеих групп «Метанойи», их друзья и сотрудники наркодиспансера. Отметим, что инициатива создания православной программы и храма-часовни в стенах медицинского института принадлежала наркологии (и лично главному врачу С.В. Долгому). Осуществляется издание книг, создан интернет-сайт (<http://metanoia.msdm.ru>). Выпущены книги: «Сладкий плод горького древа» (изд-во «Даниловский благовестник», 2004); «Странички трезвости» (изд-во «Арефа», 2011); «Лоза Истинная» (изд-во «Арефа», 2013). Одной из важнейших инициатив участников программы «Метанойя» стало создание нового иконографического образа «Иисус Христос Лоза Истинная». Деньги на икону были собраны участниками программы.

С 2011 года сотрудники «Метанойи» проводят для духовенства Москвы регулярный научно-практический спецкурс «Пастырская помощь алкоголе- и наркозависимым, а также их близким» (в рамках курсов переподготовки православного духовенства города Москвы при Новоспасском монастыре). За четыре года этот спецкурс посетило около 400 священнослужителей. Спецкурс предполагает краткое ознакомление с основными достижениями современной медицины и наркологии в области

зависимости, изучение современных терапевтических и реабилитационных программ, реализующих холистический подход, а также знакомство с личным опытом выздоравливающих алкоголиков и наркоманов. В этом обучающем проекте принимают участие священники, наркологи, психологи, а также участники программы, которые делятся со священниками-студентами историей своей метанойи. По приглашению «Метанойи» в образовательном проекте принимают участие такие специалисты, как О.В. Зыков (президент фонда «НАН»), С.В. Долгий (директор филиала №2 ГКУЗ «МНПЦ наркологии ДЗМ»), В.В. Барцалкина (руководитель образовательных программ по аддиктологии в МГППУ), Е.Н. Проценко (руководитель христианского фонда «Старый свет»), Н.В. Миленина (руководитель амбулаторной программы «Алые паруса» при филиале № 7 ГКУЗ «МНПЦ наркологии ДЗМ»), Е.А. Савина (директор реабилитационной программы «Зебра»). С 2008 года работает еженедельная скайп-программа для православных священнослужителей, выздоравливающих от алкоголизма, «Меридиан».

Идеологический фундамент «Метанойи» строится на следующем убеждении: мы предлагаем сначала обрести сколько-нибудь устойчивую трезвость, «абстиненцию» (хотя очевидно, что никто не застрахован от «срывов»), и вместе с обретением трезвости, а не в отрыве от этого, начать духовную переоценку своей жизни и идти по пути ее воцерковления. Мы рассматриваем опыт групп самопомощи как *предоглашение*, создающее устойчивую мотивацию для дальнейшего полноценного воцерковления.

«Метанойя», как нам кажется, стремится реализовать холистический подход к проблеме зависимости, при этом делая основной акцент на духовной стороне выздоровления. На сегодняшний день «Метанойя» — это площадка для знакомства церковных людей с группами самопомощи по программе «12 Шагов», с одной стороны,

и выздоравливающих по программе «12 Шагов» — с православием, с другой. Программа АА родилась, как известно, в протестантской среде, и проект «Метанойя», в каком-то смысле, — это попытка вернуться к христианским истокам 12-шагового движения.

Перспектива развития Программы видится нам в двух аспектах. Необходимо передавать опыт Данилова монастыря другим храмам и обителям. Священнослужители проявляют интерес к опыту Данилова монастыря в этой области, однако пока недостаточно разработана методическая база (практика), а также методологический инструментарий (теория). Кроме того, создание программы по образцу «Метанойи» имеет своим условием наличие терапевтической субкультуры, предполагающей наличие доступных групп самопомощи, а также регулярное участие профессионалов — психологов и врачей. Второе направление — это создание специализированной катехизической программы в общине новосозданного храма.

Примечания

¹ Ср.: «В настоящее время число зависимых людей катастрофически увеличивается во всем мире, в том числе и у нас в стране. По данным Всемирной организации здравоохранения в начале XXI в. злоупотребление алкоголем, наркотиками и другими веществами, изменяющими сознание, приняло характер эпидемии. В России, например, около 40% взрослого населения страдает химической зависимостью. Более того, около 80% подростков имеет опыт употребления наркотиков, а 10% из них уже больны. К этому надо добавить, что увеличивается и рост числа проблемных семей, так или иначе сталкивающихся с проблемой зависимости и нуждающихся в квалифицированной и своевременной помощи» [3. С. 77].

² Знаменитый польский аддиктолог доктор Богдан Воронович считает, что созависимость, созависимое поведение появля-

ется там, где имеет место химическая зависимость одного из членов семьи: «Энергия дисфункциональной семьи с алкогольной проблемой, — пишет он, — направлена в основном на то, чтобы повлиять на поведение алкоголика, противостоять его деструктивным выходкам. <...> Этот вид функционирования семьи бывает характерным для явления, называемого созависимостью...» (Воронович Б.Т. Алкоголизм. Природа, лечение, выздоровление. М., 1999. С. 61).

³ В России появляются учебные пособия по аддиктологии: Николаева Е.А. Аддиктология. Теоретические и экспериментальные исследования формирования аддикций. М., 2011 (для студентов педагогических вузов); Мандель Б.Р. Психология зависимостей (аддиктология). Учебное пособие. М., 2012 (книга, как сказано на титуле, соответствует федеральному государственному образовательному стандарту 3-го поколения). Однако выход учебников не подкреплен публикацией достаточного количества монографий. В МГППУ в Москве разработаны сегодня многоуровневые образовательные программы переподготовки специалистов: «Аддиктология» и «Превентология» [3. С. 82].

⁴ У отечественного аддиктолога В.В. Барцалкиной мы находим такое определение зависимости: «Зависимое (аддитивное) поведение рассматривается на сегодняшний день как одна из самых распространенных форм деструктивного поведения, которое выражается в стремлении к уходу от реальности путем изменения своего психического состояния посредством приема психоактивных веществ или постоянной фиксации внимания на определенных активностях (видах деятельности), что сопровождается развитием интенсивных эмоций. Этот процесс настолько захватывает человека, что начинает управлять его жизнью. Человек становится беспомощным перед своим пристрастием. Волевые усилия ослабевают и не дают возможности противостоять зависимости» [3. С. 78].

⁵ См. исследования о био-психо-социальном подходе: Engel G. The need for a new medical model: a challenge for biomedicine // Science. № 196 (April 8, 1977), P. 129–136 (в данной статье впервые в западной науке поставлена проблема био-

психо-социального подхода); *Kaplan D.* The Next Advancement in Counseling: The Bio-Psycho-Social Model, 18. Интернет-ресурс (Дата обращения — 21.11.14.): <http://counselingoutfitters.com/vistas/vistas05/Vistas05.art03.pdf>. (в данной работе дан обзор основных направлений в развитии указанного подхода в разных отраслях медицины). Исследования о применении данного подхода к феномену зависимости — см. прим. 16.

⁶ См., напр., работы, написанные в социологическом, психиатрическом и теологическом ключе: *Miller R. William.* Spirituality, Treatment, and Recovery // *Recent Developments in Alcoholism. Volume 16.* Ed. by Mark Galanter. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers. 2003. P. 391–404; *Galanter M. et al.* Introducing Spirituality into the Psychiatric Care // *Journal of Religion and Health*, № 50, 2011. P. 81–91; *Morgan Oliver J.* Addiction and Spirituality in Context // *Addiction and Spirituality: a Multidisciplinary Approach* / ed. by Oliver J. Morgan and Merle R. Jordan. St. Louis, Missouri: Chalice Press, 1999. P. 3–30; *Albers R.H.* Unconditional Surrender: Recovery is Learning to Love // *Addiction and Spirituality. A multidisciplinary Approach.* Ed. by Oliver J. Morgan & Merle R. Jordan. St. Louis, Missouri: Chalice Press, 1999. P. 139–156.

⁷ Как отмечает исследователь Марк Галантер, научная ценность духовного опыта состоит в том, что такой опыт «предлагает людям путь, помогающий избежать неуверенности». Галантер далее ссылается на серию научных исследований, ведущихся с 1960-х гг., и утверждает, что существуют определенные физиологические механизмы, способствующие развитию и становлению «духовности». См. исследование 2011 г., указанное в прим. 6, с. 82–84.

⁸ Среди актуальных западных исследований см. богословское исследование по проблеме языка: *Mercadante L.* Victims and Sinners: Spiritual roots of addiction and recovery. Louisville: Westminster John Knox, 1996; а также философское исследование, основанное на анализе аристотелевского понятия этики в применении к феномену зависимости: *Dunnington K.* Addiction and Virtue: Beyond the Models of Disease and Choice. InterVarsity Press, 2011.

⁹ Вот это определение: «Православная Церковь рассматривает алкоголизм как тяжкое душевное заболевание, сопровождающееся глубокими повреждениями психосоматического характера, излечение которого невозможно без осознания болящим духовной природы своего недуга, полного и искреннего покаяния, обращения к полноте благодати Христовой» (ссылка на интернет-источник: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3696047.html>. Дата обращения: 26.11.2014). Из сказанного остается неясным, чем алкоголизм отличается, скажем, от шизофрении или любого другого душевного заболевания? Признается ли авторами документа факт генетической предрасположенности к алкоголизму? Является ли необходимой и желательной психофармакологическая медицинская помощь, или для исцеления достаточно только одного покаяния? Как понять тавтологичное определение алкоголизма как «тяжкого душевного заболевания» через «глубокие повреждения психосоматического характера», содержание которых в документе не раскрывается? Наконец, что означает указание на *необходимое* для исцеления «обращение к полноте благодати Христовой»? Значит ли это, что в обычном «светском» реабилитационном центре вылечиться от алкоголизма невозможно?

¹⁰ Так, еще в 1950-е гг. Всемирная организация здравоохранения определила алкоголизм как прогрессивное, хроническое, смертельное заболевание. Начиная с конца 1960-х гг., ВОЗ предложила пользоваться термином «алкогольная зависимость». В этом обозначении акцент делался не на последствиях злоупотребления алкоголем, а на той патологии, которая лежит в его основе (см. ВОЗ. Серия технических докладов № 363. Службы предупреждения и лечения зависимости от алкоголя и других наркотических средств. Женева, 1968. С. 6–8 и далее.). В МКБ-10 (документе, принятом на территории РФ с 1999 г.) под рубрикой «зависимость от химических веществ» объединено более двадцати разновидностей заболеваний (см. <http://mkb-10.com/index.php?pid=4048>. Дата обращения 26.11.2014).

¹¹ В проекте документа данному определению предшествовало указание на источник определения: «В 1953 г. Всемирная организация здравоохранения определила наркоманию как

прогрессирующее, неизлечимое, смертельное заболевание, характеризующееся зависимостью от всех видов препаратов, изменяющих сознание. Она имеет вполне определенные симптомы и предсказуемые этапы развития». См. интернет-источник: <http://www.patriarchia.ru/db/print/1266458.html>. Дата обращения: 27.11.2014.

¹² В проекте документа по реабилитации наркозависимых упомянуто два подхода, «Терапевтические сообщества» и «Программа 12 Шагов», применяемые в жизни РПЦ сегодня, а также дано разъяснение о правомочности использования программы 12 Шагов в РПЦ: «Программа 12 шагов», которую используют в своем сообществе Анонимные Наркоманы (АН), действительно, является эффективным инструментом в реабилитации алкоголе- и наркозависимых, с этим согласились специалисты во всем мире. Данная программа родилась в религиозной протестантской среде, имела христианское вдохновение, но, предоставляя возможность участия в группах сообщества далеким от веры страждущим, в том числе имеющим предубеждения против религиозной жизни, говорила о Христе прикровенно. Целью создателей программы являлось донесение личного опыта трезвости зависимым от психоактивных веществ (алкоголя) для достижения ими устойчивой ремиссии, а не в приведении последователей к Христу. Программа имеет прикладной, а не вероучительный характер: опыт показывает, что изначально стоящее за ней мировоззрение, хотя и не конгениальное православному церковному, но все же христианское, не является сколько-нибудь серьезным препятствием к воцерковлению человека. Очень многие алкоголе- и наркозависимые люди, достигшие трезвости с помощью данной программы и посещения групп, одновременно успешно воцерковлялись. Немало чад Церкви, не сумевшие преодолеть свою зависимость с помощью церковных таинств и аскезы, добились успеха, получив помощь в группах сообщества Анонимных Алкоголиков и Анонимных Наркоманов, участие в которых не оторвало их от полноценной церковной жизни.

При этом «Программа 12 шагов» не является церковной программой в православном понимании уже хотя бы потому, что

в ней нет таинств, нет священника не только как тайносовершителя, но даже в качестве пастыря и духовника. Программу можно несколько адаптировать к Православию, но сделать ее в полном смысле церковной невозможно. Допуская и даже приветствуя участие своих страдающих от зависимости прихожан в группах, работающих по «Программе 12 шагов», Церковь должна сделать приоритетом развитие своей, в собственном смысле церковной системы реабилитации, успешные опыты которой уже имеются. Функционирование при приходах и монастырях групп самопомощи или реабилитационных центров, работающих по «Программе 12 шагов», не является препятствием для становления церковной реабилитации и может поощряться» (см. интернет-издание: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1266458.html>. Дата обращения: 27.11.2014). В итоговом документе отсутствует как упоминание этих двух конкретных методик, так и приведенное примечание. Возможно, наше исследование позволит заново вернуться к выработке определенной и внятной позиции нашей Церкви по этим вполне злободневным вопросам.

¹⁵ Анализируя синкретический древний смысл греческих понятий, автор фактически отождествляет медицинские термины «врач, больница, лечение, психолог, психотерапевт» с духовно-религиозными понятиями «целитель, духовный врач, лечебница, исцеление, недуг»: «Таким образом, мы, члены Церкви, подразделяемся на больных, т.е. людей, которые проходят курс лечения, и на людей, которые уже исцелены (святых)» [5. С. 26]; «христианство и богословие прежде всего и по преимуществу являются медицинской наукой» [5. С. 33]. Таким образом, автор невольно запутывает читателя, сводя не только психические патологии (а таковыми являются и зависимость от ПАВ, и созависимость), но и физические болезни к греху и страстям. Никто не станет спорить с тем, что Церковь — это лечебница тела и души, но едва ли данное утверждение снимает необходимость церковной рецепции институтов психотерапии и психиатрии и их достижений за последние два столетия. Если проводить аналогии с раннехристианской рецепцией античного наследия, то автор тяготеет, скорее, к позиции Тертуллиана с его против-

поставлением Афин Иерусалиму, тогда как нам кажется более перспективной позиция Иустина Философа, выдвигающего принцип восполнения: опыт, накопленный светской наукой и медициной, может и должен быть восполнен живым Преданием Церкви, но любое восполнение имеет своим условием глубокое усвоение восполняемого.

¹⁴ В «Основах социальной концепции РПЦ» мы находим следующее утверждение о целостности: «Поддержание здоровья физического в отрыве от здоровья духовного с православной точки зрения не является безусловной ценностью. Господь Иисус Христос, проповедуя словом и делом, врачевал людей, заботясь не только об их теле, но наипаче о душе, а в итоге — о целостном составе личности. <...> Исцеление поврежденного болезнью человеческого естества предстает как исполнение замысла Божия о человеке». См. интернет-источник: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xi/>. Дата обращения: 02.11.2014.

¹⁵ Современная западная философия. Энциклопедический словарь. М., Культурная революция, 2008. С. 200.

¹⁶ Примером и образцом разработки предложенной нами дисциплины мы считаем исследование католического теолога-клинициста Оливера Моргана (см. [26; 27]). Укажем также на недавнюю публикацию православного богослова Себастиана Молдована, в которой зависимость рассматривается как искаженная форма любви: Церковь и проблемы аддикций // III международная научно-практическая конференция «Аддиктивное поведение: профилактика и реабилитация». Материалы конференции. М., 2013. С. 426–427.

¹⁷ Отчет о подступах к решению этой задачи см. [11. С. 77–79].

¹⁸ Из сделанного нами укажем на две статьи: [9; 12], посвященные феномену духовного опыта в сообществе «Анонимных Алкоголиков».

¹⁹ Укажем на некоторые ключевые работы:

1. Страсть, грех или болезнь. М., Даниловский благовестник, 2009. Сб. статей и интервью православных специалистов в области лечения химической зависимости, а также иерархов и священнослужителей РПЦ о проблеме алкоголизма и нарко-

мании. В сборнике можно найти практические советы о том, как и где найти исцеление от зависимости и созависимости.

2. *Проценко Е.Н.* Наркотики и наркомания: надежда в беде. М., Триада, 2006. Пожалуй, это наиболее полезная и интересная книга о болезни наркомании, созависимости и эффективных методах их преодоления. Написанная православным психологом, который много лет занимается реабилитацией наркозависимых, алкоголиков и их близких (созависимых), книга рассказывает как об этиологии зависимости, так и о наиболее эффективных методах ее преодоления. В приложении представлена ценная информация о реабилитационных программах, действующих на территории России.

3. *Игумен Мефодий (Кондратьев), Е.А. Савина Е.А. и др.* В храм пришел наркозависимый. Как помочь? М., ООО «Авансед Солюшнз», 2013.

4. *Бачинин Игорь, свящ.* Как организовать общество трезвости на приходе: практические рекомендации. М., Лепта-Книга, 2013. Практическое руководство по организации помощи страдающим от алкогольной зависимости на православном приходе.

5. Серия книг православного специалиста в области зависимостей Е.А.Савиной, посвященных проблемам алкоголизма и наркотической зависимости, борьбе с этими заболеваниями и поиску путей к выздоровлению: Возвращение Кая. М., Адрус, 2006; Духовной жаждою томим. М.: Адрус, 2007; Я люблю его. М.: Адрус, 2008. Последняя работа посвящена по большей части проблеме созависимости.

6. *Прищенко Р.* Азбука помощи наркозависимым: православный взгляд. Пособие для помогающих и желающих помогать. М., 2014. В книге последовательно изложены основы помощи наркозависимым и с точки зрения христианского служения, и с позиций профессионально организованного процесса реабилитации. В приложении опубликован список церковных организаций, помогающих наркозависимым. Книга задумана как ответ на вопросы тех служителей Церкви, кто стремится помогать наркозависимым, и объясняет, в чём состоит особенность церковной помощи наркозависимым и чем она отличается от реабилитации светской. Значительная часть сборника посвящена работе с созависимыми.

7. *Савостьянова Е.Б.* Группа трезвости при храме: руководство для ведущего. М., Лепта Книга, 2013. Книга психолога и журналиста Е.Б. Савостьяновой рассказывает о том, как создать при храме «группу диалога» для помощи больным алкоголизмом и их родным.

²⁰ См.: *Marlatt G.* Substance abuse: Implications of a Biopsychosocial model for prevention, treatment, and relapse prevention // *Gabowski J.* (Ed.), *Psychopharmacology: Basic mechanisms and applied interventions.* — Washington, DC: American Psychological Association. 1992. P. 131–162; *Kumpfer K.L., Trunnell E.P., & Whiteside H.O.* The biopsychosocial model: Application to the addictions field // *R.C. Engs* (Ed.), *Controversies in the addictions field.* — Dubuque, IA: Kendall-Hunt. 2003. P. 55–67; *Di Clemente Carlo C.* *Addiction and Change: How Addictions Develop and Addicted People Recover.* — NY.- London: The Guilford Press. 2003.

²¹ Здесь и далее в описании истории ТД мы опираемся прежде всего на данные энциклопедии трезвенничества: *Alcohol and Temperance in Modern History. An International Encyclopedia.* Ed. by Jack S. Blocker, Jr., David M. Fahey and Ian R. Tyrrell. ABC-CLIO, 2003.

²² Ср., напр., высокую оценку, данную Америке в деле распространения идей трезвости, а также создания братств и обществ трезвости в классическом учебнике для юристов начала XX вв.: *Дерюжинский В.Ф.* *Полицейское право. Пособие для студентов.* СПб. 1903. Глава о пьянстве и борьбе с ним. Интернет-версия: <http://allpravo.ru/library/doc76p0/instrum3732/> Дата обращения: 27.11.2014.

²³ Впервые ТД появились в Великобритании (1829, 1833), Австралии (1832), России (1830-е гг.), Польше (1844), Канаде (1847), Норвегии (1859), Финляндии (1882), Индии (1890-е гг.), Японии (1900) и др.). См. *Alcohol and Temperance in Modern History, Vol; 1.* P. XXXIII–XLV.

²⁴ Деятельность организованного ими ирландского ТД «Ассоциация пионеров полного воздержания Святого Сердца» получила благословение папы Пия X, канонизированного Римско-Католической Церковью в 1954 г. Сегодня в РКЦ ведется речь о прославлении самого Мэтью Тальбота, одного из духовных

покровителей католиков-трезвенников. Ср. работу американского католического движения, применяющего программу 12 Шагов и ратующего за канонизацию М.Тальбота: <http://www.calixsociety.org/> Дата обращения: 27.11.2014.

²⁵ Kuhn T.S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962; Первое изд. на рус. яз.: [13].

²⁶ *Гришунин С.И.* *Философия науки. Основные концепции и проблемы*. Уч. пособие. М., 2009. С. 106–135.

²⁷ В статье Незнанова и Акименко постулируется, что бехтеревская «концепция психоневрологии, которой он намного опередил свое время, позволяет считать его предтечей биопсихосоциальной модели (хотя сам термин «биопсихосоциальный» был введен G. Engel лишь в 1980 г.), ставшей одной из центральных парадигм психиатрии нашего столетия». См.: *Незнанов Н.Г., Акименко М.А.* Холистический подход В.М. Бехтерева в современной неврологии и психиатрии // *Обозрение психиатрии и медицинской психологии*, № 1, 2012. С. 3–6.

²⁸ Приведем примеры только некоторых из этих сообществ, ориентированных на решение проблемы именно химической зависимости: Интернациональные врачи в АА (1949), Ал-Анон (группы для членов семей алкоголиков, 1951), Анонимные наркоманы (1950 — Нью-Йорк, 1953 — Калифорния), Алатин (Alateen, группы для подростков из алкогольных семей, 1957), Синанон (группы, ставшие известными как терапевтические сообщества — ТС, 1958), Международная молодежная конференция АА (1958), Анонимные Зависимые (All Addicts Anonymous, 1959), Нар-Анон (группы для членов семей наркоманов, 1967), Ассоциация выздоравливающих священников-алкоголиков (в рамках Епископальной Церкви Америки, 1968), общество «Caduceus» (группы поддержки для врачей и врачебного персонала, 1973), АА для атеистов и агностиков (1974), Анонимные зависимые от таблеток (Pills Anonymous, 1975), Алкоголики для Христа (1977), Взрослые дети алкоголиков (ВДА, 1979), общество «Психологи помогают психологам» (1980), общество «Социальные работники помогают социальным работникам» (1981), Анонимные зависимые от кокаина (1982), Анонимные с двойным расстройством

(Dual Disorder Anonymous, 1982), Анонимные зависимые от никотина (Nicotine Anonymous, 1985), Международное сообщество «Пасторы и церковнослужители в выздоровлении» (1988), Анонимные зависимые от марихуаны (1989), Анонимные зависимые от метадона (1991) (Интернет-публикация на сайте американского историка трезвенничества У. Уайта: <http://www.williamwhitepapers.com/pr/2013%20Addiction%20Recovery%20Mutual%20Aid%20Chronology.pdf>. Дата обращения: 20.01.2015).

²⁹ О российской рецепции этой модели см.: *Батищев В.В.* Опыт адаптации миннесотской модели лечения зависимости в стационарном психотерапевтическом отделении для больных алкоголизмом // Вопросы наркологии, № 2, 2000. С. 38–44.

³⁰ *White W.L.* From calling to career: The birth of addiction counseling as a specialized role. *The Counselor*, 1999, November/December. P. 9–12.

³¹ См. *Cook C. C. H.* The Minnesota Model in the management of drug and alcohol dependency: Miracle, method or myth? Part I. The Philosophy and the programme // *British Journal of Addiction*, 1988, June, № 83. P. 625–623; *Spicer J.* The Minnesota Model: Evolution of multidisciplinary approach to addiction recovery. Center city, Minn.: Hazelden Education Materials.

³² «В 1970-е г. в Институте под руководством проф. Б.Д. Карвасарского сформировалась оригинальная модель личностно-ориентированной (реконструктивной) индивидуальной и групповой психотерапии. Эта система интегрировала в себе биопсихосоциальный подход Бехтерева, концепцию личности и психологии отношений по В.Н. Мясищеву и прогрессивные элементы психодинамических направлений в психотерапии». См.: *Незнанов Н.Г., Акименко М.А.* op. cit. С. 6.

³³ Оценку движения «Анонимных Алкоголиков» и программы «12 Шагов» с православной точки зрения см.: [10].

³⁴ «Содружество Анонимных Алкоголиков не является религиозной организацией. АА не придерживается также какой-либо определенной медицинской точки зрения, хотя мы широко сотрудничаем с представителями как медицины, так и религии» (Анонимные Алкоголики. Нью-Йорк, 1989. С. xix). «Основные

принципы АА в их нынешнем варианте были позаимствованы главным образом из области религии и медицины, однако некоторые идеи, в значительной степени определившие успех деятельности Содружества, основаны на наблюдениях за поведением и потребностями самих членов Содружества» (12 Шагов и 12 Традиций. Нью-Йорк, 1989. С. 21–22).

³⁵ О вкладе каждого из названных деятелей в развитие АА см. интеллектуальную историю этого движения: *Kurtz E. Not-God. A History of Alcoholics Anonymous*. Hazelden, 1991.

³⁶ *Denzin N.K. The alcoholic society: Addiction and recovery of the self*. New Brunswick, 1997; Pollner M & Stein J. *Doubled over in laughter: Humor and the constraction of selves in Alcoholics Anonymous // Institutional selves: troubled identities in a postmodern world*. NY: Oxford Univ. Press, 2001.

³⁷ См. указание на некоторые исследования в [27. P. 9].

³⁸ Одно из наиболее авторитетных американских коллективных академических исследований по проблеме алкоголизма носит характерное название: «Новые исследования алкоголизма. Том 18. Исследования Анонимных Алкоголиков и духовности в выздоровлении» *Recent Developments in Alcoholism. Vol. 18. Research on Alcoholics Anonymous and Spirituality in Addiction Recovery*. Ed. by Marc Galanter and Lee Ann Kaskutas. New York, NY: Kluwer Academic / Plenum, 2008.

³⁹ См. исследования Ouimette, Moos&Finney, Humphreys, Huebsch, McKeller, Stewart, Timco, Tonigan, Connors и др. [указания в 28. P. 363].

⁴⁰ Одним из самых авторитетных компаративистских исследований в области аддиктологии считается проект «MATCH», проводимый с 1989 г. ведущим американским институтом по проблемам зависимости NIAAA (National Institute of Alcohol Abuse and Alcoholism). В рамках этого проекта были сопоставлены результаты трех подходов к терапии — когнитивно-бихевиорального, мотивационного и 12-шагового (с опорой на опыт АА была создана особая программа Twelve-Step Facilitation). Результатом исследования стало признание одинаковой эффективности всех трех подходов, однако на большие сроки трезвости уровень самой долгосрочной абстиненции показывает

метод TSF. См., напр., [Miller R. William. Spirituality, Treatment, and Recovery // Recent Developments in Alcoholism. Volume 16. Ed. by Mark Galanter. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers. 2003, 396–398].

⁴¹ См. [25].

⁴² На наш взгляд, богословие АА можно было бы сопоставить с тем уровнем Богооткровения, который был достигнут людьми во времена праотца Ноя — в иудаизме заповеди, данные Ноем, считаются, как известно, общечеловеческими.

⁴³ См. мнение патриарха Алексия II: «Не следует с ходу отвергать и порицать служащие благу людей идеи, даже если они рождены вне Православия. Опыт, накопленный в сообществах «Анонимных алкоголиков» и «Анонимных наркоманов», не должен быть проигнорирован в России. Напротив, он должен стать предметом пристального изучения» [10. С. 116]. «Если Церковь не будет сотрудничать с обществами АА и АН, как, впрочем, и со многими другими подобными организациями, успешно работающими во всем мире, то ими (алкоголиками и наркоманами. — *Прим авт.*) займутся секты» [10. С. 117].

⁴⁴ См., напр., список групп АА в Москве и Московской области, где 40 из 130 групп собираются при православных храмах и еще 5 групп — при инославных христианских храмах: <http://www.aarus.ru/groups-aa-russia/84-groups-aa-russia/moscow/204-moscow> (дата обращения — 25.12.2014); а в сообществе «Анонимные наркоманы» в Москве это 6 из 30 групп (и еще 1 группа при католическом храме): <http://www.na-all.na-kuzbass.ru/#moskva> (дата обращения — 25.12.2014).

Литература

1. АА взрослеет. Краткая история АА. Alcoholics Anonymous World Services, Inc. — New York [рус. пер.: М., 2009].

2. *Афанасьев А.Л.* Трезвенное движение в России в период мирного развития. 1907–1914 годы: опыт оздоровления общества (на правах рукописи). Томск: ТУСУР, 2007.

3. *Барцалкина В.В.* Актуальность научного направления «Аддиктология» // Материалы Всероссийской научно-практиче-

ской конференция с международным участием «Аддиктивное поведение: профилактика и реабилитация». М., 2011. С. 77–83.

4. *Безчастный К.В.* Борьба с алкоголизмом как проблемная область отечественной психогигиены в XIX веке // Наркология, № 7 (127), 2012. С. 75–78.

5. *Влахос Иерофей, митр.* Православная психотерапия. Свято-отеческий курс лечения. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2010.

6. *Грибков А.А.* Антиалкогольная политика Российской Федерации как средство обеспечения национальной безопасности. Интернет-публикация: <http://partia-tr.ru/2014/01/antialkogolnaya-politika-rossiyskoy-federatsii-kak-sredstvo-obespecheniya-natsionalnoy-bezopasnosti.html>. Дата обращения: 28.11.2014.

7. Доктор Боб и славные ветераны. Биография с воспоминаниями первых участников АА на Среднем Западе. New York, 1980 [рус. пер.: М., 2008].

8. *Дудко Т.Н.* Проблемы реабилитации наркологических больных и система взаимодействия государственных наркологических учреждений с конфессиональными реабилитационными центрами // Наркология, № 4 (124), 2012. С. 70–75.

9. *Иона (Займовский), игум.* Динамизм программы 12 Шагов. Подступы к богословию зависимости // 3-я Международная научно-практическая конференция «Аддиктивное поведение: профилактика и реабилитация». Материалы конференции (Москва, 6–7 ноября 2013 г.). М., 2013. С. 126–138.

10. *Иона (Займовский), игумен.* Лоза истинная. Опыт преодоления зависимости. М.: Арфеа, 2013.

11. *Иона (Займовский), игум.* Поиск целостного подхода к зависимости: диалог науки и Церкви // Наркология, № 9, 2014. С. 75–86.

12. *Иона (Займовский), игум.* Трезвость и спасение души. Несколько слов о духовности Анонимных Алкоголиков // 2-я Международная научно-практическая конференция «Аддиктивное поведение: профилактика и реабилитация». Материалы конференции (Москва, 6–7 декабря 2012 г.). М., 2012. С. 96–103.

13. *Кун Т.* Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. Общая ред. и послесловие С.Р. Микулинского и Л.А. Марковой. М., Прогресс, 1975.

14. *Мефодий (Кондратьев), игум., Прищенко Р.И., Рыдалевская Е.Е.* Методология социальной реабилитации наркозависимых в церковной общине. Лепта Книга. М., 2012.

15. *Немцов А.В.* Алкогольная история России: новейший период. М., 2009.

16. *Прыжов И.Г.* История кабаков в России в связи с историей русского народа. Казань. Изд-во Молодые Силы, 1868.

17. *Borkman T.* The Twelve-Step Recovery Model of AA: A Voluntary Mutual Help Association // *Recent Developments in Alcoholism. Vol. 18. Research on Alcoholics Anonymous and Spirituality in Addiction Recovery.* Ed. by Marc Galanter and Lee Ann Kaskutas. New York, NY: Kluwer Academic / Plenum, 2008. P. 9–36.

18. *Carter A., Hall W.* Addiction neuroethics: The Promises and Perils of Neuroscience Research on Addiction. Cambridge University Press, 2012.

19. *Devlin M.J.* Is there a place for obesity in DSM-V? *International Journal of Eating Disorders*, 2007, 40 Suppl., P. 83–88.

20. *Di Clemente Carlo C.* Addiction and Change: How Addictions Develop and Addicted People Recover. — NY.- London: The Guilford Press. 2003.

21. *Engel G.* The need for a new medical model: a challenge for biomedicine // *Science*. № 196 (April 8, 1977). P. 129–136.

22. *Holden C.* 'Behavioral'addictions: do they exist? *Science*, 2001. № 294, P. 980–982.

23. *Kaplan D.* The Next Advancement in Counseling: The Bio-Psycho-Social Model, 18.

Интернет-ресурс: <http://counselingoutfitters.com/vistas/vistas05/Vistas05.art03.pdf>. Дата обращения: 01.12.2014.

24. *Kumpfer K.L., Trunnell E.P., & Whiteside H.O.* The biopsychosocial model: Application to the addictions field // *Controversies in the addictions field.* R.C. Engs (Ed.). Dubuque, IA: Kendall-Hunt, 2003. P. 55–67.

25. *Mercadante L.* Victims and Sinners: Spiritual roots of addiction and recovery. Louisville: Westminster John Knox, 1996.

26. *Morgan O.J. & Jordan M. R.* Addiction and Spirituality: a Clinical-Theological Reflection // *Addiction and Spirituality. A Multi-disciplinary Approach.* Ed. by Morgan O. J. and Jordan M. R.ч— St. Louise, Missouri: Chalise Press, 1999. P. 251–267.

27. *Morgan O.J. Addiction and Spirituality in Context // Addiction and Spirituality. A Multidisciplinary Approach.* Ed. by Morgan O. J. and Jordan M. R. — St. Louise, Missouri: Chalise Press, 1999. P. 3–30.

28. *Tonigan J.S. Alcoholics Anonymous Outcomes and Benefits // Recent Developments in Alcoholism. Vol. 18. Research on Alcoholics Anonymous and Spirituality in Addiction Recovery.* Ed. by Marc Galanter and Lee Ann Kaskutas. — New York, NY: Kluwer Academic / Plenum, 2008. PP. 357–372.

БОГОСЛОВИЕ

*Архимандрит Феогност (Пушков)**

О ЧЕМ ПОЕТ БИБЛЕЙСКАЯ ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ

Смысл и символическое значения текстов Священного Писания, как правило, недоступны современному человеку. В данной работе рассматривается текст библейской книги Песнь Песней как пример необходимости тщательного изучения текста Писания.

Ключевые слова: Священное Писание, Песнь Песней, Соломон, Жених, Мессия, Церковь.

Предисловие

Священное Писание — сокровищница религиозного опыта, выраженного в культуре, языке, искусстве и традициях конкретного народа. Исторические авторы Священного Писания пользовались для выражения своего религиозного опыта родным языком. Но «язык» — это понятийная база, культура мышления, символизм, семантика. В этом

*Автор — кандидат богословия, клирик Луганской епархии Украинской Православной Церкви Московского Патриархата.

смысле Библию вполне можно сравнить с ларцом, содержащим в себе драгоценности, созданные древними мастерами по всем правилам. Но понимание смысла и символического значения каждой вещи из ларца, как правило, недоступно современному человеку. Причина не только в разном духовном опыте, но еще и в культурологическом разрыве: автор на языке своей культуры выразил вдохновенный опыт прикосновения к Тайне. У современного читателя есть искушение проигнорировать историко-культурный контекст. Но тогда религиозное содержание слова окажется воспринятым неверно.

Одним из основных примеров необходимости тщательного (а не поверхностного) изучения текста Писания дает нам библейская книга Песнь Песней. В популярных высказываниях многих авторов, в том числе имеющих богословское образование, часто можно прочесть, что Песнь Песней — это «гимн супружеской любви», а то и «застольная свадебная песнь». Но внимательное прочтение текста книги приводит к выводу, что они не обратили внимания на неуместность двух вопиющих доказательств о «небрачном» характере книги.

1. *«Встретили меня стражи, обходящие город, избili меня, изранили меня; сняли с меня покрывало стерегущие стены»* (Песн. 5:7).

Можем ли мы представить себе эти слова в устах не то что невесты царя на брачном пире, но даже обычной невесты? Представим себе, что какие-то грубые солдаты надругались над невестой до ее бракосочетания (а слова «сняли покрывало» на языке восточной культуры как раз означало «лишение невинности») — вошло бы это событие в застольную гимнографию брака? А уж если бы такое произошло с невестой Соломона (да и могло ли такое произойти вообще?), то дело бы закончилось не династическим браком, а войной между Египтом и Израилем!

2. *«Пришел я в сад мой, сестра моя, невеста; набрал мирры моей с ароматами моими, поел сотов моих с медом моим, напился вина моего с молоком моим. Ешьте, друзья, пейте и насыщайтесь, возлюбленные!»* (Песн. 5:1).

«Сад» и есть символ невесты: «Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник» (Песн. 4:12). Здесь Жених по всем правилам символизма восточной культуры перечисляет все атрибуты ее непорочного девства (запертый сад, заключенный колодезь, запечатанный источник). Тогда как в 1-м стихе 5-й главы Жених поначалу символически говорит об «обладании» невестой (в восточной культуре символика «меда», «вина», «мирры» говорит о сексуальных удовольствиях, когда эти слова-символы стоят в качестве сказуемого относительно жениха и невесты). Но Жених не только сам наслаждается, но приглашает друзей: «Ешьте, друзья, пейте и насыщайтесь, возлюбленные!» (5:1). Если предыдущие слова точно говорят о земной любви, то и эти (если они не вырваны из контекста) приглашают после Жениха его друзей «обладать» его невестой. Если бы этот текст мы встретили в Индии или в Тибете, то недоумения бы не было. Этим культурам присуща традиция, согласно которой муж мог — по своему желанию — «пригласить друзей» к интимным удовольствиям со своей супругой. Но Песнь Песней — это гимн Израиля! Здесь такое немыслимо! Женщину за измену мужу побивали камнями! Поэтому важно помнить, что Песнь Песней — это не Кама Сутра!

Итак, два (а на самом деле их намного больше) «казуса» свидетельствуют нам о неуместности и недопустимости толкования Песни Песней как брачного текста. Тогда о чем же эта книга?

Для ответа рассмотрим следующие вопросы:

- Время происхождения книги;
- Вопрос о литературной целостности;
- Название книги.

После удовлетворительного ответа на эти вопросы мы с легкостью сможем объяснить семантику как уже процитированных слов Песни Песней, так и других символов и аллегорий книги.

1. Когда Песнь Песней впервые упоминается в иудейской письменности? Кто из иудейских авторов впервые приводит цитату или ссылку на эту книгу?

Этот вопрос фундаментален. Ведь если Песнь Песней — ветхозаветная книга, то она, несомненно, должна быть известна в дохристианской иудейской традиции. Но это одна из тех книг Ветхого Завета, которая (в этом ее парадокс) не была известна в ветхозаветное время. Наряду с Экклесиастом она не цитируется ни в ветхозаветных, ни в новозаветных текстах, происхождение которых можно с уверенностью датировать ранее 55-60 годов¹. Лишь самые поздние тексты апостольской традиции (послание Павла к Ефессянам и Апокалипсис) содержат (и то косвенно) ссылку на Песнь Песней.

Для лучшего понимания сути вопроса необходимо дать одно уточнение о тексте еврейской Библии. Там книги делится на три группы: «Закон» (Пятикнижие пророка Моисея), «Пророки» (куда входят не только собственно книга пророков, но и исторические книги Навина, Царств, Паралипоменон, за исключением Книги пророка Даниила), а также «Писания». Эта последняя часть содержит «самые поздние» книги. Ее отличие состоит в том, что она в I веке н.э. считалась «открытой» частью Писания, которую можно еще «дополнять», тогда как «Закон» и «Пророки» были уже твердо оформившимися и закрытыми для всякой дискуссии частями Писания. Собственно, во времена земной жизни Христа непререкаемым авторитетом обладали именно эти две первые части Библии.

