

*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

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.
Милосердие в жизни Церкви.....5

Митрополит Волоколамский Иларион. Есть ли будущее
у межхристианского сотрудничества?.....17

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Протоиерей Тимофей Фетисов.
Правозащитная миссия Церкви.....39

БОГОСЛОВИЕ

Игумен Арсений (Соколов). Расторгнутый
и восстановленный завет.....61

В. И. Немыченков. Евхаристическая жертва и образ
словесного служения христиан на Божественной
литургии по учению святителя
Григория Богослова.....114

Протоиерей Вадим Кикин. Очерк амартологии и
сотериологии в русском академическом богословии
по материалам трудов священномученика
Илариона (Троицкого; 1886–1929).....149

Священник Алексей Сорокин. Библейский сад
в средней полосе России.....170

Игумен Николай (Шишкин). Джон Келли: экуменическое
движение в свете наследия святых отцов.....200

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Иерей Евгений Шилов. Между белыми и красными.
Новые материалы о канонизации святителя
Софония Иркутского.....*215

*Священник Максим Плякин. Квазилитургические
тексты как форма существования
околоцерковного фольклора.....*228

CONTENTS.....251

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

МИЛОСЕРДИЕ В ЖИЗНИ ЦЕРКВИ*

Глубоко убежден в том, что церковная социальная работа является неотъемлемой, органической частью исповедания веры. Если вера без дел, то она мертва, говорит апостол (см. Иак. 2:20); и если христианская община не совершает дела милосердия, значит, и она мертва.

В прошлом, когда Церковь была лишена права творить добрые дела в общественном пространстве, дела добра все равно совершались, но это были словно маленькие огоньки в темноте. Вспоминаю своего деда, который много раз оказывался в заключении только потому, что был христианином. Выйдя в первый раз из заключения в начале 1920-х годов, первое, что он сделал, — создал, естественно, подпольно, организацию помощи семьям

* Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на пленарном заседании V Общецерковного съезда по социальному служению в Зале церковных соборов кафедрального соборного Храма Христа Спасителя (3 сентября 2015 г., Москва).

заключенных священников. Я говорю об этом эпизоде из истории своей семьи только для того, чтобы проиллюстрировать, в каких тяжелейших условиях наша Церковь, миряне и священники, совершали дела доброделания. А эксперимент с созданием общества оказания помощи семьям заключенных священнослужителей закончился для моего деда очередным сроком. Но он, будучи отцом восьми детей — семи родных и одной принятой на воспитание дальней родственницы, — никогда не сетовал ни на Бога, ни на жизнь за то, что оказание помощи другим привело его к таким скорбным последствиям. Вот так наши предки, люди предшествующих поколений, совершали дела милосердия в нашей Церкви, несмотря на закон, который не только не способствовал развитию церковного доброделания, но и жестоко за него карал.

Сегодня мы с вами имеем полную возможность совершать в нашей стране дела милосердия, причем не индивидуально, а организовано, коллективно. Мы имеем возможность собирать средства, выстраивать программы, осуществлять их на приходском, епархиальном и даже общецерковном уровнях. У нас имеется церковное ведомство, которое координирует всю эту деятельность. Другими словами, мы находимся в абсолютно благоприятных условиях. И если в каких-то приходах или епархиях кто-то все еще считает, что совершение добрых дел, социальное служение Церкви есть нечто второстепенное, прямо не связанное с посещением воскресных богослужений и с исповеданием нашей веры, то эти люди глубоко ошибаются. Эта позиция нецерковная — она проистекает из традиции, которая сформировалась под гнетом уже упомянутых мной обстоятельств. Ведь многие как рассуждали? «Нельзя так нельзя. Значит, не будем собирать на относительно богатом приходе для прихода бедного. Не пойдем туда, где очень просят, чтобы мы пришли и помогли, ведь власть это запрещает, государство не поощряет, за это может крепко попасть».

В каком-то смысле Церковь нашу, прошедшую через трудные годы, можно сравнить с человеком, который пережил тяжелый перелом конечности. Долгое время она была скована гипсом, а когда гипс снимают, рука или нога плохо работает. Вот так же произошло и у нас с вами. Мы были лишены возможности совершать добрые дела, заниматься благотворительностью, нести социальное служение, — мы отвыкли от всего этого. Но сейчас наступило время, когда мы должны эти некогда скованные члены нашего церковного тела интенсивно тренировать, чтобы вернулась энергия, чтобы вернулось понимание того, насколько приоритетной и важной является для Церкви социальная работа.

Я хотел бы сказать о том, что, вступая в контакт с обществом, в том числе занимаясь социальной работой, мы поневоле принимаем на себя определенные обязательства. В нашем обществе существуют некие стандарты осуществления социальной работы. Государство предъявляет определенные требования к социальной работе, в том числе неправительственных организаций. И для того чтобы уровень социальной работы в Церкви соответствовал государственным требованиям, мы должны многому научиться. Социальная работа в Церкви не должна быть результатом спонтанных решений, — она должна быть хорошо организована, и не только потому, что государство предъявляет определенные требования к содержанию разного рода учреждений, в том числе медицинских, реабилитационных, детских и т. д., но еще и потому, что Церковь не может нести добро таким образом, чтобы ее доброе служение приводило к разочарованию и тех, кому это добро адресуется, и тех, кто участвует в совершении этого добра. Вот почему нам пришлось заниматься организацией некой системы. Знаю, что некоторые рассуждают так: «И зачем нам эта бюрократия в Церкви? Зачем какие-то отделы на общецерковном или на епархиальном уровнях? Зачем социальные сотрудники на приходах?» На самом деле без

организации ничего не получится. Мы живем в эпоху, когда для того чтобы делать добрые дела, нужны образование, навыки, умения, владение технологиями. Только тогда мы с вами сможем должным образом реализовать духовный, нравственный потенциал, который есть в Церкви.

Наш нынешний съезд посвящен теме развития церковного волонтерского движения. Убежден: именно волонтеры, добровольцы должны быть основой развития социальной деятельности в Церкви. Собственно говоря, всегда так и было. Но для того чтобы волонтеры могли хорошо работать, ими должны руководить профессионалы. Вот почему я настаивал на том, чтобы в каждой епархии был отдел по социальной работе, отдел, на который была бы возложена ответственность за оказание помощи тем, кто оказался в беде, и чтобы в отделе работали люди профессиональные. Может быть, кто-то более профессиональный, кто-то менее, но они должны получать зарплату. А раз получают зарплату, то должны и трудиться, и отчитываться перед начальством. Более того, я настаиваю на том, чтобы в каждой благочинии и даже в каждом крупном приходе, где есть финансовая база, был профессиональный социальный работник, с которого можно спросить, который обладает знаниями, который входит в общецерковную систему социальной активности, который посещает семинары, который повышает свою квалификацию через дистанционное обучение, который читает церковные документы, касающиеся социальной деятельности, который исполняет указания Синода, Высшего Церковного Совета и Синодального отдела по социальной работе. Почему это нужно? А потому что без такого рода организации невозможно и с волонтерами по-настоящему работать — все это может превратиться в семейный междусобойчик и разочаровать людей, которые откликаются на зов своего сердца и посвящают себя — добровольно, не взимая никакой платы, — делам милосердия и благотворительности.

Я очень удовлетворен тем, как сегодня развивается добровольческое служение в Москве. Все началось с того, что я попросил молодежных руководителей города познакомиться меня с молодежным активом наших приходов. Мы решили, что в день Святой Пасхи, вечером, молодежь встретит меня перед вечерним богослужением на ступенях Храма Христа Спасителя, а потом я буду иметь возможность с ними пообщаться. Направляясь в Храм Христа Спасителя, я задался вопросом: «А сколько же у нас таких молодых людей?» И когда я увидел на ступенях очень большую группу молодых людей (оказалось, что их примерно 650), я понял, что за последние годы проведена большая работа. Ведь если вокруг каждого из 650 активистов десять, двадцать или тридцать человек, то мы выходим на очень большую цифру молодежного актива города Москвы. После этого возникла идея как-то ввести волонтеров в общественное пространство, чтобы их видели, чтобы они сами себя сознавали как одна семья. И вот сегодня несколько сот волонтеров работают в городе Москве, помогая в организации социальной, молодежной и просветительской деятельности на уровне наших приходов.

Мои посещения епархий иногда предваряются вопросами местных архиереев: «А что бы Вы хотели увидеть? Что хотели бы посетить?» Я часто отвечаю: «Я хотел бы увидеть людей, и в первую очередь наших активных прихожан. Я хотел бы увидеть молодежь, хотел бы увидеть социальных работников». И очень часто мои посещения сопровождаются встречами с теми, кто в наших регионах занимается добровольческой работой... Я хотел бы, чтобы вы передали мои слова на местах, откуда вы приехали. Настало время создания общецерковной организации волонтерского движения, которое будет заниматься и социальной, и молодежной, и просветительской деятельностью. Уверен, это будет самая активная часть нашего церковного сообщества.

Теперь я хотел бы сказать несколько слов о том, какие я вижу направления социальной работы и какие,

с моей точки зрения, приоритеты мы должны для себя определить. Думаю, самая главная тема — это помощь семье. Так, Церковь ведет широкую антиабортную кампанию. Мы выступаем за то, чтобы принципиально, радикально сократилось количество аборт в нашей стране. С христианской точки зрения, аборт — это грех, и я знаю, что священники об этом говорят. Почему же именно в настоящий момент мы подняли эту тему? Ко мне стали обращаться духовники из разных епархий, из разных мест примерно с одной и той же проблемой: приходят молодые женщины на исповедь и делятся с духовниками своей скорбью. Скорбь заключается в том, что они не могут родить ребенка, находясь в законном браке, и воспринимают это как большое горе. Но когда духовник начинает выяснять обстоятельства жизни, то чаще всего сами женщины связывают невозможность родить ребенка с тем, что совершали аборт. И поскольку этот сигнал из самых глубин церковных с каждым годом становился все сильнее и сильнее, то и было принято решение сказать об этом всему обществу. Сказать, что нужно остановиться, что нужно предпринять решительные меры, в том числе государственные, чтобы сократить количество аборт.

Владимир Аршакович очень образно и правильно рассказал о той геополитической ситуации, которая сегодня складывается вокруг России. И замечательно подчеркнул, что не столько ракеты и армия, сколько духовная сила народа способна предотвратить самый опасный политический сценарий и, более того, возродить наше Отечество. А как мы думаем возродить его при мизерном демографическом росте? Ничего не получится. Когда я внимательно слушаю дебаты в правительстве и на разного рода форумах, я замечаю, что чаще всего говорят об экономике, о финансах. А я, по простоте душевной, задаю себе такой вопрос: а для кого экономика, для кого финансы, если нас будет все меньше?

Недавно я прочитал работу группы британских аналитиков, которые не без удовлетворения отмечают, что Россию ждет демографическая катастрофа и что, скорее всего, население в ближайшее десятилетие сократится до 80 миллионов человек... Скажите, пожалуйста, сможем ли мы развить нашу инфраструктуру так, как мы хотим, на этих огромных евразийских просторах? Сможем ли мы построить фабрики и заводы? Сможем ли возделывать нашу землю или хотя бы сохранить от тех же пожаров и наводнений, если нас будет так мало? Я не согласен с британской аналитикой, но я глубоко убежден в том, что именно сейчас нужно бить тревогу и решать вопросы демографии — в первую очередь, за счет резкого сокращения количества аборт.

Мы знаем, что государство предпринимает шаги — это и материнский капитал, и многое другое, так что ситуация вроде бы сдвинулась в положительную сторону, но нам нужно за десять лет увеличить население как минимум на десять миллионов, для того чтобы действительно укреплялся и физический, и духовный потенциал нашего народа. Вот почему я определяю тему семьи и рождения детей как приоритетную для нашей социальной работы.

Но Церковь не может только проповедовать о том, что совершение аборта — грех. Церковь должна быть с теми, кто приходит с просьбой сделать аборт. Вот почему наши миряне, добровольцы, конечно, специально подготовленные, должны обязательно консультировать женщин, которые приходят в соответствующие учреждения с такой просьбой. И консультирование должно быть направлено на поддержку женщин, ведь чаще всего на этот страшный шаг их толкают тяжелые жизненные обстоятельства — либо давление родителей (мол, «слишком рано»), либо материальные причины («слишком маленькая квартира»), либо просто бытовое неустройство — нет жилья, молодая женщина живет где-то в общежитии, неизвестно, останется ли с ней отец будущего ребенка,

денег мало... В таких ситуациях единственным выходом из положения кажется совершение страшного шага, от которого страдает каждая женщина. Но мы должны не только разубеждать сделать аборт — мы должны создать систему поддержки тех женщин, которые, находясь в трудных обстоятельствах, отказываются, в том числе под влиянием наших слов, от совершения аборта.

Владыка сказал, что у нас 27 учреждений, где можно дать приют женщине, поддержать ее. Это число настолько мало, что его просто невозможно соотнести с масштабом проблемы и с тем, что мы эту тему сегодня обозначаем в качестве приоритетной. Я настаиваю на том, чтобы в каждой епархии, а их уже скоро будет 200 в Российской Федерации, были приюты для женщин, которые, находясь в трудных обстоятельствах, не сделали аборт и родили. Я говорю об этом со всеми правящими архиереями и со всеми губернаторами — идея принимается на «ура». Когда я называю примерные суммы, которые необходимо направить на поддержание такого рода учреждений из регионального бюджета, губернаторы улыбаются, говоря «это не деньги», ведь и Церковь берет значительную часть расходов на себя. Но нам очень нужны такие приюты.

Что же касается консультирования женщин, то им можно говорить так: «Если ты уж совсем не можешь воспитывать ребенка и тебе будет совсем тяжело, ты поживи у нас месяц-два. Если потом скажешь “не могу я взять ребеночка”, оставь его нам, но не отказывайся от него, — он будет твой, и ты в любой момент сможешь прийти к нам и взять его к себе». Поверьте, если мать с ребенком месяц, два или три проведет в благоприятной обстановке, этого ребенка вы у нее клещами не вырвите. И нам нужно начинать это делать, и не только в 27 учреждениях...

Очень важно работать с инвалидами, очень важно работать с бездомными. Что касается инвалидов, особенно важно обеспечивать доступную среду в наших храмах. Все новые храмы должны быть оборудованы

либо лифтами, либо пандусами, по которым можно перемещаться, а не такими, какие у нас делают на мостах для пешеходов над дорогами, в том числе в Москве. Я как-то специально остановился и подошел к такому мосту: пандус под углом 45 градусов! Как по такому можно подняться? На реактивной каталке? Или нужно, чтобы четыре человека толкали несчастного инвалида вверх и потом держали, когда он будет под этим углом спускаться? Надеюсь, что и город будет этим заниматься, потому что есть понимание важности данной проблемы, но в Церкви мы должны показывать пример. Даже в тех храмах, которые сегодня не оборудованы пандусами, они должны быть обязательно сделаны. Не буду дальше развивать тему инвалидов, но она очень важная, и я хотел бы, чтобы она никогда не оставалась вне вашего внимания, как и тема бездомных.

Однако я хотел бы сосредоточиться на теме, которая, как и тема деторождения, имеет отношение к здоровью всей нации. Это тема алкоголизма. Думаю, какие-то положительные сдвиги все-таки происходят, но главный сдвиг я вижу в том, что люди во власти, а также руководители предприятий, банков отказываются от привычки обсуждать деловые вопросы с бутылкой коньяка. В советское время было так: хочешь договориться, неси коньяк. Теперь я с огромным удовлетворением отмечаю, что среди руководства нет людей, злоупотребляющих алкоголем. Эта мода полностью ушла, и слава Богу, потому что речь идет об элите нашего общества, а пьяная элита — это очень опасно. Эту задачу решили, в том числе, и через пропаганду здорового образа жизни, включая здоровый образ жизни первых лиц российского государства, что является прекрасным примером для всех остальных.

Но остается проблема и на уровне малых городов, и на уровне сельских поселений, да и в крупных городах. У нас, насколько я помню, примерно 50 реабилитационных центров и около 230 организаций, работающих в

сфере преодоления алкогольной зависимости. В каждой епархии должен быть церковный центр по работе с алкоголиками... И работа с алкоголиками должна строиться с использованием духовных средств, в прошлом показавших свою эффективность. Мы знаем о замечательных результатах, достигнутых нашими православными обществами трезвости до революции. Но есть фактор, который сегодня снижает эффективность церковных средств, а именно уровень реального воцерковления нашего народа. На чем строилась работа дореволюционных обществ трезвости? С человеком работали, и он вовлекался в общую молитву, а затем приносил перед крестом и Евангелием клятву в том, что отказывается от употребления алкоголя. И сильная вера, страх Божий помогали несчастному выдержать все муки посталкогольного синдрома и оставить дурную привычку. Современный православный россиянин не всегда имеет такой уровень воцерковления и такую силу Божиего страха. Наша работа с алкоголиками должна включать духовные факторы, в первую очередь связанные с организацией жизненного пространства: люди должны попадать в благоприятную духовную атмосферу. Ведь известно, что алкоголик страдает от множества фобий и страхов, так что сама атмосфера, церковная среда должна снимать эти стрессы. Но одновременно наша работа должна сопровождаться и медицинским вмешательством. Нужно привлекать квалифицированных медиков, специализирующихся в области преодоления алкоголизма, и, сочетая медицинские факторы с духовными, мы можем добиваться очень высоких показателей, что и имеет место в целом ряде наших реабилитационных центров, работающих как с алкоголиками, так и с наркоманами. Встречаются разные цифры, но более 60% реабилитированных наркоманов в наших реабилитационных центрах — это прекрасный показатель. И это достигается совместными усилиями медиков, духовенства и волонтеров, которые работают

на преодоление этой национальной проблемы. Поэтому я и хотел бы в качестве приоритетной выделить также работу с алкоголиками и наркоманами.