В 70 году н.э. Иерусалим был завоеван римскими императорами Титом и Веспасианом, а Храм превращен

в руины. С точки зрения религии Израиля, это событие требовало срочной рефлексии. Отсутствие храма означало отсутствие жертвоприношений, а значит, вместо обездействованного священства первенствующее место заняли ученые книжники, раввины. В 71 году в маленьком городке Ямния было проведено собрание раввинов с целью составления новых правил поведения и богослужения для иудеев в новых исторических условиях. Ведь события 70 года несравнимы с Вавилонским Пленом. Тогда Храм был тоже разрушен, но сами иудеи «всем народом» были переселены в Вавилонию и расселились — по приказу царя — в особых поселениях (прообразах гетто). Сейчас они не получили никакого приказа относительно будущего проживания, т.е. им предстояло рассеяние, какого не знала прежде их многовековая история.

На этом собрании раввинов в Ямнии решался вопрос о признании или непризнании некоторых «новооткрывшихся» книг еврейской письменности, претендующих на свое место в библейском каноне. И среди этих книг были Экклезиаст и Песнь Песней! Основным аргументом против этой книги было то, что она не известна в древности. Разумеется, *если бы эта книга была известна хотя бы лет на 30 ранее, то ее вопрос встал бы перед Великим Синодом и был бы решен со всей властью священнического авторитета еще во время существования Храма.* Также разумеется, что книги, однажды включенные в канон, в иудейской религии вторично уже не подвергались бы пересмотру (или хотя бы были четкие указания, когда прежде был признан авторитет книги и почему она нуждается в пересмотре). Ничего подобного не было относительно Песни Песней, из чего с твердостью можно утверждать, что книга была не известна авторитетам религии Израиля в прежние времена. Ее происхождение можно датировать не ранее начала, а то и середины I века н.э. Широкою известность она обретает где-то в 50–60 годы (если верить, что в Послании апостола Павла к Ефессянам присутствует

косвенная аллюзия на Песнь Песней). Вот почему вопрос о статусе книги был рассмотрен в 71 году.

Если даже предположить, что эта книга представляет собой компиляцию из разных свадебных песен (а к 71 году н.э., как предполагают некоторые авторы, эти песни были просто включены в сборник), то почему *ни один из участников собрания раввинов в Ямнии не опознал в книге Песни Песней фольклора?* Это позднее — уже во II веке н.э. — многие, по словам рабби Акивы, «невежественные евреи» «стали использовать» Песнь Песней во время брачных застолий. Но до середины I века книга не была известна евреям ни целиком, ни в частях!

Существует гипотеза, что Песнь Песней возникла в паре с Псалмами Соломона². Этот корпус был составлен в I веке до н.э. После взятия Палестины Гнеем Помпеем (т.е. после 63 г. до РХ) «Псалмы Соломона», как и Песнь Песней, так же вошли в Септуагинту⁵. При этом существует вполне обоснованное мнение, что оригинальный язык «Псалмов Соломона» — еврейский, как и язык Песни Песней. Однако ввиду того, что оригинал «Псалмов Соломона» не сохранился, а остался только их перевод на греческий, то иудейский раввинат в 71 году оставил Псалмы вне канона Священных Писаний, а Песнь Песней (еврейский оригинал которой сохранился) вошла в корпус еврейской Библии.

В Талмуде (Мишна) трактат «Яддаим» гл. (3:4–5) упоминает о споре рабби Акивы (ок. 80–100 гг. н.э.) с противниками включения Песни Песней в канон Писания. Рабби не только отстаивал честь и достоинство этой книги, но и заявил, что «весь мир не стоит того дня, когда Израилю дана была книга Песнь Песней. И если все Книги — святое, то Песнь Песней — Святое Святых». При этом Акива указал, что «существуют глупцы, которые понимают этот текст буквально», как описание физических отношений между полами. Несомненно и то, что в иудейский канон Священных книг Песнь Песней попала только благодаря

своему мистическому толкованию. Как брачная песнь она, разумеется, никого не волновала. В таковом же качестве (как мистическая песнь мессианского брака Христа с Церковью — ср. Откр. 21: 2 и 22:11) Песнь Песней была принята и в недра христианства.

2. Является ли Песнь Песней цельным литературным произведением (пусть и написанным, к примеру, несколькими авторами, но одновременно) или это собрание более ранних стихов, составленных разными авторами в разное время, но объединенных в сборник общей тематикой («собрание песен о любви»)?

Один из популяризаторов высказался, что Песнь Песней — «это, по-видимому, сборник песен, исполнявшихся на свадьбах, а не единое произведение, поэма или драматическое действие, как нередко ее пытались и теперь еще пытаются толковать. Среди вошедших в сборник отдельных песен есть более древние и более поздние»⁴. Однако литературный анализ текста позволяет нам с точностью утверждать, что ни о какой компиляции речи идти не может. Лейтмотив книги — это диалог Жениха и Невесты. Причем, каждая из песней охватывает многогранность природы и просторы Земли Израиля. Никакого разрыва или компилятивности в тексте нет. А цитирующиеся далее популяризатором «доводы» (слова и топонимы «более позднего», чем Соломоново, времени) легко объясняются именно обозначенным нами «весьма поздним» происхождением книги. Не ее частей, а всей книги целиком. Если мы поймем, что упоминание Фирцы не есть интерполяция в текст, то мы должны будем ответить, что значит этот топоним (имевший историческое значение весьма краткое время) в устах автора книги Песнь Песней. Этому литературному вопросу уделено всестороннее внимание в коллективном труде современ-

ных американских филологов и библеистов У. Сенфорда и Ф. Буша «Обзор Ветхого Завета»⁵ (гл. 45). Авторы проводят литературные параллели с сирийской и ассирийской письменностью, с египетской лирикой. Но, в сущности все это не отвечает на вопрос о смысле и о содержании книги. То, что автор книги Песнь Песней пользуется языком любовной лирики, — это бесспорно. Вопрос в другом: что он излагает — поэму о любви или богословскую притчу? Все литературные критические изыскания указывают только на сходство языка, но не имеют возможности утверждать сходство содержания.

3. Что означает название книги Песнь Песней Соломона?

Мы установили, что Песнь Песней не принадлежит не только перу Соломона, но даже его эпохе, и теперь перед нами встает вопрос о смысле наименования, данного произведению. Разумеется, история священной письменности знает множество апокрифов и псевдоэпиграфов. Нередко, чтобы придать произведению больший авторитет, древние авторы подписывали его именем более древнего и авторитетного лица. Но в нашем случае не может идти речь ни об апокрифе, ни о псевдоэпиграфе.

«Shir ha shirim asher lö Shelomo» может быть переведено и как Песнь Песней Соломону, и как Песнь Песней Соломона, и как Песнь Песней о Соломоне⁶. Современные американские филологи-библеисты предлагают как вариант Песнь Песней в стиле Соломона. Такое прочтение заглавия книги может означать, что поздние авторы Песни Песней и не скрывали, что их труд — *стилизация под архаический текст*. О самом Соломоне в Песни Песней (3:7, 9 и 11; 8:11–12) говорится только в третьем лице. Упоминание столицы «северного царства» Фирцы (6:4) говорит о том, что Песнь Песней не была составлена ни самим Соломоном, ни при его жизни. Текстуальная

критика указывает на арамеизмы и грецизмы в Песни Песней⁷, что свидетельствует в пользу более позднего происхождения текста — не ранее эпохи Второго храма (т.е. после VI в. до н.э.). Но, как мы видели, историческая критика убеждает нас в том, что Песнь Песен не была известна даже во II веке до н.э.

Именно время написания этой книги дает нам возможность понять ее название. В библейской исторической науке общепризнано, что I век до н.э. — I век н.э. является временем напряженного мессианского ожидания. Всякая выдающаяся личность вызвала вопрос толпы: «Уж не это ли Христос?» (ср. Ин. 1:19–20; Лк. 3:15). Напряженное ожидание прихода Мессии было присуще даже соседним с евреями народам (Ин. 4:25). Но ожидание большей части иудеев были, как бы мы сегодня сказали, «сильно политизированными»: В Мессии видели того, кто восстановит царство Давида и Соломона, единое «царство Израиля» (ср. Деян. 1:6; Ин. 6:15). Именно Соломон был прообразом Мессии для последователей «политического мессианства»: во время этого царя Израиль достиг небывалого расцвета не только во внутренней жизни (культура, письменность, архитектура, искусства, построен первый в мире храм Истинному Богу), но и во внешней: его границы простирались от Нила до Евфрата, а внешнеполитические успехи (дружба, династические браки, военные союзы и торговые отношения с крупными державами) больше не имели аналогов в истории этого народа. Образ Соломона изображен в Псалме 71-м (по еврейскому счету — 72-м), который так и называется: *lō Shelomo* (о Соломоне): «Он сойдет как дождь на скошенный луг, как капли, орошающие землю; во дни его процветет праведник, и будет обилие мира, доколе не престанет луна; он будет обладать от моря до моря и от реки до концов земли; падут пред ним жители пустынь, и враги его будут лизать прах; цари Фарсиса и островов поднесут ему дань; цари Аравии и Савы принесут дары; и поклонятся ему все цари; все

народы будут служить ему; ибо он избавит нищего, вопиющего и угнетенного, у которого нет помощника. Будет милосерд к нищему и убогому, и души убогих спасет; от коварства и насилия избавит души их, и драгоценна будет кровь их пред очами его; и будет жить, и будут давать ему от золота Аравии, и будут молиться о нем непрестанно, всякий день благословлять его» (Пс. 71:6–15). Внутренняя праведность и справедливость в Израиле (справедливый суд, защита нищих) и внешнеполитические успехи (торговые союзы с Аравией, приносящей золото, и вассальная зависимость ряда царей земных, приносящих ему дань как сюзерену) — вот образ идеального Израиля. *Несомненно, именно этот псалом вдохновил анонимного автора составить гимн Соломону как прообразу ожидаемого Мессии, Спасителя народа Израиля. В сущности Песнь Песней — это развернутая картина Пс. 71/72.*

4. Символика Песни Песней

Здесь мы рассмотрим некоторые стихи из Песни Песней и дадим им объяснение.

1. *«Пойдите и посмотрите, дочери Сионские, на царя Соломона в венце, которым увенчала его мать его в день бракосочетания его, в день, радостный для сердца его».* (3:11).

Итак, Соломон — это только собирательный образ, точнее — прообраз Мессии, который «восстановит царство Израилю». Но почему в тексте так много брачной символики? Почему книга все время говорит о браке или о брачных ласках жениха и невесты? Для ответа на этот вопрос важно учитывать, что «в библейские времена под «браком» понимались прежде всего взаимные обязательства, а не интимная близость. В законодательстве ряда стран муж и жена являются одним юридическим лицом. Например, с мужа можно взыскивать долги жены, и наобо-

рот⁸. Именно библейская семантика легла в основу того, что «возведение царя на престол» и в поздней Византии, и на Руси стали именовать «венчанием на царство». Царь — это человек, который венчан со своей землей и со своим народом, и должен относиться к ним с той заботой, с которой относится муж и отец (безусловный глава семьи по библейской парадигме) к своему дому, к своей жене и к детям. Вот почему при восшествии Давида на престол явившиеся к нему от лица народа старейшины говорят: «Вот, мы — кости твои и *плоть* твоя» (2 Цар. 5:1). Понятие «единой плоти», являющееся фундаментальным понятием в определении сущности брака (см. Быт. 2:24), не имеет ярко выраженного сексуального значения. Термин «басар» (плоть) в Библии обозначал не только супругов, но и всех членов семьи. Но кровное («плотское») родство всюду является независимым от нас, и только в браке человек сам добровольно выбирает себе «вторую половину». Повторимся, что речь идет не только и даже не столько о сексуальной близости телес, но — *о единстве семьи!* И Истинный царь Израиля мыслится как отец и муж всего народа — глава этой большой семьи. Тут так же уместно будет вспомнить, что и священник в православной христианской (византийской) традиции при хиротонии «венчается» с алтарем и должен стать любящим «женихом» своей «невесты» (прихода, вверенного ему).

2. *«Встретили меня стражи, обходящие город, избili меня, изранили меня; сняли с меня покрывало стерегущие стены» (5:7).*

Пришел черед рассмотреть и этот текст. Если Невеста — это Израиль, а Жених — Мессия, то кто такие «стражи», надругавшиеся над ней? Песнь Песней органически вплетена в традицию библейской письменности. Ее автор использовал символику языка пророков и других библейских текстов, поэтому его прекрасно понимали те, к кому он непосредственно обращался. И для верного

понимания этого текста нам так же следует посмотреть, кого именуют библейские тексты «стражами».

«...Стражи их слепы все и невежды: все они немые псы, не могущие лаять, бредящие лежа, любящие спать. И это псы, жадные душою, не знающие сытости; и это *пастыри бессмысленные*: все смотрят на свою дорогу, каждый до последнего, на свою корысть» (Ис. 56:10–11). Стражи Израиля — это пастыри, священники, законоучители и т.д. Все те, кто до прихода Мессии должны были оберегать «Невесту», обобрали и обесчестили ее. Вот почему — едва Он появился — Она с болью, не стыдясь своего позора и своего унижения, жалуется Ему на этих лукавых «слуг народа». Что представлял собою Израиль в I веке н.э.? Узурпаторская, да еще и иноплеменная династия Иродов не была законной правящей династией в Израиле. Она обирала и унижала народ. Не отставали и законоучители Израиля, о которых Христос сказал много нелестных слов: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что объедаете дома вдов и лицемерно долго молитесь: за то примете тем большее осуждение» (Мф.23:14). Бесчестие, которому подверглась «Невеста», невозможно было утаить. Но в этом нет ее вины, а потому она смело говорит о своих ранах, показывает свой позор Спасителю. Израиль — не «собственность» царя, которой он может пользоваться им в свое удовольствие и по своему усмотрению. Израиль — удел Господа, а Мессии лишь «Истинный Страж» (Блюститель — ср. 1 Пет. 2:25), хранящий чистоту Невесты.

3. *«Пришел я в сад мой, сестра моя, невеста. ...Ешьте, друзья, пейте и насыщайтесь, возлюбленные!»* (5:1).

Если «Жених» есть Мессия, а «Невеста» — Его народ, то кто такие «друзья жениха», которых последний приглашает разделить с ним сладости Невесты? Мы уже установили очевидную и неоспоримую параллель между Песнью Песней и Псалмом 71/72. Здесь представлены «цари народов», служившие Соломону. Это те народы, с

которыми Израиль не вел войны, а напротив, заключал союзы и делился своими культурными и религиозными сокровищами. Эти народы предоставляли Соломону своих дочерей для заключения династических браков. Но, как увидим далее, эти браки в Песни Песней тоже имели символическое значение.

4. «Кобылице моей в колеснице фараоновой я уподобил тебя, возлюбленная моя!» (1:8).

«Династический брак» — символ мессианского единства других народов с Израилем. Причем, в восточной семантике муж/жених ассоциируется не только с господствующим началом, но еще и с оплодотворяющей силой, а жена олицетворяет собою землю: что посеют, то на ней и взрастет. В контексте богословия Израиля, свидетельствующего о своей вере и о Завете с Богом Авраама, важно, что именно жених «из Израиля», а невеста — «из других народов», которые и будут «оплодотворены» семенем веры и завета религии Израиля. Вспомним, что и Христос использовал эту же символику, говоря о человеческом сердце, как о «земле», а о Слове Божием как о «семени» (см. Лк. 8:11–15). Разница между Евангелием от Матфея и Песнью Песней в том, что Христос говорит об индивидуальном просвещении отдельного человека, а Песнь Песней выражает надежду на просвещение целых народов откровением религии Израиля. Именно в этом значении понимает роль Израиля и Симеон Богоприимец: «...видели очи мои Спасение Твое (т.е. Христа. — арх. Ф.), которое Ты уготовал пред лицом всех народов: Свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля» (Лк. 2:30–32). Слава Израиля — это свет народам. У Симеона Слава Израиля и Свет народам — Христос. В Песни Песней Мессия (Христос) — это «Жених», «оплодотворяющий» Словом Истины все народы. Итак, став «другом» Израиля и Его Мессии, языческий народ отдавал тем самым себя под интеллектуальное, культурное и религиозное воздействие

Израиля, что и выражалось символическим языком династического брака: «Друзья Жениха», увидев красоту и славу Его «Невесты», сами впоследствии станут присылать своих «невест», т.е. отдавать свои народы религиозному воспитанию Израиля. И если уж идти за прямыми историческими примерами, то следует сказать об обращении к вере Израиля Елены, царицы Адиабенской, и об обрезании ее сына, наследовавшего ее престол.

5. *«Прекрасна ты, возлюбленная моя, как Фирца, любезна, как Иерусалим, грозна, как полки со знаменами»* (6:4).

Сколько заблуждений возникало из-за топонима «Фирца». Считали это и поздней интерполяцией, и свидетельством компилятивности самой книги. А между тем серьезный трактат «политического мессианства» не мог обойтись без упоминания об этом городке. После смерти Соломона Израиль разделился на два государства. Первой столицей отделившегося Северного Израиля стала Фирца (3 Цар. 14:17; 15:33 и др.). Но царство Мессии мыслилось как конечное преодоление всякой расколотости и всякого деления. Фраза «Один Израиль от Иерусалима до Фирцы» была общеизвестным и понятным лозунгом как, скажем, современная фраза «от Балтийского моря до Черного».

На этом мы завешим обзор и комментирование отдельных мест Песни Песней. Обратим внимание лишь на тот факт, что эта книга с момента принятия ее в иудейский канон Писания использовалась исключительно в качестве гимна второй части «пасхального бдения» и на Пятидесятницу. Оба праздника носили ярко выраженный мессианский характер. Например, после завершения основной части пасхального седера иудеи открывали двери («дверь пророка Илии»), ожидая, что сейчас войдет пророк и возвестит о приходе Мессии. Именно в это время — после открытия двери — иудеи с конца I века н.э. исполняли Песнь Песней.

Теперь рассмотрим последний, самый важный для нас, христиан, вопрос.

5. Почему книга, содержащая в себе ярко выраженные иудейско-националистические представления о Мессии и Его Царстве, была принята христианской Церковью?

Если ставить этот вопрос так остро, «ребром», то нам придется задать его и о 71-м псалме, и о многих других, вполне мессианских текстах (мессианское значение которых неоспоримо в Церкви). Например, в пророчестве Валаама о Христе сказано: «Вижу Его, но ныне еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля, и *разит* князей Моава и *сокрушает* всех сынов Сифовых. Едом будет *под владением*, Сеир будет под владением врагов своих, а Израиль явит силу [свою]. Происшедший от Иакова овладеет и погубит оставшееся от города» (Чис. 24:17–19). В прямом смысле обещается поражение поименованных языческих племен. Однако Церковь, приняв этот текст как пророчество о Мессии, стала понимать «поражение» народа не в его политическом, а в религиозном смысле: Меч Слова Мессии поразил все *религиозные* заблуждения этих народов (т.е. сущность язычества, бывшего в то время культурной и политической основой этих народов). Когда же то, что стало подлинной причиной их вражды с Израилем (а именно — языческая религиозность, питавшая ненависть к религии Истинного Бога), было поражено и истреблено, то можно сказать, что «поражен сам народ», который отождествлял себя с этой религией. Ведь говорим же мы сегодня о народе, претерпевшем серьезную культурологическую или религиозную мутацию (или «смену парадигм»), как об «уже другом» народе. Языческий народ Моава (о поражении которого говорит пророк) был поражен (но не кровопролитием, а проповедью) в лице его религии, а нация, проживающая

на этой территории, стала уже «другим», «новым» народом, способным вместить слово Христа и войти в Его Церковь. Вот почему в христианском богословии о Церкви принято говорить как о «Новом Израиле». Церковь и есть «остаток» Израиля, к которому присоединились народы через исповедание имени Христа Спасителя и следование за Ним в Крещении и христианской жизни⁹.

Язык Песни Песней позволяет (даже более, чем язык многих пророчеств) интерпретировать ее в указанном исконно христианском понимании, где царство Мессии мыслится как религиозное явление, не нарушающее политических границ, и при этом простирающееся на все народы земли, которые могут — через Святое Крещение — войти в царство Мессии. Именно поэтому и христиане — вслед за иудеям — приняли Песнь Песней как пасхальный гимн и исполняли его на второй части пасхального бдения и в продолжение всей Светлой седмицы. Все корпусы толкования Песни Песней, дошедшие до нас из Древней Церкви, подчеркивают пасхальный характер этой книги и обязательность ее чтения (с толкованиями) на Светлой седмице во время богослужения.

Заключение

Когда Жених называет свою возлюбленную «Землей Обетованной», мы понимаем семантичность (образность) этого высказывания: жених, тоскующий по возлюбленной, жаждет ее, как евреи жаждали «Земли Обетованной». В Песни Песней же наоборот — земля и народ Израиля были наименованы «Невестой Возлюбленной», тоскующей по своему «Жениху» Мессии. В пасхальном послании 17 апреля 1960 года Папа Иоанн XXIII «обращаясь к собравшимся, вспомнил о своем далеком предшественнике — святом Григории Великом Двоеслове, который называл этот праздник свадебной песнью, воспевающей мистический союз Слова Божия Воплощенного со Святой

Церковью»¹⁰. И на Востоке, и на Западе во времена Григория Двоеслова Песнь Песней и была пасхальной песнью, имела литургический статус. Именно из ее текста, а также из ее места в литургии Церкви и черпали великие отцы Церкви материал для построения пасхальной символики.

Подводя итоги, мы делаем следующие вывод: не мессианское (мистическое) понимание книги является «аллегорической натяжкой», и наоборот — попытка поэтический образ Жениха и Невесты в поэтической же книге Писания «прочитать» как гимн супружеской любви — это явная аллегорическая натяжка. Тогда как мессианский смысл и есть прямой смысл этой книги.

Понимая все сказанное, мы не можем приводить Песнь Песней как аргумент в диалоге по вопросам семьи и брака. В Писании действительно нет никакого «гимна плотской любви». Брак в Писании представлен не просто как «любовь и удовольствия», а именно как *любовь творящая* — по образу творческой любви Бога. Всякая чувственность, притязающая на именованную любовь, но исключая творческое в себе начало, есть пародия на любовь. В библейской семантике любовь и творчество неразделимы. Вот почему и в Песни Песней отношения Мессии и Его народа описаны языком брачной лирики. Ведь Мессия не только Спаситель, но еще и Истинный Творец человека. Эту грань Мессии (как воплотившегося Творца) открыло в библейском сознании лишь христианство!

Примечания

¹ Проблема датировки новозаветных текстов остается актуальной и по сей день. Однако наиболее аргументированной с научной точки зрения является датировка, предложенная о. Жаном Карминьяком в его труде «Рождение синоптических Евангелий».

² Краткую справку см. в публикации: *Берснев П.В.* Ветхозаветные апокрифы (http://biblia.org.ua/apokrif/study/_default.htm).

³ Первый в мире перевод с древнеевр. на греч. язык Священного Писания иудеев. Перевод был сделан под патронажем царского библиотекаря Александрийской библиотеки Деметрия Фалерского в царствование Птолемея Филадельфа (285–246 гг. до н.э.). Точнее — в указанное время, согласно Талмуду (трактат Мегила 9а и др.), была переведена только Тора (Пятикнижие Моисея), а остальные тексты еврейской письменности переводились на протяжении столетий поэтапно. Более того, некоторые книги еврейской Библии сначала вошли в «канон» Септуагинты, формируемый независимо от Иерусалима иудеями диаспоры из Александрии (у этой весьма эллинизированной диаспоры были сложные и даже конфликтные отношения с иудейской столицей). К этим книгам и принадлежат Песнь Песней, Псалмы и Экклесиаст. Подробно о Септуагинте см. в энциклопедич. статье: *Ботт Б; Богар П.-М.* Септуагинта (*пер. с франц.*) // Мир Библии, № 8, 2001. С. 14–22

⁴ *Романов А.* Брачная лирика на Востоке. Киев, 1993. С. 21.

⁵ *Сенфорд У., Буш Ф.* и др. Обзор Ветхого Завета, гл. 25 (см. список литературв).

⁶ В этом отношении следует признать неудачным объяснение проф. Юнгера, который предлог *lō* трактует как указание на авторство (*Юнгер П.А.* Введение в Ветхий Завет. Т. II. С. 253; см. список литературв). Профессор не обратил внимание на псалом 72-й (по евр. тексту, а по греч. и слав. нумерации — 71-й), в котором возносится молитва о Соломоне, восходящем на престол. Псалом имеет такую надпись: *lō Shelomo*, чем указано содержание, но не обозначен автор. А иудейский мидраш «Shir ha Shirim Rabba» трактует имя Соломона в надписи Песни Песней не как имя собственное, а как «указание на царя, которому принадлежит мир» (*Гиришман М.* Еврейские и христианские интерпретации Библии... С. 157. Прим. 39; см. список литературв). Само имя «Соломон» и означает «благоденствие», «мир». Христианский писатель *Ориген* увидел в этом мессианское пророчество Христе.

⁷ Подробнее: *Александр Мень, прот.* Исагогика, Ветхий Завет. § 20, разд. 2. С. 461 (см. список литературв).

⁸ *Худиев С.* Ярость, гнев и любовь Божия. <http://www.coramdeo.ru/index.asp?source=article/hud.htm>

⁹ Тема «Нового Израиля» как наднационального единства в «вере Авраамовой» нередко становилась «камнем преткновения» между христианами и иудеями. Последние долгое время отрицали тему «Нового Израиля» как единства, основанного не на Торе и без доминирующего положения иудейства. Между тем именно эта тема звучит у пророков (см. Амос, 9:11–12 и Деян. 15:16–17). Тем «Нового Израиля» в контексте библейского богословия посвящены, на мой взгляд, убедительные доводы в кн. *Райт Н.Т. Иисус и Победа Бога*. М. ББИ, 2004. С. 112–153. А так же *Мадзинги Л. Моисей, Илия и завершение пророческих Писаний* (<http://www.bogoslov.ru/text/2005166.html>).

¹⁰ *Ротов Никодим*. Папа Иоанн XXIII. С. 257.

Литература

1. Hebrew-Russian Bible (масоретский текст). Иерусалим, 1991.
2. Shir ha Shirim Rabba // Билингварное (евр.-рус.) изд. Иерусалимского университета. Иерусалим, 1999.
3. Shir ha Shirim Zutta // Билингварное (евр.-рус.) изд. Иерусалимского университета. Иерусалим, 1999.
4. *Бернард Клервосский*. 86 проповедей на Песнь Песней. СПб, 1999. Эл. издание третьей проповеди: [http://antology.rchgi.spb.ru/St_Bernard/Sermone.rus.html].
5. *Берснев П.В.* Ветхозаветные апокрифы [http://biblia.org.ua/apokrif/study/_default.htm].
6. *Ботт Б; Богар П.-М.* Септуагинта // Мир Библии, № 8, 2001.
7. *Вук Г.* Это Бог мой. «Шамир», Иерусалим. М., 1993. С. 478.
8. *Гиришман М.* Еврейские и христианские интерпретации Библии в поздней античности // Серия «Bibliotheca Judaica», «Гешарим», «Мосты Культуры». Иерусалим; М., 2002.
9. *Глаголев А.* Введение и комментарий к Песни Песней // Толковая Библия. Т. II (раздел V). Стокгольм, 1988. С. 36–75.
10. *Никодим (Ротов), митр.* Папа Иоанн XXIII. Вена, Pro Oriente, 1984.
11. *Глубоковский Н.Н.* Благовестие христианской славы в Апокалипсисе. СПб, Библиополис, 2002.
12. *Григорий Нисский, свт.* Изъяснение Песни Песней. М., 2003. PG. 44: 755–1118.

13. Добрецова Н. Жизнь древних египтян [<http://www.ancient-luxor.com/egyptian-life/thebes-life-of-ancient-egyptians-1.php>].

14. Иудейско-христианский диалог: словарь-справочник // Под ред. Кленницкого и Вайгодера. М., ББИ, 2004. [Пер. с англ. изд.: A dictionary of the Jewish-Christian dialogue. New-York, Paulist-Press, 2002]

15. Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947.

16. Мень А. Литературные жанры в Библии // Мир Библии, № 6, 1999.

17. Мень А., *прот.* Библиологический словарь. М. 2004.

18. Мень А., *прот.* Исагогика Ветхого Завета. М., Фонд им. А. Меня, 2000.

19. Новая учебная Женевская Библия. Женева, 2001 (рус. изд. Российского Библейского общества, 2002).

20. Полонский П. Иудаизм и христианство: Тезисы к диалогу <http://www.machanaim.org/philosof/chris/1.htm#d6>.

21. Сантала Ристо. Мессия в Ветхом Завете. СПб, 1996.

22. Сэнфорд У.; Хаббард Д. Аллан; Буш Ф.У. Обзор Ветхого Завета. Одесса, Богомыслие, 1998.

23. Сканлин Г. Ветхозаветный канон в Православных Церквях // «Страницы», № 4. 1996. С. 28–39.

24. Десницкий А. Ветхозаветный канон в православной традиции // «Страницы», № 4. 1996. С. 39–48

25. Тереза Авильская. Размышления на Песнь Песней // Символ, № 14, Париж, 1985 [<http://www.krotov.info/library/t/ahumada.html>].

26. Толковая Библия (под ред. преемников А. Лопухина). В 3-х тт. Т. II. Стокгольм, 1988.

27. Худиев С. Ярость, гнев и любовь Божия [<http://www.coramdeu.ru/index.asp?source=article/hud.htm>].

28. Юнгеров П.А., *проф.* Введение в Ветхий Завет. Кн. I и II. М., 2003 (репринт с изд. 1908 г.).

29. Юревич Д. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб, Аксион Эстин, 2004.

*Игумен Арсений (Соколов)**

ОБЩЕНИЕ И ЕВХАРИСТИЯ**

Работа посвящена вопросам литургического возрождения.

Ключевые слова: Евхаристия, Литургия, Причастие, Церковь, христиане, община, апостол, Евангелие, Бог, Христос.

В современном православном литургическом богословии, начиная с работ протоиерея Николая Афанасьева¹ и протопресвитера Александра Шмемана² и заканчивая книгой митрополита Иоанна (Зизиуласа)³, основным и часто единственным решением по преодолению литургического кризиса называют как можно более частое причащение. Нет сомнений, без осознанного участия верных в богослужении, без еженощного их причащения, а также без разгребания тех колоссальных завалов, под которыми погребены изначальные литургические

*Автор — доктор богословия, настоятель подворья Русской Православной Церкви в Бейруте (Ливан), представитель Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Великой Антиохии и всего Востока.

** В основе статьи — доклад, прочитанный на XIV международных Успенских чтениях (Киев, сентябрь 2014 г.).

смыслы, — безо всего этого не может быть подлинного литургического возрождения. Но давайте зададимся вопросом: а достаточно ли этого для того, чтобы, как пишет Павел в послании христианам Коринфа, собираться «на лучшее», а не «на худшее» (см. 1 Кор. 11:17)? Если чисто технически Евхаристия совершается «как надо», по Шмеману, так сказать, и по Афанасьеву (открытые врата, анафора вслух, причащение всех клириков и верных и другие столь важные элементы) — достаточно ли уже одного этого, чтобы это была та Евхаристия, которой научил нас Спаситель? И довольно ли одного лишь этого, чтобы «вкушать Вечерю Господню» (1 Кор. 11:20), а не «осуждение себе» (1 Кор. 11:29)?

Эти Павловы предостережения читаются на литургии Великого Четверга, то есть на самой главной в году Божественной литургии. Но, конечно же, по их важности и уникальности во всем корпусе новозаветных посланий, всем нам, клирикам и верным, было бы полезно перечитывать их перед участием в каждом евхаристическом богослужении.

Вы собираетесь, так, что это не значит вкушать вечерю Господню; ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию и унижаете неимущих? Что сказать вам? похвалить ли вас за это? Не похвалю. Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание. Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет. Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней.

Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает. Ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром. Посему, братья мои, собираясь на вечерю, друг друга ждите. А если кто голоден, пусть ест дома, чтобы собираться вам не на осуждение (1 Кор. 11:20–34).

Мы порой излишне идеализируем раннехристианские общины. Да, первый век христианства — это, как выражаются историки Церкви, «век экстраординарных даров». И община Коринфа не была исключением. Напротив, согласно свидетельству обоих Павловых посланий к коринфянам, в ней весьма мощно проявлялись самые различные экстраординарные харизмы — дар пророчества, дары языков, исцелений и другие. Но при всем том некоторые коринфские христиане были далеко не на нравственной высоте: например, 5-я глава Первого послания посвящена прещению в отношении тех членов Церкви, кто, «называясь братом, остается блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником». С такими, велит апостол, «даже и не есть вместе» (1 Кор. 5:11). Помимо личных грехов, были в коринфской общине и церковные грехи, угрожавшие разделению единой поместной Церкви по «партийному» и, возможно, вероучительному принципу: «Павловы, Кифины, Аполлосовы, Христовы». Собственно, это и побудило *насадителя* коринфской церкви, святого апостола Павла взяться за перо и написать своим духовным чадам сначала одно, а затем второе послание. Самым слабым местом коринфской общины был недостаток любви, а точнее, милосердия (*agapэ* греч. оригинала, *caritas* лат. перевода, в христианском словоупотреблении то и другое слово — аналог ветхозаветного термина *hesed*).

Так появился прекрасный «гимн любви», содержащийся в 13-й главе Первого послания к коринфянам. В этом гимне Павел настаивает, что милосердие, братолюбие, сострадание важнее всех самых экстраординарных харизматических дарований.

Коринф был крупным портовым городом. Всякий портовый город — рассадник всех грехов и пороков, и Коринф не был исключением. Его маленькая христианская община, насажденная Павлом, политая Аполлосом и возвращенная Духом, состояла, в основном, из бывших идолопоклонников, не все из которых, став христианами, пережили подлинное духовное возрождение. Наследие прошлого, языческие нравы проявлялись и в те моменты, когда община собиралась на богослужение, чтобы совершать Вечерю Господню. Мир, окружавший коринфских христиан, был далек от социальной справедливости, это был римский рабовладельческий мир, живущий по злым и жестоким правилам и законам. Так было за пределами христианской общины. Но так не должно было быть внутри общины! Но так, увы, было. Уже тогда, в самые ранние христианские времена. Богатые и свободные члены общины, располагавшие в избытке свободным временем, приходили на ужин, предварявший по обычаю того времени Евхаристию, первыми. Холодные закуски и искристое вино привлекали их взор, манящие запахи из котлов с жарким дразнили обоняние. Не пора ли уже начинать? Кто не успел, тот опоздал! Рабы, которых было, видимо, немало в общине и которых их хозяева отпускали лишь ненадолго, приходили к концу ужина, когда все вкусное было съедено, когда наступало время исполнить завет Христов — совершить евхаристическое хлебопреломление. Первые уходили домой сытыми и довольными, вторые — голодными и огорченными. Первых Павел укоряет: «Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию и унижаете неимущих?» (1 Кор. 11:22). Нарушался, таким образом,

главный принцип общинности, церковности — принцип социальной справедливости.

Кстати, кризис общения и общинности наблюдался не только в языко-христианских общинах, каковой была община в Коринфе, но и в иудео-христианских, о чем свидетельствует следующий пассаж Послания Иакова, осуждающий лицепрятие: «Если в собрание ваше войдет человек с золотым перстнем, в богатой одежде, войдет же и бедный в скудной одежде, и вы, смотря на одетого в богатую одежду, скажете ему: “тебе сесть здесь”, а бедному скажете: “ты стань там” или “садись здесь, у ног моих”, то не пересуживаете ли вы в себе и не становитесь ли судьями с худыми мыслями?» (Иак. 2:2–4). Увы, случается порой такое и в наши дни. А вот слова из Послания Иуды, в которых звучит суровое обличение богатых участников христианских трапез: «Таковые бывают соблазном на ваших вечерях любви: пиршествуя с вами, без страха утучняют себя» (Иуд. 12).

За христианской трапезой все равны и каждый — раб и свободный, слуга и господин, рабочий и начальник — может протянуть руку к любому стоящему на столе блюду. Собственно, это же можно сказать обо всех древних, особенно библейских, трапезах. Если человека приглашали за стол, это значило для него очень много. Со случайными людьми трапезу не разделяли. Совместная трапеза объединяла людей, сближала их. Не как советская столовая и не как американский фаст-фуд, когда одному едоку нет дела до другого, стоящего или сидящего рядом едока, когда обед или ужин — лишь прием пищи, которую нужно забросить в себя, словно топливо, и бежать скорей продолжать трудовые свершения. Совместная трапеза в библейские времена имела духовное измерение, в ней могли участвовать только близкие люди — родственники, друзья. Вот почему фарисеи так соблазнялись, когда Иисус разделял трапезу с отъявленными негодьями, такими, каким был до встречи со Христом, например, Закхей (Лк. 19). А Христос и пришел в этот мир,

чтобы стать духовно близким к грешникам, чтобы разделить с ними (со всеми нами!) трапезу и этим обратить нас к Богу. Фарисеи, люди чрезвычайной духовности, не могли понять, как это «Он принимает грешников и ест с ними» (Лк. 15:2). И соблазняясь, говорили о Христе: «Вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам» (Лк. 7:34). Вот почему так часто Царство Божие уподобляется трапезе; вот почему главным богослужением христиан также является трапеза — Трапеза Господня.

Если внутри евхаристической общины возникают нестроения на социальной почве, оказывается под угрозой сама община. Если внутри общины происходят разделения на социальной почве, если воцаряется среди участников Трапезы Господней социальная несправедливость, если то, что должно объединять, начинает разделять — исчезает сама община, в которой не должно быть, как пишет Павел христианам Колосс, «ни раба, ни свободного» (Кол. 3:11).

В этой связи хотелось бы обратить особое внимание на слова «кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней» (1 Кор. 11:27). О том, что значит «недостойно», Павел написал выше, когда укорил тех, кто упиваются, не дожидаясь других участников Трапезы Господней. На этой трапезе ее участники объединяются в Церковь, которую Павел уподобляет человеческому телу, глава которого — Сам Христос, а все остальные — члены. Вкушать недостойно — значит пренебрегать другими членами, поступать так, будто они тебе не нужны. Это значит не понимать природы Церкви как Тела Господня, значит «не рассуждать о Телесном Господнем» (1 Кор. 11:29). Тело Господне, Церковь — это не только Христос, но и твои братья и сестры. Ты не можешь сказать: меня интересует только Христос, я причащаюсь Христу, а другие меня не интересуют. Невозможно сделать причащение Христу частным актом личного благочестия. Удивительно, но во

всех анафорах звучит только «мы причащаемся», и никогда — «я причащаюсь». Причащается всегда вся церковь, и никогда — отдельный ее представитель. Слова апостола из 11-й главы его Первого послания к коринфянам учат нас не личному благочестию (сколько молитв вычитал, как долго постился и т.п.), а благочестию церковному, то есть тому, насколько нам есть дело до того, кто стоит рядом с нами у евхаристической чаши. Твое личное причащение становится осуждением, если ты причащаешься, не помирившись с тем, кто причащается вместе с тобой или если сопричастник тебе просто безразличен — «и не друг, и не враг, а так». Быть в мире друг с другом важно настолько, что любое чинопоследование литургии предполагает жест примирения и общения. Прежде чем исповедать веру и совершить анафору, мы протягиваем друг другу руку мира, обнимаем друг друга и лобызаем. Чтобы исповедать Отца и Сына и Святого Духа, надо прежде возлюбить друг друга. Это не пустой обряд, это жест братского общения и примирения: нельзя причащаться из единой чаши, не помирившись друг с другом. Избегая брата, мы теряем общение и с Отцом, о чем так красноречиво говорит нам образ старшего брата в притче о блудном сыне (Лк. 15:11–32).

Без подлинного братского общения причастников, без мира и солидарности внутри общины, без участия в нуждах бедных членов общины Евхаристия становится чисто механическим повторение тех жестов, которые совершил, и тех слов, которые произнес Христос на Тайной Вечере и которые заповедал нам совершать и произносить в Его воспоминание. Одной из загадок Евангелия от Иоанна является отсутствие в нем рассказа о Последнем Ужине. Почему этот, ключевой для синоптиков рассказ об установлении Евхаристии, об установлении Нового Завета отсутствует в Четвертом Евангелии? Случайно ли столь красноречивое молчание? И почему вместо этого в нем звучит рассказ об омовении ног, отсутствующий в синоп-

тических Евангелиях? Некоторые не без основания видят в этом имплицитную критику духовного состояния той общины, для которой пишет автор Четвертого Евангелия. Не могла ли «община Иоанна», несомненно, знакомая с повествованиями синоптических Матфея, Марка и Луки, увидеть в этом молчаливый упрек апостола любви? Да, вы все делаете правильно: собираетесь в первый день недели, совершаете Евхаристию, причащаетесь. Но остались ли между вами мир Христов и подлинное братолюбие? Служите ли вы не только Богу, но и друг другу? Христос умыл ноги ученикам, а вы — умываете ли ноги друг другу? Не хозяин дома омывает ноги гостям, это дело слуг, встречающих гостей у порога. Омыв ноги ученикам, Христос исполнил работу слуги, тем самым дав пример всем своим последователям и прежде всего тем, кто наделен в Церкви авторитетом — пастырям и учителям. Омовение ног тоже, конечно, можно формализовать и редуцировать до механического ритуала, что с веками и произошло, когда омовение ног стало частью богослужения. Рассказом об омовении ног и отсутствием рассказа о Тайной Вечере Иоанн, видимо хочет сказать следующее: без служения друг другу, без подлинного общения Евхаристия теряет свой смысл, превращаясь в ритуал, чисто механически повторяющий то, что заповедал повторять Христос.

В Евхаристии мы причащаемся Христу под видом хлеба и вина. Евхаристический хлеб и евхаристическое вино — это Плоть и Кровь Христовы. Библейское выражение «плоть и кровь» означает всего человека. Господь делает нас в Евхаристии причастными Самому Себе — Своей жизни, Своей смерти и Своему воскресению.

Единый евхаристический хлеб — образ единой Церкви. Вот как говорит об этом Дидахэ, раннехристианских памятник, который последние исследования относят к середине I века: «Как этот преломляемый хлеб, быв рассеян по холмам, и, будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в Царство

Твое» (Дидахэ, гл. IX). Подчеркивается единство Церкви: она едина, как едино Христово Тело, как один преломляемый на Евхаристии хлеб. О том же, о единстве — и единая евхаристическая Чаша.

Хлеб и вино — продукты средиземноморской культуры. Там, где люди научились печь хлеб и производить вино, возникла средиземноморская цивилизация. Это величайшие изобретения человека, куда более великие, чем колесо, гончарный круг или компьютер.

Изготовление хлеба требует огромных усилий. Для нас хлеб — самый привычный продукт. Мы с детства знаем, что нет ничего проще хлеба, проще пшеничного батона или ржаной буханки. Но и в наш век высоких технологий хлеб, прежде чем оказаться у нас на столе, проделывает долгий и сложный путь через множество механизмов и человеческих рук, его появление в виде буханки или богослужебной просфоры требует большого труда многих и многих людей — от хлебопашцев до пекарей. В библейские времена процесс изготовления хлеба подвергался постоянным рискам на всех своих этапах — от возделывания почвы перед севом до самой выпечки. Засухи, войны, пожары, нашествия саранчи опустошали хлебные поля, не давали зерну созреть. Но и собранное в житницы зерно надо было суметь сохранить — от грызунов, от зимних дождей, от воров, которые «подкопывают и крадут». Кто ходил по Галисии Путем апостола Иакова (*Camino de Santiago*), у того в памяти навсегда останутся многочисленные *cabañas* — избушки, но не на курьих ножках, а на каменных сваях. Они при каждом галисийском доме. Это зернохранилища, которые с тысячелетиями ничуть не изменились. Задолго до рассвета, при крике первых петухов хозяйка дома шла к такой вот кабанье, набирала зерна и начинала перетирать его каменными зернотерками — двумя большими круглыми камнями, из которых нижний неподвижен, а верхний вращается,

приводимый в движение вставной деревянной рукоятью. Зерно насыпается в сделанное в верхнем камне круглое отверстие и, будучи перетертым, стекает по желобу в кадку тонкой струйкой муки. Два-три часа работы — и мука готова. Осталось замесить тесто и испечь хлеб в печи или, как это на Ближнем Востоке или в Северной Африке, на раскаленном камне или металлическом листе, чтобы к пробуждению хозяина, детей и домочадцев стол был наполнен свежими лепешками. В Галисии, да и вообще в Европе хлеб сегодня так не делают. Кто любит сам печь хлеб, покупает муку или уже готовое тесто, а кому недосуг возиться с хлебопечкой, просто отправляется в булочную. Но есть еще места на земле, где изготовление хлеба осталось таким, каким было три, четыре, пять тысяч лет назад. Например, в Сахаре, где мне доводилось когда-то побывать, именно так изготавливают хлеб туареги, в шатрах и пещерных жилищах которых всегда имеются каменные зернотерки. До чего ж вкусны их лепешки!

То, что сказано о хлебе, можно сказать и о вине. Первое, что сделал Ной, выйдя из ковчега, — насадил виноградник. Искусство виноделия таково, что ему не научишься в сельхозтехникуме или институте, оно передается по наследству. Выведение и культивация изысканной лозы требует десятилетий, а то и столетий упорного труда многих поколений виноградарей. Кроме того, виноградная лоза — растение чрезвычайно прихотливое и опасностей ей угрожает не меньше, чем пшеничному колосу: несвоевременные дожди, град, эпидемии. Чтобы весной откупорить боченок готового вина, и чтобы это было доброе вино, нужно трудиться целый год. Тяжелый и рискованный труд. Большинство из нас его не ведают.

Хлеб и вино — самое прекрасное, что можно получить от земли, возделывая ее. Хлебная лепешка и чаша вина, плод долгих человеческих усилий по окультуриванию

земли и жизни, возносятся с благодарственной молитвой Богу: «Твоя от Твоих тебе приносяще за всех и за вся». Это Твоя земля, это Ты благословил урожай, благословил наш труд. Плоды этого труда мы приносим Тебе с молитвой о всем мире и о всех населяющих его людях.

Для Евхаристии нужно именно вино, не вода. Ведь воду, в отличие от вина, не нужно изготавливать, она просто или есть, или ее нет. Ее нужно лишь добыть, с ней ничего не надо делать. Вода не требует человеческой искусности, ее нельзя «изготовить», ее можно лишь добавить к чему-то, уже приготовленному — к муке, к вину.

Человек может, конечно, прожить без вина, но это будничная, непраздничная жизнь. А для того чтобы трапеза стала праздничной, на ней должно быть вино. Вот как пишет об этом Энцо Бьянки в своей трогательной книге «Хлеб вчерашнего дня»: «Всегда, со “времен Ноя”, рядом с хлебом насущным, хлебом насыщающим, с хлебом, ежедневно необходимым для жизни, у человека было вино для удовольствия и праздника — напиток, не обязательный для выживания, но ценный утешением, разделенной радостью, обретенной дружбой <...> Иисус <...> оставил своим ученикам новую заповедь любви в “знамени” разделенного хлеба и наполненной вином чаши, дабы все жили жизнью в полноте ее»⁴. Церковная жизнь — это праздник, Евхаристия — это трапеза, готовящая нас к участию в нескончаемом эсхатологическом празднике общения с Богом⁵. Трапеза Господня — это не пост и не поминки, хотя она и предваряется литургическим постом, хотя она и совершается «в воспоминание». У Трапезы Господней есть не только ретроспектива («Сие творите в Мое воспоминание»), но и перспектива («Смерть Господню возвещаете, доколе Он придет»). Эсхатологическое ожидание возвращения Христа выражалось в ранних чинах, в частности, тем, что место председателя евхаристического собрания оставалось пустым и верные преломляли хлеб жизни и разделяли

чашу спасения в надежде на то, что на любую из таких трапез Господь может вернуться и возглавить ее, и тогда они будут пить с Ним «новое вино в Царстве Отца» Его (Мф. 26:29). Об эсхатологическом смысле Евхаристии мы не должны забывать и сегодня, ибо сегодня День Господень к нам еще ближе, чем вчера.

Все это основа, так сказать, материальная часть евхаристического богослужения. Но хлеба и вина, антиминса и каноничности предстоятеля и собравшихся с ним людей еще недостаточно для совершения Евхаристии. Неотъемлемое условие совершения евхаристического богослужения — *koinonia*, общение, внутреннее церковное единство.

Евхаристия — сердце церковной жизни. Подлинное церковное возрождение невозможно без возрождения евхаристического. А оно, в свою очередь, предполагает активное и полное участие всех верных в литургии — не только в причащении, но и в самой евхаристической молитве. Верные должны внимать каждому ее слову, ум и сердце всех должны быть заняты только ее словами и никакими другими. Предстоятель молится не от себя, но от лица всех членов Церкви, он — «уста церкви», и все верные подтверждают его молитву общим «аминь». Но невозможно молиться «единым сердцем и едиными устами», не находясь в духовном единстве. Евхаристическая молитва предполагает это общение и единство. Если это единство было до совершения Евхаристии, Евхаристия лишь укрепит его; если же участники Евхаристии разрознены или тем более враждебны друг другу, совместное причащение не объединит их автоматически. Обуславливаемая общением Евхаристия укрепляет это общение, которое не замедлит проявиться и после литургии — во всех аспектах церковной жизни.

Примечания

¹ *Николай Афанасьев, прот.* Трапеза Господня. Париж, 1952.

² *Александр Шмеман, протипресв.* Евхаристия. Таинство Царства. Париж, 1977.

³ *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009.

⁴ *Бьянки Э.* Хлеб вчерашнего дня. М., 2012. С. 54–55.

⁵ Об эсхатологии христианского праздника см., напр., статью того же Энцо Бьянки: *Бьянки Э.* Эсхатологическое значение христианского праздника // Церковь и время, № 53 (2010). С. 61–71.

*Иеромонах Кирилл (Зинковский)**

УЧЕНИЕ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА О ЕВХАРИСТИИ

В статье показано, что рассмотренные в контексте христологии и сотериологии немногочисленные евхаристические тексты преподобного Максима свидетельствуют в пользу его верности евхаристическому реализму. Духовное единение христианина с Богом в Евхаристии подразумевает и телесное единство, которое выражается в терминах брачного союза, в рассуждении Исповедника об усыновлении, присутствии Бога во всем составе человеческого естества.

Ключевые слова: Евхаристия, Христос, телесность, евхаристический реализм, логос события.

Постановка проблемы

Все ученые, изучающие богословие преподобного Максима, отмечали, что основной проблемой понимания и толкования таинства Евхаристии в богословии пре-

*Автор — кандидат технических наук, доктор богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия, клирик храма Казанской иконы Божией Матери в поселке Вырица Санкт-Петербургской митрополии.

подобного Максима является дефицит высказываний по этой тематике в его сочинениях. Некоторые даже прямо заявляли, что «Максим никогда не высказывался о Евхаристии даже вкратце», но ограничивался редкими, не всегда ясными замечаниями, которые невероятно трудны (для понимания) из-за их поразительной аллегоричности и фрагментарности [1. S. 472]. Тем не менее известный специалист по изучению наследия преподобного Максима П. Шервуд (P. Sherwood) сумел отыскать не менее двенадцати текстов, где говорится о Евхаристии, из которых предположительно шесть связаны с аспектом Причащения [2. P. 234, n. 336]. Л. Тунберг смог разыскать не более четырех–пяти таких текстов [см.: 3].

Безусловно, на основе только этих отрывков невозможно воссоздать «учение о Евхаристии» преподобного Максима. Однако нам представляется, что эта задача не безнадежна. В этой статье мы попытаемся найти главное содержание евхаристического богословия Исповедника, интерполируя его богословские взгляды на проблему телесности как таковой, на лакуны в области учения о Евхаристии.

Поскольку такое исследование пока еще не было проведено по отношению к таинству Евхаристии, то настоящая попытка представляется весьма актуальной. С учетом того факта, что преподобный Максим активно использовал, но не менее активно и модифицировал в своей богословской системе взгляды своих предшественников, становится очевидной задача кропотливого анализа терминов и сравнительного анализа богословских контекстов его высказываний для выяснения того, о чем действительно учит преподобный Максим.

Реализм и символизм по оценкам предыдущих исследователей

Мнения ученых на евхаристическое богословие преподобного Максима разделились на противоположные.

Так, Г.Е. Штайтс (G.E. Steitz) считает Максима явным представителем, как он называет, «александрийского символизма», и даже более того — «наиболее благоухающим (пышным) цветом всего александрийского символизма» [4]. К этому же мнению склонялся сначала Г. У. фон Бальтазар, хотя позже смягчил свою точку зрения [см. об этом: 3]. П. Шервуд и В. Лампен (V. Lampen) находят позицию Максима сравнительно традиционной, утверждая, что для преподобного Максима «Евхаристия является центром христианской жизни» [2. Р. 79; 5]. Наиболее развернутой и аналитически наполненной Л. Тунберг считает работу Р. Борнерта (R. Bornert), который приходит к выводу о том, что евхаристический символизм, разработанный преподобным, не антиреалистичен [6. Р. 117].

Сам Л. Тунберг видит позицию преподобного Максима, в общем, совпадающей с традиционной для православного Предания реалистической точкой зрения. «Сходство символов Евхаристического Присутствия и Причастия с Воплощением действительно для установления подобия человека Богу, что и является осуществлением Его образа» [3. С. 526–527].

Этот исследователь утверждает, что в богословии преподобного Максима «Евхаристическое Причастие благодаря совершенному сходству с Логосом, ставшим человеком, осуществляет в человеке, достойно подготовившемся, подобие человека Богу, которое происходит помимо его природных свойств и которое обоживает его по принципу *tantum quantum*» [Там же] (греч. τοσοῦτον — ὅσον — «настолько — насколько»), восходящему у преподобного Максима к словам святителя Григория Богослова (чтобы и мне стать настолько Богом, насколько Он — Человек) [7.100 А]¹.

Наиболее убедительные аргументы в пользу евхаристического реализма у преподобного Максима, который сочетается у него с мистериально-аскетическим толкованием богообщения, выдвинул Ж.-К. Ларше

[см.: 16. Р. 426–435]. Однако Ларше привел далеко не все места в сочинениях преподобного Максима, которые здесь можно было бы использовать, что мы и постараемся восполнить. Среди прочего Ж.-К. Ларше замечает, что обычным делом стало приписывать преподобному Максиму «символизм» *Corpus Areopagiticum*. Между тем и относительно последних, как показал целый ряд исследователей, было бы неверно говорить о символизме, который бы противостоял реализму, — само это противопоставление для святых отцов не характерно (в самом деле, оно ведь является плодом более поздних споров о Евхаристии, времен уже скорее средневековья, чем V–VII вв.). Кроме того, преподобный Максим, о чем он сам говорит в «Предисловии к *Mystagogia*», несколько по-иному расставлял акценты в толковании литургии, чем Ареопагит, в частности, это касается и темы Причастия.

Несомненной заслугой Ж.-К. Ларше является привлечение при рассмотрении данной проблематики не только *Mystagogia*, но и *Orationis Dominicae expositio* (Толкования на молитву Господню), которая, как известно, является важнейшей частью Евхаристического канона. В самом деле, тема молитвы Господней в ее евхаристическом измерении, которое у преподобного Максима неотделимо и от мистериального, подчеркивается у него во многих сочинениях, в частности, в *Capitum Theologiae et Oeconomiae*, где преподобный однозначно придает ей евхаристическое толкование: «Молящийся о том, чтобы получить хлеб насущный, полностью и целиком не воспринимает этот хлеб таковым, каков он есть на самом деле, но лишь таковым, каковым он может воспринять его. Хлеб Жизни (Ин. 6:35), как Человеколюбец, дает Себя [в пищу] всем, но не всем одинаково. Свершившим великие деяния праведности [Он дает Себя] обильно, а [свершившим деяния] меньшие — в меньшей степени; каждому же — настолько, насколько позволяет принять [этот Хлеб] его духовное достоинство» (курсив наш. — *Иером. К.З.*)

[20, 56; 21. С. 244–245]. В этом пассаже явно видно, как преломляется учение преподобного Максима о *tantum quantum* применительно к Евхаристии. Сомнений в реальности подаваемых в Причастии Святых Даров, что это Сам Истинный Христос, Хлеб Жизни, нет, но при этом подчеркивается, что по человеколюбию Он дает Себя причащающимся в ту меру, в какую они способны Его вместить, насколько приготвили к Нему себя. В самом деле, иначе бы Причастие всех, кроме святых, было бы во осуждение, ибо все, кроме святых, не могли бы вместить подаваемого.

Анализ главных евхаристических текстов

Выводы Л. Тунберга и Ж.-К. Ларше кажутся нам еще более очевидными ввиду предпринятого нами ранее исследования учения о животворящем теле Христа в системе преподобного Максима [см.: 22]. Преподобный настаивает на аспекте Воплощения как центральном и кульминационном для истории человечества и Промысла Божия о его спасении. Восхождение, обожение человека есть не только «непосредственный плод снисхождения Логоса, его “восполнения” в последовательных этапах икономии Божественного спасения» [20, 56; 21. С. 244–245], но и непосредственный плод приобщения телу Христа как целительному «начатку» обновленного человечества.

Как было показано нами, богословская антитеза тела падшего Адама и тела Христа в системе преподобного Максима занимает яркое, реалистичное и недвусмысленное место [3. С. 521]. Исходя из такого умозрения преподобного, Причастие человеку трудно осмыслить по-иному, как только в контексте полноценного реализма. Замыслом Спасителя о человечестве было сделать Самого Себя «подаваемым и причастуемым» [8. 1365 В; 23. С. 332], и несмотря на то, что преподобный Максим делает частые замечания о духовном съедении Агнца и преображении

причащающихся [8. 1364 В, 1365 С], это не уменьшает богословского значения реальности тела Христова в Святых Дарах. Для подтверждения высказанного проведем анализ наиболее важных текстов преподобного, имеющих отношение к Евхаристии, а также филологический анализ словоупотребления главных терминов, используемых им для описания главного таинства Церкви.

Прежде всего само описание духовного причастия в *Ambigua ad Ioannem* содержит в себе указание на соответствие плоти истинного причастника и плоти Христа. Так, с дерзновением рассуждая о Причастии символических «нижних частей Слова» [8. 1365 А; 23. С. 331], преподобный Максим говорит о реальных изменениях естества причащающегося так, что плоть его становится «совершенно неоскверненной». Последнее, в свою очередь, происходит благодаря тому, что такой христианин «добродетелями напечатлеет в ней (своей плоти) все без исключения Слово, ставшее плотью» [там же].

В данном случае, как и во многих других дискурсах преподобного, налицо переплетение символического и реального богословских контекстов. В рамках сделанных нами выводов о значении учения о животворности плоти Христа для человечества ясно, что «совершенно неоскверненной» плоть человека не может стать без участия плоти Спасителя. Символико-аскетические мотивы в вышеприведенных рассуждениях преподобного отнюдь не подрывают безусловно подразумеваемый чувственно-догматический контекст. То, что преподобный Максимом делается особый акцент на духовном причащении Христу через добродетели, связано как с неразрывностью догматического и нравственного учения Исповедника, так и с общим аскетическим идеалом, проповедовавшимся преподобным Максимом. Сама цель стяжания добродетели до степени единого и цельного духовно-телесного совершенства соответствует духовно-телесному совершенству причащаемого воплощенного Бога-Слова.

Большинство текстов, содержание которых прямо относится к таинству Евхаристии, мы находим в знаменитой *Mystagogia*. Самое первое, хотя и пропущенное в большинстве исследований на эту тему, упоминание о нем мы находим в параграфе V. Описывая единение христианина с Богом, осуществляемое в Церкви, преподобный Максим говорит о «блаженном и всесвятом покое» и «превосходящем ум и разум таинстве единения (ἐνότητος μυστήριον), благодаря которому (через которое) станут единой плотью и единым духом (μία σὰρξ καὶ ἓν πνεῦμα) Бог с Церковью <...> и душа с Богом» [25. 681 A; 24. С. 165]. Хотя речь в данном отрывке идет, по преимуществу, о единстве души человека и Бога, но это духовное единение очень ясно подразумевает телесное единство, которое выражается в терминах брачного союза: «будут двое одна плоть» (Мк. 10:8). Телесный союз видится в данном контексте как подтверждение и проявление союза духовного. Греческое выражение οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν из этого отрывка текста *Mystagogia* с точностью воспроизводит евангельское выражение οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, взятое из слов Спасителя о супружеском союзе мужа и жены².

Тайна брачного союза рассматривается преподобным Максимом как прообраз единения «Христа и Церкви» (Еф. 5:31–32), а таинство единения христианина с Богом, достигаемое в таинстве храмового богослужения, — как полнота единения души человека с Божеством, а тела причастника — с телом Христа Спасителя. Чуть далее в этом же параграфе указано, что Церковь «сводит все воедино в таинстве, совершаемом на божественном жертвеннике». Хотя главный акцент на протяжении всей главы сделан на единении различных сил человеческой души, но при сопоставлении указанных отрывков несомненным оказывается материально-телесный аспект союза тела Христова, совершаемого Духом Святым в таинстве Евхаристии на «божественном жертвеннике» (θείου θυσιαστηρίου μυστήριον) [25. 681 D], и тела при-

частника. Еще более, чем в обыкновенном человеческом браке, брак с Небесным Женихом подразумевает верность человеческой души, в то время как любовь и преданность Бога не подвергаются сомнению.

Следующий важный отрывок находится в параграфе XXI, где мысль о верности причастника продолжается замечанием о том, что «преподавание таинства» (ясно, что речь идет о Евхаристии) «преобразует сообразно самому себе» тех, кто «причащается ему достойным образом» [25. 697 A]. Аллегория брака в данном дискурсе заменена утверждением об «усыновлении», но и здесь мы вновь встречаемся с учением о полноте единения Бога с причастником. «Бог, — говорит преподобный Максим, — всецело наполнил их (достойных причастников), не оставив в них ничего, что было бы лишено Его присутствия». Рассуждения Исповедника об усыновлении, присутствии Бога во всем составе человеческого естества и преобразовании причастника «сообразно» (μετάποῦσα πρὸς ἑαυτὴν) [там же] самому таинству (т.е. Христу) вновь вводят нас в круг умозрения о «родственников» «нового Адама» и Его плоти как «начатке» нового человечества. Предельная степень обожения, о мере которой сказано здесь же — «насколько это возможно и доступно для людей», в контексте христологии и сотериологии преподобного Максима Исповедника может быть достигнута именно через союз христианина с двуединым по природе Христом. Это единение и описано здесь как достигаемое в таинстве Евхаристии.

В параграфе XXIV того же сочинения находится еще один отрывок, посвященный разбираемому таинству [25. 704 D — 705 A]. В приведенном здесь описании Евхаристического единения также удастся выявить связь с концептами родственной связи, «сообразности» причастника таинству и Самому Христу через Причастие «животворящих» Таин тела Христова. Именно Причастием животворящих Таин обретается «общность и тождество»

(κοινωνίαν τε καὶ ταυτότητα) с Богом [25. 704 D], уничтожаются признаки тления (τῆς φθορᾶς γνωρισμάτων), даруются «первообразные тайны» (ἀρχέτυπα... μυστήρια). Здесь перед нами вновь появляется антитеза животворящего святого тела Христа и тленного тела Адама.

Общность, общение (κοινωνία) с Божеством (слово κοινωνία, заметим, имеет определенное литургическое содержание и не раз упоминается в последовании литургии) подразумевает общность жизни с Богом, общение в энергии. Тождество здесь не есть тождество по сущности, ибо такое тождество преподобный Максим эксплицитно отвергал, настаивая, вслед за Ареопагитом, что «блаженное и святое Божество по существу является сверхнеизреченным, сверхнепостижимым» [26. 2. 4; 8. 1168 A; 23. С. 146], но тождество в энергии, благодати, что лучше всего выражено в знаменитой формуле преподобного Максима «единственное действие (энергия) — Бога и достойных [Его], вернее же — Самого Бога» [8. 1076 C – D; 23. С. 64].

И, наконец, в заключении *Mystagogia* [25. 709 C] преподобный Максим вновь обращается к главному таинству Церкви, где наряду с уже привычными понятиями «усыновления», «божественного уподобления» и «обожения» мы встречаем новый термин — «родство» (οἰκειότητα), который с новой силой подчеркивает учение Исповедника о важности телесной составляющей Святого Причастия. Обожение и родство «распространяется на всех достойных» через таинство Причащения, а также «через добродетель» (δι' ἀρετῆς). Последнее замечание вносит в изложенную здесь мысль преподобного его любимый аскетический мотив.

Таким образом, синтетический подход к наследию преподобного Максима наряду с детальным анализом его евхаристических текстов позволяет утверждать его верность традиционному для церковных писателей евхаристическому реализму. Но тщательный анализ богословской терминологии преподобного Максима дает нам основание по-новому говорить о евхаристическом

реализме этого автора, используя его собственный терминологический аппарат.

Нам удалось выделить в наследии преподобного Максима имплицитно употребляемое им понятие «логоса события». Смежное с представленным в оригинальных текстах Исповедника в смежной формуле понятием «провиденциальных логосов» (προνοίας λόγοι) [9. 35. 34 и 64. 831; 27. 45; 28. prol. 11] понятие «логоса события» выражается у преподобного словосочетанием «логос совершившегося». Так, в *Ambiguorum liber* говорится о способности «духовного человека» собирать познание промысления (Божия) обо всем. В том числе он познает «таинство Божия снисхождения во ад» и научается «логосу бывшего и свершившегося там» (τῶν γινόμενων λόγος) [8. 1384 B]. «Логос» здесь можно понять как «смысл» и «замысел». Таким именно образом переведено в русском издании и аналогичное выражение из заключения *Mystagogia*, где τῶν γινόμενων λόγος («смысл происходящего») противопоставляется «образу проявления» (καθ' ὃν τεφανέρωται τρόπος) [29. 24. 268–272] происходящего. Последний чаще всего только и воспринимается людьми, «смутно созерцающими являемое» и не находящими в своем созерцании истины и смысла происходящего явления/события.

Именно смыслу конкретных событий, по мысли преподобного Максима, в домостроительстве нашего спасения учится духовный человек. Изъясняя в *Ambiguorum liber* святителя Григория Богослова, преподобный Максим дает пример объяснения таких событий Домостроительства, как Рождество, Крещение, Преображение, Воскресение, толкуя их особенный духовный смысл и различая все эти события в Домостроительстве. Собственно говоря, сам факт того, что Церковь установила отдельные праздники, посвященные всем этим событиям, дает основание говорить о смысле каждого из них. Сама возможность толкования духовного смысла этих событий, которые,

конечно, связаны воедино и неотделимы друг от друга, но и отличаются своим смыслом-логосом, позволяет нам подтвердить законность и верность выявления такого понятия, как «логос события». Аналогично мы можем говорить и о «событии» в духовной жизни христианина, например таинстве Крещения. Здесь можно также говорить о логосе отдельного таинства, и это вполне в духе преподобного Максима, который в своем сочинении *Mystagogia* созерцает духовный смысл даже отдельных моментов в литургии, а не только литургии в ее целом.

Выводы

Синтетический подход к наследию преподобного Максима позволяет с новой силой доказательности утверждать его верность традиционному для церковных писателей евхаристическому реализму. В богословском аппарате логологии преподобного Максима выделено понятие «логоса события». Это богословское понятие особенно важно при осознании таинства Святой Евхаристии. Здесь логос события таинства состоит в замене логоса предложенных вина и хлеба на логос Тела и Крови воплощенного Логоса, точнее на Сам воплощенный Логос в единстве Его двусоставной богочеловеческой природы.

Примечания

¹ П. Шервуд указывает на множество примеров использования этой формулы: [8. 1113 В-С, 1288 А, 1385 В; 9. 632 А, 725 С; 10. 464 А (см.: 11. С. 427)]. Из исследователей эту тему у прп. Максима обсуждают: Н.У., von Balthasar [12. S. 277–278]; L. Thunberg [13. P. 31–32]; A.G. Cooper [14. P. 161–163]; В.М. Лурье [15. С. 75–77, 361–363] (у свт. Григория Богослова и у прп. Максима); и наиболее подробно J.-С. Larchet [16. P. 376–382]. Ж.К. Ларше, помимо мест, указанных П. Шервудом, отмечает *Quaestiones ad Thalassium* 64, где говорится, что Бог нас возлюбил больше

Себя Самого «настолько, что обоживает нас по благодати, настолько Он вочеловечился по Домостроительству»; Ж.К. Ларше также отмечает прямую или косвенную разработку этой темы в *Quaestiones ad Thalassium* 61; *Ambiguorum liber* 3 и 7 [8. 1040 A, 1084 C–D] (это место обсуждается в Схолии 102а А.М. Шуфрина, см.: [17. С. 363–364]); а также [18. 57 A–B; 19. 877 A].

² «Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью», Мк. 10:7–8.

Источники и литература

1. *Völker W.* Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965.

2. *St. Maximus the Confessor.* The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity / Transl. by P. Sherwood. Westminster, 1955.

3. *Тунберг Л.* Символ и таинство в богословии св. Максима Исповедника / Пер. М.В. Чернышева, под ред. М.М. Кедрова // Страницы. М., 2000. № 5. В. 4. С. 507–527.

4. *Steitz G.E.* Die Abendmahlslehre des Maximus Confessor // *Jahrbuch für deutsche Theologie.* 1886, № 11. P. 229–238.

5. *Lampen V.* De Eucharistie-leer van S. Maximus Confessor // *Studia Catholica* 2. 1926. P. 35–54.

6. *Bornert R.* Les Commentaries Byzantins de la Divine Liturgie du VII e au XV e siecle. Paris, 1966.

7. *S. Gregorius Theologus.* Oratio XXIX. PG 36.

8. *S. Maximus Confessor.* *Ambiguorum liber.* PG 91.

9. *S. Maximus Confessor.* *Quaestiones ad Thalassium.* TLG.

10. *S. Maximus Confessor.* *Epistola II.* PG 91.

11. Преподобный Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневиц, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб., 2007.

12. *Balthasar H.U., von.* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Zweite, völlig veränderte Auflage. Einsiedeln, 1961.

13. *Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor. Chicago, 1995.

14. *Cooper A.G.* Maximus the Confessor on the structural dynamics of Revelation // *Vigiliae Christianae.* 2001. 55(2). P. 161–186.

15. Лурье В.М. История византийской философии. СПб., 2006.
16. Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996.
17. Шуфрин А.М. Схолии // Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 294–386.
18. *S. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica.* PG 91.
19. *S. Maximus Confessor. Orationis Dominicae expositio.* PG 90.
20. *S. Maximus Confessor. Capitulum Theologiae et Oeconomiae. Centuria 2 // TLG.*
21. *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия / Пер. А. И. Сидорова // Его же. Творения. В 2 тт. М., 1993. Т. 2. С. 215–256.
22. *Кирилл (Зинковский), иером.* Учение свт. Кирилла Александрийского и преп. Максима Исповедника о животворящем теле Христа // Церковь и время. М., 2014. № 1 (66). С. 29–54.
23. *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006.
24. *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия / Пер. А. И. Сидорова // Его же. Творения. В 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 154–184.
25. *S. Maximus Confessor. Mystagogia.* PG 91.
26. *S. Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus // TLG.*
27. *S. Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae // TLG.*
28. *S. Maximus Confessor. Ambigua ad Thomam // TLG.*
29. *S. Maximus Confessor. Mystagogia // TLG.*

Н. А. Хандога*

ХРИСТОЛОГИЯ И СОТЕРИОЛОГИЯ СВЯТИТЕЛЯ ВИКТОРИНА ПЕТАВИЙСКОГО В КОНТЕКСТЕ ТОЛКОВАНИЯ ШЕСТОДНЕВА И АПОКАЛИПСИСА

Традиционно считается, что святитель Викторин Петавийский в сохранившихся трудах (трактате «О сотворении мира» и «Толковании на Апокалипсис») излагает начало и конец истории как мира, так и человечества, т.е. космологию и эсхатологию. В данной статье впервые предпринимается попытка изложить христологию и сотериологию святителя Викторина Петавийского, которые у большинства святых отцов и учителей Церкви неотделимы друг от друга.

Ключевые слова: святитель Викторин Петавийский, «О сотворении мира», «Хронологический фрагмент», «Толкование на Апокалипсис», учение о первой седмице, учение о тысячелетнем Царстве, воплощение Сына Божия, домостроительство Христа во плоти, семь периодов земной жизни Господа Иисуса Христа, личность Богочеловека.

* Автор — кандидат богословия, соискатель степени доктора богословия 3-го года обучения в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Итак, первый был создан как творение (см.: Кол. 1:15), Второй — как Человек, [или] как [один] из рода человеческого, как говорит апостол (см.: 1 Кор. 15:47).

*Святитель Викторин Петавийский*¹

Святитель Викторин Петавийский, претерпевший мученическую кончину во время гонений императора Диоклетиана в 303 или 304 году², в основном известен благодаря заметке, помещенной блаженным Иеронимом Стридонским в его сочинении «О знаменитых мужах»: «Викторин, епископ Петавийский, не владел одинаково свободно латинским и греческим языками. Поэтому его сочинения, хотя и прекрасны по содержанию, слабы по стилю³. Это толкования на Бытие, на Исход, на Левит, на Исаию, на Иезекииля, на Аввакума, на Екклезиаста, на Песнь песней, на Апокалипсис Иоанна [Богослова], Против всех ересей и многие другие. В конце [жизни] он был удостоен венца мученичества»⁴.

Следовательно, в своей пастырской деятельности, длившейся более пятидесяти лет (ок. 250–303/304 гг.), святитель Викторин Петавийский уделял огромное внимание толкованию Священного Писания⁵ и борьбе с ересями⁶. Однако из обширного списка трудов Петавийского святителя, приведенного блаженным Иеронимом Стридонским, сохранилась лишь десятая часть — «Толкование на Апокалипсис», а из «многих других» сочинений — трактат «О сотворении мира»⁷ и «Хронологический фрагмент»⁸.

В главных двух сочинениях — трактате «О сотворении мира» (ок. 250 г.) и «Толковании на Апокалипсис» (после 260 г.) — святитель Викторин Петавийский как богослов и милленарист «подымает вопросы» о воплощении Сына Божия — Господа Иисуса Христа, сочетании во Христе человеческой и божественной природ, а также о жизни Богочеловека.

1. Предварительные замечания, или учение о первой седмице

Святитель Викторин Петавийский придает особое значение первой седмице, в которую Бог (точнее, Бог Отец и Сын Божий) сотворил мир и «почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал» (Быт. 2:2)⁹, т.к. с помощью семи дней Господь обозначил каждый из семи тысячелетних периодов мировой истории¹⁰. Вследствие этого шестой день, в который Бог создал «человека» (точнее, первых людей — Адама и Еву), называется «приготовлением Царства» (*praeparatio regni*)¹¹ для человечества, или шестым тысячелетием. Кроме того, на это указывает и название шестого дня — «пятница» (*parasceve*)¹², то есть приготовление. Следовательно, по окончании этого дня наступит седьмой день, или «истинная и праведная суббота седьмого тысячелетия (*illud et iustum sabbatum septimo miliario annorum*)»¹⁵.

Для подтверждения этой мысли святитель Викторин, используя аллегорический метод толкования Священного Писания, прибегает к изящному экзегетическому ходу. С одной стороны, приводит слова из молитвы пророка Моисея: «В очах Твоих, Господи, тысяча лет, как один день» (Пс. 89:5; 2 Пет. 3:8)¹⁴. С другой стороны, «припоминает» пророчество Захарии, согласно которому у Господа «семь очей» (Зах. 4:10)¹⁵, и образ Агнца из Апокалипсиса, у которого «семь рогов и семь очей» (Откр. 5:6)¹⁶. Синтезируя псалом и пророчество, святитель Викторин получает следующую символично-хронологическую концепцию: в каждом глазе Бога по тысяче лет, а так как их семь, то Господь определил семь тысяч лет для бытия мира¹⁷. Другими словами, «история человечества должна отражать, воспроизводить историю творения»¹⁸.

Таким образом, святитель Викторин Петавийский, его паства и современники (например, Коммодиан и Лактанций) находились в ожидании седьмой тысячи лет,

когда должна была случиться долгожданная «встреча» праведников с Господом Иисусом Христом и «открытие» нового непобедимого тысячелетнего Царства на земле (т. наз. хилиазм, или миллениаризм)¹⁹, т. к. шестое тысячелетие и подготовительный период, по их мнению, подходили к завершению²⁰.

2. Воплощение Сына Божия и домостроительство Христа во плоти

Используя типологический метод толкования Священного Писания, святитель Викторин Петавийский символически соединяет спасительные деяния Сына Божия с двумя планами: творением мира и падением первых людей: «Для того чтобы воссоздать Адама через седмицу, а также прийти на помощь Своему творению, [Бог] совершает воплощение Сына Своего — Господа нашего Иисуса Христа. Итак, кто же, наученный в законе Божиим, исполненный Святым Духом не обратит внимание своего сердца на тот день, когда ангел Гавриил благовествовал Деве Марии (см.: Лк. 1:28), когда змей обманул Еву; на тот день, когда Святой Дух исполнил Деву Марию, когда [Бог] сотворил свет; Он²¹ обратился в плоть в тот день, когда [Бог] создал сушу и море; Он обратился в молоко в тот день, когда [Бог] сотворил звезды; Он превратился в кровь в тот день, когда земля и вода произвели свои порождения; Он обратился в плоть в тот день, когда Бог воздвиг человека из земли; Христос воплотился в тот день, когда [Бог] образовал человека; Он пострадал в тот день, когда пал Адам; Он воскрес из мертвых в тот день, когда [Бог] сотворил свет»²².

Здесь выстраивается целый ряд соответствий: Господь становится плотью (вероятно, семенем плоти) в третий день, когда создается Богом плоть Земли — суша (ее ткань) и моря (ее кровь, иные жидкости). В четвертый день, когда Богом творится луна

с ее тусклым молочным светом и звездный Млечный Путь, Он принимает вид как бы молока, а в пятый день, когда Богом создаются носители крови — птицы и животные, Господь становится в некотором роде похожим на кровь. Наконец, Он облекается в плоть в шестой день, когда «из праха земного» (Быт. 2:7) Богом творится человек.

Безусловно, эта концепция связана с теорией рекапитуляции (от лат. *recapitulatio* — сжатое повторение) святителя Иринея Лионского²³, который главную ее мысль (Христос — глава спасаемого человечества) заимствовал у апостола Павла (см.: Еф. 1:10). Согласно этой теории Господь Иисус Христос «возглавил все человечество, повторив в истории Своей жизни все подробности жизни Адама, обычное течение жизни каждого из его потомков и историю человечества во всей его совокупности»²⁴.

Эту концепцию мы встречаем также у блаженного Августина Гиппонского, который, продолжая линию святителя Викторина Петавийского и опираясь на античные медицинские представления о развитии эмбриона²⁵, утверждает: «Говорят, что человеческое зачатие так происходит и совершается, что первые шесть дней [человек] имеет подобие как бы молока, в следующие девять дней изменяется в кровь, затем за двенадцать дней уплотняется, остальные десять и восемь формируется вплоть до совершенных очертаний всех членов, и с этого срока остальное время, вплоть до часа рождения, прибавляет в величине»²⁶.

Кроме того, данный фрагмент заслуживает более пристального рассмотрения. Во-первых, святитель Викторин исходит из западной традиции, согласно которой сошествие Святого Духа на Деву Марию произошло в День Господень, или в первый день недели, т.е. в воскресенье, и, соответственно, в первый день мира, когда создается свет²⁷. И, во-вторых, святитель Викторин разделяет Воскресение Господа, случившееся в первый день недели, т.е.

в воскресенье, и собственно Благовещение Пресвятой Богородицы, которое, по его мнению, произошло в седьмой день недели, т.е. в субботу, в день, когда змей соблазнил Еву, когда пал Адам и пострадал Господь.

Западная традиция, так же как и восточная, подобного разделения не знала. В самых ранних апокрифах, или околохристианских текстах, говорящих о Благовещении, т.е. о благой вести архангела Гавриила и сошествии Святого Духа на Пресвятую Богородицу, а также о Воскресении Господа Иисуса Христа, эти события осмыслялись как почти одновременные²⁸.