Сегодня уже было сказано о федеральном законе «Об основах социального обслуживания граждан в Российской Федерации», вступившем в силу 1 января 2015 года. Это очень важный закон. Мы долго старались на разных уровнях убедить власть имущих в том, что необходимо демонополизировать социальную работу, при том что с государством все равно конкурировать невозможно и государство еще долгие годы будет нести на себе главную ответственность за решение социальных вопросов, — да так и должно быть в социально ориентированном государстве. Но нельзя было игнорировать тот потенциал, который существует в добровольческих движениях, в разного рода НКО и, наконец, в Русской Православной Церкви и в других традиционных религиозных общинах России. Тот факт, что сегодня открывается возможность получать государственное финансирование, конечно, является прорывным. Но теперь мяч на нашей с вами стороне. Мы всё требовали и требовали: «Помогите, мы сделаем!» Вот теперь государство готово помочь, а мы должны сделать. Теперь очень важную роль должна играть проектная работа: мы должны уметь представлять государству наши проекты, грамотно составлять документацию, у нас должна быть хорошая организация, в руки которой государство будет готово дать средства. Поэтому, с принятием этого закона, необходимо таким образом организовать работу во всей Церкви, чтобы мы были действительно верными и надежными партнерами государства и могли не кривя душой просить материальную помощь на конкретные дела. И мы должны быть готовы к любым проверкам, с тем чтобы социальная работа в недрах Церкви была примером для всех.

Наконец, самое последнее, но очень важное, без чего у нас ничего не получится. Социальной работе надо

учиться. Нельзя просто иметь некое благорасположение и сказать: «Ну, пойду, помогу». Может быть, и это неплохо, но если мы будем создавать серьезные социально-церковные учреждения, в том числе претендующие на государственную поддержку, а только так и нужно сейчас действовать, то мы должны быть профессионалами. Вы знаете, что в наших университетах есть возможность получать и законченное образование в объеме бакалавриата, и консультации различного рода, и проходить курсы для желающих получить соответствующую квалификацию и специализацию. Кроме того, сейчас активно развивается система дистанционного образования, и я считаю, что по крайней мере руководители наших социальных проектов и организаций должны быть дипломированными специалистами, квалифицированными в своей области. Это даст новые возможности для диалога и с государством, и с обществом, потому что и государство заинтересовано в том, чтобы его партнерами в Церкви были квалифицированные, специально подготовленные люди.

Я придаю большое значение V съезду, участниками которого мы с вами сейчас являемся, и очень надеюсь, что этот съезд придаст хороший импульс, который его участники перенесут на все просторы нашей Церкви, в каждую епархию и в большинство приходов. Хотел бы в заключение сердечно всех вас поблагодарить за то, что вы избрали в жизни этот замечательный путь добродетели, без которого наша вера мертва. Благодарю вас за внимание.

Митрополит Волоколамский Иларион

ЕСТЬ ЛИ БУДУЩЕЕ У МЕЖХРИСТИАНСКОГО СОТРУДНИЧЕСТВА?*

Есть ли будущее у межхристианского сотрудничества? Этот вопрос все более остро встает перед нами и требует всестороннего осмысления.

Когда Иисус Христос основал на земле Свою Церковь, это была единая община учеников, скрепленная верой в Него как Бога и Спасителя. На Тайной Вечере Иисус молился Своему Отцу о том, чтобы Его ученики сохраняли единство по образу того единства, которое существует между Отцом и Сыном: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21). Тогда же Он преподал ученикам Свои Тело и Кровь под видом хлеба и вина, заповедав: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19). После Его смерти и воскресения именно Евхаристия — повторение Тайной

*Лекция председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата в Университетах Винчестера (5 февраля 2015 г.) и Кембриджа (6 февраля 2015 г.).

Вечери с молитвой о том, чтобы хлеб и вино стали Телом и Кровью Христа — стала главным скрепляющим элементом христианской общины.

Уже в первом поколении христиан община стала быстро разрастаться. Проповедь апостолов среди иудеев была не более успешной, чем проповедь Самого Христа. Но вот среди язычников христианство начало быстро завоевывать популярность. Существенную роль в расширении миссии Церкви сыграл апостол Павел. Именно он с присущей ему страстностью и убежденностью защищал идею вселенского характера христианской миссии. Именно он настаивал на том, что в Церкви «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3:11). Ему же принадлежит сравнение Церкви с телом: «Мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12:5). Главой этого вселенского тела является Сам Христос (см. Еф. 5:23).

Сознавая себя единым организмом, Церковь с самых первых дней своего существования осознавала риски, с которыми связано сохранение этого единства в условиях земного бытия. Церковь была создана как проекция вечного на временное, как «Царствие Божие, пришедшее в силу» (Мк. 9:1). Поэтому Церковь не воспринималась как просто объединение людей, как земное сообщество, подобное многим другим сообществам и корпорациям. Церковь воспринималась христианами как то духовное пространство, в котором они встречаются с Богом, в котором они соединяются с Богом нерасторжимыми узами любви, одновременно соединяясь такими же узами друг с другом. Единство христиан имеет сверхъестественный характер, а потому требует и особых, сверхъестественных усилий для его сохранения.

С самых первых веков от Церкви отделялись лица и сообщества, не соглашавшиеся с теми или иными аспектами ее учения. Таких лиц Церковь объявляла еретиками

и извергала из себя. Иногда они основывали свои, параллельные, церкви и сообщества. Однако в большинстве случаев ересь, как отсеченная ветвь от ствола, довольно быстро умирала, и сообщество последователей того или иного лжеучителя распадалось и исчезало.

Уже в ранней Церкви ереси подвергались классификации с точки зрения их большей или меньшей опасности для Церкви. Кроме того, в церковный лексикон вошло слово «раскол», обозначающее отделение той или иной группы лиц от церковной Полноты. Расколы могли возникать по самым разным причинам — из-за личных ссор между иерархами, из-за претензий одной местной церковной общины на земли, принадлежащие другой общине, из-за споров терминологического характера по тем или иным аспектам вероучения. И если к расколам, возникшим на почве ереси, отношение было суровым и непримиримым, то расколы, возникавшие по иным причинам, нередко врачевались благодаря дипломатическим усилиям церковных иерархов, а в некоторых случаях — и при помощи светской власти.

История Церкви знает несколько великих расколов, разделивших тело мирового христианства на несколько «семей Церквей».

Первый великий раскол возник в V веке, после того как на IV Вселенском (Халкидонском) Соборе было принято учение о наличии в Иисусе Христе двух природ — божественной и человеческой, каждая из которых обладает характерными для нее свойствами. Это учение не приняла часть Восточных Церквей, получивших от своих оппонентов наименование «монофизитов». В настоящее время к этой семье принадлежат Коптская, Армянская (Католикосат Эчмиадзина и Католикосат Киликии), Эфиопская, Эритрейская и Маланкарская Церкви. Эти Церкви принято называть «дохалкидонскими», или «ориентальными», хотя сами они по отношению к себе такие названия не применяют.

Следующий великий раскол возник в XI веке по причинам не столько вероучительного, сколько церковно-административного характера. Его причиной стал разрыв в 1054 году общения между Церквами Рима и Константинополя. Случаи разрыва общения между этими Церквами имели место и раньше, однако именно этот случай привел к глубокому разделению между христианами Востока и Запада. На сторону Константинополя встали и другие древние восточные Патриархаты — Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, а также и Русская Церковь, на тот момент входившая в состав Константинопольского Патриархата. К разногласиям церковно-административного характера со временем добавились и серьезные богословские различия.

Наконец, третьим великим расколом в истории христианства стала Реформация, 500-летие которой скоро будет отмечаться. Она началась с того, что в 1517 году Мартин Лютер прибил к дверям церкви в Виттенберге 95 тезисов, в которых содержалась острая критика различных аспектов вероучения и практики Католической Церкви. Реформация привела к отделению от Католической Церкви многочисленных церковных сообществ, к радикальному переосмыслению этими сообществами целого ряда фундаментальных аспектов католического вероучения, отказу от ряда догматических установок. Вскоре после своего возникновения Реформация разделила всю Западную Европу на два враждующих лагеря. В 1534 году Реформация дошла до Британских островов, когда по инициативе Генриха VIII от Католической Церкви отделилась Церковь Англии.

Дальнейшее развитие трех церковных традиций — православной (включая ориентальные Церкви), католической и протестантской (включая англиканскую) — происходило в разных направлениях. Православная Церковь сохраняла то вероучение и тот церковный строй, которые унаследовала от ранних веков христианства

и византийской традиции первого тысячелетия. Католическая Церковь тоже стремилась к тому, чтобы сохранять традиционные для западного христианства позиции в области вероучения и нравственности. Разногласия между православными и католиками в области вероучения не имеют столь существенного характера, как разногласия между, например, католиками и протестантами.

Что же касается протестантизма, то его развитие характеризовалось, прежде всего, дроблением церковных общин на все более мелкие части, а также созданием новых направлений на почве христианства. Современный протестантизм — явление настолько многоликое, что само понятие протестантизма имеет весьма условный характер. Однажды отказавшись от представления о Предании Церкви как нормативе в области вероучения и нравственности, провозгласив принцип достаточности Писания для спасения, протестантизм стал на зыбкую почву волюнтаристского толкования Писания и раннехристианской практики. И если изначальный пафос протестантизма заключался в идее возвращения к ранней Церкви — той, которая отражена на страницах Нового Завета, то в дальнейшем идея «реформации» именно как реформирования вероучительного и нравственного контента охватила все большее число протестантских общин.