Подобное разделение находит свое логическое завершение в «Хронологическом фрагменте» (258–260), в котором святитель Викторин утверждает, что Господь пострадал в X день апрельских календ, то есть 23 марта, а воскрес в VIII день апрельских календ, то есть 25 марта — на Благовещение Пресвятой Богородицы²⁹. Следовательно, Петавийский святитель в «Хронологическом фрагменте» не только указывает на особо почитаемые дни церковной общины Петавия, но также изменяет свое первоначальное мнение о времени происхождения событий Священной истории Нового Завета, изложенное в трактате «О сотворении мира» (ок. 250 г.).

3. Сочетание во Христе человеческой и Божественной природ

Седмичное число святитель Викторин Петавийский видит и в ключевых этапах земной жизни Господа Иисуса Христа: «Он также заканчивает Свою человеческую природу (*humanitatem suam*) числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть»³⁰. В выделении этих семи этапов, или периодов, святитель Викторин опирается на античную традицию (впервые изложенную Гиппократом), согласно которой человеческая жизнь делится на семь этапов³¹. На самом деле

Петавийский святитель называет пять периодов в точном смысле этого слова и добавляет рождение и смерть, чтобы выйти на цифру семь.

В значительной степени святитель Викторин Петавийский продолжает линию святителя Иринея Лионского. Тем не менее между ними есть определенное расхождение, т.к. святитель Ириней насчитывает пять периодов, или возрастов: «Род человеческий переживает пять возрастов: сначала (человек) бывает младенцем, потом отроком, затем юношею, мужем и, наконец, стариком»³². Напротив, для святителя Викторина необходимо семь периодов, т.к. каждый из них увязывается с соответствующим днем творения: от первого дня — сотворения света (рождение) до седьмого дня — покой Бога (смерть и пребывание во гробе)³³.

Таинственным образом святитель Викторин Петавийский в «Толковании на Апокалипсис» также говорит о главных периодах земной жизни Господа Иисуса Христа, дополняя их двумя новыми этапами: «Следовательно, они начинают, говоря так: Иоанн: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог* (Ин. 1:1) — это образ льва (*leonis*); напротив, Матфей: *Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова* (Мф. 1:1) — это образ человека (*hominis*); вследствие этого Лука: *был священник из Авиевой чреды, именем Захария, и жена его из рода Ааронова* (Лк. 1:5) — это образ тельца (*vituli*); Марк начинает так: *Начало Евангелия Иисуса Христа, как написано у Исаии* (Мк. 1:1–2), — начало с летящего Духа, содержащего образ летящего орла (*aquilae*)»³⁴.

Здесь не имеется в виду порядок перечисления животных ни у пророка Иезекииля (см.: Иез. 1:5, 10), ни в Апокалипсисе (см.: Откр. 4:7), но подразумевается логическая последовательность, согласно которой святитель Викторин усматривает в четырех животных символы четырех периодов явления Сына Божия людям: воплощение (или рождение), страдание (или смерть), воскресение и воз-

несение³⁵. Тот же порядок можно найти у святителя Ирины Лионского³⁶ и у блаженного Иеронима Стридонского³⁷.

Исходя из этого, святитель Викторин Петавийский ясно и четко различает человеческую и божественную природу Господа Иисуса Христа и в то же время объединяет их в рамках единой личности. С одной стороны, Христос — совершенный человек: «Он также показывает иудеям Свою человеческую природу (*humanitatem suam*) следующими способами: когда Он голоден (см.: Мф. 4:2), жаждет (см.: Ин. 4:7), принимает пищу и питье (см.: Лк. 7:34), когда Он проходит (см.: Мф. 4:18) и удаляется (см.: Ин. 6:15; Мф. 4:12), когда Он спит на изголовье [лодки] (см.: Мк. 4:38)»³⁸. С другой стороны, Христос обладает божественными свойствами: «Когда же во время сильной бури на море Он ходит по воде (см.: Ин. 6:18-19; Мф. 14:24-25), ветрам повелевает (см.: Лк. 8:25), больных исцеляет (см.: Мф. 12:15), хромых восстанавливает (см.: Мф. 15:31), [слепых просвещает (см.: Мф. 15:31), глухим возвращает слушание], а немым — красноречие (см.: Мк. 7:37), тогда, как ты видишь, Он возвещает им (т.е. иудеям. — Н.Х.) о том, что Он есть Господь»³⁹.

Позднее подобные доказательства неоднократно использовались святыми отцами и учителями Церкви в борьбе против монофизитов. Поэтому, пожалуй, не будет преувеличением сказать, что данный фрагмент трактата «О сотворении мира» святителя Викторина Петавийского лежит у истоков той традиции, которая привела к появлению догматического послания, или «Томоса», святителя Льва I Великого, в котором «с особой выразительностью оттенялось учение о полноте двух естеств во Христе»⁴⁰.

Заключение

Святитель Викторин Петавийский как богослов и один из святых отцов доникейского периода в борьбе с ересями (например, с гностицизмом) отстаивал учение

о том, что Иисус Христос не только Сын Божий, но также Творец и Промыслитель мира и всего, что в нем. Поэтому Он пришел «на помощь Своему творению»⁴¹, т.е. Своим воплощением, начиная с благовещения Пресвятой Богородицы, страданием и воскресением в определенные дни, которые соответствовали дням творения мира, сотворению человека и его грехопадению, освятил как мир, так и человека.

Исходя из этого, святитель Викторин учил свою паству, что Иисус Христос, во-первых, полноценный человек (в связи с чем он говорит о семи периодах его жизни, соответствующих жизни каждого человека, жившего когда-либо на земле) и, во-вторых, что Он истинный Бог и, соответственно, Сын Божий, т.к. во время Своей земной жизни совершал «не человеческие» дела, а также воскрес и вознесся на небеса до Бога Отца.

Кроме того, есть еще одна сторона личности святителя Викторина Петавийского, о которой, раскрывая его богословие воззрения, всегда нужно помнить. Он, будучи миллениаристом по убеждениям, искренне верил, что жизнь его и его современников (верующих в Господа Иисуса Христа), единомышленников и паствы в самом ближайшем будущем должна измениться в лучшую сторону, преобразиться⁴², т.к. придет Спаситель, который умертвит «нечестивых, грешников и виновников разных родов»⁴³ и «откроет» для праведников земное тысячелетнее Царство.

К сожалению, святитель Викторин Петавийский так и не дождался начала этого Царства и не дождал до Миланского эдикта 313 года, после которого кардинально изменилось отношение язычников к христианам и, соответственно, христиан ко Второму пришествию Христову... Хотя еще в IV веке «встречаются» миллениаристы, как, например, Григорий Эльвирский и блаженный Августин Гиппонский (ранний период творчества), однако «вера в близость пришествия Господня теряет свою напряжен-

ность и, так сказать, жгучесть, и само пришествие отодвигается в неизвестное, но уже далекое будущее»⁴⁴.

Приложение

«Хронологический фрагмент» (*Fragmentum chronologicum*) святителя Викторина Петавийского⁴⁵

Среди многих толкований Викторина мы обнаружили также это сочинение. Мы нашли его среди рукописей Александра, епископа Иерусалимского⁴⁶, который своей рукой переписал список апостолов⁴⁷. Восьмого января при консульстве Сульпиция Камерина⁴⁸ родился Господь наш Иисус Христос и также восьмого января при консульстве Валерия Азиатика⁴⁹ крестился. Десятого апреля при консульстве Нерона III и Валерия Мессала⁵⁰ пострадал. Восьмого апреля при консульстве соправителей воскрес⁵¹. [Пятого мая после сорока дней при консульстве соправителей вознесся на небо. Иоанн Креститель родился восьмого июля и обрезан в июле. Как говорят, ангел благовествовал Марии восьмого апреля, когда Елизавета была на шестом месяце беременности (см.: Лк. 1:26)]. Из чего следует, что Господь был зачат в тот же день, в который и воскрес. Аминь.

Примечания

¹ *Victorin de Poetovio. La construction du monde 7* / Ed. M. Dulaey // *Sources Chrétiennes* (далее SC), 1997. Vol. 423. P. 144.

² День памяти свт. Викторина Петавийского — 2 / 15 ноября (см.: Месяцеслов дополнительный имен святых, не содержащихся в календаре Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. С. 24). Однако «эта дата, встречающаяся в мартирологе Узуарда (IX в.), была не днем мученической кончины свт. Викторина,

а датой перенесения его мощей из Петавия (совр. город Птуй в Словении. — Н.Х.) в Лавриак (совр. город Лорх в Германии) римской провинции Норик. Вероятно, именно в этом городе после разрушения в 452 г. вождем гуннов Атиллой их отечества граждане Петавия искали пристанища, унося мощи своего святого покровителя». *Хандога Н.А.* Святитель Викторин Петавийский — первый латинский экзегет // *Скрижали*. 2014. Вып. 7. С. 58.

³ То есть свт. Викторин знал греческий язык лучше, чем латинский, т.к. был «носителем греческого языка» (*Дейли Б.Э.* В преддверии «последней битвы»: латинская эсхатология в эпоху великих гонений / Пер. с англ. Е.С. Поляковой под ред. Н.А. Хандоги // *Церковь и время*. 2015. № 1 (70). С. 121). Поэтому в его сочинениях, написанных на лат. языке, используются греч. термины, или «наряду с греч. также соответствующие лат. термины (напр.: *anastatis*, — *resurrection*, *abyssus* — *infernum*)». *Братож Р.* Еп. Викторин и христианская община Петавия (вторая пол. III в.) / Пер. с нем. С. К. Кобриной под ред. Н.А. Хандоги // *Христианское чтение*. 2014. № 2–3. С. 18.

⁴ *Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus* 74 / Ed. J. P. Migne // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (далее: PL), 1845. Т. 23. Col. 683. Хотя в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского упоминается о гонениях на христиан при императоре Диоклетиане (см.: *Евсевий Памфил*. Церковная история. Кн. 8 / Пер. с греч. // *Богословские труды*. 1985. Вып. 26. С. 40–55), при этом ни слова не говорится о мученичестве свт. Викторина Петавийского. Возможно, из-за того, что он претерпел мученическую кончину на одной из «неизвестных» для первого историка Церкви окраин Римской империи.

⁵ Об экзегетическом методе святителя Викторина см., в частности, нашу статью: *Хандога Н.А.* Святитель Викторин Петавийский — первый латинский экзегет... С. 62–69.

⁶ Напр., с гностицизмом. См.: *Optatus Milevitanensis. Contra Parmenianum Donatistam* 1, 9 / Ed. C. Ziwsa // CSEL, 1893. Vol. 26. P. 11.

⁷ Данное сочинение свт. Викторину атрибутировали издатели его трудов — проф. Иоанн Хаусляйтер (см.: *Haussleiter I.*

Prolegomena // CSEL, 1916. Vol. 49. P. XXVII–XXX) и проф. Мартина Дюлаэй (см.: *Dulaey M. Introduction // SC, 1997. Vol. 423. P. 23–28*).

⁸ *Ibidem*. P. 20–23.

⁹ В правиле веры свт. Викторина Петавийского говорится следующее: «*Мера* же веры — это повеление Господа нашего исповедовать Отца Вседержителя, — как мы и учились, — а также Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, до начала мира рожденного Отцом в Духе (см.: Прем. 9:9; Притч. 8:30; Ин. 1:1), ставшего человеком и после победы над смертью восхищенного Отцом во плоти на небеса, [Который излил Духа] Святого (см.: Деян. 2:33), дар и залог бессмертия (см.: Еф. 1:14). Он, проповеданный пророками, описанный Законом, есть Рука Божия, Слово Отца Вседержителя и Творец всего мира. Это есть *тпость* и *мера* веры, чтобы никто не подходил *поклоняться* к святому *жертвеннику*, кто не исповедует *Господа и Христа Его* (Деян 4:26)» (*Victorin de Poetovio. Sur L'Apocalypse 11, 1 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 92–94*). Из этого фрагмента следует сделать некоторые выводы: во-первых, здесь наблюдается «скрытый» бинитаризм (от англ. *binitarianism* — отождествление второго и третьего Лица Святой Троицы), т.к. Сын Божий именуется «Святым даром» (*Sanctum donum*) и «залогом бессмертия» и, во-вторых, мир и все, что в мире сотворено «Отцом Вседержителем» и «Сыном Его — Господом нашим Иисусом Христом».

¹⁰ См.: *Victorin de Poetovio. La construction du monde 6 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 144*.

¹¹ *Victorin de Poetovio. La construction du monde 4 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 140*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Victorin de Poetovio. La construction du monde 6 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 142*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Victorin de Poetovio. La construction du monde 6; 8 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 144; 146*.

¹⁶ *Victorin de Poetovio. La construction du monde 8 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 146; Sur L'Apocalypse 5, 1 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 74*.

¹⁷ Это так называемая концепция Великой недели. В доникейский период ее «использовали» Псевдо-Варнава, свт. Ириней Лионский, Юлий Африкан, свт. Викторин Петавийский и Мефодий Патарский.

¹⁸ *Акимов В.В.* Хилястические представления в Христианской Церкви I–III веков // Просвещение, свидетельство и проповедь. Миссия Церкви: история и современность: Материалы Международ. науч.-практич. конф., посвящ. 1020-летию крещения Руси, 15–16 дек. 2008 г., Минск / редкол.: В.Г. Башкиров [и др.]; под общ. ред. еп. Бобруйского и Быховского Серафима (А.Д. Белоножко). Минск: Изд. Центр БГУ, 2009. С. 23.

¹⁹ В доникейский период этого учения, кроме свт. Викторина Петавийского, придерживались следующие святители: Ириней Лионский, Ипполит Римский и Мефодий Патарский. См.: *Хандога Н.А.* Судьба хилязма в латинской патристике и роль блж. Августина Гиппонского в его переосмыслении // Церковь и время. 2013. № 4 (65). С. 127–128.

²⁰ В «Толковании на Апокалипсис» свт. Викторина Петавийского мы читаем: «*Вот, грядет с облаками, и все народы увидят Его* (Откр. 1:7). Тот, кто первый в становлении человека пришел втайне, спустя немного (*post paululum*) [времени] придет открыто, в величии и славе, чтобы явно судить» (*Victorin de Poetovio. Sur L'Apocalypse 1, 1 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 46*). См. также: *Commodianus. Instructiones 1, 35 / Ed. V. Dombard // CSEL, 1887. Vol. 15. P. 46*; *Lactantius. Divinae institutiones 7, 14 / Ed. S. Brandt // CSEL, 1890. Vol. 19. P. 628–629*.

²¹ Свт. Викторин, как Тертуллиан и Лактанций, придерживался бинитаризма. Но, в отличие от них, Петавийский святитель достаточно часто проводит четкую грань между Сыном Божиим и Святым Духом: «После того, как Господь наш вошел на небеса и открыл все тайны, Он ниспослал Святого Духа (*Spiritum Sanctum*), слова Которого проповедники, подобно стрелам, послали в сердца людей для того, чтобы поразить их неверие» (*Victorin de Poetovio. Sur L'Apocalypse 6, 1 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 78*). Из этого фрагмента видно, что Святой Дух находится в подчинении у Сына Божия, т.е. свт. Викторин рассматривает Его в субординационном ключе. Поэтому в трактате

«О сотворении мира» и «Толковании на Апокалипсис» ничего не говорится о роли в творении Святого Духа.

²² *Victorin de Poetovio. La construction du monde 9 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 146–148.* Или в другом месте трактата «О сотворении мира» мы читаем о том, что Слово, или Сын Божий, также принимал участие в творении мира: «Следовательно, это Слово называется мудростью, когда Оно создало свет; разумом — когда Оно создало небо; советом — когда Оно создало землю и море; крепостью — когда Оно создало солнце и луну и другие звезды; знанием — когда Оно производит [плоды] земли и моря; благочестием — когда Оно образовало человека; когда Оно благословляет и освящает человека, получает имя страха Божия». *Victorin de Poetovio. La construction du monde 7 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 144–146.*

²³ См.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses 5, 23, 2 / Ed. J. P. Migne // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (далее: PG), 1857. Т. 7/1. Col. 1185.*

²⁴ *Понов И.В.* Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904. С. 12.

²⁵ «Он (т.е. блж. Августин. — *Н.Х.*) использовал два варианта вычислений врача Диокла (IV в. до Р.Х. — *Н.Х.*). Один нам дает простое вычисление, основанное на числе 9: в первые девять дней сперма превращается в кровь, спустя девять дней она становится сгустком плоти, еще через девять дней появляются позвоночник, голова и тело формируется к концу четвертой эннеады, или к 36 дню. Второй учитывает как продолжительность беременности, так и пол эмбриона; он основан на числе 7; ребенок, который родится в семь месяцев, формируется в пять недель (35 дней), тот, кто родился в девять месяцев, формируется в шесть недель (42 дня), если это девочка, и в семь недель (49 дней, или 7 в квадрате), если это мальчик» (*Congourdeau M.-H. L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI-e siècle av. J.-C. V-e siècle apr. J.-C.). Paris, 2007. P. 227.*) Следовательно, блж. Августин Гиппонский всед за свт. Викторинном Петавийским, для которого особую важность имеет число 7 и формирование эмбриона,

происходившее в 4 этапа, использовал два варианта вычислений врача Диокла.

²⁶ *Aurelius Augustinus. De diversis quaestionibus octaginta tribus* 56 / Ed. J. P. Migne // PL, 1865. Т. 40. Col. 39.

²⁷ См.: *Квливидзе Н. В.* Благовещение Пресвятой Богородицы // *Православная энциклопедия*. 2002. Т. 5. С. 255. Связь света и Святого Духа бесспорна: «...это и сошествие огня (или света) на Иордан во время Крещения Господня согласно апокрифической традиции, и сошествие светоносного облака на Христа во время Преображения и, наконец, во время Пятидесятницы, когда Дух Святой сошел в виде огненных языков (см.: Деян. 2:3)». *Василик В.В.* Новые данные по истории Палестинской гимнографии / Отв. ред. Д.Е. Афиногенов, А.В. Муравьев // *Традиции и наследие Христианского Востока: Материалы международной конференции*. М., Индрик, 1996. С. 189.

²⁸ См.: *Апокрифические деяния апостолов* / Пер. Е.Н. Мещерской // *Новозаветные апокрифы в сирийской литературе*. М.: Присцельс, 1997. С. 53. Отметим, что подобное представление засвидетельствовано и в современной православной богослужебной традиции: «Гавриилу вещавшу тебе, Дево, радуйся, со гласом воплощашеся всех Владыка в Тебе, святем кивоте, якоже рече праведный Давид...» (Богородичен отпустительный, глас 1). *Миняя. Март. Ч. 2*. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 386.

²⁹ См.: *Victorin de Poetovio. Fragment chronologique* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 134.

³⁰ *Victorin de Poetovio. La construction du monde 9* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 148.

³¹ «Врач же Гиппократ (ок. 460–377 гг. до Р.Х. — Н.Х.) говорит, что возрастов семь — младенца, ребенка, подростка, юноши, мужа, пожилого человека и старца, и что они измеряются седмицами, но они следуют не сразу одна за другой». *Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею 105* / Перев. и комм. А.В. Вдовиченко // *Толкования Ветхого Завета*. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 76.

³² *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* 2, 24, 4 / Ed. J. P. Migne // PG, 1857. Т. 7/1. Col. 795.

³³ «Впоследствии Августин (Гиппонский. — Н.Х.) перенес это представление о семи возрастах на семь мировых эпох» (Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1. Период первый: Доникийская латинская патрология (150–325). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. С. 268). Вот что пишет блж. Августин о семи мировых эпохах: «Само число веков, как бы дней, если мы будем считать их по тем периодам времени, указание на которые находим в Писании, окажется субботаствованием, потому что число это есть семь; так, первый век, как бы первый день, простирается от Адама до потопа, второй — от потопа до Авраама; равны они, впрочем, не продолжительностью времени, а числом поколений, т.к. в том и в другом их по десять. Затем, от Авраама до пришествия Христова, по исчислению евангелиста Матфея, следует три века, из которых каждый заключает в себе по четырнадцать поколений, а именно: от Авраама до Давида, от Давида до переселения в Вавилон и от переселения в Вавилон до рождения Христова. Всех, стало быть, пять. Теперь идет шестой, которого не следует измерять никаким числом поколений ввиду того, что сказано: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1:7). После этого века Бог как бы почиет в седьмой день, устроив так, что в нем почиет и сам этот седьмой день, чем будем уже мы сами. О каждом из этих веков подробно рассуждать теперь было бы долго. По крайней мере, этот седьмой век будет нашей субботой, конец которой будет не вечером, а Господним, как бы вечным восьмым днем, который Христос освятил Своим воскресением, предизображая этим вечный покой не только духа, но и тела» (*Aurelius Augustinus. De civitate Dei* 22, 30 / Ed. E. Hoffmann // CSEL, 1900. Vol. 40 / 2. P. 669–670). Из этого продолжительного фрагмента следует сделать некоторые выводы: во-первых, шестая мировая эпоха, начавшаяся с рождения Христа, закончится Его Вторым пришествием и, во-вторых, для блж. Августина Гиппонского особую важность представляет седьмая мировая эпоха, которую он именует «нашей субботой», или «вечным восьмым днем», т.к. в ней все человечество (на-

чиная с Адама и Евы), приготовившееся ко встрече с Господом, обретет «вечный покой».

³⁴ *Victorin de Poetovio*. Sur l'Apocalypse 4, 4 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 68.

³⁵ Согласно «Хронологическому фрагменту» свт. Викторина, Христос родился 25 декабря 9 г., а умер — 23 марта 58 г., прожив, таким образом, не 33 года (как об этом указывается в Евангелиях), а 49 лет. См.: *Братож Р.* Еп. Викторин и христианская община Петавия... С. 35.

³⁶ См.: *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses 3, 11, 8 / Ed. J. P. Migne // PG, 1857. Т. 7/1. Col. 889.

³⁷ См.: *Hieronymus Stridonensis*. Adversus Jovinianum 1, 26 / Ed. J. P. Migne // PL, 1845. Т. 23. Col. 247.

³⁸ *Victorin de Poetovio*. La construction du monde 9 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 148. Впервые подобные рассуждения встречаются в свт. Иринея Лионского, см.: *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses 3, 22, 2 / Ed. J. P. Migne // PG, 1857. Т. 7/1. Col. 957.

³⁹ *Victorin de Poetovio*. La construction du monde 9 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 148. Впервые подобные рассуждения встречаются у Тертуллиана, см.: *Tertullianus*. Apologeticum 21, 17 / Ed. J. P. Migne // PL, 1844. Т. 1. Col. 400.

⁴⁰ *Лебедев А.П.* Вселенские Соборы IV и V в.: Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 232.

⁴¹ *Victorin de Poetovio*. La construction du monde 9 / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 146.

⁴² Дело в том, что епископское служение свт. Викторина приходится на очень непростой период в истории Церкви — вторую пол. III — начало IV в., когда гонения и всевозможные уничижения христиан Римской империи еще не прекратились.

⁴³ *Victorin de Poetovio*. Sur L'Apocalypse 20, 2 / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Vol. 423. P. 116.

⁴⁴ *Страхов В., свящ.* Вера в близость «парусии», или Второго Пришествия Господа, в первохристианстве и у св. апостола Павла. Сергиев Посад, 1914. С. 15.

⁴⁵ В качестве «духовной пищи» вниманию исследователей и читателей предлагается перевод в серии SC с лат. на рус. язык данного сочинения. Квадратные скобки — [...] — в переводе указывают на предложения, отсутствующие в рукописи Н 150 f, fol. 137v-138r (IXe s.), которые восстановлены в соответствии с «изданием» блж. Иеронима Стридонского (1473, fol. 164; XVe s.). См.: *Victorin de Poetovio. Fragment chronologique* / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 134–135.

⁴⁶ Свт. Александр Иерусалимский (кон. II в. – 250/251 гг.) — священномученик, еп. Элии Капитолины (так в то время назывался город Иерусалим).

⁴⁷ Списки апостолов (лат. *indices apostolorum*) — термин для обозначения отдельных текстов или частей других произведений, в которых перечисляются имена апостолов с возможным добавлением сведений о них (происхождение, место проповеди, кончины, нахождения мощей и т.п.).

⁴⁸ Сульпиций Камерин, или Квинт Сульпиций Камерин, в 9 г. по Р.Х. занимал должность ординарного консула вместе с Гаем Поппеем Сабином.

⁴⁹ Валерий Азиатик, или Децим Валерий Азиатик, в 46 г. по Р.Х. занимал должность ординарного консула вместе с Марком Юнием Силаном.

⁵⁰ Нерон III, или Нерон Клавдий Цезарь Август Германик, и Валерий Мессала, или Марк Валерий Мессала Корвин, в 58 г. занимали должности ординарных консулов.

⁵¹ То есть на третий день после того, как пострадал.

Источники

Aurelius Augustinus. De civitate Dei / Ed. E. Hoffmann // CSEL, 1900. Vol. 40 / 2. P. 1–670.

Aurelius Augustinus. De diversis quaestionibus octaginta tribus / Ed. J.P. Migne // PL, 1865. T. 40. Col. 11–100.

Commodianus. Instructiones / Ed. B. Dombard // CSEL, 1887. Vol. 15. P. 5–112.

Hieronymus Stridonensis. Adversus Jovinianum / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. T. 23. Col. 222–352.

Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus / Ed. J.P. Migne // PL, 1845. Т. 23. Col. 631–769.

Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses / Ed. J.P. Migne // PG, 1857. Т. 7/1. Col. 433–1224.

Lactantius. Divinae institutiones / Ed. S. Brandt // CSEL, 1890. Vol. 19. P. 1–672.

Optatus Milevitanensis. Contra Parmenianum Donatistam / Ed. C. Ziwsa // CSEL, 1893. Vol. 26. P. 3–182.

Tertullianus. Apologeticum / Ed. J.P. Migne // PL, 1844. Т. 1. Col. 257–536.

Victorin de Poetovio. Fragment chronologique / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 432. P. 134–135.

Victorin de Poetovio. La construction du monde / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 138–149.

Victorin de Poetovio. Sur L'Apocalypse / Ed. M. Dulaey // SC, 1997. Vol. 423. P. 46–123.

Апокрифические деяния апостолов / Пер. Е.Н. Мещерской // Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М.: Присцельс, 1997. С. 5–74.

Евсевий Памфил. Церковная история. Кн. 7–10 / Пер. с греч. // Богословские труды. 1985. Вып. 26. С. 18–90.

Месяцеслов дополнительный имен святых, не содержащихся в календаре Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.

Минея. Март. Ч. 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.

Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею / Перев. и комм. А.В. Вдовиченко // Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 51–113.

Литература

Congourdeau M.-H. L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI-e siècle av. J.-C. V-e siècle apr. J.-C.). Paris, 2007.

Dulaey M. Introduction // SC, 1997. Vol. 423. P. 15–41.

Hausleiter I. Prolegomena // CSEL, 1916. Vol. 49. P. VII–LXVI.

Акимов В.В. Хилиастические представления в Христианской

Церкви I–III веков // Просвещение, свидетельство и проповедь. Миссия Церкви: история и современность: Материалы Международ. науч.-практич. конф., посвящ. 1020-летию крещения Руси, 15–16 дек. 2008 г., Минск / редкол.: В.Г. Башкиров [и др.]; под общ. ред. еп. Бобруйского и Быховского Серафима (А.Д. Белоножко). Минск: Изд. центр БГУ, 2009. С. 20–24.

Братож Р. Епископ Викторин и христианская община Петавия (вторая пол. III в.) / Пер. с нем. С.К. Кобриной под ред. Н.А. Хандоги // Христианское чтение. 2014. № 2–3. С. 14–45.

Василик В.В. Новые данные по истории Палестинской гимнографии / Отв. ред. Д.Е. Афиногенов, А.В. Муравьев // Традиции и наследие Христианского Востока: Материалы международной конференции. М., Индрик, 1996. С. 180–209.

Дейли Б.Э. В преддверии «последней битвы»: латинская эсхатология в эпоху великих гонений / Пер. с англ. Е.С. Поляковой под ред. Н.А. Хандоги // Церковь и время. 2015. № 1 (70). С. 119–133.

Квливидзе Н.В. Благовещение Пресвятой Богородицы // Православная энциклопедия. 2002. Т. 5. С. 254–268.

Лебедев А.П. Вселенские соборы IV и V вв.: Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007.

Попов И.В. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904.

Страхов В., свящ. Вера в близость «парусии», или Второго Пришествия Господа в первохристианстве и у св. апостола Павла. Сергиев Посад, 1914.

Фокин А.Р. Латинская патрология. Т. 1. Период первый: Дониkeyская латинская патрология (150–325). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005.

Хандога Н.А. Святитель Викторин Петавийский — первый латинский экзегет // Скрижали. 2014. Вып. 7. С. 51–71.

Хандога Н.А. Судьба хилиазма в латинской патристике и роль блаженного Августина Гиппонского в его переосмыслении // Церковь и время. 2013. № 4 (65). С. 125–145.

Б. А. Тихомиров*

ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О КАНОНЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА В РУССКОМ ПРАВОСЛАВИИ**

В статье рассматриваются исторические и концептуальные основания формирования представлений о каноне Ветхого Завета в русском Православии. Исследование подразделяется на две основные части. В первой проблематика канона Ветхого Завета обсуждается в связи с историей славянской Библии, списками библейских книг, бытовавшими на Руси, практикой литургического использования ветхозаветных книг Русской Православной Церковью. Во второй анализируются богословские решения по канону, осуществленные в XIX веке, а также сегодняшняя ситуация в данном вопросе. Основное внимание в статье обращено на определения и терминологию, которые были выработаны в XIX столетии, и которые по настоящее время продолжают оставаться главенствующими в представлениях о нормативном составе Ветхого Завета в русском православном богословии. Дается их критическая оценка.

*Автор — кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской православной духовной академии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры (Москва).

** В настоящей публикации представлен полный авторский текст. Со-кращенный текст см. в Православной энциклопедии (Т. XXX. М., 2012. С. 236–242).

Ключевые слова: канон Ветхого Завета, славянская Библия, списки библейских книг, Катехизис, святитель Филарет (Дроздов), архимандрит Макарий (Булгаков), епископ Афанасий (Дроздов), «неканонические книги».

В настоящее время в русском православном богословии считается принятым разделение книг Священного Писания Ветхого Завета (по составу Библии славянской и русской, Синодального перевода в изданиях Святейшего Синода, Московской Патриархии и однотипных) на «канонические» и «неканонические». «Каноническими» книгами признаются Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисуса Навина, Судей, Руфь, 1–4 Царств, 1–2 Паралипоменон, 1 Ездры, Неемии, Есфири, Иова, Псалтирь, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песнь Песней, Исаии, Иеремии, Плач Иеремии, Иезекииля, Даниила, 12 малых пророков; «неканоническими» книгами и отделами в книгах: 2 Ездры, Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Послание Иеремии, Книги пророка Варуха, 1–3 Маккавейские, 3 Ездры, части Книги пророка Даниила (3:24–91; 13; 14), 36-я глава после 23-го ст. 2-й Книги Паралипоменон, 151-й псалом, отдельные стихи из Есфири. Данное статусное подразделение ветхозаветных книг с использованием соответствующей терминологии устанавливается достаточно поздно, около середины XIX столетия.

В формировании представлений о каноне Ветхого Завета в русском Православии можно выделить два основополагающих фактора: во-первых, это издания славянской Библии, во-вторых, богословские определения, сделанные в XIX веке. Здесь с очевидностью усматривается прямая аналогия с ситуацией вокруг состава Ветхого Завета в ранней Церкви, где с IV века активно шел процесс осмысления церковным сознанием своего библейского наследия, т.е. практики использования библейских книг, которая в целом сложилась в предшествующие три века.

I. Положение с каноном Ветхого Завета до XIX столетия

В той почти тысячелетней традиции христианства, воспринятой Древней Русью от Византии, тематика библейского канона находила выражение в трех сферах церковно-практического уклада: в самом бытовании библейских книг, церковной канонике и литургической области.

Состав славянской Библии

При Крещении Русь не могла наследовать от Византии единого кодекса библейских книг, с которым сегодня прочно ассоциируется сама Библия, поскольку его фактически не знала Византия, где корпус Священного Писания был разбит по отдельным книжным сборникам различного, причем нечетко фиксированного состава. Прецедент издания целостных библейских сводов в IV–V веках не получил продолжения, и такие кодексы, как Синайский, Ватиканский, Александрийский, остались скорее исключением, будучи при этом важнейшим свидетельством своего времени о ветхозаветных книгах, имевших хождение и пользовавшихся авторитетом в Церкви. На Руси библейские книги первоначально также бытовали в разного рода сборниках: богослужебных, четых, толковых. Ветхозаветные книги в них были представлены далеко не полно, кроме того, в них могла входить и сторонняя литература, как околособлейского содержания, так и откровенно апокрифическая [1. С. 179–185]. Подобная неопределенность не предполагала возможности развития устойчивых представлений о нормативном собрании Ветхого Завета. Только издания славянской Библии смогли наглядно представить Ветхий Завет в его полновесном облике. Первым стало издание 1499 года, предпринятое святителем Новгородским Геннадием (Гонзовым). Образцом для него послужила западная Библия, Вульгата.

Состав и порядок книг Ветхого Завета в Геннадиевской Библии полностью соответствовал Вульгате. Поскольку издателям не удалось найти в славянском переводе многие ветхозаветные книги (всего вероятнее, на Руси они оставались неизвестными), были сделаны их переводы с Вульгаты. В переводе с латинского в Геннадиевскую Библию вошли: 1–2 Паралипоменон, 1–3 Ездры, Неемии, Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, главы 1–25 и 46–51 Иеремии, главы 45–46 Иезекииля, 1–2 Маккавейские. Книга Есфири была расширена переведенными с Вульгаты главами 10–16 [2. С. 136; 3. С. 197]. Согласно Вульгате была проведена разбивка текста книг на главы. Так в Геннадиевском кодексе осуществился своеобразный синтез западной и восточной библейских традиций и, что принципиально важно для развития представлений о каноне Ветхого Завета, впервые вещественно зримо явлен целостный корпус ветхозаветных книг.

Будучи рукописной, Геннадиевская Библия существовала в единичных экземплярах и поэтому не могла сколь-либо существенно повлиять на библейскую образованность Руси. Однако положенная в основу первой напечатанной славянской Острожской Библии (1580–1581), она стала непосредственным прообразом того типа Библии, который впоследствии и утвердился в нашем отечестве. В опубликованном предисловии задача Острожской Библии была сформулирована как издание «верного» перевода «во всем согласующегося божественного писания», т.е. целиком соответствующего греческому тексту, который воспринимался издателями единственно истинным текстом Священного Писания для православных. Полученный из Москвы список Геннадиевской Библии, с которого намеревались осуществить издание, был принят за Библию, появившуюся на Руси при ее крещении князем Владимиром, «множае пятисот лет на славянский переведенную еще за великого Владимира, крестившего землю русскую». Эта ошибочная оценка происхождения Генна-

диевского свода наглядно показывает, что и почти через сто лет после своего появления Геннадиевская Библия не имела широкого распространения и была практически не известна современникам. Необходимо отдать должное острожским издателям, установившим несоответствия между полученным списком и текстом Септуагинты (LXX), «разнствия и развращения библейских списков», и взявшим на себя трудную задачу по исправлению. Для состава Ветхого Завета Острожской Библии данная редакторская работа имела следующие последствия: с греческого была переведена отсутствующая в Вульгате и потому не вошедшая в Геннадиевскую Библию 3 Маккавейская книга; славянский текст Есфири в новом переводе с греческого отвечал тексту LXX. Порядок расположения книг Ветхого Завета, деление на главы остались такими, как в Геннадиевской Библии, т.е. следовали Вульгате.

Две последующие редакции славянской Библии, Московская Библия 1663 года и Елизаветинская 1751 года, практически не внесли никаких изменений в публикуемый ими состав Ветхого Завета. Московская Библия, первое печатное издание Библии в Московской Руси, «Первопечатная», была издана как копия Острожской Библии с немногими орфографическими исправлениями. Главной целью издания было покрытие острого дефицита экземпляров Священного Писания, «скудости ради велия сих божественных книг» [4. С. 545].

Перед следующим после «Первопечатной» изданием славянской Библии прежде всего ставилась задача по последовательному приведению славянского текста в соответствие с текстом греческим, поскольку редакторская правка острожских издателей оказалась крайне противоречивой. Начало работе положил указ Петра I от 14 ноября 1712 года: «...имеющуюся на Славенском языке священную Библию, прежде печатания, свести с переводом Греческим семидесяти, и со оным во всем согласити непременно» [5. Л. 9 об.]. Несмотря на то, что работа по

исполнению поставленной задачи никак не сказалась на самом корпусе ветхозаветных книг, вопрос состава Ветхого Завета и статуса книг не остался целиком без внимания издателей. В частности, обсуждалась возможность включения в Елизаветинскую Библию 4 Маккавейской книги, что нашло отражение в предисловии: «Имеются в неких еще и четвертые книги Маккавейския, но понеже они в первопечатной Библии славенской [Московской 1663 г.—Б. Т.] не положены, и в множайших Греческих составах несть их, того ради и принынешнем издании не печатаны» [5. Л. 25 об.]. О 2-й и 3-й книгах Ездры сказано: «И сии последнии две книги между *не утвержденными* считаются; кои такожде у евреев не обретаются» [5. Л. 29]. В составе предисловия также был помещен Синописис псевдо-Афанасия Александрийского, где был обозначен вопрос о статусе книг Священного Писания: «Все Писание нас, христиан, Богодухновенно есть, не беспредельныя же, но паче определенныя и правильныя имать книги: и Ветхого убо Завета суть сия...» [5. Л. 31]. Среди «определенных и правильных» книг Ветхого Завета, аннотации к которым представлены в опубликованной редакции Синописиса, — в том числе книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Послание Иеремии, даны в их порядке по славянской Библии и особо никак не выделенные в чередѣ остальных. Однако в тексте Синописиса отсутствуют Маккавейские книги.

Важно отметить, что ни одна из четырех изданных редакций славянской Библии не содержала каких-либо отметок или определений, подразделявших книги, вошедшие в состав Ветхого Завета, по авторитетности их статуса.

Списки библейских книг в Византии и на Руси

В ранней Церкви вопрос канона Ветхого Завета не рассматривался Соборами Вселенскими, но выносился на повестку дня ряда поместных Соборов. Ему также были

посвящены отдельные святоотеческие послания. Постановления поместных Соборов и святоотеческие определения в отношении библейского канона вошли в собрания канонических правил Церкви. Наличие подобных правил, казалось бы, должно предполагать исчерпывающее и однозначное решение вопроса канона Ветхого Завета. Практическое положение дел, однако, оказалось гораздо более запутанным, поскольку вынесенные постановления и предложенные определения не составили *consensus'а*. В основу списков библейских книг византийских канонических сборников, как отмечает Б. Семеновкер, легли документы, перечисленные Трулльским Собором (691–692): 85-е Апостольское правило (IV в.), 60-е правило Лаодикийского Собора (ок. 343?), 24-е (33-е) правило (нумерация разная в Афинской синтагме и «Пидалионе» за счет разделения некоторых правил) Карфагенского Собора (419), 2-е правило святителя Афанасия Александрийского (составлено из его 39-го Послания о праздниках, 367), правило святителя Григория Богослова (составлено из его поэтического сочинения о «подлинных» книгах Ветхого и Нового Завета, IV в.) и правило святителя Амфилохия Иконийского (представляет собой его Послание к Селевку, конец IV в.) [6. С. 130]. Набор данных правил мог варьироваться в различных канонических сборниках от шести до одного, «обязательным было лишь наличие 85-го Апостольского правила, что свидетельствует о его авторитетности по сравнению с другими списками» [6. С. 131]. Перечисленные правила отражали две противоположные тенденции в подходе к решению вопроса канона Ветхого Завета в ранней Церкви: ориентацию на иудейский канон (Лаодик, 60; Афан.; Григ. Наз.; Амф.) и практику расширенного канона (Карф. 24 (33)). В особом положении оставалось 85-е Апостольское правило, в целом следовавшее иудейскому канону, однако включавшее в свой список «чтимых и святых» книг три Маккавейские. При этом документы, выражающие позицию «узкого» канона, не

всегда были согласны в своих перечнях канонических книг Ветхого Завета. Так, Лаодикийский Собор и Послание святителя Афанасия включают в канон Книгу пророка Варуха и Послание Иеремии, при том что Послание исключает Есфирь. Подобная очевидная разногласица заставляет Б. Мецгера предположить, «что участники Собора даже не читали тех текстов, которые утверждали» [7. С. 213]. Тем не менее на эту проблему можно взглянуть и по-другому, не вынося суждения о недобросовестности или невежестве уважаемых отцов Трулльского Собора. Общая сумма ветхозаветных книг в указанных документах отвечает составу Ветхого Завета в собрании византийских библейских кодексов. Таким образом, логичнее усмотреть в принятом решении не формальную противоречивость, но утверждение той библейской традиции, которая фактически сложилась в ранней Церкви и была зафиксирована составом Септуагинты (по сводному составу кодексов Синайского, Ватиканского, Александрийского). В конечном же итоге остается констатировать, что ни святоотеческий период, ни византийское средневековье так и не вынесли однозначного решения по канону Ветхого Завета.