XX век ознаменовался возникновением так называемого «экуменического движения», изначальной целью которого было восстановление утраченного единства христиан. Это движение стало одним из самых значительных явлений истории христианства в XX веке. Церковному сознанию всегда было свойственно понимание того, что безразличие по отношению к вопросу о христианском единстве или его отвержение является грехом против воли Божией. Еще в IV веке Василий Великий говорил: «Искренно и истинно работающим для Господа надо о том единственно прилагать старание, чтобы привести опять к единству Церкви, так многократно между собой

разделенные». С момента появления разделений в христианском мире предпринимались усилия по восстановлению и упрочению церковного единства, однако только в XX веке поиск восстановления христианского единства приобрел системный характер и был структурирован в виде ряда организаций, в рамках которых диалог между различными христианскими исповеданиями стал развиваться на постоянной и регулярной основе.

Одной из них стал Всемирный Совет Церквей, созданный вскоре после окончания Второй мировой войны. За годы, прошедшие с момента его создания, несколько поколений христиан, принадлежащих к ранее отчужденным друг от друга религиозным общинам, открыли для себя веру и жизнь своих братьев и сестер во Христе. Были преодолены многие предрассудки относительно иных христианских традиций, но одновременно более ясно и глубоко осознано то, что разделяет христиан.

Другой важной вехой в истории экуменического движения стал II Ватиканский Собор Римско-Католической Церкви (1962–1965), открывший для этой крупнейшей в христианском мире конфессии путь к диалогу с другими Церквями и общинами на принципах взаимного уважения. После Собора Католическая Церковь вступила в диалог с Православными и восточными Церквями. Отдельным важным направлением межхристианской деятельности Католической Церкви стал диалог с англиканством и различными протестантскими деноминациями. Этот диалог развивается и поныне.

К настоящему моменту межхристианский диалог достиг такой фазы, когда вопрос, предложенный мне в качестве темы лекции, — «Есть ли будущее у межхристианского сотрудничества?» — обретает особую актуальность. Кажалось бы, после многих десятилетий межхристианского диалога следовало бы ожидать существенного сближения позиций. А между тем, этого сближения не произошло, как не произошло и восстановления богозаповеданного

единства христиан. Напротив, к настоящему времени расхождения между, с одной стороны, православными и католиками, а с другой — протестантским миром стали гораздо более существенными, чем они были еще 50 или 70 лет назад, когда движение за единство христиан только начинало набирать обороты.

Причем расхождения сегодня касаются не только вероучительных вопросов, для обсуждения которых существуют специальные двусторонние и многосторонние комиссии. Сегодня расхождения затрагивают область нравственности — ту, в которой христианское свидетельство могло бы быть единым вне зависимости от вероучительных разногласий. В чем причина этих расхождений и есть ли возможность их преодоления?

Одним из основных вызовов, с которым столкнулся весь христианский мир в последние несколько столетий, является секуляризм. Он имеет долгую историю, восходящую к эпохе французской революции. Однако только в XX веке секулярное сознание стало доминировать на всех уровнях западного общества. Его идеи, неразрывно связанные с философией материализма и атеизма, стали охватывать умы не только философов, но и политиков. Все более откровенно антихристианской становится риторика многих политиков и общественных деятелей, призывающих к полному вытеснению религии из общественной жизни, к отказу от основополагающих нравственных норм, характерных для всех основных религиозных традиций.

Сегодня секуляризм в Европе имеет воинствующий характер, покушается на религиозные святыни и символы, требуя их удаления из общественного пространства. Одним из главных направлений его активности сегодня стало систематическое разрушение традиционных представлений о браке и семье. Об этом свидетельствует такое новейшее явление, как приравнивание гомосексуальных союзов к традиционному браку, агрессивная пропаганда

подобного рода отношений и предоставление однополым парам права на усыновление и воспитание детей.

Изменилось отношение и к такому понятию, как непреходящая ценность человеческой жизни. В ряде стран узаконена эвтаназия, причем право на «добровольный» уход из жизни по медицинским показаниям кое-где предусматривается даже для младенцев. Давно привычным и легализованным явлением стали аборт — умерщвление детей в утробе матери. Пропагандируемый в молодежной среде образ жизни, связанный с культом потребления, вседозволенности, половой распущенности и превратно понимаемой свободы оправдывается тем, что, якобы, каждый человек имеет право на личное счастье.

С точки зрения библейского учения все это свидетельствует о глубоком духовном кризисе современной цивилизации. Понятия о добре и зле все более размываются в обществах, до недавнего времени осознававших себя как христианские. Человек оказывается дезориентирован по отношению к внешнему миру и беззащитен перед лицом собственных страстей. Права отдельных индивидуумов ставятся выше интересов большинства населения, что приводит к росту общественной напряженности.

Каким должен быть ответ христианских Церквей на подобные вызовы? Ясно, что в его основе может лежать только Божественное Откровение, как оно передано нам в Библии. Священное Писание — та общая основа, которая объединяет все христианские конфессии, включая католиков, православных и протестантов. Мы можем существенно различаться в интерпретации Священного Предания, но Библия у нас одна, и нравственное учение изложено там вполне отчетливо.

Вместе с тем мы все чаще наблюдаем, как отдельные христианские Церкви предпочитают руководствоваться в своем подходе к нравственным проблемам иными критериями. Не богословские, а социальные и даже политические императивы начинают влиять на развитие их

собственного нравственного учения, все более отдаляющегося от того, которое мы находим на страницах Нового Завета — в проповеди Христа, посланиях апостола Павла.

Сегодня становится все труднее говорить о единой, принятой всеми христианами по всему миру системе духовных и нравственных ценностей. Сегодня существуют различные версии христианства, экспонируемые различными общинами. С этой точки зрения всех современных христиан можно условно разделить на две большие группы — традиционную и либеральную. И уже целая пропасть разделяет не столько православных и католиков или католиков и протестантов, сколько «традиционалистов» и «либералов». Некоторые христианские лидеры утверждают, что Церковь должна стать достаточно «инклюзивной», чтобы признать альтернативные поведенческие стандарты и официально благословить их. Либералы считают, что традиционалисты должны пересмотреть свои взгляды, чтобы идти в ногу с современностью. Традиционалисты же, в свою очередь, обвиняют либералов в отказе от основополагающих общехристианских норм, размывании самой основы христианского нравственного учения.

По мнению Православной Церкви, в данном случае речь идет не просто о каком-то отставшем от жизни «традиционализме», а о верности Божественному Откровению, которое содержится в Священном Писании, а следовательно, об аутентичности христианского благовестия. И если так называемые либеральные христиане отказываются от традиционного понимания нравственных норм, это значит, что мы сталкиваемся с серьезнейшей проблемой: мы оказываемся разделены не только в вопросах, имеющих, с точки зрения внешнего мира, «технический» характер и относящихся исключительно к внутрехристианскому диалогу. Сегодня мы разделены в самой сути того свидетельства, которое призваны нести внешнему миру. Мы не говорим единым голосом, не проповедуем единое нравственное учение, не способны к

солидарному совместному отстаиванию тех нравственных принципов, на которых на протяжении веков строилась жизнь христианской общины.

Все эти проблемы нашли свое отражение во взаимоотношениях между Православием и англиканством. Теме этих взаимоотношений я хотел бы посвятить вторую часть своей лекции.

Уже в XVI веке, когда англиканство возникло как самостоятельная, отпочковавшаяся от католицизма традиция, англиканские богословы обратили внимание на вероучение и практику Православной Церкви. За прошедшие столетия наше взаимодействие проходило под знаком стремления к сближению двух Церквей, причем инициатором переговоров в большинстве случаев являлись англикане. На серьезность намерений и обстоятельный подход к делу достижения единства указывает тот факт, что существовавшее в 30-е годы XIX века так называемое Оксфордское движение, имевшее целью возвращение к традициям Древней Неразделенной Церкви, побудило многих в англиканской среде к серьезному изучению Православия.

Вплоть до второй половины XX века во время многочисленных контактов мы были едины в том, что главным условием объединения двух Церквей должно быть достижение согласия в области вероучения. Обе Церкви активно участвовали в знаменательных событиях в жизни друг друга.

Диалог Православной Церкви и Церквей Англиканского содружества стал испытывать значительные трудности, начиная со второй половины XX века в связи с решением Епископальной Церкви США в 1976 году разрешить рукоположение женщин в священнический сан. На заседании Международной комиссии по англиканско-православному богословскому диалогу в 1978 году в Афинах православная сторона заявила, что полноценный диалог, имеющий целью достижение христианского единства, окажется под

угрозой в случае продолжения женских ординаций. Тем не менее в конце 80-х годов XX века Епископальная Церковь США начала практику рукоположения женщин уже в епископский сан, еще более подчеркнув расхождение во взглядах наших Церквей на вопрос апостольского преемства.