Данную ситуацию многовариантности в списках библейских книг в Византии полностью наследовало и русское Православие. На Руси списки библейских книг получают распространение с XI века в составе кормчих книг и сборников различного содержания [6. С. 144]. Исследователи указывают на свободный характер обращения с ними русских книжников [8. С. 120]. Списки существовали в различных редакциях. Первый печатный список библейских книг появляется в Кирилловой книге, изданной московским Печатным двором в 1644 году. Примечательно, что он порывает с предшествующей неоднозначной традицией списков, обращаясь к иному источнику. И. Грицевская отмечает: «Сравнение показывает, что перечень библейских книг “Кирилловой книги” полностью, слово в слово, совпадает с оглавлением “Би-

блии” Иоанна Федорова (Острог, 1581). Совпадают заглавие, вступительные фразы, даже внешний вид: индекс, как и оглавление, набран столбцом. Повторены все мелкие особенности набора первопечатника» [8. С. 131]. Как ни оценивать идеологию Кирилловой книги, сделанный в ней выбор представляется показательным. Составитель списка решительно апеллирует к изданию Библии как наглядному, достоверному и авторитетному свидетельству. Собственно, несогласованность списков библейских книг говорит о том, что они не могли при отсутствии единого библейского кодекса сформировать устойчивое представление о нормативном составе Ветхого Завета даже в узком кругу древнерусских книжников, и характерный выбор, осуществленный в Кирилловой книге, говорит об их вторичной роли в этом процессе.

Литургическая традиция

Притом что литургическая традиция должна рассматриваться важнейшим свидетельством авторитетности библейских книг, она, как и списки «истинных книг» в канонических сборниках, оказалась не способной сколь-либо заметно повлиять на создание целостного образа первой части христианского Священного Писания в молодой Церкви. Уставное чтение ветхозаветных книг в богослужении Русской Церкви отвечало поздней византийской практике, которая охватывала Ветхий Завет далеко не в полном объеме. При этом в богослужении использовались библейские тексты, не перечисленные Лаодикийским Собором (прав. 60) среди книг, предназначенных для круга церковного чтения, несмотря на прямой запрет Собором таковой практики (Прав. 59, также 24-е (33-е) прав. Карф.), что характеризует убеждения об окончательном утверждении в Византии «узкого» канона как необоснованно упрощающие суть проблемы. Подобное двойственное положение дел в богослужбном чине Русской Православной Церкви, где читаются и поются

ветхозаветные тексты, не относимые к числу «канонических», не изменилось и по настоящее время (из Премудрости Соломона — 2:1, 10–17, 19–22; 3:1–9; 4:1, 7–15, 16–17, 19–20; 5:1–7, 15–24; 6:1–3, 11, 12–16, 17–18, 21–23; 7:15–16, 21–22, 26–27, 29, 30; 8:2–4, 7–9, 17–18, 21; 9:1–5, 10–11, 14; 10:9–10, 12; 15:1; 16:13; из Книги пророка Варуха — 3:36–38; 4:1–4; «Песнь трех отроков» — Дан. 3:24–91; «Молитва Манасии» — 2 Пар. 36 гл. после 23 ст.).

Завершая общий обзор ситуации с каноном ветхозаветных книг в русском Православии от Крещения Руси и вплоть до начала XIX столетия, можно сделать следующие выводы. Это период, в который формируется сама традиция отечественной Библии, где ведущая роль, безусловно, принадлежит изданиям славянской Библии. Именно они являются определяющим фактором в процессе становления библейского сознания. Вопрос нормативного состава Ветхого Завета еще не выходит из рамок этого процесса и не ставится отвлеченно.

II. Определения о каноне Ветхого Завета в русском православном богословии

Богословская рефлексия на состав Ветхого Завета открывает новую страницу в постижении русским Православием своего библейского наследия. Если работу по редактированию и изданиям славянской Библии в XV–XVIII веках нужно воспринимать широко, как направленную на обретение самого Откровенного источника вероучения, то позднейшая богословская мысль предметно занята вопросом апробации достигнутого результата. При этом важно констатировать, что процесс формирования славянской Библии начинался как ответ на насущные запросы времени. Так, Геннадиевская Библия собиралась в качестве достоверного источника православного вероучения в борьбе с «ересью жидовствующих». Издание Острожской Библии осуществлялось как идейное

противостояние агрессивному протестантскому и католическому прозелитизму среди православного населения Речи Посполитой. Усилия, предпринятые по осмыслению проблематики канона Ветхого Завета школой русского православного богословия, также не остались свободными от полемических коннотаций. Их истоки, очевидно, усматриваются в спорах о составе и авторитете Библии, в которые оказалась втянутой христианская богословская мысль в Европе в связи с Реформацией. Это поиск собственного пути и оригинального ответа.

*Вопросы канона Ветхого Завета
в отечественном богословии XIX века*

Начальные попытки богословского рассмотрения вопроса о каноне Ветхого Завета относятся еще к XVIII веку. Они не привели к каким-либо обязывающим последствиям. П.А. Юнгеров отмечает: «На Соборах Русской Церкви вопрос о каноне не поднимался. У русских богословов XVIII века было некоторое колебание в отношении его решения. Довольно резко осуждали авторитет неканонических книг Феофан Прокопович (Христианское православное богословие), Ириней Фальковский (Догматическое богословие, 1795 г.), Сильвестр Лебединский (Compend. theol. classicum. 1799 г.), автор “Догматики Христианской Православной Восточной Церкви” (М., 1831). Более благоприятный взгляд с частыми цитациями их высказывали: Стефан Яворский, Димитрий Ростовский» [9. С. 152 — здесь и далее цитация дается по изданию 2003 г.]. Насущной темой богословского осмысления проблематика ветхозаветного канона становится в XIX столетии. Именно в это время были выработаны формулировки, остающиеся по настоящее время определяющими в воззрениях русского Православия на канон Ветхого Завета.

Первым авторитетным богословским текстом, претендующим на решение вопроса о каноне Ветхого

Завета, стала третья редакция «Пространного Христианского Катихизиса Православной Кафолической Восточной Церкви» 1839 года святителя Филарета (Дроздова)¹. Катихизис в определении нормативного состава Ветхого Завета — «Сколько *священных* книг Ветхого Завета?» — ориентировался на состав еврейской Библии как авторитетный (т. наз. «истина еврейская», *hebraicae veritatis*) — «вверена быша им слова Божия» (Рим. 3:2). Термин *канон* не употреблялся. При счислении *священных* книг Ветхого Завета — «двадцать две»² — святитель Филарет ссылаясь на святителя Кирилла Иерусалимского, святителя Афанасия Александрийского и святого Иоанна Дамаскина. *Священные* книги были названы поименно. Книги, входящие в состав Ветхого Завета помимо книг еврейской Библии (надо полагать, подразумевался состав славянской Библии), согласно Правилу святителя Афанасия оценивались как «предназначенные отцами для чтения вступающим в Церковь». Они не были ни исчислены, ни названы, кроме Премудрости Иисуса, сына Сирахова, указанной в качестве примера. Не были они означены и терминологически [12]. Это не позволяет расценивать представленный Катихизисом взгляд на ветхозаветный канон как полноценный и завершённый. Поскольку в Новое время вопрос ветхозаветного канона в христианском богословии получил актуальность именно в связи с Реформацией, вынесенные Катихизисом решения нельзя рассматривать изолированно, вне контекста того полемического противостояния, которым сопровождался церковный раскол на Западе. В этом отношении остается констатировать, что позиция Катихизиса фактически солидаризировалась с протестантской, признающей в качестве Священного Писания Ветхого Завета исключительно книги иудейского канона.

Дальнейшее развитие вопрос о каноне Ветхого Завета получает во «Введении в православное богословие» 1847 года архимандрита (впоследствии митрополита

Московского) Макария (Булгакова) [13. § 124. С. 468–476; § 126. С. 480–484]. Это программное сочинение общегословского плана стало первым текстом школы русского академического богословия, где употреблялись термины «канонические» и «неканонические» книги Ветхого Завета. И те и другие книги были поименно указаны по составу славянской Библии. Определяя канон Ветхого Завета, автор ссылаясь на отдельные исторические свидетельства (Мелитона Сардийского, Оригена, решение Лаодикийского Собора, отцов IV в. и др.) как доказательства, что состав иудейского Священного Писания, окончательно утвержденный во времена Ездры и Неемии, изначально и согласно воспринимался в ранней Церкви в качестве нормативной основы первой части христианской Библии. Сочинению архимандрита Макария принадлежит пальма первенства среди изданных богословских текстов в использовании термина «неканонические книги» в отношении книг, утвердившихся в составе Ветхого Завета помимо книг, составлявших иудейский канон. Статусы «канонических» и «неканонических» книг были определены следующим образом: первые «в собственном смысле составляют *Писание богодухновенное*» [здесь и далее в цитате курсив архим. Макария. — Б. Т.]; «неканонические» же книги «служат только в виде прибавления к богодухновенному Писанию, как книги *добрые, назидательные, священные*» [разрядка моя. — Б. Т.] [13. § 126. С. 484]. За сочинение «Введение в православное богословие» архимандрит Макарий был удостоен степени доктора богословия [14. С. 250].

Катехизис и «Введение» стали программными документами, определившими официальную церковную позицию по вопросу канона Ветхого Завета. Катехизис как авторизованный высшей церковной властью вероучительный текст придавал своему суждению о ветхозаветном каноне характер обязательности. Во «Введении» было предложено расширенное богословское обоснование

этого воззрения. В этом отношении Катехизис и «Введение» нужно рассматривать совместно как дополняющие друг друга документы. Оба текста априорно исходили из убеждения, что канон Ветхого Завета в Церкви изначально был принят в объеме иудейского канона и что это положение нашло окончательное подтверждение в соборных решениях (Лаодикийский Собор) и правилах святых отцов IV века. Сопоставление этих двух текстов, однако, выявляет и существенные богословские расхождения между ними. Принципиальным для «Введения» представляется утверждение «неканонических книг» в статусе «священных». В Катехизисе таковыми заявляются лишь 22 книги еврейской Библии. Авторитетный состав Ветхого Завета (канон) в рамках определений Катехизиса — это именно и только корпус *священных* книг. Разграничивая понятия «священности» и «богодухновенности» (текст Катехизиса термин «богодухновенность» не употребляет), архимандрит Макарий, с одной стороны, остается на позиции «узкого», иудейского канона, с другой — сглаживает очевидную протестантскую направленность Катехизиса, его разрыв с собственной библейской традицией, формально оправдывает нахождение в составе *Священного* Писания книг «неканонических», практику их литургического использования Православной Кафолической Греко-Российской Церковью.

Терминология заслуживает отдельного внимания. Термин «неканонические книги» нужно признать оригинальным новшеством отечественного богословия, неологизмом, поскольку он не только не употреблялся иными христианскими конфессиями, но его не знало и греческое Православие. Он никогда не применялся в святоотеческой традиции³. Более того, по крайней мере до начала 40-х годов XIX века он оставался неизвестным и отечественным богословам. Собственно, устоявшейся терминологии не было, как не было и однозначного богословского взгляда на разделение состава ветхозаветных

книг по статусу их каноничности. В академической среде имел хождение используемый протестантскими Церквями термин «апокрифические книги». Этим названием пользовался, в частности, в своих лекциях святитель Филарет, его можно встретить у учеников святителя протоиерея Г.П. Павского, архимандрита Макария (Глухарева). Епископ Филарет (Гумилевский), например, термином «апокрифические книги» пользуется и после издания «Введения» [16. С. 49]. В проекте учебных программ от 1814 года, составленном святителем Филаретом, читаем: «Самые апокрифические книги, т.е. такие, которых вышнее происхождение закрыто, заключают в себе многие чистые и важные мысли, а потому не без причины внесены в число священных и достойны полного внимания. [Разительное отличие от будущих определений Катехизиса! Получается, что «Введение» возвращается к тому, от чего святитель Филарет отошел в Катехизисе. — Б. Т.] Все Священное Писание надлежит прочитать в продолжении академического курса» [17. С. 41–42]. Его курс лекций в СПбДА 1821 года, напечатанный в 1876 году, носил название: «О книгах так называемых апокрифических». О статусе «апокрифических книг» святитель Филарет в нем отзывался весьма обтекаемо: «Сверх книг Ветхого Завета, находящихся в еврейском составе Священного Писания, есть еще целые книги и некоторые отрывки, присоединенные к книгам *Богодухновенным* в греческом и других древних списках. Их называют *апокрифическими* и *второканоническими*. <...> В древних греческом и латинском переводах они лежали наряду с каноническими книгами, без всяких предварительных замечаний касательно важности их <...> Григорий Назианзен свидетельствует, что к богодухновенным книгам близко подходят так называемые апокрифические <...> Из всех сих свидетельств древности видно, что книги так называемые апокрифические полезны, достойны нашего чтения и внимания и могут служить в назидание

всех вообще членов Церкви» [18. С. 265, 268]. Как видно из цитаты, автор затрудняется с выбором между протестантской терминологией («апокрифические книги») и католической («второканонические книги»), ему не известно название «неканонические книги», колеблется он и в определении статуса данных книг. Полное замалчивание проблематики ветхозаветного канона первой и второй редакциями Катехизиса также красноречиво свидетельствует об отсутствии у святителя в это время окончательно сложившегося мнения по данному вопросу. (Впрочем, очевидная незавершенность определений редакции 1839 г. оставляет сомнение, что они сформулированы с полной и осознанной уверенностью.)

Поиск автора термина «неканонические книги» подводит к рецензии святителя Филарета (Дроздова) от 14 мая 1842 года на сочинение «Сокращенная герменевтика» тогдашнего ректора Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА) архимандрита Афанасия (Дроздова), где святитель пишет: «Не показано, почему *неканонические* книги не введены в канон... Недостает списка книг канонических и *неканонических* по сим разрядам» [19. С. 70]. Это самое раннее документально зафиксированное употребление термина «неканонические книги» у отечественных авторов. Поскольку термин не знаком святителю Филарету тремя годами ранее (Катехизис 1839 г.), есть все основания предполагать, что он заимствован из рецензируемого сочинения. Однозначно утвердительно ответить на этот вопрос, однако, не представляется возможным, пока не обнаружена рукопись «Сокращенной герменевтики»⁴.

Фигура ректора СПбДА епископа Афанасия (1841–1847; с 15 августа 1842 г. в сане епископа с титулом Винницкий) в истории решений по вопросу канона Ветхого Завета остается теневой, тем не менее, знаковой, поскольку именно к нему ведут многие ее ключевые нити, связи между которыми иначе не просматриваются.

Преосвященный Афанасий был проводником политики широких церковных преобразований, инициированных обер-прокурором Святейшего Синода графом Н.А. Протасовым (1836–1855). Реформа была начата Протасовым в конце 30-х годов и преследовала цель всеобъемлющей регламентации церковной жизни, в том числе в области церковного права и богословия. (Именно в рамках программных церковных преобразований Протасова была выполнена третья редакция Катехизиса 1839 г. и издано «Введение в православное богословие».) Идеологической основой реформы стал ряд авторитетных церковно-канонических текстов, опубликованных в эти годы. В том числе, билингвой (греч./слав.) с обновленным славянским переводом была напечатана «Книга правил» (1839), краткий вариант Кормчей, включавшая все перечисленные Трулльским Собором правила, затрагивающие проблематику ветхозаветного канона. За работу над ее изданием архимандрит Афанасий (Дроздов), в то время ректор Рязанской духовной семинарии, был награжден орденом святой Анны 2-й степени с императорской короной [21. № 6/7. С. 326].

Отдельного внимания заслуживает публикация в «Христианском чтении» в 1841 году перевода Синописа псевдо-Афанасия Александрийского в редакции, отличной от помещенной в предисловии Елизаветинской Библии 1751 года. Проводимая в нем статусная дифференциация книг Ветхого Завета (отсутствует в тексте Синописа в изданиях Елизаветинской Библии) по типу «канонизированных» и «не канонизированных» (в тексте оригинала употреблено причастие *κανονιζόμενων*; см. также прим. 3) полностью отвечала Правилу святителя Афанасия. Важны переводческие решения, осуществленные в издании Синописа. Соответствующие сочетания с причастием *κανονιζόμενων* были переведены как «канонические книги» [22. 1841. С. 217] и «не [с отдельным написанием. — Б. Т.] канонические книги» [22. С. 218, 219]. И хотя оборот «не

канонические книги» в Синописе еще нельзя однозначно трактовать как отчетливо выраженную терминологию, он, безусловно, обладал всеми предпосылками быть понятным именно в этом значении. Важно также, что он фактически обретал святоотеческий авторитет. Собственно, с публикацией Синописа 1841 года можно связывать зарождение термина «неканонические книги». Анонимность издаваемых в церковной периодике первой половины XIX века текстов (как переводов, так и авторских статей) не дает возможности твердо назвать имя переводчика, однако известные внимание и пиетет епископа Афанасия к Синопису⁵ позволяют с большой долей вероятности предполагать его непосредственное участие в этой публикации. Косвенно в пользу этой версии свидетельствует и то, что переводческий выбор в Синописе отвечал реализованному в Книге правил прецеденту оставлять слово *κανών* без перевода, «канон», — во всех изданиях и редакциях Кормчих всегда дается перевод *κανώνά* как «правила».

«Тень» епископа Афанасия можно различить и на дистанции, отделяющей зарождение термина «неканонические книги» от появления его в тексте «Введения». Здесь нельзя не учитывать близость архимандрита Макария Преосвященному Афанасию. Афанасий был инициатором перевода Макария из Киевской духовной академии в Санкт-Петербургскую в 1842 году, где Макарий принял к преподаванию его курс догматического богословия. Впоследствии Преосвященный Афанасий всячески содействовал продвижению своего протеже по академической службе, а также распространению его сочинений [14. С. 134, 217–218]. Протоиерей Г. Флоровский предполагал, что «читал Макарий, очевидно, по программе Афанасия» [24. С. 220]. Так что преемственность идей представляется вполне вероятной. Факт же совпадения столь многих обстоятельств, свидетельствующий в пользу его неслучайного характера, с большой степенью уверенности позволяет отнести зарождение в русском

богословии термина «неканонические книги» к началу 40-х годов и связать его появление с именем тогдашнего ректора СПбДА.

В середине 40-х годов произошла и весьма примечательная, для прояснения позиций по ветхозаветному канону, полемика между епископом Рижским Филаретом (Гумилевским) и архимандритом Макарием. Ученый спор касался изысканий в области начальной истории Русской Церкви, именно вопроса о наследии святых Кирилла и Мефодия в деле перевода книг Священного Писания. Важно, вне зависимости от самого предмета дискуссии, что оппоненты вышли на общетеоретическую проблематику ветхозаветного канона. В 1845 году архимандрит Макарий печатал в «Христианском чтении» по частям свою работу «История Христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви» (в 1846 г. вышла отдельным изданием), где он предположил, что 60 библейских книг, переведенных святым Мефодием согласно его Житию, охватывают «все книги Библии» в объеме славянской Библии [25. 1845. С. 300–305]. На эту гипотезу в следующем, 1846 году, в кратких, но острых ремарках откликнулся епископ Филарет. В частности, он писал: «а) ...никогда в этот счет не вносили апокрифических книг; счет был не одинаковый, но всегда одним и тем же книгам — книгам каноническим, а книги апокрифические не шли в счет; б) отцы Церкви строго запрещали вносить в канон такие книги, каковы Сын Сирахов, Премудрость Соломонова и пр. “аще и добры суть, обаче с оными не счисляются, ниже обретахуся положены в ковчег”, говорит Дамаскин. (Говорит это для о. Макария: Христ. Чтен. 1845, 3, стр. 300–303.)» [26. С. 24, прим. 43]. И продолжает: «в) о. Макарий (Христ. Чтен. 1845 г. 3, стр. 297–306) бьется из всех сил доказать, что Мефодий перевел и апокрифы. *Oleum perdidit et laborem!* [лат. в знач. «Тщетные усилия и труды!» — Б. Т.]» [26. С. 25, прим. 46]. Архимандрит Макарий откликнулся в следующем году: «4)

Говорится, что св. Отцы никогда в счет книг Св. Писания не вносили книг *апокрифических* [здесь и далее в цитате курсив архим. Макария. — Б. Т.] (т.е. неканонических (ὁὐ κανονιζόμενα), как называет их Православная Церковь в принимаемом ею каноническом послании святого Афанасия, называя там же *апокрифическими* — книги еретические. См. в книге правил, изд. Св. Синодом). <...> Все дело в том, как понимать название: *книга каноническая*, — в смысле ли строгом и точном, или в смысле более обширном и менее точном (т.е. книга, именуемая канонами, уставами, правилами Церкви). В первом смысле Церковь Православная всегда строго отличала и отличает (см. простр. Катех.) канонические книги от неканонических; в последнем, вот мы видим, она принимает и 33-е прав. Карф. Собора, где Товия и Иудифь названы *каноническими*» [27. Очерк истории Русской Церкви. С. 400–401, в прим.].

Спор затрагивает два принципиальных для отечественной библеистики вопроса проблематики ветхозаветного канона. Впервые указывается источник для термина «неканонические книги». Так, архимандрит Макарий, очевидно следуя переводческим решениям, осуществленным в Синописе, и вопреки Книге правил, переводит выражение ὁὐ κανονιζόμενα из Послания святителя Афанасия. (Во «Введении» [13. С. 455] в качестве греческого источника термина «неканонические книги», помимо ὁὐ κανονιζόμενα, перечислены также μὴ κεκανονισμένα и ἀκανονιστα.) Для него «неканонические книги» здесь уже сложившаяся терминология⁶, которой он пользуется как альтернативой употребляемому Преосвященным Филаретом названию «апокрифы». Архимандрит Макарий совершенно справедливо усматривает в этом смешение разнородных начал, поскольку в Послании апокрифами однозначно именуется книги еретические. Однако очевидно, что предлагаемый им перевод неправомерен ни по семантике (см. прим. 3), ни по контексту Послания. Библейские книги помимо двадцати двух, рассматрива-

емые Посланием как «назначенные отцами для чтения нововступающим и желающим огласиться словом благочестия» [15. С. 339], не получают в нем никаких терминологических определений, есть лишь указание, что они не утверждены церковными правилами как книги «богодухновенные», «божественные» [15. С. 339]. Именно в этом значении они — οὐ κανονιζόμενα, «не канонизированные». Таким образом остается констатировать, что термин «неканонические книги» появляется в результате перевода, вносящего в смысл оригинального текста несвойственное ему содержание.

В данной полемике также затронута не поддающаяся формально-логическому согласованию проблема двойственности подходов к вопросу ветхозаветного канона в ранней Церкви. Стараясь увязать разнополярность решений Лаодикийского и Карфагенского Соборов, архимандрит Макарий вводит искусственное, никак исторически не подтверждаемое подразделение в само понятие «канона» как «строгого», «точного», «тесного» — и широко, «менее точного». (Та же концепция, по сути, канона в собственном и в несобственном смысле, призванная доказать единство взглядов на ветхозаветный канон в ранней Церкви, с теми же аргументами проводится во «Введении» [13. С. 473–474].) Епископ Филарет разночтения в воззрениях на канон в ранней Церкви просто игнорирует, следуя безальтернативному подходу Катехизиса. Так в полемике середины XIX века двух уважаемых церковных историков и богословов вскрылись идейные глубинные расхождения в богословских позициях Катехизиса и «Введения». Примечательно, что последующие авторы этой дилеммы в программных текстах, определивших ситуацию с ветхозаветным канонам в отечественном Православии, либо ее не замечают, либо нивелируют.

Во второй половине XIX века появляются многочисленные исследования о ветхозаветном каноне: священника Г.П. Смирнова-Платонова (1862) [28], С.М. Соль-

ского (1870–1871) [29], архимандрита Михаила (Лузина) (1872) [30], протоиерея Н.А. Елеонского (1876) [31], А.И. Сперанского (1881–1882) [32], П. Соколова (1886) [33], Н.К. Дагаева (монография, 1898) [34], профессора П.А. Юнгера (1902) [9]. Все авторы едины в концептуальном следовании Катехизису и «Введению». Исследования написаны по одному типу как расширение и детализация исторических доказательств тех положений, которые были сформулированы двумя московскими святителями. Полностью принимаются терминологические разграничения и определения, которые вводит архимандрит Макарий. Термин «неканонические книги» используется как устоявшийся, без каких-либо ссылок на его происхождение. «Канонические книги» расцениваются как «богословенные»; «неканонические» — как «священные»⁷. Доказательства строятся по следующей согласной схеме. По большей части делается широкий экскурс как в дохристианскую историю формирования библейского сборника, так и в историю его апробации в Церкви. В целом сочинения принимают и отстаивают традиционный взгляд, что иудейский канон в 22/24-й книги окончательно был сформирован и утвержден во времена Ездры и Неемии⁸. Этот состав как авторитетный используют священноавторы Нового Завета⁹. Только «канонические книги» изначально были приняты Церковью в качестве безусловно авторитетных книг Священного Писания¹⁰. Вслед за «Введением» выстраивается концепция о единой позиции Вселенской Церкви в этом вопросе¹¹. «Неканонические книги» пользовались в Церкви заслуженным вниманием, но их статус никогда не приравнивался к «каноническим»¹². Данная позиция, подтверждаемая соответствующими каноническими церковными постановлениями, и полагается истинным выражением православного учения о каноне Ветхого Завета. Авторы подчеркивают особость православного взгляда на канон Ветхого Завета, его отличие как от католического, так и протестантского¹³.

На этом можно завершить экскурс в теоретизирование на тему ветхозаветного канона русской православной богословской школы XIX века. Сегодня прошло достаточно времени, чтобы непредвзято оценить полученные результаты. Прежде всего важно констатировать, что концепция разделения состава Ветхого Завета по статусу авторитетности, каноничности, осуществленная Катехизисом, приводит к фактическому разрыву с той библейской традицией, которая естественно формировалась вокруг славянской Библии, поскольку последняя такого разделения не знает и не предполагает. Ни Катехизис, ни «Введение», ни последующие исследования не рассматривают историю формирования славянской Библии, собственно, игнорируя ее как факт истории канона. В данном случае традиция и богословие строятся на разных основах, отсюда проблемность согласования тех результатов, к которым они приходят.

Вряд ли можно признать удовлетворительными проведенные во «Введении» богословские решения проблемы ветхозаветного канона. Крайне неудачно название «неканонические книги», логически несостоятельное в качестве терминологического определения ввиду заложенного в его структуре отрицания¹⁴. Не выдерживает критики главный богословский тезис «Введения» в учении о каноне, предполагающий закрепление за «каноническими книгами» свойства «богодухновенности» при признании «священного» характера «неканонических книг». Подобное возможно только при условии игнорирования основополагающих библейских смыслов этих понятий. Именно представление «священного» является изначальным и основным в декларировании особой, божественной природы Писания, и задача «канона» авторитетно определить и закрепить объем как раз *Священного* Писания. Понятие «богодухновенности» характеризует прежде всего процесс написания священных книг, получение откровения их священноавторами, и уже производно может быть

перенесено на Писание в качестве его свойства, в означение его божественного происхождения. Как определения, прилагаемые к Писанию, понятия «Священное» и «Богодухновенное» являются взаимодополняющими и взаимозаменяемыми. Их разделение в использованном отечественным богословием смысле абсолютно чуждо святоотеческой традиции, которая широко употребляет их в схожем значении, как синонимы. Поэтому, когда архимандрит Макарий в перечне свидетельства отцов приводит слова святого Епифания Кипрского о статусе книг, не вошедших в иудейский канон — «хотя они полезны и назидательны, но к числу *священных* книг не относятся» [13. С. 471], — он фактически опровергает последующие собственные выводы.

При ложности основных посылок теряет всякий смысл и значение подводящая под них доказательная база, сама по себе крайне неубедительная, а нередко и тенденциозная. Отдельную проблему выбора в пользу иудейского канона представляет аргументация, обосновывающая его историческую правоту. Традиционный взгляд, принимаемый и защищаемый практически всеми вышеперечисленными исследованиями, что нормативный состав еврейского Священного Писания окончательно был сформирован во времена Ездры, сегодня не находит серьезной поддержки. Библейская критика убедительно доказала, что ряд книг иудейского канона были написаны значительно позднее этого времени (например Книга Даниила). В современной библейской науке практически нет сомнений, что кодификация еврейской Библии произошла на рубеже I–II веков по Р.Х., вероятно, не в последнюю очередь под влиянием антихристианской полемики. Фактически Церковь восприняла библейскую традицию, существовавшую до окончательного заключения иудейского канона. Это время глубинной трансформации внутри иудаизма и окончательного разделения иудаизма и христианства как двух отдельных религий. В этой связи встает принципиальный вопрос, насколько

легитимной наследницей предшествующей христианству религиозной традиции ощущает себя Церковь, в контексте обсуждаемой темы — насколько свободной и независимой в выборе собственных вероучительных источников она себя осознает. Ведь претворение в жизнь принципа *hebraicae veritatis*, доведенное до логического предела, грозит поставить под сомнение и законность вхождения в Библию самого Нового Завета. Если расхождения между христианством и иудаизмом в области экзегезы Писания, органически обусловленные принятием или неприятием Иисуса как Христа, могут, в том числе, основываться на различии версий Масоретского текста и перевода LXX, и это не подлежит сомнению, почему вызывает возражение возможность расширения авторитетного текстового материала первой части христианской Библии до объема всего текста LXX, тем более что такой взгляд находит серьезную поддержку в практике ранней Церкви?

При непредвзятом рассмотрении вопроса цитации ветхозаветных книг в Новом Завете нельзя согласиться с аргументацией, призванной доказать убеждение, что в Новом Завете в качестве авторитетных используются лишь ссылки на книги, составляющие иудейский канон. Подобное утверждение обосновывается либо отрицанием самой цитации в новозаветных писаниях каких-либо книг помимо «канонических» [9. С. 101–113], либо «глухим характером цитации ветхозаветных неканонических писаний», их «бледностью в сравнении с цитацией канонических книг» [34. С. 180–181]¹⁵. Однако, если следовать этой логике, отсутствие в Новом Завете цитат из таких книг, как Ездра, Неемия, Есфирь, Екклесиаст (на них указывает «Введение» [13. С. 396]) должно поставить под вопрос и их канонический статус. Ссылки на «неканонические» библейские книги в Новом Завете, очевидно, есть (некоторые из них приводит Н.К. Дагаев [34. С. 180, прим.]), и они соответствуют общему характеру цитации — выборочному и свободному — ветхозаветных источников в

Новом Завете, что как раз свидетельствует о размытости представлений о каноне в иудейской среде I века по Р. Х.

В полной мере ситуация произвольного толкования фактического материала повторяется при доказательстве тезиса об общем, согласном подходе к вопросу ветхозаветного канона в Неразделенной Церкви. Остановимся на отдельных, характерных примерах «доказательств», где факт трактуется ровно наоборот, будучи подгоняем под заданную концепцию. Так, определение 85-е Апостольского правила в отношении ветхозаветных книг, перечень которых в нем приводится и куда входят, в том числе, и три книги Маккавейские, интерпретируется во «Введении» следующим образом: «...надобно знать, что в этом правиле речь идет о книгах *чтимых и святых*, а не о книгах канонических; чтимыми же и святыми равно могли называться и канонические и неканонические книги Св. Писания» [13. С. 472]. (Эту аргументацию практически дословно повторяет ряд последующих авторов — А.И. Сперанский [32. С. 52], Н.К. Дагаев [34. С. 221] и др.) Тем не менее определение «чтимые и святые» (где в данном случае под «чтимыми» нужно понимать допущенные к прочтению за богослужением книги) декларирует именно каноническое достоинство книг, перечисляемых в списке. Текст правила не дает каких бы то ни было оснований в этом сомневаться, противопоставляя книгам списка «чтимых и святых» Книгу Иисуса, сына Сирахова, которая предлагается для «изучения юным» [15. С. 28]¹⁶.

Подчас можно встретиться и с просто голословными утверждениями: «Итак, если отцы III христианского века свидетельствуются нашими неканоническими книгами в своих творениях не иначе, как книгами Св. Писания, слова Божьего и пр., то из этих формул свидетельствования еще никак нельзя заключить, будто они признавали эти книги в полном и точном смысле книгами богодухновенными или каноническими» [32. С. 40]. (А что еще можно заключить?)

Однако основным идейным основанием в проведении линии единства позиций отцов и Соборов в вопросе ветхозаветного канона нужно признать концепцию канона в «узком» и «широком» значении, реализованную во «Введении» (см. выше). С ее помощью в заданном значении удавалось трактовать даже позицию блаженного Августина. Так, Сперанский, следуя «Введению» [13. С. 473–474], заключает: «Сопоставление указанных мест из творений блаженного Августина заставляет нас усомниться, что св. отец, определяя состав канонических Писаний, понимал слово „канон“ в тесном смысле» [32. С. 61]. Однако выдвигнутая архимандритом Макарием (Булгаковым) концепция «двойственного» канона не может быть признана приемлемой, поскольку не только не подтверждается исторически, но и противоречит самому понятию канона как юридически определенному постановлению. Собственно, сам факт существования различных воззрений на состав ветхозаветного канона в трех основных христианских конфессиях является наиболее выразительным свидетельством ошибочности представлений о единстве и согласии по нему в Неразделенной Церкви, поскольку если бы имел место декларируемый *consensus*, не было бы и настоящего разномыслия, в том числе и внутри самого Православия.

Остановимся еще на одном примере нарочито тенденциозного толкования, где материал с очевидным насилием над смыслом подгоняется под заданную концепцию. П.А. Юнгеров, комментируя решение Иерусалимского Собора 1672 года, признавшего «Священным Писанием» следующие книги: Премудрости Соломона, Иудифи, Товита, главы 13–14-я Даниила, Маккавейские, Иисуса, сына Сирахова, пишет: «1) Неканонические книги должны быть считаемы не “естественными и обычными (ἐθνικά καὶ βέβηλα)”, а “добрыми и назидательными (καλὰ καὶ ἐνάρετα)” (по Константинопольскому Собору). 2) Они, наравне со всеми другими каноническими книгами, должны считаться неизменной частью Священного

Писания и в этом смысле каноническими. 4) Из общего соборного положения о неизменности библейского кодекса можно делать вывод, что *все неканонические отделы <...> также признаются частью Св. Писания.* 5) Умолчано о термине “богодухновенность” в приложении к неканоническим книгам, термине, который, как видно из всей предыдущей истории ветхозаветного канона, имеет здесь существеннейшее значение. Таким образом, *православный богослов освобожден от обязанности признавать неканонические книги богодухновенными наравне с каноническими* и тем существеннейше отлично православное учение о ветхозаветном каноне от католического. 6) От протестантского же учения православное существенно *отлично признанием неканонических книг неизменной частью Священного Писания как книг священных* и всегда содержимых Церковью, вызывающих общее почтение и благоговение» [9. С. 150–151]. Получается, что в вопросе канона православный в отношении с католиком позиционирует себя протестантом, а с протестантом — католиком. На «неканонические книги» при необходимости можно авторитетно сослаться как на Священное Писание или же не обращать внимания как на периферийную литературу. Такое жонглирование смыслами заставляет подозревать автора либо в интеллектуальном релятивизме, граничащем с цинизмом, либо неспособности объективно оценивать факты, что одинаково подрывает к нему доверие. Понятно, что Юнгеров здесь всеми средствами стремится доказать соответствие решений Иерусалимского Собора концепции русского богословия XIX века о «канонических» и «неканонических» книгах Ветхого Завета. Так, заявляя об «умолчании термина “богодухновенность”» в пятом пункте своего рассуждения, он как из данности исходит из убеждения, что определения Собора отвечают разделению понятий «богодухновенность» и «священность», которому строго следует в своем труде. Подобные воззрения, однако, не известны Иерусалимскому Собору,

как не знаком ему и термин «неканонические книги». Признавая упомянутые книги «Священным Писанием», Собор ясно и однозначно заявляет их каноническое достоинство, без всяких оговорок причисляя к остальным книгам ветхозаветного канона. Недвусмысленное заявление об этом Собора приводит сам Юнгеров: «И все, что всегда, всеми Соборами, древнейшими в Кафолической Церкви и знаменитейшими богословами, считается и включается в Священное Писание, — все то и мы считаем каноническими книгами (κανονικὰ βιβλία) и признаем Священным Писанием» [9. С. 150]. Помимо произвольного обращения с текстом автор демонстрирует и волюнтаризм в обращении с самим понятием «канон», который абсолютно неприемлем, поскольку если это канон, то он подразумевает определенность, если же ее нет, то это не канон.

Остается констатировать, что произвол в обращении с фактическим историческим материалом типичен для всех вышеперечисленных сочинений о каноне Ветхого Завета. Истоки его нужно искать в небезупречности исходного постулата, стремлении доказать его любыми средствами в ущерб объективному анализу, в богословской неразработанности понятий, определяющих природу Писания. Приходится признать, что теория канона строилась с очевидным превалированием схоластических, по сути, методов над непредвзятым историческим анализом. На ненормальность существующего положения дел с ветхозаветным канонам в русском православном богословии в одной из своих рецензий выразительно указывал Н.Н. Глубоковский: «Мы <...> оказываемся прямо в странном положении, спорим даже о каноничности книг неканонических и о неканоничности канонических и вносим чистейшие апокрифы [3 Книга Ездры. — Б. Т.]» [36. С. 622].

*Ветхозаветный канон в связи с изданиями
Синодального перевода Библии*

Важнейшим событием в церковной жизни России в XIX столетии стал русский перевод Священного Писания.

Снятие фактического языкового барьера чтению Библии публикацией Синодального перевода в 1876 года обуславливало возможности широкой библейской образованности. Все издания русской Библии, осуществленные Святейшим Синодом, сохраняли полную преемственность славянской в составе, объеме (за исключением Предисловия Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова) и последовательности книг. В них никак не отмечалось подразделение книг Ветхого Завета по их статусу. Эта характерная черта изданий заставляет поставить вопрос о том, могли ли богословские определения XIX века о каноне Ветхого Завета стать неизменной данностью представлений о Библии в дореволюционной России? Включение Катехизиса во все общеобязательные учебные программы по Закону Божию Министерством народного просвещения обязывает предполагать широкое общественное знакомство с концепцией разделения состава книг Ветхого Завета по их каноническому достоинству. Сомнительным, однако, представляется распространение терминологии, использованной во «Введении», вне семинарско-академической среды. Авторы, не получившие специального, семинарского образования, с ней определенно не знакомы. Так, православный энтузиаст библейского просвещения народа историк Н.А. Астафьев, председатель «Общества для распространения Священного Писания в России», перу которого принадлежит отдельное исследование по истории Библии в России, не знает термина «неканонические книги», используя для обозначения книг данной группы название «апокрифические» [37. С. 19, 20, 21, 25 и др.]. Данные термины не дифференцируются известным исследователем славянской Библии профессором А.В. Михайловым, при этом ученый-славист очевидное предпочтение отдает последнему [38. С. ССV, ССVI, ССVIII, ССXII и др.].