В 1993 году решение о священнической ординации женщин принял Генеральный синод Церкви Англии. Вслед за введением женского священства в Церкви Англии последовали дискуссии о введении женского епископата. К настоящему моменту эти дискуссии, разделившие англиканское сообщество, можно считать завершенными, и буквально несколько дней назад первая женщина-епископ появилась в Церкви Англии. Многие восприняли это как значительное достижение, для других же данное событие стало поводом для глубокого разочарования. Оно негативно сказалось не только на экуменических контактах Церкви Англии, но и на ситуации внутри Англиканского содружества, многие члены которого остаются на позициях твердой приверженности христианским традициям в сфере нравственности и учения о Церкви.

Я хорошо помню дискуссии по вопросу об ординации женщин в епископское достоинство, разгоревшиеся на последней Ламбетской конференции. На этой конференции я присутствовал в качестве православного наблюдателя и имел возможность общаться со многими англиканскими епископами, участвовать в жарких дискуссиях по данной теме. На одной из таких дискуссий мне был задан вопрос: «Есть ли, с точки зрения Православной Церкви, принципиальная разница между женским священством и женским епископатом? Вы ведь не вышли из диалога с Англиканской Церковью после принятия решения о женском священстве, почему же вас так возмущает перспектива введения женского епископата?» До того момента я не размышлял на тему разницы между двумя явлениями, но так как вопрос был задан в лоб, мне пришлось сходу сформулировать ответ.

Да, действительно, ответил я, мы не прекратили диалог с Англиканской Церковью после введения женского священства, но не потому, что мы согласились с этим. Дело в том, что мы и до того не признавали законность англиканской иерархии. Однако на протяжении более ста лет велась дискуссия между англиканами и православными относительно возможности признания последними англиканской иерархии. Теперь же сама такая возможность, даже теоретическая, исключается. Почему? Потому что раньше мы могли трактовать ординацию женщин в священный сан как ошибочные действия отдельных епископов. Теперь же женщины получают право становиться епископами. Для нас это означает очень простой факт: дискуссия о признании англиканской иерархии закрывается.

С нашей точки зрения, решение Генерального синода Церкви Англии о допущении женщин к рукоположению в епископский сан продиктовано не богословской или церковно-практической необходимостью, а стремлением следовать секулярной идее равенства полов во всех сферах жизни, и связано с повышением роли женщины в британском обществе. Иными словами, женский епископат, как и женское священство, является результатом успехов феминистского движения, зародившегося и развившегося в секулярной среде, а не результатом естественного развития христианского учения и церковного строя. Разумеется, наши англиканские оппоненты доказывают нам обратное. Они говорят, что как раз наоборот — введение женского епископата продиктовано интересами Церкви.

Мы могли бы, в конце концов, отказаться от споров о женском священстве и епископате или перевести эти споры исключительно в плоскость внутреннего диалога в рамках соответствующих богословских комиссий. Однако есть и другие процессы, происходящие в Церквях Англиканского содружества и вызывающие крайнюю тревогу и разочарование в православной среде. Да и не только в

православной: само Англиканское содружество сегодня оказалось разделенным в результате данных процессов.

Речь идет, в частности, о признании однополых союзов браком — признании не со стороны светского законодательства, а именно со стороны целого ряда англиканских общин. Причем признание не только в качестве допустимого образа жизни, но в качестве нормального и похвального, не препятствующего принятию не только священнического, но и епископского сана, заслуживающего церковного одобрения и благословения.

В 2003 году в Епископальной Церкви США был возведен в епископский сан открытый гомосексуалист Джин Робинсон, а в 2010 году в Лос-Анджелесе епископскую кафедру заняла женщина, пребывающая в открытом однополем сожительстве. В 2009 году Генеральная конвенция Епископальной Церкви приняла решение, обязывающее ординировать гомосексуалистов, а в 2012 году приняла официальный текст литургии для благословения «однополых браков» с особым наименованием — «Свидетельство и благословение пожизненного союза» (The Witnessing and Blessing of a Lifelong Covenant). Подобные решения невозможно согласовать с заповедями Священного Писания и традиционной христианской моралью. Православная Церковь расценила вышеперечисленные нововведения как отступление от норм апостольской веры и церковного устройства, запечатленных в Евангелии и Предании Церкви.

В сентябре 2010 года я был приглашен архиепископом Кентерберийским Роуэном Уильямсом выступить с речью на традиционном ужине Никейского клуба. Вопреки правилам этикета, я решил воспользоваться данной возможностью, чтобы в присутствии высших иерархов Церкви Англии обозначить те пункты, по которым Православная Церковь не соглашается с современной практикой многих англиканских Церквей, и те угрозы, которые эта практика несет для межхристианского диалога. Кажет-

ся, я испортил аппетит многим участникам ужина, не ожидавшим такого подарка на десерт. С другой стороны, очень многие из присутствовавших подошли ко мне по окончании ужина, чтобы выразить свою солидарность и согласие. То же происходило несколькими годами ранее на Ламбетской конференции, когда после каждого моего выступления ко мне подходили англиканские епископы, не согласные с либеральным курсом своего руководства.

Избрание в марте 2013 года архиепископом Кентерберийским Джастина Уэлби, заявившего о своей приверженности традиционным нормам морали, вселило в нас определенную надежду. На мой вопрос об отношении к однополым союзам, заданный на встрече по случаю его интронизации, архиепископ Уэлби ответил: «Позиция Церкви Англии по вопросу брака совершенно однозначна. Это записано в наших канонах, и недавно мы вновь подтвердили, что брак есть пожизненный союз мужчины и женщины. Мы не можем признать иные союзы, кроме брака, но мы, как и Спаситель по Своей благодати и милости, совершаем миссию среди людей в их немощах. Однако мое личное убеждение неизменно: брак — это пожизненный союз мужчины и женщины».

Мы ценим последовательную политику Церкви Англии и личную позицию архиепископа Уэлби, неоднократно высказывавшегося (в том числе в Палате лордов) против закона о приравнивании однополых союзов к традиционному браку, а также против их церковного благословения. Однако, как известно, соответствующий закон был принят в Англии в прошлом году на государственном уровне. Еще раньше, в 2012 году, Палата епископов Церкви Англии создала Рабочую группу, посвященную исследованию сексуальности человека с целью борьбы с «гомофобией». Итогом работы этой группы стал так называемый «Отчет Пиллинга», призывающий к толерантному отношению к представителям сексуальных меньшинств в церковной среде, в том числе к рукоположенным ее

членам. В январе 2014 года Коллегия Палаты епископов приняла заявление по «Отчету Пиллинга», одобрив его содержание, но подчеркнув, что документ носит рекомендательный характер.

Хотел бы подчеркнуть, что Православная Церковь не выступает против толерантности по отношению к лицам, имеющим нетрадиционную сексуальную ориентацию. Такие лица имеются и среди православных верующих. Мы ведем пастырскую работу с ними, как и с другими категориями верующих, не подвергая их остракизму, осмеянию или оскорблениям. Но как в этом, так и в других случаях мы категорически отказываемся признать грех нормой, объявить греховное поведение похвальным. Любой грех мы воспринимаем как болезнь, которая требует лечения.

Хотел бы также отметить, что от дальнейшего развития событий в этой сфере во многом зависит будущее Церкви Англии и перспективы ее контактов с Православной Церковью. Православная Церковь остается приверженной диалогу с Церковью Англии, который теперь может развиваться уже не в богословском ключе, а в русле взаимодействия по практическим вопросам. Хочется надеяться, что на пути этого диалога не будет воздвигнуто непреодолимых препятствий.

Православие остается открытым к сотрудничеству с теми представителями англиканского и протестантского мира, которые сохраняют верность евангельскому учению. В качестве примера могу привести недавнюю активизацию взаимодействия Русской Православной Церкви с южными баптистами и евангеликами США. Возглавляемая мной делегация в начале ноября 2014 года приняла участие в организованном по инициативе Евангелической ассоциации Билли Грэма в городе Шарлотт, штат Северная Каролина, Российско-американском форуме христианских лидеров. Были обсуждены вопросы нравственности, по которым обозначилось совпадение наших позиций,

согласован ряд проектов, связанных с сотрудничеством в гуманитарной сфере.

Помимо богословских диалогов развивается сотрудничество Православной Церкви с протестантскими деноминациями в таких сферах, как помощь обездоленным, защита христиан, терпящих бедствие в разных регионах мира, сохранение христианского наследия, осуществление благотворительных и образовательных проектов. Продолжая наши взаимоотношения с протестантскими исповеданиями, мы не пытаемся сгладить или замолчать существующие между нами различия, ставящие под вопрос реальную перспективу сближения, но наоборот — честно и открыто стремимся к их преодолению.

Наиболее перспективным, с моей точки зрения, является сегодня диалог между Православной и Римско-Католической Церквями. Как и Православие, Католичество не мыслит себя в отрыве от Предания, стремится учить и жить в соответствии с передаваемой из века в век традицией. Значительное улучшение отношений между нашими Церквями, наблюдаемое в последние годы, связано со все большим осознанием того, что нас объединяет общее наследие, благодаря которому и православные, и католики могут и должны вместе свидетельствовать миру о непреходящих ценностях Евангелия Христова.

Я не буду в настоящей лекции говорить о вероучительных различиях между православными и католиками, а также о работе Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической и Православной Церквями. Хотел бы сказать о том, что сегодня православные и католики встречаются с одними и теми же вызовами, которые современная эпоха бросает традиционному жизненному укладу. В данном случае речь идет не о богословских вопросах, а о настоящем и будущем человеческого сообщества. Это именно та сфера, в которой мы можем взаимодействовать без какого-либо ущерба для собственной церковной идентичности. Иными словами,

не являясь единой Церковью, оставаясь разделенными по различным богословским и эkkлезиологическим вопросам, мы уже сейчас находим такие формы взаимодействия, которые позволяют нам совместно отвечать на вызовы современности.

Я называю данную форму взаимодействия «стратегическим альянсом» между Православной и Католической Церквями, хотя слово «альянс» некоторым представляется слишком воинственным, напоминающим милитаристскую риторику. Для меня важен не термин, а его содержание. Речь идет не о какой-либо форме структурного объединения, которое на данный момент невозможно, а о том, чтобы, сохраняя независимые и самостоятельные административные структуры, научиться действовать в качестве союзников в отношении внешнего мира. Глубоко убежден в том, что такие союзнические отношения нам крайне необходимы.

Они необходимы, в частности, для совместных действий по защите христиан от дискриминации, гонений и насилия, которым они сегодня подвергаются во многих странах мира, прежде всего, в регионе Ближнего Востока и Северной Африки. События так называемой «арабской весны» привели к резкой эскалации насилия в отношении христиан. Боевики радикальных группировок развернули в отношении христиан полномасштабный, целенаправленный геноцид. На подконтрольных им территориях экстремисты стремятся начисто стереть следы христианского присутствия. Христиан массово убивают только за то, что они христиане, вне зависимости от конфессиональной принадлежности. Христианских женщин насилуют, детей похищают, уничтожаются древнейшие христианские храмы и монастыри.

С 2003 года в Ираке началась волна жестоких убийств, терактов, похищений и насилия, которая спровоцировала массовое бегство христиан из Ирака. Летом 2014 года боевики так называемого «Исламского государства»

с новыми силами принялись уничтожать христианство на захваченных ими землях на севере Ирака, где проживает большое количество верующих Халдейской и Сиро-католической Церквей. В результате христиане вынуждены массово покидать земли предков — их численность в Ираке сократилась с полутора миллионов до менее двухсот тысяч человек, половина из которых сегодня проживает вместе с детьми в лагерях беженцев. Сложившуюся в этих лагерях ситуацию можно охарактеризовать как гуманитарную катастрофу. В условиях холодной зимы этого года несколько десятков детей в лагерях беженцев в иракском Курдистане умерли от переохлаждения.

Тяжело страдают христиане в Сирии. В этой стране также совершаются зверские расправы. За четыре года продолжающегося по сей день конфликта в этой стране уничтожено более 100 христианских храмов, убиты тысячи верующих. Более четверти христианского населения покинуло Сирию. Экстремисты практически полностью уничтожили уникальный христианский город Маалуля.

Таким образом, мы являемся свидетелями целенаправленного уничтожения христианства на древних библейских землях. Такая вопиющая ситуация требует от христиан решительных и действенных усилий по защите страждущих братьев и сестер.

К сожалению, речь уже идет не только о странах, где христиане составляют меньшинство, но зачастую и о странах с древними и глубокими христианскими традициями. Некоторые государства Западной Европы пытаются ограничить проявления христианской веры в общественной жизни, аргументируя это стремлением соблюдать права приверженцев других религий или атеистов.

Один из самых нашумевших случаев — увольнение сотрудницы авиакомпании British Airways Надии Эвейды за ношение креста на работе. Христианке понадобилось больше шести лет мытарств по судебным инстанциям, чтобы, в конце концов, в Европейском суде по правам

человека отстаивать свои права¹. Этот случай — далеко не единственный: в 2012 году сотрудница аэропорта «Хитроу» Ноад Халави, пытавшаяся бороться с дискриминацией со стороны коллег-мусульман, была по их жалобе уволена, хотя проработала в аэропорту 13 лет. Британский апелляционный суд встал на сторону мусульман, в октябре 2014 года оставив в силе решение об увольнении христианки².

Массовые проявления дискриминации христиан, наконец, нашли отклик среди европейских парламентариев. 29 января 2015 года Парламентской Ассамблеей Совета Европы впервые была принята резолюция, в которой сделан акцент на дискриминации христиан в Европе. Ранее эта проблема на официальном уровне замалчивалась. Впервые ПАСЕ специально указала на недопустимость оскорбления религиозных чувств христиан, нарушениях их прав на открытое исповедание своей религии.

В создавшейся ситуации от христиан требуются солидарные действия по защите христианской идентичности Европы и отстаиванию христианской традиции европейской культуры. К альянсу, направленному на защиту христианских ценностей в странах западного мира, на защиту христиан от гонений на Ближнем Востоке и в Северной Африке, могут примкнуть и те представители англиканского и протестантского мира, которым небезразлично положение гонимых братьев и сестер. Может быть, потерпев фиаско на почве богословских диалогов, мы сумеем добиться успехов в области практического взаимодействия. Хочется верить в нашу способность, преодолевая внутренние разногласия, действовать сообща в тех вопросах, от решения которых зависит настоящее и будущее христианства.

¹ Н. Эвейда была уволена в октябре 2006 г., ЕСПЧ вынес решение в январе 2013 г.

² В Англии христианка-сотрудница дьюти-фри уволена по жалобе мусульман.

Итак, есть ли будущее у межхристианского сотрудничества? Я хотел бы оставить этот вопрос открытым. Пусть христиане задают его себе чаще, вспоминая об огромной ответственности, вверенной нам Христом. Задача восстановления единства всегда будет целью, к которой должны стремиться Церкви и общины. При этом, однако, мы должны помнить, что достижение единства возможно не на основе отказа от основополагающих норм христианской нравственности, не на основе попыток подстроиться под общественные течения и меняющуюся конъюнктуру, а на основе той богооткровенной истины, которая отражена на страницах Библии. Другого учения у нас нет и быть не может, «ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3:11).

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Протоиерей Тимофей Фетисов*

ПРАВАЗАЩИТНАЯ МИССИЯ ЦЕРКВИ историко-канонические основания

Статья посвящена выявлению исторических и канонических оснований деятельности Церкви по защите прав человека в Византии и России. Рассматриваются как теоретический, так и практический аспекты правозащитной миссии. Также в контексте библейского богословия анализируются представления о правах человека и правде Божией. Делается вывод о существенных различиях, контрастно отделяющих церковное служение печалования от деятельности светских правозащитных центров. Труды по защите несправедливо страждущих определяются как служение милосердия и традиционная миссия посредничества Церкви между государством и обществом. На базе «Основ учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» формулируются задачи Правозащитного центра Всемирного русского народного собора. В заключение предлагаются практические рекомендации для дальнейшего становления и развития института печалования.

*Автор — ректор Донской духовной семинарии, кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия.

Ключевые слова: правосозащитная миссия Церкви, справедливость, правда Божия, эдикт, традиция печалования, право убежища, каноническое право, библейское понимание права, права человека, Правозащитный центр ВРНС, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата.

Так говорит Господь: производите суд и правду, и спасайте обижаемого от руки притеснителя...

Книга пророка Иеремии (22:3)

Думается, что большинство не только мирян, но и клириков нашей Церкви имеют весьма неясные представления о правосозащитном аспекте церковно-общественного служения. Скорее даже можно предположить некоторые недоумения: зачем Церкви заниматься столь, на первый взгляд, необычным делом? Не противоречит ли это сути христианства? Как совмещается с неотмирным характером Церкви защита мирских прав? Бесспорно, любая церковная деятельность должна основываться на Священном Писании и Предании, исторических традициях и святых канонах нашей Церкви. Однако здесь существует определенная сложность. Святейший Патриарх Кирилл, будучи председателем Отдела внешних церковных связей, в одном из своих выступлений указал на то, что «тема прав личности и гражданина не разработана в православном богословии». Необходимо ответить на этот «вызов» общества и «создать богословские основания для защиты прав человека» [1]. В связи с этим уместно было бы в рамках первой научно-практической конференции Правозащитного центра Всемирного русского народного собора прежде всего обратиться к богословским, историко-каноническим основаниям правосозащитной миссии.

Очевидно, что такого выражения, как «права человека и гражданина» мы не найдем в Священном Писании. Как известно, это понятие есть во многом продукт Реформации, а в качестве правового термина мы встречаем

его в названии такого идеологического детища Великой французской революции 1789 года, как «Декларация прав человека и гражданина». Безусловно, ценности равенства и справедливости, лежащие в основании этой концепции, хорошо известны библейской традиции, а само понятие «достоинство личности» опирается на христианское учение о человеке как образе Божиим. Но, в отличие от либеральных и атеистических представлений, в Священном Писании эти ценности представлены посредством такого понятия, как правда Божия, и основаны на принципе не социального равенства, а равенства людей перед Богом в силу обладания единым образом Божиим. Однако достоинство это приобретает человеком не самим фактом рождения, а по дару Божию. Да, оно придает человеку изначально высокий статус среди всего остального творения. Но это означает и обратное: в той степени, в которой человек затемняет и искажает в себе святость образа Божия через грех, в той же степени он теряет и изначально дарованное ему достоинство.