Расхожим термин «неканонические книги» становится только после второго издания Библии Московской

Патриархией 1968 года, где было опубликовано специальное приложение «О книгах канонических и неканонических», повторяемое затем всеми последующими церковными изданиями. В оглавлении «неканонические книги» помечались звездочкой. (Первое издание 1956 г. этих особенностей не имело и следовало синодальным.) Приложение дает следующее определение: «В Ветхом Завете есть книги канонические и неканонические. Основное различие между ними в том, что книги канонические более древние, написаны в XV–V вв. до Р.Х., а книги неканонические, т.е. *не вошедшие в канон, в собрание священных книг*, написаны позже, в IV–I вв. до Р.Х.» [39. С. 1000]. Как можно видеть, автор исходит из традиционного воззрения о заключении иудейского канона во времена Ездры. Определения, которые он делает в отношении «неканонических книг», лишают их статуса «священных», чем порывают с богословской концепцией разделения корпуса ветхозаветных книг славянской и русской Библии по свойству богодухновенности, при признании в целом его священного характера. (Термин «богодухновенность» в приложении не употребляется.) По существу это выражение строго протестантской позиции о ветхозаветном каноне, возвращение к Катехизису без учета той корректировки его положений, которая была осуществлена уже менее чем через десять лет после его опубликования. Автор приложения либо сознательно отказался от основополагающих тезисов русского богословия XIX века о каноне Ветхого Завета, либо недостаточно разобрался в их нюансах.

Как дальнейший шаг в сторону реализации протестантских тенденций во взгляде на ветхозаветный канон нужно расценивать ряд изданий Библии, осуществленных Российским Библейским обществом (1997, 2002 гг. и др.) и адресованных, как можно понять, по преимуществу православному читателю (печатались с грифом: «По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея

Руси Алексия II»), где «неканонические книги» выведены из основного состава ветхозаветных книг и помещены отдельным блоком в конце первой части Библии, согласно существующей практике протестантских изданий.

Свою лепту в разделение состава Ветхого Завета в отечественной Библии по принципу «каноничности» и «неканоничности» вносят протестантские издания Синодального перевода, ориентированные на принятый в этой христианской конфессии иудейский канон. Если на титульном листе первого такого издания, выполненного Синодальной типографией с «разрешением Святейшего Правительствующего Синода для Английского Библейского Общества» в 1882 году, значилось: «Священные книги Ветхого Завета в переводе с еврейского текста», то в многочисленных изданиях XX века и настоящего столетия ветхозаветная часть Библии анонсируется в объеме «канонических книг».

Тема ветхозаветного канона в дискуссиях XX столетия

Попытки вынести вопрос о каноне Ветхого Завета на уровень высшего по авторитетности церковного органа, Собора, были предприняты в XX столетии. «Точно определить объем и состав признаваемой Русской Церковью Библии» — это один из запросов, с которым Славянская библейская комиссия в феврале 1918 года обратилась к Поместному Собору 1917–1918 годов. 5/18 марта на Соборе был организован библейский отдел, которым в круг проблемных вопросов, требующих соборного разрешения, был внесен и пункт «о составе ветхозаветной Библии, или об отношении Православной Церкви к неканоническим книгам и отделам Ветхого Завета». Своим проектом библейский отдел вынес решение учредить постоянный орган при Высшем церковном управлении, «Библейский совет», который бы занимался всеми насущными проблемами, связанными со Священным Писанием [40. С. 224–229]. По известным причинам благие начинания Поместного Собора остались без последствий.

В 1961 году на первом Всеправославном совещании по подготовке Всеправославного Предсобора на острове Родос предлагалось включить вопрос о каноне Ветхого Завета в повестку дня Собора. В проекте результативных документов Комиссии при Священном Синоде РПЦ по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора от 1968 года вопрос о ветхозаветном каноне получил отражение в разделах «Вера и догмат» и «Управление и церковный строй». В разделе «Вера и догмат» читаем: «Единственным критерием в решении вопроса о том, какие именно священные книги богодухновенны, является Священное Предание... [Перечисляются 39 “канонических ветхозаветных книг”.] Наряду с богодухновенными книгами Ветхого Завета в Библии обычно помещаются и следующие ветхозаветные книги, не вошедшие в канон [перечисляются]. Включая в состав Библии означенные неканонические книги и неканонические места богодухновенных книг, Православная Кафолическая Церковь подчеркивает их значение и полезность для всех христиан (особенно для оглашенных), хотя и не считает их в равном авторитете с книгами каноническими. Они нередко цитируются святыми отцами, причем именуются “святым писанием”. Избранные места из них в Древней Церкви читались за богослужением (особенно на паремиях). По мнению некоторых православных богословов, и *неканонические книги в известной степени отмечены печатью богодухновенности... Так же различаются по степени богодухновенности книги канонические и неканонические. И это различие допустимо, т.к. богодухновенность конкретна и может быть больше или меньше, ибо подается применительно к человеческой немощи. Поэтому и неканонические книги содержат Слово Божие, но авторитет их меньше авторитета книг канонических*» [Цит. по: 41. С. 92–93]. Необходимо указать, что наблюдаемый здесь прецедент придания «неканоническим книгам» некой «степени богодухновенности» выходят за рамки той линии, которая

строго была выдержана в отечественных работах о каноне XIX века. Более подробно комментировать эти тезисы не представляется возможным в отсутствие ссылок на прочную теорию богодухновенности, на основе которой единственно возможно их появление. Остается упомянуть, что многочисленные попытки дифференциации библейских текстов по степени богодухновенности в протестантском богословии, начиная с XVIII века, показали лишь бесперспективность этих усилий. Ввиду различия позиций Православных Церквей в вопросе о каноне этот пункт не был утвержден. М. Константинову обтекаемо отмечает: «...дискуссии не привели к конкретным результатам, поскольку метод, избранный для решения проблемы, оказался ошибочным» [42. С. 173].

Понятно, что трудно было бы ожидать продолжения полномасштабных отечественных исследований о ветхозаветном каноне после событий 1917 года. Начиная с середины XX века можно указать несколько работ, где фигурирует тема канона. В церковной периодике она была затронута в серии статей, посвященных первому изданию Библии Московской Патриархией 1956 года, печально известного профессора Ленинградской духовной академии А. Осипова. Автор не вносит ничего оригинального и самостоятельного, повторяя основные тезисы богословия XIX века: «Русская Православная Церковь испокон веков считает, что в Библии есть два вида книг: канонические, то есть богодухновенные, т.е. написанные по благодати свыше, и неканонические, т.е. душеполезные и назидательные, но не богодухновенные» [43. С. 49].

Послесловие А. Десницкого к статье Г. Сканлина «Ветхозаветный канон в Православных Церквях» [44] можно расценить как попытку взглянуть на проблему канона в новом ракурсе зрения, в согласии с подходами современных богословских исследований на Западе (представления о них дают, в частности, переведенные на русский язык статьи Г. Сканлина и М. Константинову).

Автор постулирует уникальность православной позиции, которую он определяет как «свободу различных мнений» [45. С. 44]. В частности он пишет: «Ни какой-либо список книг, ни тот или иной вариант текста никогда не были в православии приняты в качестве единственно верной или хотя бы самой верной формой Священного Писания. В этом основное отличие православного подхода от протестантского и католического» [45. С. 45]. Как по форме, так и по содержанию это в значительной степени повторение вышеприведенной позиции П.А. Юнгера, фактически же отказ Православию в наличии у него самого представления библейского канона.

Вопросу библейского канона в Древней Руси уделяет внимание профессор А.А. Алексеев в монографии «Текстология славянской Библии» [3] и в отдельной статье «Библейский канон на Руси» [1]. Оценивается как сама возможность постановки вопроса о нормативном составе Священного Писания в древнерусской письменности, так и возможности и перспективы его решения. Автор анализирует ситуацию в широком контексте формирования церковной литературы, отслеживая различные тенденции в этом неоднозначном процессе.

Можно ли сегодня рассматривать проблему ветхозаветного канона в русском Православии как закрытую? Фактически ситуация продолжает оставаться двойственной: издания Библии в состав Ветхого Завета включают книги, не признаваемые в каноническом достоинстве, некоторые из них используются в богослужении. Те богословские определения, которые были приняты школой XIX века в отношении канона, с позиции современных знаний, как было показано выше, трудно признать удовлетворительными. Они были сформулированы в самом начале формирования русской богословской школы, и сегодня оценочные критерии, которыми руководствовались их создатели, не всегда выдерживают критику. Остается, однако, отдельный вопрос об их обязательности

и авторитетности. Прежде всего это вопрос о до сих пор главенствующем авторитете Катехизиса в «школьном» богословии. Взвешенную богословскую оценку роли Катехизиса предложил архиепископ Василий (Кривошеин), который рассматривал его как «выдающийся по ясности изложения памятник русского богословия», не лишенный, тем не менее, недостатков, который изначально рекомендовался Святейшим Синодом не более как «руководство» [46. С. 27]. Бесспорно одно: завершающим словом в неоправданно запутанном вопросе ветхозаветного канона может стать только ясное соборное решение.

Примечания

¹ В первой редакции Катехизиса 1823 г. [10], а также второй 1827 г. [11] эта тема не затрагивалась.

² Числом 22 определяет количество книг Священного Писания у иудеев Иосиф Флавий (*Contra Apionem*. I, 8). Этому числению Иосифа как достоверному следуют многие отцы Церкви.

³ Выражение ἀκανόνιστα βιβλία 59-го правила Лаодикийского Собора не может рассматриваться в качестве термина, поскольку соборные документы используют слово κανόν исключительно в значении «церковного правила». Изданная в 1839 г. «Книга правил» дает следующий совершенно верный перевод 59-го правила: «Не подобает в церкви глаголати псалмы не священные, или книги не определенные правилом (ἀκανόνιστα βιβλία), но токмо в правилах (μόνα τὰ κανονικά) означенные книги Ветхого и Нового Завета» [15. С. 190]. Во Втором послании свт. Афанасия Александрийского не употребляется в отношении библейских книг существительное κανόν, но используется причастие κανονισθέντων — τὰ κανονισθέντα, букв. «узаконенные», что нужно понимать в значении «книги, утвержденные (каноническими) постановлениями», и как антоним — οὐ κανονισθέντα μὲν, соответственно, «не узаконенные», «не утвержденные». Перевод Книги правил: «...какие книги приняты в канон...» и «...книги, не введенные в канон...» [15. С. 338, 339]. Само слово κανόν в качестве термина, обозначающего собственно нормативное

собрание книг Священного Писания, впервые встречается у св. Амфилохия [7. С. 286]: «Сей да будет неложнейший канон (κανών) Богодухновенных Писаний» [15. С. 415].

⁴ Поиски рукописи «Сокращенной герменевтики» в фондах Св. Синода в РГИА, ЦГИА СПб и архиве СПбДА ОР РНБ автором этих строк, к сожалению, не дали искомого результата. Известно, что Преосв. Афанасий, отличавшийся эксцентричным поведением, практиковал сожжение рукописей своих сочинений, «писал и сожжигал» [20. С. 34].

⁵ Свт. Филарет писал, что Преосв. Афанасий «синопсис св. Афанасия, который есть род оглавления каждой книги Свящ. Писания, сделал классической книгой» [23. С. 242].

⁶ «Введение в православное Богословие» было уже написано — поступило на рассмотрение и утверждение в Св. Синод в 1846 г. [14. С. 249].

⁷ Так, свящ. Г.П. Смирнов-Платонов пишет: «Православная Церковь различает в составе библейских книг Ветхого Завета два рода книг: *канонические* и *неканонические*, — первые, как в собственном смысле *Писания Богодухновенные*, — вторые, как дополнения к Писаниям Богодухновенным, как книги, чтимые ею по их *священному содержанию и назидательности*» [28. С. 175]; Н.К. Дагаев: «...*неканонические* писания Ветхого Завета, приобретенные досточтимое имя *священных*...» [34. С. 1].

⁸ Например: «...с достоверностью можно сказать, что канон священных еврейских книг в настоящем его составе явился именно непосредственно после плена Вавилонского, еще при жизни последних пророков и вождей еврейского народа» [30. С. 133]. Менее ригористично высказываются Г.П. Смирнов-Платонов («Христианская Церковь <...> не отрицает того, что заключение канона могло быть совершено после Ездры» — 28. С. 6) и А.И. Сперанский («Окончательное собрание священных книг в один состав, их последняя редакция принадлежит представителям еврейского народа после Ездры и Неемии... Что же касается Ездры и Неемии, то они лишь сделали значительные работы для завершения канона» — 32. С. 389).

⁹ «...Иисус Христос и апостолы признавали богодухновенным Писанием и словом Божиим исключительно канонические

ветхозаветные книги. Ни апокрифам, ни неканоническим книгам такого именованя и авторитета они не усваивали» [9. С. 112–113].

¹⁰ «Христианская Церковь вполне приняла и усвоила себе это предание еврейской церкви и никаких, сверх еврейских, книг в канон не принимала» [30. С. 151].

¹¹ «Следуя иудейскому преданию, христианская Церковь, Восточная и Западная, а следовательно — вся Вселенская, из всей массы ветхозаветных книг выделила только книги еврейского канона как Богодуновенные, содержащие источник Божественного откровения, канонизировала их, т.е. обнародовала, законом ввела во всеобщее употребление как неизменное правило веры и богоугодной жизни, о чем свидетельствуют все дошедшие до нас списки священных книг Ветхого Завета, заимствованные из творений отцов Церкви и определений Соборов» [32. С. 46–47].

¹² «В конце четвертого и начале пятого века вместе с определением объема канона было определено относительное достоинство неканонических книг. Общим суждением всей Вселенской Церкви неканонические книги были выведены из списка книг канонических в точном смысле слова — Богодухновенных и признаны „полезными для чтения, — особенно оглашаемым и нововступающим в Церковь, назидательными, благотворными и добрыми“» [32. С. 64].

¹³ «Пусть из этих цитат православные читатели видят, насколько всегда была верна себе Православная Церковь и уклонялась от католических и протестантских погрешностей в учении о каноне, и насколько православное учение было всегда истинным, соответствовало учению о каноне иудейской церкви и Иисуса Христа и апостолов» [9. С. 114].

¹⁴ Впрочем, не представляется удачной и соответствующая терминология, применяемая в других христианских конфессиях. Предложенный Сикстом Сиенским († 1569) после Тридентского Собора и получивший всеобщее употребление в Католической Церкви термин «девторо/второканонические» книги (заимствован греческим Православием), с пониманием их «вторичности», т.е. более поздней по времени канонизации в сравнениями с

книгами «прото/первоканоническими», сегодня подвергается критике [см. напр., 35. С. 220]. Современные католические катехизисы его избегают. Термин «апокрифы», которым пользуются в протестантских Церквах, не лишен двусмысленности, поскольку в ранней Церкви он по большей части применялся в отношении произведений сомнительного происхождения и содержания или откровенно еретическим, с очевидной отрицательной коннотацией (см. выше).

¹⁵ На эти разночтения еще на рубеже XX столетия обратил внимание Н.Н. Глубоковский: «...у нас эта задача [определение места «неканонических книг» в новозаветном каноне. — Б. Т.] либо совсем замалчивается, либо решается несогласованно. Так, одни охотно допускают, что Новый Завет знает и употребляет писания неканонические (*Дагаев Н.К.* История ветхозаветного канона. Спб., 1898. С. 176–181), другие не менее категорически отвергают это (см. *Юнгеров П.А., проф.* История канона священных новозаветных книг в новозаветной Церкви Собеседник, 1900 г. Т. I. С. 224–239)» [36. С. 623–624].

¹⁶ Примечательно, что в московском издании Книги правил 1874 г. в перечне книг Ветхого Завета Маккавейские книги опущены.

Литература

1. *Алексеев А.А.* Библейский канон на Руси // ТОДРЛ. 2010. Т. LXI. С. 171–193.

2. [*Горский А., Невоструев К.*] Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отдел первый. Священное Писание. М., 1855.

3. *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999.

4. *Сольский С.* Обзорение трудов по изучению Библии в России с XV в. до настоящего времени // ПО. 1869. Т. I. № 2. С. 190–221; № 4. С. 538–557; № 6. С. 797–882.

5. Библия. СПб.: Синод. типография, 1751.

6. *Семеновкер Б.А.* Библиографические памятники Византии. М.: Археографический центр, 1995.

7. *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета: Происхождение, развитие, значение. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 1998.

8. *Грицевская И.М.* Индексы истинных книг. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.

9. *Юнгеров П.А., проф.* Общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. Казань, 1902, 1910² (переизд. с изм. загл.: Введение в Ветхий Завет. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. Кн. I).

10. [*Филарет Московский, свт.*] Христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви. СПб.: Синод. типография, 1823.

11. [*Филарет Московский, свт.*] Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви. СПб.: Синод. типография, 1827.

12. [*Филарет Московский, свт.*] Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. СПб.: Синод. типография, 1839.

13. *Макарий (Булгаков), архим. [впосл. митр.]*. Введение в православное богословие. М., 1847.

14. *Титов Ф.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Т. I. Киев, 1895;

15. Книга правил святых апостол, святых Соборов вселенских и поместных и святых отцев. СПб., 1839.

16. *Е.Р.Ф. (Филарет Гумилевский), еп. Рижский*. История Русской Церкви. Ч. I. М., 1848.

17. Обзорение богословских наук в отношении к преподаванию их в Высших духовных училищах, составленное Высокопреосвященным митрополитом Филаретом // ЧОЛДП. 1872. Кн. III. С. 35–56; Кн. IV. С. 57–89.

18. *Филарет Московский, свт.* О книгах так называемых апокрифических // ЧОЛДП. 1876. Кн. V. С. 265–277.

19. Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под ред. Преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. СПб., 1885. Т. III.

20. *Никанор (Боровкович), архиеп.* Биографические материалы. Т. I. Одесса, 1900.

21. *Никанор (Каменский), еп.* Преосвященный Афанасий, архиеп. Астраханский // Странник. 1896. № 6/7. С. 318–340; № 8. С. 586–593; № 9. С. 99–119; № 10. С. 314–337.

22. *Афанасий Александрийский, свят.* Краткое обозрение Священного Писания Ветхого и Нового Завета // ХЧ. Ч. IV. 1841. Ноябрь. С. 217–245; Дек. С. 324–402.

23. Письма Филарета, митр. Московского и Коломенского к высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1886. Ч. II.

24. *Флоровский, Г., прот.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1983.

25. *Макарий (Булгаков), архим. [впосл. митр.]* Начало Православной Церкви собственно в царстве Русском // ХЧ. 1845. Ч. 3. С. 266–322.

26. *Филарет (Гумилевский), еп. Рижский.* Кирилл и Мефодий, славянские просветители // ЧОИДР. 1846. № 4. С. 1–28.

27. *Макарий (Булгаков), архим. [впосл. митр.]* Очерк истории Русской Церкви в период до-татарский // ХЧ. 1847. Ч. 1. 220–283; 354–432; Ч. II. С. 42–92.

28. *Смирнов-Платонов Г.П., свящ.* Неканонические книги Ветхого Завета // ПО. 1862. Т. IX. Сент. С. 1–28.

29. *Сольский С.* Из чтений по Ветхому Завету // ТКДА. 1870. Сент. С. 589–640; 1871. Июль. С. 71–117.

30. *А. М. [Михаил (Лузин), архим., впосл еп.]* Библейская письменность, каноническая, неканоническая и апокрифическая // ЧОЛДП. 1872. Кн. I. С. 22–26; Кн. II. С. 67–104; *Михаил (Лузин), архим.* Библейский канон священных книг ветхозаветных и новозаветных // ЧОЛДП. 1872. Кн. III. С. 125–153; Кн. IV. С. 199–236.

31. *Елеонский Н.А., прот.* Свидетельства о времени завершения ветхозаветного канона: Степень достоверности и возможные из них выводы // ЧОЛДП. 1876. № 3. С. 118–140.

32. *Сперанский А.И.* Краткий исторический очерк судьбы неканонических книг Ветхого Завета // ХЧ. 1881. Ч. II. № 9/10. С. 387–404; *он же.* Свидетельства новозаветных свящ. писателей о неканонич. книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств // Там же. № 11/12. С. 683–709; *он же.* Свидетельства Древне-Православной Церкви о неканонич. книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств // Там же. 1882. Ч. I. № 1/2. С. 28–65.

33. Соколов П. История ветхозаветных писаний в Христианской Церкви: От начала христианства до Оригена включительно. М., 1886.

34. Дагаев Н.К. История ветхозаветного канона. СПб., 1898.

35. Маннучи В. Библия — Слово Божие: Общее введение в Священное Писание. М.: ЭЛИА-АРТ-О, 1996.

36. Г. [Глубоковский Н.Н.] [Рец. на кн.:] В.Х. Дообней, Употребление апокрифов в христианской церкви. Лондон, 1900 // ХЧ. 1901. Ч. 2. № 10. С. 622–624.

37. Астафьев Н.А. Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. СПб., 1889.

38. Михайлов А.В., проф. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея. Ч. I. Паримейный текст. Варшава, 1912.

39. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд. Московской Патриархии, 1968.

40. Прокшии Р. Проекты библейского отдела Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг. // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира: К 500-летию Геннадиевской Библии / Ред.: Г.С. Баранкова. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2001. С. 221–231.

41. Митр. Никодим и всеправославное единство. СПб.: Изд. Князь-Владимирского Собора, 2008.

42. Константинову М. Оригинальный текст Ветхого Завета в Православной Церкви // Страницы. 1998. Т. 3. № 2. С. 163–181.

43. Осипов А., проф. Об одном новом заграничном издании Русской Библии // ЖМП. 1955. № 10. С. 48–53.

44. Сканлин Г. Ветхозаветный канон в Православных Церквах // Страницы. 1996. № 4. С. 28–39.

45. Десницкий А. Ветхозаветный канон в православной традиции // Страницы. 1996. № 4. С. 39–48.

46. Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви // БТ. 1968. Сб. 4. С. 5–36.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Протоиерей Вадим Суворов**

ПРОБЛЕМА ПЕРВЕНСТВА В ТРУДАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Проблема православного осмысления природы и функций первенства в структуре Церкви приобрела сегодня особую актуальность не только в рамках православно-католического богословского диалога и межправославных отношений, но и на внутрицерковном уровне. В настоящей статье предпринята попытка систематизации и анализа взглядов на эту проблему выдающегося богослова XX столетия протопресвитера Александра Шмемана.

Ключевые слова: богословие, экклезиология, каноническое право, первенство во Вселенской Церкви, история Церкви, Русская Православная Церковь, Константинопольский Патриархат, межправославные отношения.

*Автор — магистр естественных наук, кандидат богословия, соискатель степени доктора богословия в Общецерковной докторантуре имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, член Коллегии по рецензированию и экспертной оценке Издательского совета Русской Православной Церкви, преподаватель Коломенской духовной семинарии.

Сегодня особую актуальность — как в рамках православно-католического богословского диалога, так и в области межправославных отношений — приобрела проблема первенства во Вселенской Церкви. По вопросу трактовки универсального первенства на сегодняшний день нет единого мнения не только между православными и католиками, но и между Поместными Православными Церквями, что нередко приводит к разного рода конфликтам.

Вопрос о природе и функциях первенства ныне актуален и на поместном уровне. В наши дни в Русской Православной Церкви идут важные структурные преобразования, для которых сочетание принципов единоначалия и коллегиальности, первенства и соборности имеет фундаментальное значение.

В силу ряда причин ведущая роль в осмыслении проблемы первенства в XX столетии принадлежала богословам русского происхождения. Сегодня с этой оценкой соглашаются в том числе и видные греческие богословы¹. Протопресвитер Александр Шмеман (1921–1983) называет несколько главных факторов, которые в XX столетии сделали экклесиологию одной из центральных тем русского богословия: «раскрытие мистически-сакраментальной сущности Церкви в русской религиозной мысли XIX века, особенно же в творчестве А.С. Хомякова; исчезновение православной империи, фактическое отождествление которой с Церковью препятствовало более глубокому богословскому изучению природы Церкви; новый, беспрецедентный в истории Православия факт православного рассеяния на Западе, остро поставившего вопросы о единстве, “юрисдикциях”, месте национализма в Церкви и т.д.; наконец, новая, “экуменическая”, встреча с неправославным Западом»². Среди работ русских богословов, обращавшихся в XX столетии к проблеме первенства, труды самого отца Александра занимают очень важное место.

Поводом для обращения Шмемана к теме первенства в православной экклезиологии стало активное участие в юрисдикционных спорах русской эмиграции XX века. По замечанию отца Александра, спор между русскими юрисдикциями в то время далеко перерос сферу простых организационных вопросов и превратился в спор о самой природе Церкви³. До переезда в Америку отец Александр состоял в юрисдикции митрополита Евлогия (Георгиевского), что определило его интерес к теме первенства Вселенского Престола и проблеме диаспоры. В 1951 году Шмеман переселился в США, где перешел в клир Северо-Американской Русской Митрополии и стал активным участником канонического устройства Православной Церкви в Америке. Позиция Константинопольского Престола в отношении Автокефалии Американской Православной Церкви стала причиной нового переосмысления темы первенства в трудах отца Александра.

Взгляды Шмемана на проблему первенства оказали в XX веке заметное влияние не только на православное, но и на инославное, прежде всего римо-католическое богословие. В вышедшем в 1960 году и переведенном на несколько языков сборнике «*La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*»⁴ отцом Александром была опубликована статья «Идея первенства в православной экклезиологии»⁵, которая стала широко известной на Западе, в том числе в инославной среде. Вместе с протоиереем Николаем Афанасьевым Шмеман присутствовал на II Ватиканском Соборе (1961–1965) в качестве официального наблюдателя и даже выступал на соборных заседаниях во время решающих дебатов по схеме о Церкви⁶.

Первые работы, в которых отец Александр обратился к теме первенства, относятся к концу 1940-х годов. Окончив в 1944 году Свято-Сергиевский богословский институт в Париже, Шмеман остался при институте профессорским стипендиатом и в течение шести лет преподавал церковную историю, специализируясь по проблемам

византийской Церкви. В своей работе «Судьба византийской теократии»⁷, опубликованной в 1947 году, отец Александр прослеживает сложную эволюцию византийского теократического идеала — от подлинного христианского универсализма до своего антипода — религиозного национализма, который отец Александр называет «основным ядом и соблазном» византийского опыта, «болезнью церковного сознания», которую необходимо преодолеть через внимательное и трезвое усвоение трагического византийского урока. По убеждению отца Александра, это необходимо сделать для решения «жгучих вопросов современной церковной жизни», среди которых — отсутствие единства среди Православных Церквей. «Православная Церковь раздроблена и ослаблена, в ней почти угасло сознание своей вселенскости, уступившей место соперничеству и вражде бесчисленных автокефалий»⁸, — с горечью констатирует отец Александр.

К вопросу религиозного национализма отец Александр возвращается в цикле работ, посвященных проблеме канонического устройства русской церковной эмиграции. В 1948–1952 годах в Русской Зарубежной Церкви вышел в свет ряд публикаций, в которых делалась попытка канонического обоснования законности юрисдикции Русской Православной Церкви Заграницей и критиковалась позиция русского экзархата вселенской юрисдикции⁹. В ответных статьях Шмеман затрагивает три главные темы: 1) догматический вопрос о значении поместного принципа в церковном устройстве; 2) канонический вопрос о юрисдикции Вселенского Патриарха над православными, живущими вне пределов существующих Поместных Церквей и 3) вопрос о церковном национализме и проблеме Автокефалии.

Отец Александр настаивает на том, что в Церкви должен действовать только поместный, или территориальный, принцип канонического устройства, который вытекает из самой сущности Церкви как единства, осно-

ванного не на «природе», а на «сверхприродном» единстве веры и любви, на тайне Тела Христова. Подмена этого «сверхприродного» единства чисто природными признаками — национальностью, языком и т.д., по мысли отца Александра, есть низведение Церкви в разряд явлений «от мира сего»¹⁰.

Практику создания Зарубежным Синодом параллельных православных юрисдикций на основе национального принципа отец Александр подвергает резкой критике. Решение проблемы он видит в организации в Западной Европе автономной церковной области, подчиненной юрисдикции Константинопольского Престола: «Необходима автономия, обеспечивающая, с одной стороны, достаточную внутреннюю самостоятельность, с другой же — каноническую связанность с Вселенской Церковью определенным контролем, — пишет отец Александр. — Устроение этой автономной области должно быть делом всей Церкви, основанным на соглашении всех Автокефальной Церквей, причем вышеуказанную связь естественно мыслить через Вселенский Престол, имеющий преимущество чести и являющийся непрерываемо первым по старшинству Престолом Православной Церкви. Именно каноническая связь с Вселенским Престолом, в силу его первенства, доселе никаким Вселенским Собором не отмененного, освободила бы всю Западно-Европейскую Церковь от необходимости “выбора юрисдикции” со всеми связанными с ним национальными и иными страстями и пристрастиями»¹¹.

Догматическую сущность Церкви отец Александр определяет прежде всего как единство — надприродное, благодатное единство во Христе. В падшем и греховном мире существуют разделения — по национальному, расовому, идеологическому признакам. Этим естественным разделениям мира Церковь противопоставляет сверхъестественное единство в Боге. По убеждению отца Александра, единство Церкви может быть реализовано только при тер-

риториальном, поместном принципе церковного устройства, когда на одной территории существует только одна Церковь, возглавляемая епископом — главой местной Церкви. Обращаясь к древней канонической норме: «*Один епископ, возглавляющий одну Церковь в одном месте*», отец Александр утверждает: «Если понять по существу каноны, относящиеся к власти епископа и к разграничению этой власти между епископами, то не подлежит никакому сомнению, что именно эту исконную норму они ограждают, требуя ее воплощения в любых условиях»¹².

Соотношение поместного и вселенского принципа в Православной Церкви отец Александр выражает так: «Каждая Церковь, каждая община в любом месте есть всегда живое воплощение целостной сущности Церкви, не просто часть, а член, живущий жизнью всего организма, или, лучше сказать, *сама кафолическая Церковь, пребывающая в этом месте*. <...> Поместность и вселенскость — такова двуединая основа кафоличности Церкви»¹³.

«Принцип поместности есть первичная и основная норма церковного устройства, органически вытекающая из самой природы Церкви»¹⁴, — настаивает отец Александр. Церковные каноны, ограждающие данный принцип, направлены на то, чтобы находящиеся в одном месте христиане, спаянные благодатной властью одного епископа, составляли органическое единство и в этом месте являли и воплощали кафолическую и вселенскую сущность Церкви¹⁵. «Принципом внешнего церковного устройства всегда является догматическая сущность Церкви, которая должна быть воплощена в данных условиях»¹⁶, — пишет отец Александр.

Борьба национализмов православных народов, по мысли отца Александра, привела к распаду вселенского сознания в Православии и борьбе за церковно-политическую независимость, которая «красной нитью» проходит через всю историю православного мира. Уравнивание в церковном сознании смыслов Автокефалии и независи-

мости явилось следствием замены чисто церковных понятий государственно-национальными, когда отношения между Автокефальными Церквами стали мыслиться в терминах международного права. Автокефалия стала переживаться как прежде всего государственная или национальная Церковь, а Вселенская Церковь — как конфедерация национальных Церквей.

Полемизируя с одним из идеологов РПЦЗ протоиереем Михаилом Польским, Шмеман пишет: «Мы “ушли” не к “грекам”, а к непрерываемо первому по старшинству Патриарху единой Православной Церкви, и не по какому-то капризу, а потому что такова *объективная норма* церковности. Выброшенные из пределов своей *Поместной* Церкви на территорию, на которой нет Поместной Православной Церкви, мы думаем, что в ожидании общецерковного устройства в этих новых для Православия странах именно Вселенскому Патриарху надлежит обеспечивать нашу *включенность во вселенский церковный организм*»¹⁷.

По убеждению отца Александра, все «юрисдикционные» споры русской церковной эмиграции есть споры о самой природе Церкви, которые нельзя разрешить иначе, как путем возврата к православному пониманию ее вечной сущности. Не следует искать в канонах лишь юридические прецеденты, которые можно было бы применять автоматически: необходимо творческое усилие церковного сознания, чтобы выражение вечной нормы, заключенное в каноническом предании Церкви, актуализировать в новых условиях.

Отец Александр указывает на то, что условия, в которых оказалось русское церковное рассеяние, беспрецедентны. Вне территории своей Поместной Церкви, в отдалении от восточных Церквей оказались сотни тысяч православных с епископами и клириками. Поэтому вопрос канонического устройства русской церковной эмиграции, по мысли отца Александра, не может быть частным эмигрантским делом — или даже делом одной

Поместной Церкви. В силу совершенно необычных и новых условий этот вопрос требует напряженного осмысливания и «соборования» всей Православной Церкви во всей ее вселенской полноте, поскольку касается всей Православной Церкви в целом.

В 1950 году в «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата» была опубликована статья иеромонаха Софрония (Сахарова) «Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии)»¹⁸. В данной статье отец Софроний с тревогой говорит об опасности «ереси неопапизма», проявляющейся в действиях Константинопольского Патриархата, и обвиняет протоиерея Василия Зеньковского и отца Александра Шмемана в поддержке этой ереси. В качестве основного условия правильного канонического устройства в Православной Церкви отец Софроний выдвигает принцип автокефальности, который им выводится из православного учения о Троице.

Согласно главной мысли отца Софрония, «принцип автокефальности Поместных Церквей говорит о равнодостоинстве их по образу равнодостоинства Божественных Лиц»¹⁹.

Полемизируя с отцом Софронием, отец Александр видит корень всех его ошибок в «уравнивании поместного с автокефальным», когда онтологические свойства местной Церкви, возглавляемой епископом, прилагаются к Поместным Автокефальным Церквам²⁰.

Согласно отцу Александру, именно местные Церкви онтологически «равнодостоинны», ибо каждая из них в своем епископе имеет полноту апостольских даров, в то время как «автокефалия» принадлежит к историческому строю Церкви и означает не что иное, как право данной церковной области, т.е. союза местных Церквей, самой избирать себе первенствующего епископа — митрополита или патриарха, в зависимости от употребляемых титулов.

Онтологически все епископы равны между собой, но в церковном строе и чине их положение может различаться. Перенесение принципа автокефалии в онтологию церковного устройства с выведением его из троического догмата, по мысли отца Александра, неизбежно делает первенствующего епископа Поместной Церкви «сверхепископом», что, на деле, и составляет сущность папизма. «Борьба с папизмом, — пишет отец Александр, — требует в первую очередь строгого различения между онтологическим равнодостоинством всех епископов и возглавляемых ими Церквей (каков бы ни был их ранг или место в том или ином поместном союзе Церквей), с одной стороны, и иерархическим строем Вселенской Церкви, с другой. Ибо во Вселенской Церкви местные Церкви имеют разные “достоинства” и определенный ранг. Всякое же смешение этих двух аспектов неизбежно ведет к извращению экклесиологии: либо к папизму римскому, либо же к превращению епархиальных архиереев в простых “представителей” Патриарха, т.е. фактически к папизму локальному»²¹.

Онтологическое равенство местных Церквей не исключает иерархии Церквей в общем строе Вселенской Церкви. Эта историческая «иерархия чести» искони существовала в Церкви, и отрицание этого факта отец Александр считает новшеством. Папизм, по мнению отца Александра, начинается тогда, когда первенство чести вводится в онтологическую структуру Церкви и одна Церковь, один епископ становится источником церковности для всех других Церквей²². В то же время каноническое Предание закрепило определенную структуру церковного союза, в которой есть «первые и вторые, старшие и младшие Церкви, епископы и архиепископы, словом — иерархия, а не “демократическое” равенство»²³, которое, по мнению отца Александра, не нарушает кафолической полноты каждой местной Церкви, независимо от ее места в иерархии Церквей.

Отец Александр считает право Автокефальных Церквей на свою диаспору и связанный с реализацией этого права неизбежный плюрализм национальных юрисдикций несовместимыми с поместным принципом церковного устройства. Естественный выход отец Александр видит в признании юрисдикции Вселенского Патриарха в местах православного рассеяния.

Отец Александр пишет: «...Нам представляется вполне соответствующим всему духу православного канонического Предания, чтобы в местах православного рассеяния, где не существует местной Православной Церкви, необходимое поместное единство было осуществлено через юрисдикцию Вселенского Патриарха как первого по чести епископа в Православной Церкви. Для доказательства правильности и “православности” этой мысли не требуется ни особой канонической экзегезы, ни исторической казуистики. Даже если бы не было 28-го правила Халкидонского собора (и действительно, этот канон можно толковать по-разному, и в данном случае его можно вообще не употреблять) и других прецедентов, просто тот факт, что Вселенский Патриарх есть *первый* епископ, дает все основания, чтобы именно он, а не кто иной, имел попечение о новых церковных образованиях, не достигших еще возраста “автокефалии”»²⁴.

Отец Александр утверждает, что отрицая папизм — римское извращение еkkлезиологии, Православная Церковь всегда знала первого епископа в каждой области (митрополита, архиепископа, патриарха), знает первого епископа и во Вселенской Церкви. Таковым со времени отпадения Римского епископа является Патриарх Константинопольский²⁵. Попытки отрицать это первенство отец Александр считает «идущими вразрез с церковным Преданием»²⁶.

В докладе «“Единство”, “разделение”, “объединение” в свете православной еkkлезиологии» (1950) отец Александр, следуя Н. Афанасьеву, утверждает, что понимание

Вселенской Церкви как одного видимого вселенского организма, который состоит из «частей» и онтологически им предшествует, «неизбежно приведет нас в Рим»²⁷. «Роковой изъян» римско-католической экклезиологии, с точки зрения отца Александра, заключается в том, что «органичный характер местной Церкви как основы единства оказался перенесенным на Церковь Вселенскую, ставшую на деле *одной огромной местной Церковью*, требующей, следственно и естественно, одного епископа как центра и источника полноты Церкви»²⁸. Между тем, местные Церкви не суть «части» или «члены», но каждая из них и все они вместе — Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь²⁹.

Дискуссию в среде русских богословов разных юрисдикций вызвало Послание 1950 года Константинопольского Патриарха Афинагора, с которым он обратился в Неделю Православия «ко всему священному клиру и христоименитому народу Церкви». В этом послании Патриарх затронул вопрос о месте Вселенского Престола в Православной Церкви. Указав в Послании, что праздник восстановления иконопочитания есть праздник всей Церкви, Патриарх Афинагор писал: «...по преимуществу же он есть праздник нашей Святой Христовой Великой Церкви, Вселенской Патриархии, которая от своего возникновения и в продолжение всего своего исторического бытия поставлена и пребывает столпом светоносного облака, стальной твердыней Православия, богосотворенной высокой скалой, о которую разбились и были уничтожены все извращавшие и изменявшие веру, переданную апостолами...» Отметив заслуги предстоятелей этой Церкви, благодаря которым «история сего честного Престола <...> сопряжена с историей подлинного православного христианства и Святых Вселенских Соборов», Патриарх продолжил: «...ради сего смиренная в начале и малочадная Церковь святого апостола Андрея Первозванного сразу возвеличившись, возросла в кафедру вселенскую и

центр, на который взирает Богом определенный и очерченный круг Церкви, центр, в котором соединяются и содержатся все по местам и странам существующие и — в том, что касается канонической икономии церковных дел, — самодействующие (*автоэнерги*) и Автокефальные Православные Церкви и, в нем согласованные, составляют единое и неделимое тело. Она также взяла на себя заботу и попечение о других Сестрах-Церквях каждый раз, что необычные обстоятельства требовали доброго и правильного окормления христоименитого народа в них. Вообще же говоря, никак не иначе, как только через нее, т.е. через общение (*кинония*) и контакт (*енафи*) с нею, отдельные Православные Церкви (*епимерус ортодокси экклисие*) как бы связаны в тело Единой Святой Соборной и Апостольской Православной Церкви, Глава которой не кто иной, но единый веры начальник и совершитель Иисус Христос». В заключение Патриарх призвал всех воздавать Церкви-Матери «подобающую ей честь <...> и быть ревностными и точными в исполнении того, что подобает делать в отношении к ней»⁵⁰.

Мысли, выраженные в Послании, послужили поводом для обвинений Константинопольской Патриархии в ереси «неопапизма», прозвучавших в отдельных публикациях русского зарубежья — как на страницах изданий Московского Патриархата, так и Зарубежного Синода⁵¹. В качестве ответа на эту критику Шмеман опубликовал статью «Вселенский Патриарх и Православная Церковь», где попытался сформулировать свое понимание канонического устройства Церкви и места в ней «вселенского центра».