Существенно и другое отличие — равенство и справедливость в библейском правосознании не являются автономными от Бога, существующими сами по себе правовыми ценностями. Необходимо сказать, что, с точки зрения библейской этики, вне Бога вообще никаких ценностей, особенно правовых, непротиворечиво существовать не может. В устах известного русского философа А.С. Хомякова данный тезис выглядит еще убедительней. Рассуждая о духовном кризисе Древнего Рима, он говорит: «Внешняя правда в человеке отдельном не осуществляется: она стремилась осуществиться в обществе и выразилась в Вечном Риме. Было время, когда римлянин еще не понимал всей внешности закона, которому он поклонялся, той правды, которая была его божеством: он считал ее правдою безусловною. Его образумила история на холмах филиппийских, и он сказал: «Добродетель, ты пустое слово!» — точно так же, как эллинский скептицизм

немного позднее спросил: «Что такое истина?» — у явившейся Истины» [2. С. 364].

Когда мы говорим о библейском понимании права, должно знать, что основополагающие для любого права категории здесь основаны не на этических понятиях того, что равенство абстрактно хорошо, а неравенство плохо, справедливость — это благо, а несправедливость — зло. В Библии «благо» и «хорошо» — то, что соответствует воле Божией, выраженной в заповеди или конкретном повелении. Напротив, «зло» и «плохо» то, что противно Его воле. Послушание и непослушание Творцу, а не хорошо или плохо — вот что является оценочными критериями религиозной этики. Библейская этика всецело теократична, ее типичный образец — послушание Авраама, приносящего в жертву Яхве своего сына Исаака. Да, жизнь Исаака была спасена, но не потому, что Авраам решил, что убивать — это плохо, и даже не потому, что его сын — это образ Божий, а лишь тем же послушанием Авраама Богу, Который отменяет свое повеление. Данный принцип проходит в Священном Писании красной нитью от самого начала человеческой истории: «В печальной истории братоубийства Каином Авеля грех братоубийства в своем последнем основании так же, как и грех первых людей, возводится к нарушению Божественной воли» [3. С. 12].

Естественно, теократическая этика правового поведения основывается на положительной аксиоме, что Бог есть абсолютное Благо, поэтому все повеления Его воли также являются благом. Причем заповеди Божии в отличие от этических норм направлены на стяжание человеком не только временного блага, но вечного. Весьма примечательно, что в системе заповедей Ветхого Завета центральной заповедью или, лучше сказать, требованием Бога к людям является справедливость во всем: в отношении царя к подчиненным, старших к младшим, богатых к бедным, общества израильского к рабам, вдовам и сиротам и т.п. (Ср.: Притч. 17:15, 24:23; Исх. 23:7; Втор. 16:18;

Авв. 1:4; Ис. 60:14; Плач. 3:34 и т.д.). Несправедливость же расценивается как величайший грех не только против ближнего, но и против Бога. Как известно, главными обличителями социальной неправды в древнем Израиле были пророки. Устами пророка Исаии призывается гнев Божий на несправедливых властителей: «Горе тем, которые постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения, чтобы устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных из народа Моего, чтобы вдов сделать добычею своею и ограбить сирот. И что вы будете делать в день посещения, когда придет гибель издалека? К кому прибегнете за помощью? И где оставите богатство ваше?» (Ис. 10:1–3).

Идея всеобщего восстановления справедливости слышится и в новозаветном благовестии. В назаретской синагоге Господь, цитируя пророка Исаию, провозглашает цель Своего пришествия в мир: «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное» (Ис. 61:1–2).

Господь Иисус Христос провозглашает пришествие Царства Божия. Но невозможно отрицать то, что и «Царство Божие несет с собой мессианское воздаяние, не только личное, но и социальное — согласно древним пророчествам Израиля. Мессия восстанавливает нарушенную на земле справедливость. Вот почему “блаженны нищие”, не только “нищие духом”, но и все “плачущие ныне”, ибо Мессия приходит их утешить... Бедность ценится в Евангелии не только или не столько как аскетическое состояние — свободы, несвязанности, беззаботности — но как страдание, требующее награды. Было бы превратно понимать эту награду как только небесное воздаяние. Мессианские обетования имеют и земное значение. Царство Божие имеет в Евангелии по крайней мере тройной

смысл: оно в сердце человека, оно в небесной жизни и оно же в земном царстве Мессии, пришедшего в славе. В Евангелии очень сильны мессианские чаяния Израиля. И восстановление социальной справедливости составляет неотъемлемую черту евангельского идеала, воплощенного в образе Царства Божия <...> Бог «низложил сильных с престолов и вознес смиренных. Алчущих исполнил благ, а богатящихся отпустил ни с чем» [4. С. 11].

Итак, то, что мы сегодня называем правозащитной деятельностью, твердо основывается и на букве, и на духе Священного Писания, поскольку в ее существе заложена библейская заповедь правды Божией и пророческий призыв к подражанию Богу в ее осуществлении в общественном и личном бытии. С приведенным утверждением, кажется, трудно не согласиться. Но достаточно ли будет здесь поставить точку? Нет, ибо в этом случае останется за гранью осознания то самое главное, что должно быть неразрывно связано с осуществлением правды Божией, — это любовь и милость, в которой сама справедливость получает свое высшее оправдание и мотивацию. «Правда Божия» имеет ближайшее, непосредственное отношение к Божественной любви, отношение настолько близкое, существенное и неразрывное, что «Правда Божия» называется у отцов «человеколюбием», *φιλανθρωπια* [5. С. 195]. Профессор Санкт-Петербургской духовной академии С.М. Зарин так раскрывает значение этой мысли: «Правда Божия является, в сущности, одним из свойств Божественной воли, определяя цель и способ ее действий по отношению к людям. В этом же отношении «воля Божия есть спасение людей» [5. С. 195]. Таким образом, правду Божию нельзя рассматривать как свойство воли Божией, совершенно отдельное от любви; в сущности она — также любовь <...> Следовательно, «спасающая правда». «Правда Божия», таким образом, оказывается как бы истолкованием любви Божественной, определением способов и свойств ее осуществления в действительной

жизни тварного бытия <...> проявляясь преимущественно в применении всех возможных способов и средств для привлечения их к союзу с источником их истинного блаженства — Богом» [5. С. 196]. Итак, мы видим, что защита прав человека как осуществление правды Божией и восстановление справедливости в библейском понимании должно быть не служением холодно-беспристрастной богине Фемиде, а исправлением последствий греха ради спасения человека. При этом основной идеей справедливости служит не древнеримский юридический принцип «каждому свое», а милосердие, проистекающее из духа любви и сострадания к ближнему. Резюмируя эту мысль, процитируем святителя Феофана Затворника: «...и основанием, и побуждением, и целью правосудия должна быть любовь» [6. С. 152–153].

Таким образом, очевидно, что правозащитную миссию Церкви необходимо рассматривать скорее не как общественно-политическую активность, а как одно из направлений социального служения милосердия. Эта деятельность вдохновляется не только принципом гуманности, но прежде всего подчинена единственной цели служения Церкви, пребывающей в этом мире, — приведению к Богу людей для их вечного спасения. Данный мотив является по существу основным признаком, определяющим характер и особенности церковной правозащитной миссии.

Если мы обратимся к каноническому праву, то найдем выражение библейского требования справедливости и милосердия в VII правиле Сардикийского Собора (347): «Осий епископ рек: <...> Приличнейшим же почитаю, чтобы епископ помощь свою подавал тому, кто от кого-либо стесняется, или если которая вдова обиду претерпевает, или сирый кто-либо лишается принадлежащего ему, если притом и по сим предметам прошение будет справедливое <...> Но поелику многократно случается, что некоторые, за преступления свои, на заточение или

на остров осужденные или иному какому либо осуждению подверженные, прибегают к Церкви, требуя милосердия: таковым не надлежит отказывать в помощи, но немедленно и без сомнения просити для них снисхождения...» [7. Т. 2. С. 128].

Разумеется, Церковь в данном случае не брала на себя силовые функции, а лишь ходатайствовала перед властью о смягчении наказания, прощении или восстановлении нарушенной справедливости. По сути, она выступала посредником между обществом, народом и государством. Именно поэтому данный вид церковного служения именовался μεσιτεία, т.е. посредничество. Кроме того, в особо срочных случаях, спасаясь от мести и преследования, гонимые имели возможность найти спасение и надежду на справедливый суд, укрывшись в христианских храмах, которым в V веке императором Феодосием было дано т.наз. *jus asy-li*, т.е. законное право предоставлять под своим кровом убежище [8. Т. 3. С. 184]. «Это особенное право Церкви состояло в том, что люди, гонимые от сильных, преследуемые врагами, подверженные опасности насилия, обремененные тяжестью бедствий, страдающие от несправедливости других, лишённые покровительства на суде, наконец, утраченные жестокостью казней, могли прибегать в церковь, и, не выходя из нее, пользоваться защитой и покровительством для облегчения их участи. Это убежище было открыто лицам всех состояний, и никто не имел права исторгать из него несчастных. Нарушение права этого убежища считалось святотатством и судимо было как уголовное преступление. Убежищем могли служить:

1. Храм со всеми его частями, от алтаря до дверей.
2. Внешние части храма в окружности, каковы: преддверие, входы.
3. Место, обведенное стеною.
4. Здания на нем, галереи, дома церковнослужителей или келии монашествующей братии, даже бани и проч.