В начале статьи отец Александр на основании «формального анализа текста» отвергает обвинения Послания в «папизме», т.к., по его мнению, в нем ничего не сказано ни о богоустановленности прав и привилегий Вселенского Престола (а, напротив, прямо указывается на первоначальное «смирение» и «малочадие»

Константинопольской Церкви, возвышение которой во вселенскую кафедру выводится из исторических обстоятельств), ни о подчинении его власти других Церквей (говорится только об общении и контакте с ним как условии их вселенского единства), ни, наконец, о непогрешимости его предстоятелей.

Между тем представляется вполне очевидным, что обвинения Послания в «папизме» были отнюдь не беспочвенными. Патриарх Афинагор вполне в папистическом духе называет Константинопольскую Церковь *«от своего возникновения и в продолжение всего своего исторического бытия поставленной»* (здесь и далее курсив мой. — В.С.) и пребывающей столпом светоносного облака *стальной твердыней Православия, богосотворенной высокой скалой*, о которую разбились и были уничтожены все извращавшие и изменявшие веру...» На нее как на вселенскую кафедру и центр *«взирает Богом определенный и очерченный круг Церкви»*. *«Никак не иначе, как только через нее <...> отдельные Православные Церкви как бы связаны в тело Единой Святой Соборной и Апостольской Православной Церкви»*. Иными словами, Константинопольский Престол предстает здесь как богосотворенный и Богом определенный на все время своего существования единственный Центр вселенского церковного единства, а Константинопольская Церковь — как никогда не отклонявшаяся от апостольской веры, но, напротив, призванная Богом служить вероучительному единству и общению прочих Церквей. Никак не иначе, как только через общение с Константинопольской Церковью прочие Церкви соединяются в единое тело. Не увидеть в тексте Послания Патриарха Афинагора очевидных признаков римско-католического понимания церковного единства достаточно сложно. Следует признать, что комментарий отца Александра на данное Послание был продиктован в значительной мере его юрисдикционной принадлежностью, а не объективными соображениями. Впоследствии, как мы увидим, отец

Александр будет относиться к политике и заявлениям Константинопольского Престола более критично.

Вместе с тем, отрицая обвинения Послания Патриарха Афинагора в папизме, отец Александр верно замечает, что суть этих обвинений лежала вовсе не в формальной плоскости. Шмеман констатирует существование в недрах Православия «глубокого эkkлезиологического кризиса», обусловленного наличием и столкновением двух несовместимых канонических теорий, двух несводимых одно к другому пониманий основных принципов устройства Церкви, и прежде всего ее вселенского устройства.

Согласно первой теории, которую отец Александр именуется теорией «абсолютного автокефализма», главный принцип устройства Церкви заключается в полной независимости и равноправии автокефалий. По этой теории, Вселенская Церковь не может иметь никакого «центра», ибо это означало бы введение субординационизма в структуру Церкви, основой которой может быть только единосущие и равночестность Автокефальных Церквей — по образу единства Пресвятой Троицы. Данная теория, однако, не исключает существование таких центров на уровне Поместных Автокефальных Церквей — в лице их предстоятелей⁵².

Отец Александр обстоятельно критикует указанную точку зрения, прибегая к триадологическим, эkkлезиологическим, историко-каноническим и практическим аргументам.

По мысли отца Александра, онтология Церкви как богочеловеческого единства, целостно и неделимо воплощаемого в каждой местной Церкви, выражается и ограждается в канонах, регулирующих связь между Церквями. Полнота местной Церкви не только не противоречит ее связи с другими Церквями и определенной зависимости от них, но, напротив, постулирует их как необходимое условие для своего воплощения. Если полнота местной Церкви «дана» ей в единстве епископа и народа, то с другими Церквями она связана единством и согласием епи-

скопата. Здесь, в понимании значения епископата и его роли в служении церковному единству отец Александр, в отличие от Афанасьева, следует классическому учению святого Киприана Карфагенского³³.

Как множество Церквей не делят Церковь на «части», так и множество епископов не делят между собой апостольского дара, но он целостно передается каждому епископу. По мысли отца Александра, поставление нового епископа «двумя или тремя» епископами (1-е Апостольское правило), свидетельствует о единстве и неделимости епископства и в нем — самой Церкви. Такое посвящение не подчиняет одну Церковь другой, не делает одну «источником» другой, но означает, что каждая Церковь свою полноту имеет не «из себя», но свыше.

Единство Церкви осуществляется и выявляется как единство веры, жизни и любви в согласии епископов. В соборе епископов местные Церкви познают и осуществляют свое онтологическое единство как Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Согласно отцу Александру, Собор епископов, как и сам епископат, не есть орган власти *над Церковью* и не собрание «представителей» Церквей, а благодатное выражение единства Церкви, ее «духоносные уста». Собор говорит не Церкви, а *в Церкви*, в полноте ее кафолического сознания.

Это единство епископата, осуществляемое в хиротонии епископа другими епископами, и согласие епископата в вере, жизни и любви является основой союзов местных Церквей. Исторически как способы, так и объем группирования Церквей в поместные союзы были различны: от союза «провинциального» или «диоцезального» до патриархатов. Но внутренний закон его оставался тем же. По мнению отца Александра, лучше всего он выражен в 34-м Апостольском правиле: «Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения <...> Но и первый ничего да не творит без рас-

суждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе...» В этом каноне, пишет отец Александр, «раз и навсегда закреплена сущность *первенства* в Церкви как не власти, а именно *средоточия и выражения согласия и единосуция Церкви*. Именно поэтому, что союз Церквей не есть ни простое *объединение* равноправных (в котором председатель подчинен воле большинства), ни *организм* (где один имеет власть как источник жизни организма), а воплощение неделимого единства Церкви, первый или старший выражает веру всех и вера всех имеет единые уста. Первенство не только не нарушает соборности, но вся его сущность в том и состоит, чтобы *охранять соборность и ее осуществлять в соподчинении всех друг другу в единстве веры, в единстве любви, в единстве жизни*»³⁴.

Отец Александр убежден, что соборный принцип, выраженный в 34-м Апостольском правиле, может быть распространен и на универсальный уровень, отражая единство Пресвятой Троицы не только в структуре Поместных Православных Церквей, но и на уровне Вселенской Церкви. «Если в Автокефальной Церкви (т.е. в союзе Церквей, очерченном поставлением своих епископов и единым примасом) первенство старшего не только не означает субординационизма, а, напротив, по словам самого канона, отражает троическое единство, то такое первенство необходимо и в единосуции автокефальных «ипостасей»»³⁵, — пишет отец Александр. Признавать данный принцип на автокефальном уровне и при этом отвергать на универсальном, по убеждению отца Александра, нет никаких оснований.

История и каноны, пишет отец Александр, ясно свидетельствуют о том, что еще до формирования поместных или автокефальных церковных союзов Церковь с первых же дней своего существования имела именно *вселенский центр* своего единства и согласия. Таким центром в первые десятилетия была Иерусалимская

Церковь, затем им стала Церковь Римская — «председательствующая в любви». Отрицать свидетельства отцов и соборов, признающих Рим старшей Церковью и средоточием вселенского согласия, по убеждению отца Александра, можно только в полемическом задоре. Если католические историки и богословы неизменно преувеличивали смысл и объем этих свидетельств, то православные их неизменно преуменьшали, сводя их к «случайным» высказываниям и «отдельным» фактам. «Православная наука еще ждет именно православной, свободной, не отравленной ни полемикой, ни апологетикой, подлинно церковной оценки места Рима в истории Церкви первого тысячелетия»³⁶, — пишет отец Александр. «Экклезиологическое заблуждение Рима состоит не в утверждении своего вселенского первенства, никем никогда не отрицавшегося, а в том, что это первенство он действительно смешал с онтологическим “субординационизмом” <...> Но это заблуждение и извращение догмата о Церкви, отделившее Римскую Церковь и с нею весь Запад от католического согласия, не должно приводить нас к простому отрицанию самого факта такого первенства, а, напротив, должно заставить нас поглубже вдуматься в православный смысл его»³⁷.

Рим отпал от католического согласия, но это не значит, что Православная Церковь осталась без первого епископа, без центра и средоточия своего вселенского согласия, считает отец Александр. Место Рима занял второй Рим, Константинопольская кафедра, которой уже II Вселенский Собор присвоил второе место в иерархии чести. «Отрицать это общепризнанное первенство Константинополя значит отрицать многовековую историю Церкви, включая и историю Русской Церкви, которая, и ставши Автокефальной, никогда этого первенства не отрицала»³⁸, — пишет отец Александр.

Падение империи, по мысли отца Александра, не уничтожило первенства Константинопольской кафедры,

как и «истощание» Востока не отменило старшинства восточных Патриархов. Константинополь уже давно не «город Царя и Сената», однако, по мысли отца Александра, следует различать причины возвышения той или иной кафедры, источник ее первенства и сам факт этого первенства. Принцип старшинства не раз менялся в Церкви: от старшинства по хиротонии (в африканских митрополиях) до государственной иерархии городов. С определенного времени таким принципом стала являться древность Церкви, фиксирующая ее место в иерархии Церквей. Изменившееся положение Константинополя не отменяет факта его первенства, закрепленного в канонах и жизни.

Целесообразность существования единого вселенского центра для Поместных Православных Церквей продиктована необходимостью решения стоящих перед ними общих задач, уверен отец Александр. Нужно не только единство, но и *объединение*, которое требует общих организованных усилий, постоянного «соборования». Кто-то должен взять на себя заботу об этом объединении, свидетельство о единстве, почин врачевания болезней. На вселенском уровне союз Поместных Церквей требует вселенского центра, вселенского Первоиерарха. «Такой центр Православная Церковь всегда имела, имеет и сейчас — в Константинопольской кафедре»³⁹, — пишет в заключение отец Александр.

С развернутой критикой идеей отца Александра, выраженных им в работах о первенстве на рубеже 1950-х годов⁴⁰, выступил от Московского Патриархата профессор С.В. Троицкий, опубликовав статью «Экклесиология парижского раскола»⁴¹. Следует отметить, что в этой статье Троицкий критикует Шмемана не всегда добросовестно, приписывая отцу Александру то, что он в действительности не утверждал. Например, что, по мнению отца Александра, епархии могут быть «автокефальными» или становиться таковыми, реализуя свое право свободно

выходить из состава других Автокефальных Церквей⁴². Троицкий называет Шмемана творцом «новой, неизвестной Православной Церкви теории», якобы утверждающей неравенство епископов, неравенство Автокефальных Церквей и их предстоятелей⁴³. Троицкий упрощает или вовсе искажает смысл рассуждений отца Александра, а затем полемизирует с «ошибочной аргументацией» «измышленных псевдо-канонических теорий, вроде теории о. Шмемана».

Вместе с тем именно в статье «Экклезиология парижского раскола», как и в ряде других его работ, профессором С.В. Троицким было предложено наиболее удачное в русском богословии XX века объяснение принципа, лежащего в основе развития церковной централизации. С критикой Троицким идеи об абсолютном, догматическом значении территориального принципа в церковном устройстве, на котором настаивал Шмеман, можно согласиться.

Троицкий указывает, что благодатное единство во Христе дается не территориям, а членам Церкви. Об этом свидетельствует и наименование Церкви «Новым Израилем», «народом Божиим». Народ состоит из лиц, а не из территории. Ветхозаветный Израиль не переставал быть народом Божиим и тогда, когда не имел своей территории и странствовал в пустыне. По мысли Троицкого, в цитируемом Шмеманом выражении из «Мученичества Поликарпа» «Кафолическая Церковь, пребывающая в Смирне», местопребывание христианской общины не следует смешивать с территориальностью. Всякая община должна где-то пребывать, но это не значит, что она должна иметь свою территорию с определенными границами⁴⁴.

Долгое время народность имела большее значение в устройстве Церкви, чем поместный принцип. Христос заповедал ученикам учить именно народы. Слова апостола Павла, что во Христе Иисусе нет ни иудея, ни эллина, ни варвара, ни скифа (Гал. 3:28; Кол. 3:11; Рим. 10:12), гово-

рят о равноправии в Церкви всех народностей, однако в устройстве церковных дел особое значение придавалось языку. Апостольская проповедь могла быть успешна только в том случае, если она велась на языке данного народа, о чем свидетельствует и чудо Пятидесятницы. Троицкий указывает, что 34-е Апостольское правило говорит именно о «епископах всякого народа». Только в более позднее время, когда христианство распространилось по всей Римской империи и было признано государственной властью, поместное начало получает почти исключительное значение в церковном устройстве, показателем чего служит замена слова «народ» в 34-м Апостольском правиле словом «епархия» (в смысле «митрополия») в 9-м правиле Антиохийского Собора. Но и тогда, считает Троицкий, поместное, территориальное начало сделалось обязательным только в границах греко-римской империи, тогда как вне ее остался в силе прежний регулятор церковного устройства — народность. В доказательство Троицкий приводит ссылку на 2-е правило II Вселенского и 28-е правило IV Вселенского Соборов, которые сохранили в Церквях у иноплеменных народов их прежнее устройство⁴⁵.

Троицкий справедливо указывает, что территория является таким же «естественным» признаком, как и национальность, поэтому Церковь всегда руководствовалась не поместным началом, а спасением человеческих душ, и потому изменяла границы Поместных Церквей, когда это требовалось в целях ее спасительной миссии.

С похожей критикой абсолютизации Шмеманом территориального принципа выступили и представители «карловацкой» юрисдикции. Архиепископ Нафанаил (Львов; 1906–1986) опубликовал в 1949 году в Джорданвилле в качестве «ответа священнику Александру Шмеману» книгу «О судьбах Русской Церкви Заграницей». В ней епископ Нафанаил делится своими размышлениями по поводу вышедшей в том же году статьи отца Александра

Шмемана «Церковь и церковное устройство», которая, в свою очередь, явилась откликом на книгу одного из главных идеологов «карловчан» протоиерея Михаила Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей».

Епископ Нафанаил соглашается с рассуждениями Шмемана о единстве Церкви, выражающем ее природу и сущность, и любви как способе осуществления этого единства во Христе для созидания Тела Христова. Однако ошибка отца Александра, по мнению Владыки Нафанаила, заключается в абсолютизации территориального принципа церковного устройства и отрицании положительного значения и важности национального фактора.

Поместность и несмешиваемость Церквей не могут возводиться в ранг основного принципа всей церковной жизни, утверждает епископ Нафанаил. В ранний период бытия Церкви, близкого к христианскому идеалу, в одном городе действительно не могло быть одновременно двух епископов. Однако уже очень рано Церковь, признавая поместный принцип нормой, стала по нужде допускать от него широкие отступления.

В качестве примера нарушения этого принципа епископ Нафанаил приводит практику устройства подворий Поместных Церквей в пределах других Церквей. Мысль Шмемана о том, что все церковные беды порождены нарушением поместного принципа, кажется справедливой только на первый взгляд, но на деле не оправдывается фактами. Владыка указывает на мирное сосуществование на одной территории Сербской и Русской Зарубежной Церквей, присутствие во Франции Румынской, Сирийской Церквей и сразу двух экзархатов Константинопольского Патриархата — греческого и русского.

Епископ Нафанаил делает вывод: «Мы не оспариваем в существе дела поместного принципа. Мы понимаем его важность и признаем, что этот принцип был и останется нормой внешнего церковного устройства.

Мы только не соглашаемся с его абсолютизацией. Это, конечно, не “корень, из которого вырастают все многочисленные формы церковной организации”. А главное, этот принцип, как все внешнее в церковной жизни, *служебен*. Он должен служить внутренней абсолютной задаче Церкви — приведению ко Христу человеческих душ»⁴⁶. Владыка указывает на глубокое положительное значение, которое имел в истории православных народов, в их верности Православию, национальный элемент. Национальное чувство само по себе не греховно и может служить церковному делу.

Критика церковного «национализма» и абсолютизация Шмеманом и его единомышленниками территориального начала имели свое объяснение. Тезис об абсолютном значении территориального принципа в церковном устройстве, исключающем присутствие на одной территории нескольких Поместных Церквей, вместе с критикой национального начала являлись в XX веке традиционным аргументом в защите исключительных канонических прав Константинопольской Церкви на православную диаспору и новые миссионерские территории. Обвинение Шмемана в попытке «заменить координацию православных миссий субординацией их Константинопольской Церкви»⁴⁷ было отчасти справедливым.

Менее тенденциозная, чем у Троицкого, но также построенная на искаженной интерпретации критика идей отца Александра прозвучала и в статье протоиерея Евграфа Ковалевского «Экклесиологические проблемы (по поводу статей иеромонаха Софрония и священника А. Шмемана)»⁴⁸. Ковалевский признает возможным для пользы церковной диаспоры «пойти на временную Константинопольскую юрисдикцию в Западной Европе», однако считает, что «после послания Патриарха Афинагора всякое расширение прав Константинопольского престола может подлить масла в огонь неопапизма»⁴⁹. Следует отметить, что на момент публикации данной

статьи Ковалевский принадлежал юрисдикции Московского Патриархата, однако в 1954 году сам перешел в клир Русского Экзархата Константинопольского Патриархата⁵⁰.

Главная работа отца Александра, в которой он рассматривает проблему первенства, вышла в сборнике «La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe» («Первенство Петра в Православной Церкви», Neuchâtel, 1960) под названием «О понятии первенства в православной эkkлезиологии».

В указанной статье под первенством или «приматом» отец Александр понимает такую власть, которая превышает власть епископа, ограниченную его епархией. Согласно отцу Александру, история Церкви и каноническое предание знают три вида, или три уровня, первенства: первенство *областное* — в группе церквей или епархий (церковная провинция, митрополичий округ), первенство в т. наз. Автокефальных Церквах — патриарха, архиепископа и т. д.; и наконец, первенство *вселенское* — Рима, а затем Константинополя. «В православном богословии давно уже назрела необходимость выяснить природу и функции всех этих видов первенства и прежде всего сам принцип первенства, — пишет отец Александр. — Вопрос поставлен жизнью, ибо в церковной практике и канонической мысли наблюдается полнейшая неясность как в определении сущности “высшей церковной власти”, так и ее объема и способов проявления»⁵¹.

По мнению отца Александра, юрисдикционные разделения, возникшие в Русской Церкви за рубежом, и прочие канонические неурядицы и расколы, которыми бывает омрачена жизнь Православной Церкви, так или иначе связаны с вопросом о первенстве — с отсутствием целостного и общецерковного понимания его сущности и функций. Та же нерешенная проблема является главным препятствием на пути к плодотворному развитию церковной жизни и там, где открытые разделения отсутствуют. Развитие церковной жизни в Америке, по

мнению отца Александра, было чрезвычайно затруднено полным отсутствием связи между множеством юрисдикций, официально не враждующих между собой, но из-за неимения центра общения фактически разделенных в своей жизни. Проблема первенства и, следовательно, *инициативы* объединения здесь также являлась центральной. Следует признать, что и сегодня в местах православной диаспоры (в Западной Европе, Америке и т.д.) плюрализм национальных юрисдикций остается реальным тормозом роста Православия и его свидетельства перед инославием.

В интерпретации православного канонического предания Шмеман следует евхаристической экклезиологии Афанасьева и часто ссылается на его работы. Шмеман соглашается с тем, что описанные Афанасьевым два типа экклезиологии — «универсальная» и «евхаристическая» — по существу определяют два различных подхода к пониманию первенства.

Универсальная экклезиология мыслит Церковь в категориях частей и целого. Каждая отдельная община есть только часть или член вселенского церковного организма и только через него имеет причастие к Церкви. «Если категорию организма и органического единства применять преимущественно к Церкви универсальной, в смысле совокупности всех местных Церквей, то наличие в ней единой, высшей и универсальной власти и ее носителя неизбежно, ибо оно логически вытекает из учения о Церкви как об организме, — пишет Шмеман. — По той же логике нужно признать оправданным и закономерным стремление римской экклезиологии возвести эту власть не к тем или иным историческим причинам и условиям, а к установлению ее Самим Христом, т.е. учение о богоустановленном примате Петра и о преемстве этого примата в Римских епископах»⁵².

Отец Александр приводит ценное замечание, согласно которому встречающийся в православной апологетике аргумент, согласно которому Церковь не имеет видимого

главы, т.к. ее невидимый глава — Христос, есть аргумент ложный: «Применяя его последовательно, нужно было бы отвергать *видимого* главу (то есть епископа) и в каждой местной Церкви. Ибо ведь в том и состоит учение о Церкви как организме, что в ее *видимой* структуре живет, действует и присутствует *невидимо* Христос, вечно делая Церковь Телом Христовым»⁵³. По мысли отца Александра, аргумент этот мог возникнуть только при ослабленной связи между учением о Церкви и пониманием ее природы. Всякое различие между *видимой* структурой Церкви и невидимым Христом, считает отец Александр, неизбежно приводит к протестантскому разрыву между Церковью видимой — человеческой, относительной, грешной и изменяемой, — и Церковью Небесной — невидимой и торжествующей.

Согласно евхаристической экклезиологии, которую отец Александр, как и Афанасьев, считает исконной экклезиологией Церкви, Церковь Божия есть единое и неделимое Тело Христово, целостно и неделимо сущее или пребывающее в каждой Церкви — в видимом единстве народа Божия, собранного в Евхаристии и соединенного в епископе. Следуя Афанасьеву, отец Александр исключает идею *высшей власти*, т.е. власти *над* местной Церковью и епископом, возглавляющим ее, ибо всякая высшая власть означала бы власть *над* Церковью, *над* Телом Христовым, *над* Самим Христом. Епископ облечен властью, но эта власть укоренена в его *предстоятельстве* на *евхаристическом* собрании, из которого вытекают служения священства, учительства и пастырства. Служение и сущность церковной власти для отца Александра определяются «нерасторжимым единством Церкви, Евхаристии и епископа»⁵⁴.

Основополагающим фактом при богословском истолковании власти епископа (как и священника) в Церкви отец Александр признает нерасторжимую связь хиротонии с Евхаристией. Эта связь является исходной точкой

для построения «богословия власти» в Церкви как власти *благодатной*, а не «внешней» по отношению к благодатной природе Церкви.

В правиле I Вселенского Собора, предписывающем «епископа поставляти всем тоя области епископам» (или, по крайней мере, трем), отец Александр усматривает зафиксированный в канонах «изначальный закон жизни Церкви», первую и основную форму зависимости местной Церкви от других Церквей, когда условие своей полноты — епископство — местная Церковь получает через епископов других местных Церквей.

Указанная связь между местными Церквями в таинстве поставления епископа, по мысли отца Александра, приводит нас к первой и основной форме «первенства» или, точнее, к условию и основе первенства — к собору епископов.

В соборном институте, по мнению отца Александра, лучше всего выражен общий принцип первенства в Церкви. Собор, поскольку он первично укоренен в таинстве поставления епископов, исторически есть прежде всего собор областной, т.е. собор Церквей, находящихся в определенной области. В истории Церкви границы областей определялись различно: они могли быть границами географическими, или совпадать с границами той или иной политико-административной единицы, или определяться сферой распространения христианства из какого-либо центра. Согласно отцу Александру, существенным признаком церковной области является участие всех ее епископов в поставлении нового епископа. Вторым признаком области, вытекающим из первого, является наличие в ней первого епископа, или «примаса», о котором говорится в 34-м Апостольском правиле. Этим каноном «ясно определена сущность областного первенства: она не во власти (“примас” ничего не творит без рассуждения всех), а в выявлении *единомыслия* всех епископов и, следовательно, согласия всех Церквей»⁵⁵.

Будучи естественной формой связи между Церквями при поставлении епископа, областное первенство было самым общепринятым выражением функции первенства. В категориях современного канонического права каждая митрополичья область была «автокефальной», ибо ее границами определялся собор епископов, участвовавших лично или через письменное согласие в поставлении новых епископов.

Однако первенство областное — не единственная форма первенства, засвидетельствованная в каноническом предании. Почти с самого начала Церковь знает также и более обширные союзы Церквей с соответствующим «центром согласия», которые образовывали как бы второй уровень или степень первенства. Такими центрами во II–III веках были Рим, Антиохия, Александрия, Лион, Карфаген. Из первенства этого рода позднее разовьются так называемые патриархаты.

Для прояснения сущности и форм этого первенства отец Александр обращается к толкованию 6-го правила I Вселенского Собора. Слово «власть» (ἐξουσία) в данном каноне отец Александр понимает как «преимущество» или «привилегия»⁵⁶. Канон определяет взаимоотношения между Александрийским епископом и митрополитами четырех митрополичьих округов, находившихся в пределах диоцеза Египта. В Египте позднее, чем в других местах, утвердилась митрополитанская система, и епископ Александрийский, бывший всегда «главой» всего Египта, т.е. примасом среди всех египетских епископов, имел везде «преимущество» первенства, т.е. право созыва собора для утверждения и поставления новых епископов и т.д. По мнению отца Александра, Никейский Собор, «фиксируя» митрополитанскую систему, как бы «синтезировал» ее с исконной формой церковной жизни в Египте. С одной стороны, Собор подчеркнул, что никто не должен быть поставлен епископом без соизволения митрополита (т.е. утвердил

первенство областное), а с другой — оградил «власть» епископа Александрийского на последнее утверждение избрания.

Эту форму первенства I Вселенский Собор в своем 6-м правиле определил как «преимущества Церквей». Отец Александр характеризует эти преимущества как «первенство авторитета» и сводит этот вид первенства к двум основным функциям. Во-первых, когда случались «прекословия церковные», Церкви, имеющие первенство авторитета, брали на себя инициативу их преодоления, т.е. выявления «единогласия» Церквей по данному вопросу. Во-вторых, к этим Церквам обращались сами местные Церкви, поскольку их голос обладал особым авторитетом. Отец Александр подчеркивает, что данный вид первенства есть не столько первенство епископа той или иной Церкви, сколько первенство самой Церкви, ее особый духовный авторитет, которым она пользуется среди других местных Церквей. Первенство авторитета, по мнению отца Александра, неопределимо в правовых нормах, ибо оно и не относится к категории права как такового, но, тем не менее, оно было вполне реальным в жизни ранней Церкви.

Первенство авторитета направлено не к власти *над* Церквами, а к выявлению и выражению их единогласия, тождества в вере и жизни. Роковая ошибка универсальной экклезиологии, по выражению отца Александра, состоит именно в том, что первенство необходимо отождествляется с властью, которая, в свою очередь, перестает быть *служением* в Церкви и становится *властью над* Церковью. Между тем категория первенства необходимо вытекает из самой сущности евхаристической экклезиологии, в которой, будучи *a priori* отличной от власти, она, по мнению отца Александра, только и может быть понята в подлинной своей сущности.

Наконец, наряду с областным уровнем первенства и первенством авторитета, отец Александр выделяет

последнюю и высшую форму первенства — первенство вселенское. Объективное изучение Предания, по убеждению отца Александра, с несомненностью свидетельствует о том, что наряду с «примасами» областей и поместными центрами согласия Церковь всегда знала и имела также первенство вселенское. Эта форма первенства из-за крайнего заострения антиримской полемики часто отрицалась и отрицается православными канонистами, однако «боязнь папизма», уверен отец Александр, не должна приводить к отвержению универсального первенства в его православном понимании.

Отец Александр указывает на то, что возможность существования вселенского первенства в действительности также следует из триадологической аналогии, на которой настаивали православные сторонники теории «абсолютного автокефализма». Как Три Ипостаси в Пресвятой Троице не делят Божественной Природы, но каждая из Них целостно и неделимо обладает и живет Ею, так и природа Церкви — Тела Христова — не делится во множественности Церквей. Единство Бога объясняется единоначалием Отца. Как Божественные Лица имеют, по выражению святителя Василия Великого, «счисление», так имеют «счисление» и Церкви. С точки зрения отца Александра, это говорит об *иерархии* Церквей, и в этой иерархии есть *первая* Церковь и первенствующий епископ. «Иерархия не умаляет, не “субординирует” Церкви одну другой, но вся цель, все назначение ее в том, чтобы каждая Церковь жила всеми и все каждой, ибо эта жизнь в каждой и каждой во всех и есть тайна Тела Христова, “полноты, наполняющей все во всем”», — пишет отец Александр⁵⁷.

Экклезиологическое заблуждение Рима состояло в отождествлении первенства с высшей властью в рамках универсальной экклезиологии. Следуя Афанасьеву, Шмеман полагает, что не только римско-католическая, но и православная экклезиология достаточно рано уклонилась от евхаристической экклезиологии и испытала

на себе глубокое влияние экклезиологии универсальной, хотя никогда, в отличие от Рима, и не догматизировала этот подход. По мнению Шмемана, данное влияние, в частности, проявилось в понимании высшей власти в Поместных Автокефальных Церквях: «Православная Церковь теоретически отрицает единоличную власть одного епископа над другим», — пишет Шмеман. Обычно «высшей властью» обладает первоиерарх совместно с определенным правительственным органом — собором, синодом и т.д. Однако и в Православной Церкви, полагает Шмеман, «эта центральная власть мыслится именно как *власть над епископами* и епархиями, которые ей подчинены. Таким образом, и факт, и идея высшей власти вводятся в саму структуру Церкви как основной и необходимый ее элемент. <...> Отвергнув и продолжая отвергать эту идею в ее римской форме, т.е. во вселенском масштабе, православное сознание с большой легкостью усвоило ее в отношении автокефалий...»⁵⁸.

По мнению Шмемана, проникновение в Церковь юридического и государственного понимания власти при ослаблении понятия власти благодатной — как харизмы или служения власти в Теле Христовом — привело к «метаморфозе» в Византии соборного института и постепенному развитию мистики высшей власти — патриарха и его управления.

В ранней Церкви Собор был по самой своей природе съездом епископов. Соборы могли быть регулярными, могли быть и экстраординарными, но их непременным условием мыслилась реальная связь епископов со своими Церквями, ибо только в качестве глав Церквей, их «предстоятелей», в самом глубоком и онтологическом смысле этого слова, епископы и участвовали в Соборе — выражении единомыслия и единущия Церквей как Церкви Божией. По мнению отца Александра, начиная с IV века это понимание Собора стало уступать место другому — пониманию его как

высшей и центральной власти *над* Церквями. Лучшим показателем этой перемены отец Александр считает знаменитый *σύνοδος υδημσύοα* в Константинополе, зародыш и источник позднейших синодов. Возникший как случайный собор, составившийся из находившихся по той или иной причине в столице епископов, собор этот постепенно превращается в постоянный орган власти при Патриархе, так что условием участия в нем становится нечто прямо противоположное условию раннехристианских соборов — отрыв епископа от своей Церкви. Епископы делают «властью самой в себе», а их синод — высшей или центральной властью. С точки зрения власти или «юрисдикции», епископы на местах становятся представителями, экзархами этой центральной и высшей власти. Источником их «юрисдикции» фактически становится не таинство, а «полномочия», которые они получает от «высшей власти», перед которой они ответственны⁵⁹.

Во внутренней жизни современных Автокефальных Церквей это привело к трагическим последствиям, среди которых отец Александр выделяет «мертвящий бюрократически-административный дух», пронизывающий Церковь, отсутствие живой соборности, превращение епархий в простые административные единицы, живущие под контролем абстрактных «центров», отрыв «власти» от тела церковного и, как реакция на это, — «восстание низов», проникновение в Церковь идей «представительства», «интересов» того или иного строя, мирянского «контроля» и т.д., отделение иерархии и духовенства как «правящего» класса от мирян⁶⁰.

Отец Александр в целом ряде статей с большой болью и тревогой говорит о проникшем в церковное управление бюрократизме как о серьезном пороке внутренней жизни Поместных Церквей. По мнению отца Александра, сведение внутрицерковных отношений к формальным и административным, усиление юридизма, которое

связано с «государственно-национальным перерождением церковного сознания», извращают саму природу церковной жизни, а также начало власти и управления в Церкви. В результате архиерей из епископа своей Церкви фактически превращается в простого «представителя» в ней своего Патриарха — по мере необходимости, а то и просто по гражданскому принципу «прохождения службы» и «повышения в чинах» переводимого им с места на место, вопреки канонам. Епархия из малой местной Церкви становится административным округом, своеобразной «церковной губернией», управляемой указами и циркулярами, исходящими от «анонимной консисторской бюрократии»⁶¹.

Самый настоящий, хотя и не догматизированный «локальный папизм», по убеждению отца Александра, представляет не меньшую угрозу для Церкви, чем папизм универсальный: «В каждой автокефальной Церкви ее “центр” давно уже из центра согласия и единосутия всех Церквей превратился в “высшую церковную власть”, в источник всей церковной жизни, не выражающий единства Церквей, а попросту подчинивший их себе в качестве “епархий”»⁶². Подлинное каноническое сознание, питающееся церковным духом, стремлением строить церковную жизнь в согласии с Преданием Церкви, уступило, по мнению отца Александра, слепому подчинению «бумаге». «На наших глазах, — пишет отец Александр, — возник и воцарился в Церкви тип епископа, священника, мирянина, захлебывающегося в “административном восторге”, потерявшего — благодушно и безболезненно — саму “печаль по Боге”, вполне удовлетворенного какой-то космической консисторией, в которую на наших глазах превращается постепенно жизнь *всей* Православной Церкви. <...> Расчет, дипломатия, “международные нормы”, “канонические взаимоотношения” — это извне, это на всех “Родосах”, а изнутри — указы и приказы, отношения и донесения... В Церкви воцарился — и, повторяю, изнутри, а не только

по внешнему принуждению — какой-то всеобъемлющий “референт” какого-то безличного “отдела”, и мы начинаем любить эту казенщину, скуку и тоску, этот “иерархический страх”, пронизывающий нашу Церковь, и самое ужасное, повторяю, это то, что мы уже почти не ощущаем больше невозможности жить в этой лжи, лукаво и лицемерно покрытой всей “священностью” и “торжественностью” традиционного православного быта»⁶³.

Эти горькие слова отца Александра еще раз подтверждают необходимость прояснения современным церковным сознанием идеи первенства не только на универсальном уровне, но и на уровне внутренней жизни Поместных Церквей. Идущие сегодня в Русской Православной Церкви преобразования канонической структуры с созданием митрополичьих округов, увеличением численности епископата, призваны оживить церковную жизнь на соборных началах на всех уровнях церковного бытия.

В 1951 году Шмеман переезжает в США, покидает юрисдикцию Константинопольского Патриарха и переходит в клир Северо-Американской Русской Митрополии⁶⁴. Здесь он отдает много сил развитию американского Православия и, в частности, играет активную роль в процессе переговоров с представителями Московского Патриархата по вопросу дарования Автокефалии Православной Церкви в Америке.

К разочарованию отца Александра, предоставление в 1970 году Автокефалии Православной Церкви в Америке вызвало резкий протест со стороны Константинопольского Патриархата; аналогичная реакция последовала и со стороны Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской и Элладской Церквей⁶⁵. В 1971 году в «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата»⁶⁶ отцом Александром была опубликована статья «Знаменательная буря», в которой он предпринял попытку объяснить природу и причины неприятия этими Церквями Автокефалии Американской Церкви.

Первая трудность, обусловившая «бурю», по мнению отца Александра, заключалась в разном понимании места и функции внутри Православной Церкви Вселенского Патриарха. Как отмечает отец Александр, все Православные Церкви без исключения признают его первенство, однако есть существенная разница в понимании этого первенства между греческими Церквами и всеми остальными.

Шмеман выделяет три основных исторических «пласта» в каноническом предании Православной Церкви: «сущностный» — изначальный, отвечающий подлинной природе Церкви, «имперский» — отразивший условия жизни Церкви в империи, и «национальный» — появившийся после распада империи и возникновения новых автокефалий. Главную проблему отец Александр видит в том, что на смену «сущностной», а потом и «имперской» экклесиологии пришла «национальная» экклесиология, захватившая церковное самосознание греков. Трагические события в истории империи, горький опыт турецкого владычества, борьба за сохранение жизни и освобождение видоизменили византийское «имперское» предание, постепенно превратив его в «национальное». Эллинистический универсализм вырожден в греческий национализм. Универсальное было заменено «национальным», христианский эллинизм — просто «эллинизмом», Византия — Грецией. Исключительная и универсальная христианская ценность Византии была перенесена на самих греков, на греческую нацию, которая приобрела, из-за исключительной идентификации с «эллинизмом», новую и исключительную ценность.

Греческое Православие в мироощущении греков стало восприниматься как имеющее первенство *jure divino*. Отец Александр тонко рисует картину современной греческой религиозной психологии: «В течение долгих веков турецкого владычества Патриарх был *религиозным этнархом* греческой нации, очагом и символом ее продолжающейся жизни и ее подлинного лица. И этим

Вселенский Престол остается для греков и по сей день реальностью порядка не столько экклезиологического и канонического, сколько в первую очередь духовного и психологического. “Канонически” греки могут “принадлежать” или “не принадлежать” к Патриархату. Так, Элладская Церковь независима от Патриархата, в то время как всякий грек, проживающий в Австралии или Латинской Америке, находится в его “юрисдикции”. Но каков бы ни был их “юрисдикционный” статус, они все *под* Константинополем. Здесь важен не Константинополь как вселенский центр единства и согласия, а Константинополь как таковой, Вселенский Престол как носитель и хранитель “эллинизма”. Первенство Константинополя приписывается теперь к самой сути (*esse*) Церкви, становится само по себе *nota Ecclesiae*»⁶⁷ — признаком Церкви, ее отличительной особенностью.

Отец Александр отличает национализм греческих Церквей от других православных «национализмов» тем, что он укоренен не в опыте «Церкви-нации», но прежде всего в реальности и опыте Византийской ойкумены. «Церкви Элладская и Кипрская, — пишет отец Александр, — или даже Патриархаты Александрийский и Иерусалимский являются, говоря технически, *Автокефальными* Церквами; но для них эта “автокефалия” имеет смысл, глубоко отличный от того, который ей дают русские, болгары или румыны, и действительно, они очень редко — если вообще — употребляют этот термин. Потому что, каков бы ни был их юрисдикционный статус или устройство, в их сознании — или, скажем лучше, подсознании, — они все еще органические части большого целого; и это “целое” не есть Вселенская Церковь, а именно византийский мир с Константинополем в качестве его священного центра и очага»⁶⁸.

Отец Александр достаточно сурово характеризует современную основу греческого «религиозного умонастроения» как «полную неспособность понять и, следовательно, *принять* послевизантийское развитие православного

мира»⁶⁹. Византия для греков стала полнотой истории, ее постоянным «предельным рубежом», за которым ничего значительного уже не может произойти и который поэтому можно только охранять. Антиисторичный и безысторичный характер греческого мировоззрения проявляет себя в том, что «исторически имперский город может полтысячелетия называться Стамбулом, но для греков он *есть* Константинополь, Новый Рим, сердце, центр и символ “реальности”, стоящей вне всякой истории»⁷⁰.

Именно этой особенностью греческой религиозной психологии, а не примитивным «папизмом» объясняет отец Александр то, почему греческий церковный «официальный мир» по-настоящему так и не принял послевизантийского церковного развития, не допустил его в свое мировоззрение: «Различные “автокефалии”, дарованные в течение и после византийского периода, были “уступками” и “приспособлениями”, а не признанием чего-то нормального, чего-то “соответствующего” новому положению, подобно тому, как признание “Имперской Церкви” “соответствовало” предыдущему положению — христианской империи. Потому что для этого нового положения не было места в греческом религиозном умонастроении, и оно на самом деле рассматривалось как случайное и временное. По этой причине ни одна “автокефалия” не была дана свободно, но всегда являлась результатом борьбы и переговоров. По той же причине даже сегодня принцип автокефалии, составляющий основной принцип нынешнего устройства Церкви, так и не понят вполне греческим “официальным церковным миром” как в своем “исходном положении” (“право давать автокефалию”), так и в своей “модальности” (вытекающие из него последствия для межцерковных отношений)»⁷¹, — писал отец Александр.

В то же время, согласно отцу Александру, для негреческих Церквей основным мерилom первенства Константинопольского Престола является «сущностная» экклезиология, которая «всегда, и с самого начала, признавала

вселенский центр единства и согласия и, следовательно, порядок старшинства и чести между Церквами»⁷². Однако это старшинство не означало подчинения, «юрисдикционной» зависимости одной Церкви от другой.

Отец Александр обращает внимание на то, что само понятие «юрисдикции», как и «автокефалии», отсутствует в каноническом Предании Церкви. Согласно отраженному в канонах изначальному, «сущностному» Преданию, Церковь не есть сеть самостоятельных, независимых единиц, называемых Патриархатами или Автокефальными (или автономными) Церквами, в ведении которых («юрисдикции») находятся меньшие подчиненные единицы — епархии, экзархаты, приходы. Поместная Церковь, т.е. община, собранная вокруг своего епископа и клира, есть *полная* Церковь. И хотя она состоит в *зависимости* от всех других Церквей, она не «подчинена» ни одной из них. Никакая Церковь не «подчинена» какой-либо другой Церкви, и никакой епископ не «подчинен» какому-либо другому епископу. Сама природа этой зависимости и, следовательно, единства между Церквами, согласно отцу Александру, — не «юрисдикционного» характера. Это — единство веры и жизни, непрерывное преемство Предания, даров Духа Святого, которое выражается, исполняется и охраняется в рукоположении епископа другими епископами, в их регулярных соборах, в органическом единстве епископства, принадлежащего всем епископам совместно.

Отсутствие «юрисдикционного» подчинения одной Церкви другой, одного епископа другому, однако, не отменяет иерархичности и порядка, который в раннем каноническом Предании соблюдался разными уровнями первенства — епископских и церковных центров, или очагов единства. 34-е Апостольское правило, как пишет отец Александр, «ссылается» на Святую Троицу, в которой есть «порядок», но отнюдь не «подчинение». Функция первенства — выражать единство всех, быть его проводником и глашатаем.

Начальный уровень первенства — обычно «провинция», т.е. область, в которой все епископы вместе с митрополитом участвуют в рукоположении епископа для этой области и собираются два раза в год на собор. По мнению отца Александра, если бы нужно было применить понятие «автокефалия» к ранней Церкви, то его следовало бы применить к уровню провинции, т.к. основным признаком «автокефалии» есть именно право избирать и рукополагать епископов в пределах определенной области.

Следующий уровень первенства — более обширная географическая область: «Восток» с Антиохией, Азия с Ефесом, Галлия с Лионом и т.д. «Содержание» первенства на данном уровне — в первую очередь доктринальное и моральное. Церкви какой-либо данной области обычно «почитают» Церковь, от которой они приняли Предание, и в случае кризиса и сомнения собираются вокруг нее, чтобы найти под ее руководством совместное решение своих затруднений.

Наконец, согласно отцу Александру, с самого начала существует также вселенский «центр единства», вселенское первенство: в первую очередь первенство Матери Церкви Иерусалимской, затем первенство Церкви Римской, которое для этого раннего периода можно определить скорее в терминах «попечения», чем какой-либо формальной «власти» или «юрисдикции».

Вселенское первенство в понимании отца Александра — одновременно и «сущностное», в том смысле, что оно всегда существует в Церкви, и «историческое», в том смысле, что его принадлежность может меняться и на самом деле менялась, ибо она зависит от исторического положения Церкви в данный период. Первенство Константинополя было установлено Вселенскими Соборами, согласием всех Церквей; это делает его «сущностным», потому что оно является действительно выражением согласия Церквей, их единства. Одинаково верно, однако, что оно было установлено в определенном историческом

контексте как экклезиологический ответ на определенное положение: возникновение вселенской христианской империи⁷³.

Отец Александр считает универсальное первенство принадлежащим историческому плану церковного бытия, поэтому оно не является вечным и может перейти к другому Престолу. Шмеман допускает теоретическую возможность того, что в будущем порядок Церквей может измениться: «Хотя сегодня во всей Православной Церкви никто не ощущает и не выражает необходимости какого-либо изменения в “чинопорядке” Церквей, такие изменения имели место прежде и, во всяком случае теоретически, могут случиться и в будущем. Так например, в случае “обращения” в Православие Римско-Католической Церкви “вселенское первенство” может вернуться — как может и не вернуться — к Первому Риму. Такова в своей наипростейшей форме экклезиологическая установка всех негреческих Православных Церквей. Вполне принятое первенство Константинопольского Патриарха не имеет здесь никакого “национального” истолкования и не подразумевает никакого Божественного и, следовательно, вечного характера чинопорядка Церквей. В случае необходимости согласием Церквей, выраженным посредством Вселенского Собора, данный чинопорядок может быть изменен, как он уже изменялся и прежде — в случае Антиохии и Иерусалима, Ефеса и Кипра, и самого Константинополя»⁷⁴.

По убеждению отца Александра, первенство во Вселенской Церкви сегодня действительно могло бы принадлежать «грекам», однако на других экклезиологических основаниях: «Забыв, что не “эллинизм” как таковой, но “христианский эллинизм” составляет настоящее единство Православия и действительно имеет духовное и вечное первенство над всеми другими его “выражениями”, отождествив этот “эллинизм” с собой самими, греки претендуют на первенство, которое действительно могло бы им

принадлежать, но на основании совершенно иных предпосылок, — пишет отец Александр. — В этом заключается в наше время основная двусмысленность “вселенского первенства” в Православной Церкви. Принадлежит ли оно первому среди епископов, тому, кого “согласие” всех Церквей уважает, любит и почитает в лице Вселенского Патриарха, или принадлежит оно духовному главе и носителю “эллинизма”, христианская ценность и принадлежность которого так же сомнительны, как и любого иного современного полужыческого национализма?»⁷⁵.

Отец Александр констатирует, что Вселенский Престол на сегодняшний день оказался не способным осуществлять вселенское первенство — как в своих реальных практических шагах, так и в попытках теоретического обоснования и отстаивания этого первенства. В заключении статьи отец Александр пишет: «Рано или поздно станет ясно, что Вселенский Патриарх, чтобы нести свое “вселенское первенство”, должен будет осуществлять его не посредством оборонительных и отрицательных реакций, сомнительных “ссылок” на столь же сомнительные и неприменимые “прецеденты” и “предания”, а через созидательное руководство, направляя Церковь к исполнению ее сущности на всяком месте владычества Господня. Лично я посвятил слишком большую часть моей богословской жизни “защите” вселенского первенства Константинопольского Патриарха, чтобы меня можно было обвинить в “антиконстантинополитанстве”. Это первенство, его необходимость для Церкви, его огромное потенциальное значение для Православия я еще раз здесь торжественно исповедую и утверждаю. Однако это первенство, для того чтобы оно вновь стало “тем, что оно есть”, должно быть очищено от всех двусмысленностей, от всех несущественных “контекстов”, от всех национальных выводов, от зависимости от чего бы то ни было прошлого, настоящего или будущего, что не есть Церковь и только Церковь»⁷⁶.

Подводя итог рассмотрению работ отца Александра, можно сделать несколько главных выводов.

1. Рассматривая проблему первенства с экклезиологической, канонической и исторической точек зрения, отец Александр пришел к заключению о «сущностном» характере первенства — как на локальном, так и универсальном уровнях церковного бытия. Этот вывод отец Александр делает на основании того, что: 1) указанные формы первенства всегда существовали в Церкви; 2) они являлись необходимым выражением согласия Церквей, их единства.

2. Согласно отцу Александру, первенство не принадлежит тому или иному престолу *jure divino*. Оно зависит от исторического положения Церкви в данный период и может переходить от одного престола к другому. Первенство того или иного престола определяется согласием Церквей. Это делает вселенское первенство одновременно «сущностным» и «историческим».

3. После отпадения Рима центром согласия и единства во Вселенской Церкви, по убеждению отца Александра, был призван стать Константинополь.

К сожалению, в период нахождения отца Александра в константинопольской юрисдикции его оценка отдельных экклезиологических заявлений и действий Вселенского Престола не всегда была объективной. В частности, отец Александр не разглядел в Послании Патриарха Афинагора 1950 года очевидных признаков восточного неопапизма, на которые единодушно указывали русские богословы как московской, так и «карловацкой» юрисдикций. Однако, посвятив большую часть своей богословской жизни защите первенства Константинопольского Патриарха, отец Александр в конце концов остался разочарован. Переломным моментом в его отношении к Вселенскому Престолу стало неприятие Константинополем, а за ним и другими «греческими» Церквями, Автокефалии Православной Церкви в Америке, активным сторонником ко-

торой являлся Шмеман. В своих последних работах отец Александр был вынужден признать, что особенности современного религиозного мироощущения «греков», их конкретные шаги в осуществлении и обосновании своего первенства показали реальную неспособность Константинополя нести свое первенствующее служение на основании тех принципов, о которых Шмеман писал в своих работах. По признанию самого отца Александра, развиваемые им идеи порой встречали со стороны греческих и фанарских кругов полное безразличие⁷⁷.

4. Отец Александр, будучи одним из самых ярких в русском богословии апологетов идеи константинопольского первенства, все же достаточно критически оценивал не только практические шаги, но и попытки теоретического обоснования Константинополем своего первенства. В частности, Шмеманом не принимались в качестве аргумента ссылки на 28-е правило Халкидонского Собора для обоснования исключительных прав Константинопольского Престола на диаспору. Функции Константинопольского Патриарха в отношении православной диаспоры отец Александр предпочитал рассматривать не в терминах подчинения и «юрисдикции», а скорее — преимущественного попечения, основанного на соглашении всех Автокефальных Церквей. Данный вывод представляется важным в связи с той озабоченностью, которую выражает в своих официальных документах Московский Патриархат по поводу концепции первенства, которая проявляется в высказываниях и действиях некоторых представителей Константинопольской Церкви. В определении «О единстве Церкви» Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2008 года было почеркнуто: «Отталкиваясь от не разделяемого всей Полнотой Православной Церкви понимания 28-го правила IV Вселенского Собора, эти иерархи и богословы развивают новую экклезиологическую концепцию, которая становится вызовом для общеправославного единства»⁷⁸.

5. Неприятие концепции первенства в ее римской и константинопольской формах, боязнь «папизма», по убеждению отца Александра, не должны служить поводом для отказа от идеи универсального первенства как таковой. Вывод отца Александра о необходимости для Церкви такого первенства и возможности его признания за Константинопольским Патриархом — но на иных эkkлезиологических и канонических основаниях — видится наиболее важным.

6. Отцу Александру удалось доказать несостоятельность теории «абсолютного автокефализма», на которой в XX столетии настаивали некоторые русские богословы и канонисты (проф. С.В. Троицкий, архим. Софроний (Сахаров) и др.). Согласно данной теории, существование единого земного центра, как и вселенского первоиерарха, на уровне Вселенской Церкви якобы противоречит православной эkkлезиологии и ведет к разного рода ересям («дуализму», «субординационизму», «папизму» и т.п.). Контраргументы, высказанные отцом Александром, в целом представляются вполне адекватными православной эkkлезиологии, каноническому Преданию и современной практике Церкви. Вместе с тем следует отметить некоторые слабые стороны в позиции отца Александра.

Во-первых, отец Александр не всегда четко и последовательно различает региональный, автокефальный и универсальный виды первенства.

С одной стороны, он признает существование в истории и каноническом предании Церкви трех видов, или трех уровней, первенства: областного — в группе церквей или епархий (церковная провинция, митрополичий округ), первенства в Автокефальных Церквях — патриарха, архиепископа и т.д., и наконец, первенства вселенского — Рима, а затем Константинополя⁷⁹.

Первенство первого, областного, уровня, согласно отцу Александру Шмеману, основывается на праве епископата и первоиерарха данной области собираться на

соборы и самостоятельно избирать и рукополагать епископов, включая своего первоиерарха, что и составляет, как справедливо указывает отец Александр, основной «признак» автокефалии.

Однако второй уровень первенства — в Поместных Автокефальных Церквях — отец Александр уже характеризует как «первенство авторитета», которое, по его мнению, неопределимо в правовых нормах, ибо не относится к категории права как такового. Под влиянием идей Афанасьева отец Александр утверждает, что православная экклезиология — вслед за римско-католической — стала ошибочно отождествлять понятие первенства с высшей властью в рамках универсальной экклезиологии, в то время как в евхаристической экклезиологии первенство *a priori* отлично от власти. Следствием этого, по мнению Шмемана, стало проникновение в жизнь Церкви изначально чуждых ей понятий «автокефалия» и «юрисдикция», основанных на правовых представлениях о власти *над* местными Церквями, их зависимости, или, напротив, независимости от того или иного канонического «центра», что в конечном итоге якобы привело к фактическому локальному папизму внутри Поместных Автокефальных Церквей.

Отказываясь вслед за Афанасьевым от «правовых» понятий юрисдикционной власти и автокефалии, отец Александр перестает отличать канонически вполне определенную власть и права первоиерарха Автокефальной Поместной Церкви от канонически неопределенного «первенства авторитета», присущего вселенскому первоиерарху. Это привело отца Александра к перенесению характеристик первенства автокефального, поместного уровня на областное первенство и, одновременно, стиранию различий между поместным и вселенским видами первенства. В результате автокефальный уровень в канонической структуре Православной Церкви у отца Александра фактически исчез.

34-е Апостольское правило, предполагающее наличие первоиерарха на уровне Поместной Церкви, действительно может быть перенесено и на вселенский уровень, как об этом писал отец Александр. Подобное перенесение принципиально не противоречит основам православной эkkлезиологии. Однако нельзя забывать, что такой перенос возможен лишь теоретически. Можно представить себе ситуацию, что Вселенская Церковь состоит из единственной Поместной Церкви, возглавляемой своим предстоятелем, однако на практике подобного канонического устройства Вселенская Церковь никогда не знала. Церковная централизация исторически остановилась на образовании структуры патриархатов, возглавляемых своими первоиерархами, которые канонически и административно были независимы друг от друга, как это убедительно было показано в канонических работах профессора С.В. Троицкого.

На данную ошибку в аргументации последователей русского экзархата Вселенской юрисдикции указывали и богословы «карловацкой» ориентации. Так, протоиерей Михаил Польский резонно замечает, что из рассуждений сторонников митрополита Евлогия о вселенском первоиерархе фактически выпадает уровень Поместных Автокефальных Церквей, возглавляемых, согласно 34-му Апостольскому правилу, своими предстоятелями. В результате суждения, применимые к полномочиям первоиерархов Поместных Церквей, распространяются на Вселенский уровень. Есть только иерарх, первенствующий во всей Вселенской Церкви, а далее следуют епископы каждой области и города: «Получилось, что вся Вселенная есть территория Вселенского Патриарха, а в областях и городах — его епархиальные архиереи. <...> Все находятся непосредственно во вселенской Церкви, а понятие Поместных Церквей и их прав совсем устранено...»⁸⁰, — пишет Польский. Но если Вселенский патриарх есть не только патриарх Константинопольский и греческий, но и Вселен-

ский, то кроме Поместных Церквей и Константинопольской Церкви должна существовать еще особая Вселенская Церковь, где власть Вселенского патриарха имела бы свое осуществление. Однако, указывает Польский, какой-либо особой Вселенской Церкви вне Поместных Церквей в природе не существует.

По мысли отца Михаила, Парижский экзархат, соединяя «согласие» с «единоначалием», «неверно применяет всюду принцип этого поместного, территориального единоначалия»⁸¹. Польский упрекает руководство Экзархата в подтасовке и смешении понятий власти и первенства, которое чревато уклонением в папизм. Именно эта идея, пишет Польский, «заставила Православную Вселенскую Церковь отвергнуть попытки Римского папы под видом этого первенства, которого за ним никто не отрицал, утвердить свою власть во Вселенской Церкви»⁸².

Шмеман не раз упрекал своих оппонентов (в частности, отца Софрония) в «уравнивании поместного с автокефальным», когда онтологические свойства местной Церкви, возглавляемой епископом, прилагаются к Поместным Автокефальным Церквам⁸³. Однако сам Шмеман, в свою очередь, стал переносить принципы устройства Автокефальных Поместных Церквей на вселенский уровень. Принятый в 2013 году Священным Синодом Русской Православной Церкви документ «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви» (п. 3) справедливо отмечает, что природа первенства, существующего на разных уровнях церковного устройства (епархиальном, поместном и вселенском), различна, поэтому функции первенствующего на разных уровнях не тождественны и не могут переноситься с одного уровня на другой: «Распространение того первенства, которое присуще предстоятелю Автокефальной Поместной Церкви (по 34-му Апостольскому правилу), на вселенский уровень наделило бы первенствующего во Вселенской Церкви особыми полномочиями вне зависимости от согласия на это

Поместных Православных Церквей. Подобное перенесение понимания природы первенства с поместного уровня на вселенский потребовало бы и соответствующего перенесения процедуры избрания первенствующего епископа на вселенском уровне, что привело бы уже к нарушению права первенствующей Автокефальной Поместной Церкви самостоятельно выбирать своего Предстоятеля»⁸⁴.

При этом Шмеман справедливо указывает на то, что органичный характер местной Церкви как основы единства не может быть перенесен на Церковь Вселенскую, ибо в этом случае она превращается, по сути, в одну огромную местную Церковь, требующую одного епископа как центра и источника полноты Церкви, а это приводит к папизму⁸⁵. Аналогичную трактовку дает и синодальный документ: «Перенесение функций служения первенства с уровня епископии на вселенский уровень по существу означает признание особого вида служения — “вселенского архиерея”, обладающего учительной и административной властью во всей Вселенской Церкви. Таковое признание, упраздняя сакраментальное равенство епископата, приводит к появлению юрисдикции вселенского первоиерарха, о которой ничего не говорят ни священные каноны, ни святоотеческое предание и следствием которой становится умаление или даже упразднение Автокефалий Поместных Церквей» (п. 3).

Перенесение характеристик первенства первого и второго уровня на вселенский уровень неизбежно приводит к признанию единой вселенской юрисдикции первенствующего епископа. Именно эту ошибку повторяли последователи русского экзархата Вселенского Патриархата, желавшие обосновать вселенскую юрисдикцию Константинопольского патриарха над диаспорой.

Вторым недостатком экклезиологии отца Александра стала абсолютизация в его трудах территориального принципа церковного устройства, исключая учет этнического фактора. В работах Шмемана, как и вообще

богословов константинопольской юрисдикции, настойчиво проводилась мысль о недопустимости церковного деления по национальному признаку, необходимости строгого соблюдения территориального, поместного принципа церковного устройства, согласно которому в каждом месте — стране, области, городе — должно неукоснительно соблюдаться единство священной иерархии, исключающее присутствие на одной территории нескольких параллельных юрисдикций. Утверждалось, что управление несколькими епископами одной областью догматически недопустимо. Епископ должен управлять в своей области всем народом, независимо от его происхождения и языка. Из этого делался вывод, что только одному Константинопольскому первоиерарху должна принадлежать юрисдикция над диаспорой и всеми миссионерскими территориями.

Несостоятельность подобной точки зрения была убедительно показана как в трудах профессора С.В. Троицкого, защищавшего позицию Московского Патриархата, так и в публикациях Зарубежной Церкви. Посвятив множество своих трудов критике национального принципа, считая церковный, и в том числе греческий, религиозный «национализм» виновным во всех основных проблемах современного Православия, отец Александр, тем не менее, был вынужден признать ограниченность своего подхода. Размышляя о провиденциальной роли диаспоры в развитии православной экклезиологии, Шеман писал: «Территориальный принцип, который мы все так мучительно вынашивали и который, конечно, очень важен, еще не *все*... Я глубоко убежден, что с национальным принципом дело далеко не кончено и что творческая экклезиологическая мысль должна быть направлена не на его бичевание и исключение, а на его *включение* в территориальный принцип. <...> Иными словами, территориальный принцип должен включать в себя возможность некоего жизненного плюрализма»⁸⁶.

Вопрос о том, какой именно принцип лежит в основе церковного устройства — территориальный или национальный, — стал в XX столетии одним из ключевых для русской эkkлезиологии, начиная с возникшей в 1906 году на заседаниях Предсоборного Присутствия полемики о точном смысле 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил⁸⁷. Проблема заключалась в том, что 34-й Апостольский канон говорит о епископах всякого «народа» (ἐθνους), в то время как Антиохийское правило — о епископах «области» (ἐπαρχίαν), которые обязаны «ведать» и «почитать» своего первенствующего епископа. Все попытки догматизировать в качестве единственного критерия территориальный, этнический, государственно-политический и иные преходящие «естественные» признаки в объяснении этих канонов оказались неудачными.

Наилучшее решение проблемы было дано в XX столетии профессором С.В. Троицким. Согласно его подходу, 34-е Апостольское и 9-е Антиохийское правила имеют в виду именно то, что они говорят: первое — этнический, второе — административно-территориальный принципы церковного деления, которые в равной мере могут использоваться Церковью в тех или иных условиях.

Полемизируя с отцом Александром Шмеманом, Троицкий показал, что территория является таким же внешним для Церкви «естественным» признаком, что и национальность, поэтому главным принципом церковно-административного устройства всегда являлось и является благо Церкви в осуществлении ее основной миссии — спасении человеческих душ. Ради этой цели Церковь может следовать — и следовала — в своем устройстве разным внешним критериям — территориальным, национальным и иным, в том числе, допуская существование параллельных православных юрисдикций, когда это полезно для пастырского окормления национальных диаспор.

За абсолютизацию территориального принципа критиковали Шмемана и богословы «карловацкой» юрисдикции, полагавшие, как и Троицкий, что любой внешний принцип в церковной жизни — будь то территориальный или национальный — имеет служебный характер и призван способствовать решению внутренней абсолютной задачи Церкви — приведению ко Христу человеческих душ⁸⁸.

7. Особое место в дискуссии о первенстве в русском богословии XX века заняла проблема власти и ее сочетания с принципами соборности и духовной свободы в жизни Церкви. Некоторые богословы, прежде всего Афанасьев, пришли в своих трудах к крайним выводам о том, что власть и право, основанные на принуждении, становятся властью *над* Церковью и являются чуждыми ее подлинной «евхаристической» и духовной природе. Находясь под влиянием идей Афанасьева, от подобных преувеличений не был вполне свободен и Шмеман. Однако, по справедливому замечанию самого отца Александра, за радикальными, а потому и спорными выводами «евхаристической экклезиологии» часто стояла попытка преодолеть слишком формальные, юридические и институционные «определения» Церкви, стремление раскрыть глубокие духовные источники ее строя и жизни⁸⁹. Для богословия Шмемана, как и всего русского богословия XX века, характерна идея о том, что соборность Церкви не может быть гарантирована формальным наличием необходимых канонических институтов, но требует постоянного «соборования» всех членов Тела Христова, непрестанных творческих усилий по наполнению внешней канонической формы ее подлинным духовным содержанием. Начиная с Поместного Собора 1917–1918 годов, церковный бюрократизм, юридическое, формально-административное понимание природы церковной власти рассматриваются русским богословием как величайшая опасность, способная привести Православную Церковь к недогматизированному, практическому «папизму», уби-

вающему духовную жизнь. Многие рассуждения Шмемана на эту тему звучат и сегодня очень злободневно.

8. Следуя в своих трудах «евхаристической экклезиологии» Афанасьева, отец Александр, тем не менее, избежал главных крайностей и недостатков последней.

Прежде всего для отца Александра не характерно то радикальное противопоставление экклезиологии и «права», на котором настаивал Афанасьев. Отец Александр, как и Афанасьев, отвергает правовой подход в понимании Церкви, однако проблему он видит не в праве как таковом, а в том, что о структуре Церкви стали мыслить в отрыве от ее природы как Тела Христова. Вопросы устройства Церкви, органов и функций власти, связи между Церквями и т.д. выделились в некую изолированную, самостоятельную сферу, которую постепенно и отождествили с *каноническим правом*: «Оторвавшись от экклезиологии или, точнее, перестав быть экклезиологией, каноническое предание необходимо превратилось в “каноническое право”»⁹⁰.

Если для Афанасьева существующая каноническая структура Церкви представляет собой результат проникновения в ее жизнь чуждого правового начала, то Шмеман, напротив, призывает «следовать объективным нормам современного строя Православной Церкви, который никем не изменен и остается для нас единственным и обязательным мерилom при решении всех вопросов, возникающих в связи с нашими “юрисдикционными” делениями»⁹¹. В отличие от Афанасьева, Шмеман следует традиционному учению о епископе как о «носителе высшей и благодатной власти в Церкви»⁹². Традиционным является и учение отца Александра о епископском Соборе как высшей власти в Церкви — как на уровне митрополичьего округа (области), Автокефальной Церкви, так и Церкви Вселенской⁹³.

В отличие от Афанасьева, который в своих рассуждениях по вопросу о первенстве практически не упоминает канонические тексты, Шмеман активно обращается к

каноническому Преданию Церкви, стремясь разглядеть за исторически изменчивой буквой канонов их вечную экклезиологическую суть. Для успешного разрешения накопившихся в Православной Церкви актуальных канонических проблем и прежде всего проблемы первенства, отец Александр считает необходимым подходить к каноническим текстам не как к юридическим и правовым нормам и прецедентам, а как к «экклезиологическим свидетельствам»⁹⁴: «Поставленный нами вопрос, как и вся проблема первенства, очевидно, не могут быть решены простыми ссылками на исторические прецеденты и отдельные канонические тексты, вырванные из общей связи, как это широко практикуется в современных церковных спорах. Они требуют прежде всего углубления в самые источники православного учения о Церкви, в природу ее устройства и жизни. Только при целостном понимании Церкви возможно правильно поставить и правильно решить и вопрос о первенстве»⁹⁵, — писал отец Александр.

Именно в этом целостном подходе к проблеме первенства и заключается главная ценность позиции отца Александра, которая достойна самого глубокого и внимательного осмысления православным богословием.

Примечания

¹ См., напр: *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский*. Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. С. 257–274.

² *Шмеман А., прот.* Русское богословие за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питсбург, 1975. С. 82.

³ *Шмеман А., прот.* Церковь, эмиграция, национальность // Собр. статей. 1947–1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 309–310. Здесь и далее, если не оговорено иное, тексты статей о. Александра цитируются по указанному

сборнику. Впервые статья «Церковь, эмиграция, национальность» была опубликована в Церковном вестнике Западно-Европейского Православного Русского Экзархата (Париж, 1948).

⁴ Первенство Петра в Православной Церкви, Neuchâtel, 1960.

⁵ *The Idea Of Primasy In Orthodox Ecclesiology* в английском издании. Данная работа с небольшими изменениями была позже опубликована по-русски в Вестнике РСХД (№ 60, 62–63. Париж, 1961). Одно из последних переизданий англ. текста сделано о. Иоанном Мейендорфом в сборнике *The Primacy of Peter: essays in ecclesiology and the early church / by John Meyendorff ... [et al.]*. St. Vladimir's Seminary Press, 1992.

⁶ См.: История II Ватиканского Собора. Т. III: Сформировавшийся Собор / Общая ред. Дж. Альберико, А. Бодрова, А. Зубова (Серия «История церкви»). М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 85.

⁷ Впервые опубликовано в: Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. 1947, Вып. V.

⁸ Шмеман А., *прот.* Судьба византийской теократии. С. 630.

⁹ Среди данных публикаций в первую очередь следует отметить: *Польский М., прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. Типография преп. Иова Почаевского в Св.-Троицком монастыре, 1948. *Нафанаил, еп.* О судьбах Русской Церкви Заграницей (ответ священнику о. Александру Шмеману). Jordanville: Holy Trinity Monastery, Типография прп. Иова Почаевского, 1949; *Грabbе Г., прот.* О каноническом основании Русской Зарубежной Церкви // Церковная жизнь. № 10–12. Мюнхен, 1949; *Польский М., протопресв.* Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции. Jordanville (New York): Holy Trinity Monastery, 1952.

¹⁰ Шмеман А., *прот.* Церковь, эмиграция, национальность. С. 309–310.

¹¹ Там же. С. 312.

¹² Шмеман А., *прот.* Церковь и церковное устройство. С. 319. Впервые статья была напечатана отдельным изданием Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата (Париж, 1949).

¹³ Там же. С. 320.

¹⁴ Там же. С. 320.

¹⁵ См.: Там же. С. 322.

¹⁶ *Шмеман А., прот.* Спор о Церкви. С. 341. Впервые опубликовано в Церковном вестнике Западно-Европейского Православного Русского Экзархата (№ 2(23). Париж, 1950).

¹⁷ *Шмеман А., прот.* Церковь и церковное устройство. С. 333.

¹⁸ *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. № 2–3. Париж, 1950. С. 8–33.

¹⁹ Там же. С. 31.

²⁰ См.: *Шмеман А., прот.* О «неопапизме». С. 347. Впервые опубликовано в Церковном вестнике Западно-Европейского Православного Русского Экзархата (№ 5 (26). Париж, 1950).

²¹ Там же. С. 349.

²² См.: Там же. С. 350.

²³ Там же. С. 350

²⁴ Там же. С. 351.

²⁵ См.: Там же. С. 350

²⁶ Там же. С. 350

²⁷ *Шмеман А., прот.* «Единство», «разделение», «объединение» в свете православной экклесиологии». С. 358.

²⁸ Там же. С. 357.

²⁹ Там же. С. 358.

³⁰ Цит. по: *Шмеман А., прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь. С. 364.

³¹ См.: *Софроний, иером.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. № 2–3. Париж, 1950. С. 8–33; *Ковалевский Е., прот.* Экклесиологические проблемы (по поводу статей иеромонаха Софрония и священника Александра Шмемана) // Там же. № 4. 1950. С. 11–20; *Николай, митр. Крутицкий и Коломенский.* Интервью корреспонденту Болгарского Телеграфного Агентства БТА // Там же. № 5. 1950. С. 28–29; со стороны Зарубежного Синода: *Польский М.,*

прот. Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и Заграницей. Типография преп. Иова Почаевского в Св.-Троицком монастыре, 1948.

³² К сторонникам данной теории Шмеман — до некоторой степени справедливо — относит иеромонаха Софрония (Сахарова), прот. Е. Ковалевского, прот. М. Польского и профессора С.В. Троицкого. См.: *Шмеман А., прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь. С. 365–366; *Шмеман А., прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 408. Сноска.

³³ О проблеме первенства в экклезиологии Афанасьева см., напр.: *Суворов В., иерей.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Николая Афанасьева // Церковь и время. № 3 (64). М.: ОВЦС МП, 2013. С. 111–154.

³⁴ *Шмеман А., прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь. С. 370.

³⁵ Там же. С. 370.

³⁶ Там же. С. 371.

³⁷ Там же. С. 370–371.

³⁸ Там же. С. 370–371.

³⁹ Там же. С. 373.

⁴⁰ Речь идет о его работах «Церковь и церковное устройство», «Спор о Церкви», «О “неопапизме”», «Вселенский Патриарх и Православная Церковь», изданных в Париже Церковным вестником Западно-Европейского Православного Русского Экзархата в 1949–1951 гг.

⁴¹ *Троицкий С., проф.* Экклезиология парижского раскола // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. № 7–8. Париж, 1951. С. 10–33.

⁴² См.: Там же. С. 10–12.

⁴³ См.: Там же. С. 13–15.

⁴⁴ См.: Там же. С. 24–26.

⁴⁵ См.: Там же. С. 26–27.

⁴⁶ *Нафанаил, еп.* О судьбах Русской Церкви Заграницей (ответ священнику о. Александру Шмеману). Jordanville: Holy Trinity Monastery, Типография прп. Иова Почаевского, 1949. С. 6.

⁴⁷ *Троицкий С., проф.* Экклезиология парижского раскола. С. 29.

⁴⁸ Ковалевский Е., *прот.* Экклезиологические проблемы (по поводу статей иеромонаха Софрония и священника Александра Шмемана) // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. № 4. Париж, 1950. С. 11–20.

⁴⁹ Там же. С. 16–17.

⁵⁰ Вскоре после этого был запрещен в священнослужении (1954) и исключен из клира (1955) митр. Владимиром (Тихоницким); перешел в клир Западно-Европейской епархии Русской Зарубежной Церкви (1960). После пострижения в монашество и епископской хиротонии (1966) исключен из клира, лишен сана и отлучен от Церкви Архиерейским Собором Русской Зарубежной Церкви (1967). Окончил жизненный путь в качестве предстоятеля самостоятельной «Французской Кафолической Православной Церкви» (См.: Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995: Биографич. справочник / Библиотека-фонд «Русское зарубежье». М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2007. С. 261–262).

⁵¹ Шмеман А., *прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 391.

⁵² Там же. С. 396.

⁵³ Там же. С. 396.

⁵⁴ Там же. С. 398.

⁵⁵ Там же. С. 404.

⁵⁶ Здесь Шмеман следует толкованию правила еп. Никодимом Милашем. См.: Милаш Никодим. Правила Православной Церкви с толкованием. Т. I. СПб., 1911. С. 194–204.

⁵⁷ Шмеман А., *прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 407.

⁵⁸ Там же. С. 393.

⁵⁹ См.: Там же. С. 409–410.

⁶⁰ См.: Там же. С. 412.

⁶¹ См.: Шмеман А., *прот.* Церковь и церковное устройство. С. 327; Он же. Вселенский Патриарх и Православная Церковь. С. 372.

⁶² Шмеман А., *прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь. С. 373.

⁶⁵ Шмеман А., *прот.* Авторитет и свобода в Церкви. С. 444.

⁶⁶ См.: Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. С. 551.

⁶⁷ См. об этом, напр.: Скурат К.Е. История Поместный Православных Церквей. Т. 2. М., 1996. С. 283–288.

⁶⁸ Париж, 1971. № 75–76. С. 196–225.

⁶⁹ Шмеман А., *прот.* Знаменательная буря. С. 568.

⁷⁰ Там же. С. 564–565.

⁷¹ Там же. С. 564.

⁷² Там же. С. 565.

⁷³ Там же. С. 570.

⁷⁴ Там же. С. 567.

⁷⁵ Ср.: Там же. С. 567.

⁷⁶ Там же. С. 567–568.

⁷⁷ Там же. С. 570–571.

⁷⁸ Там же. С. 572.

⁷⁹ Ср.: Там же. С. 564.

⁸⁰ Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 24–29 июня 2008 г.) «О единстве Церкви» (<http://www.patriarchia.ru/db/text/428916.html>).

⁸¹ См.: Шмеман А., *прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 391.

⁸² Польский, М., *протопресв.* Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции. Jordanville (New York): Holy Trinity Monastery, 1952. С. 8–9.

⁸³ Там же. С. 8.

⁸⁴ Там же. С. 9.

⁸⁵ См.: Шмеман А., *прот.* О «неопапизме». С. 347.

⁸⁶ Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви (<http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html>).

⁸⁷ См., напр.: Шмеман А., *прот.* «Единство», «разделение», «объединение» в свете православной экклезиологии». С. 357.

⁸⁸ Шмеман А., *прот.* По поводу парижских церковных дел (выдержки из письма) // Вестник РСХД. № 1–2 (80). Париж–Нью-Йорк, 1966. С. 30.

⁸⁷ Об этой полемике см., напр.: Суворов В., *свящ.* К вопросу о значении 34-го Апостольского правила и 9-го правила Антиохийского Собора // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 7. М.: Русский раритет, 2012. С. 98–112.

⁸⁸ См.: *Нафанаил, еп.* О судьбах Русской Церкви Заграницей (ответ священнику о. Александру Шмеману). 1949. С. 6.

⁸⁹ Ср.: *Шмеман А., прот.* Русское богословие за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питсбург, 1975. С. 82.

⁹⁰ *Шмеман А., прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 394.

⁹¹ *Шмеман А., прот.* О «неопапизме». С. 352.

⁹² Ср., например: *Шмеман А., прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 400.

⁹³ Ср.: *Шмеман А., прот.* По поводу богословия соборов. С. 425.

⁹⁴ *Шмеман А., прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 394.

⁹⁵ Там же. С. 393.

CONTENTS

CHURCH AND SOCIETY

Patriarch Kirill of Moscow and All Russia
Apostle of Russian unity.....7
 Address delivered by the Primate of the Russian Orthodox Church at the opening of the 23rd International Christmas Educational Readings “Prince Vladimir. Civilization Choice of Russia” (Moscow, 21 January 2015)

Metropolitan Hilarion of Volokolamsk
Faith as Shaping Power and Basis of Civilizational Stability of the State.....22
 Address by the Chairman of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate at the concluding plenary session of the All-Russian Research and Application Conference “Civilization Choice of the Peoples of Russia” (Kazan, 28 March 2015)

Hegumen Iona (Zaymovskiy), head of the “Metanoia” Addiction Prevention Programme of the Moscow Danilov Monastery, graduate of the Moscow Orthodox Theological Academy, doctoral student of Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies (Chair of Practical Theology); coenobite of the Moscow Danilov Monastery.
“Theology of Addiction”: Prerequisites and Prospects.....34
Synopsis: The article examines the phenomenon of chemical dependency in the context of cooperation between Church and science and stresses the necessity for the development of a common platform for such interaction, based on the concept of “holism”. The paper also focuses on three stages of the Temperance Movement, the “Alcoholics Anonymous” international fellowship, and the activities of the Danilov Monastery aimed at providing assistance to chemically dependent people and their relatives.
Keywords: chemical dependency, codependency, holistic approach, “Theology of Addiction”, Temperance Movement, Alcoholics Anonymous, biopsychosocial approach, addiction medicine.

THEOLOGY

Archimandrite Feognost (Pushkov), Candidate of Theology, cleric of the Lugansk diocese of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate
What does the Song of Songs sing about?.....83

Synopsis: the author analyzes the Song of Songs, emphasizing the necessity for the thorough examination of the Biblical texts.
Keywords: Holy Scripture, Song of Songs, Solomon, Bridegroom, Messiah, Church.

Hegumen Arseniy (Sokolov), Doctor of Theology, rector of the Representation of the Russian Orthodox Church in Beirut, representative of the Patriarch of Moscow and All Russia to the Patriarch of Antioch and All the East.

Communion and Eucharist.....103

Synopsis: The paper is based on the address delivered at the 14th International Assumption Readings (Kiev, September 2014), and focuses on the issues of true liturgical revival.

Keywords: Eucharist, Liturgy, Communion, Church, Christians, community, apostles, Gospel, God, Christ.

Hieromonk Kirill (Zinkovskiy), Sciences, Candidate of Theology, doctoral student of Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies (Moscow, Russia).

Teaching of St Maximus the Confessor on Eucharist.....116

Synopsis: The article shows that, considered in the context of Christology and soteriology, few Eucharistic texts written by St Maximus the Confessor testify to his commitment to the Eucharistic realism. Spiritual unity between a Christian and God in Eucharist implies bodily unity as well, which St Maximus expresses in the terms of marital union, adoption, and God's presence in the very essence of human nature.

Keywords: Eucharist, Christ, corporeality, Eucharistic realism, logos of an event.

Nikolai Khandoga, Candidate of Theology, third-year doctoral student of Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

Christology and Soteriology of St Victorinus of Pettau in the Context of His Commentaries on Hexameron and Apocalypse.....129

Synopsis: It is traditionally considered that St Victorinus of Pettau speaks in his extant writings ("On the Creation of the World" and "Commentary on the Apocalypse") about the beginning and the end of history of both the world and mankind, i.e., expounds his cosmology and eschatology. This paper makes the first ever attempt to set forth St Victorinus's Christology and soteriology.

Keywords: St Victorinus of Pettau, chiliasm, incarnation of the Son of God, dispensation of Christ in the flesh, seven stages of earthly life of Our Lord Jesus Christ, person of God-man.

Boris A. Tikhomirov, Th. D., Associate Professor of Biblical Studies Chair at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy, doctoral student of Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies (Moscow).

Formation of Concepts of Old Testament Canon in Russian Orthodoxy.....149

Synopsis: The paper focuses on historical and conceptual background of the idea of the Old Testament canon in the Russian Orthodox Church.

Keywords: Old Testament canon, Slavonic Bible, Biblical manuscripts, catechism, St. Philaret (Drozdov), Archimandrite Macarius (Bulgakov), Bishop Afanasiy (Drozdov), “non-canonical books”.

Archpriest Vadim Suvorov, Master of Natural Sciences, Candidate of Theology, doctoral student of Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, expert of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church

Problem of Primacy in the Works by Protopresbyter Alexander Schmemann.....193

Synopsis: The problem of Orthodox understanding of primacy in the structure of the Church has acquired special importance today not only as a part of the Orthodox-Catholic theological dialogue and inter-Orthodox relations, but also within the Orthodox Church. This paper makes an attempt to systematize and analyze the views of Protopresbyter Alexander Schmemann on this issue.

Keywords: theology, ecclesiology, canon law , primacy in the Universal Church, history of the Church, Russian Orthodox Church, Patriarchate of Constantinople, inter-Orthodox relations.

Формат 60x90/16. Тираж 1000 экз.
Отпечатано в типографии “Буки Веди”
115093, г. Москва, Партийный переулок, д. 1, корп 58.
Тел./факс: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com
www.bukivedi.com