5. Церковные сады, огороды и проч.

За вратами церковными оставлено было для убежища еще 30 шагов и, сверх того, дома епископские, где бы они ни были» [9. С. 61].

О том, что подобное служение Церкви было широко востребовано, свидетельствует дальнейшая история развития института защиты прав. Так например, в связи с тем, что епископ не мог самостоятельно справляться с большим потоком жалоб, Карфагенский Собор 401 года в 75-м правиле возбудил перед императором ходатайство о том, чтобы в целях защиты обиженных избраны были и поставлены под надзором Церкви официальные церковные защитники. Данные должностные лица, которых бы сейчас назвали уполномоченными по правам человека, тогда были наименованы экдиками (έκδικος — поверенные защитники). Следует отметить, что слово έκδικος имеет вполне библейское происхождение. В древнегреческом переводе Священного Писания оно встречается, например, в Книге Премудрости Соломона (12:12), а также в Послании апостола Павла к Римлянам (13:4) и Первого к Фессалоникийцам (4:6). Но если в первом случае έκδικος употребляется в значении «защитник», то в новозаветных текстах Синодального перевода это слово приобретает неожиданно грозный смысл «отмститель» (έκδικος εἰς οὐρανῷ τῷ). В новогреческом переводе оно звучит еще выразительней — «инструмент гнева Божия» (ὄργανο τῆς οὐρῆς τοῦ).

Трудно судить, в каком именно преимущественном значении видели служение экдиков отцы Карфагенской Церкви, известной своей ревностью к делу Божию. Известно лишь, что в их полномочия вошли обязанности по защите не только священнослужителей, но и лиц, состоящих под покровительством Церкви, к каковым относились пленные, вдовы, сироты, девственницы и др.: «Заблагорассудили все, говорят отцы карфагенского собора, по причине притеснения убогих, которые непре-

станно стужают Церкви жалобами, просити от царей, да избираются для них под смотрением епископов защитники от насилия богатых» [7. Т. 2. С. 227]. На Соборе 407 года карфагенские отцы издали дополнительное постановление о том же предмете: «Заблагоразсуждено <...> просити преславных царей, да будет позволено учредить ученых экдиков, которые имели бы своею обязанностию действие в защищении дел: и которые бы, яко священники епархии, приявшие на себя ходатайство по делам церквей, свободно могли, когда нужда потребует, входить в присутствие судилищ для опровержения возражений и для представления того, что нужно» [7. Т. 2. С. 247]. Кроме того, кодексом Феодосия «епископам было предоставлено было право наблюдать, чтобы никто не присваивал себе в рабство детей, покинутых родителями» [9. С. 60].

С течением времени «возникшая в Карфагенской Церкви должность экдиков в начале V века была распространена при всех епископских кафедрах в виде постоянной церковной должности. Собор Халкидонский (451) открывает эту должность существующею в Константинопольской Церкви, когда постановляет (правило 23-е. — *Прим. автора*), чтобы прибывшим в Константинополь из других епархий клирикам и производящим здесь беспорядки сначала только напоминать чрез экдика о возвращении их к своей Церкви, а затем, в случае упорства, насильно удалять их чрез того же экдика. Число всех экдиков в Константинопольской Церкви бывало иногда довольно многочисленно; старший из них (защитник при патриархе) назывался протекдиком <...> Во внимании ко всем перечисленным занятиям экдики встречаются в церковных документах под именем “блюстителей прав” (*δικαιοφυλάκων*)» [10. С. 279–280]. Итак, мы видим, что институт защитников прав как предтеча общественной правозащитной деятельности впервые появляется именно в лоне Церкви и существует в виде разветвленной системы на всех уровнях, от патриарха до епархиального епископа.

Как на практике в историческом бытии Церкви осуществлялась эта миссия? По обилию материала мы не сможем привести в данной статье все известные нам факты. Прежде всего для оценки масштабов системы защиты прав человека в Византии стоит сказать, что в 529 году император Юстиниан поручил епископам в среду и пятницу обходить темницы и расспрашивать заключенных о несправедливостях, донося затем высшей власти [8. Т. 3. С. 132]. В XI веке император Никифор Вотаниат еще более развил патриаршее печалования. В своей новелле 1079 года он постановил, чтобы Вселенский патриарх один раз в 4 месяца сообщал царю о политических ссыльных и заключенных, дабы царь принял о них решение — освободить или оставить в заключении. Патриаршее ходатайство распространялось не только на пострадавших от политических репрессий, но и на любого человека, несправедливо осужденного или гонимого, помочь которому могло лишь покровительство Церкви. По словам выдающегося византолога И.И. Соколова (1865–1939), «византийские патриархи IX–XV веков высоко ценили право печалования и пользовались им в широкой степени» [11. С. 34], осуществляя его с большой ревностью, без страха возвышая свой авторитетный голос за правду и справедливость в защиту истины даже перед лицом царя. Не случайно в восприятии византийцев патриарх был живым и одушевленным образом Христа, общим для всех жителей империи духовным отцом, покровителем и защитником — часто ценой собственных лишений и горестей...

Стоит отметить, что покровительство патриархов простиралось не только на отдельных людей, но и на целый народ. Характерный пример самоотверженного печалования за бедных и обездоленных представляет собой деятельность патриарха Афанасия (1289–1293 и 1304–1310). Во второе его патриаршество в Константинополе возник голод. В то время как несчастный народ

бедствовал от голода, торговцы, скупив задешево товар, цинично взвинтили цены на хлеб, крупы и предметы первой необходимости, спекулируя на людском горе. Глубоко возмущенный этим патриарх Афанасий направил императору Андронику Палеологу гневные письма, обличая его за допущенную монополию, прося восстановить справедливость и наказать виновных. Голос Церкви был услышан. Другим ярким примером, когда духовная власть возвысила свой голос за бедное и нуждающееся население Византии, служит заявление патриарха Иоанна XII Созопольского (1294–1303) о необходимости снижения введенных государством налогов на предметы первой необходимости (соль, железо и пр.), которые тяжким бременем легли на народ.

На основе приведенных примеров мы видим, что в Византийской империи абсолютная власть императора была нравственно ограничена духовной властью патриарха, который был голосом совести и народа и самого императора. И, что самое важное, эта власть патриарха проявлялась прежде всего не в отстаивании корпоративных интересов, а в деле защиты прав народа Божия.

Переходя к вопросу о традициях служения правде Божией на Русской земле, хотелось бы вспомнить, что принимаемое на Руси христианство благодаря деятельности святого князя Владимира Крестителя предстало перед русскими людьми как осуществление эсхатологического идеала Царства Божия. Очевидно, что бедность и безвинные страдания русских людей просвещенный светом Евангелия святой князь считал грехом и общественным злом. Никто не должен был голодать и дрожать от холода в государстве, провозгласившем себя христианским. В описании личности святого князя митрополитом Иларионом явственно ощущается попытка осуществления первым христианским государем правды Божией, справедливости на русской земле: «Ты, о честная глава, был нагим — одеяние, ты был алчущим — насыщение, ты был жажду-

щим — охлаждение их утробы, ты был вдовам — вспомоществование, ты был странствующим — обиталище, ты был бескровным — покров, ты был обидимым — заступление, убогим — обогащение» [12. С. 51].

Обращает на себя внимание то, что справедливость понимается святым князем как проявление милующей любви. Вот где необходимо отыскивать истоки особого, русского, понимания права, суть которого заключается не в простом регулировании общественных отношений, а «в смысле их исправления по идеям высшей правды» [13. С. 125].

Основанная князем Владимиром Русская Церковь естественно восприняла от своей Константинопольской Матери Церкви традиции защиты прав неправомерно гонимых. При этом заслуживает внимания совершенно не случайное терминологическое отличие в определении правозащитной миссии Церкви на Руси: то, что называлось в Византии служением посредничества, «меситией», у нас стало именоваться словом «печалование», несущим в себе одновременно эмоциональные оттенки сострадания и жалости и, таким образом, более точно передающим высший, евангельский смысл правозащитной деятельности Церкви.

Что касается фактов заступничества иерархов и духовенства нашей Церкви, то они достаточно известны из-за своей многочисленности. Примечательно, что во всех этих случаях главным побудительным мотивом являлось скорее милосердие, а не признание неких изначальных прав, которые необходимо защищать. В этом смысле весьма показателен текст «Чина исповедания и обещания архиерейского», употреблявшегося до новой редакции 1901 года при поставлении в сан епископа: «В мирския дела не входить мне, разве какая явная неправда показана будет, о том первее увещать, а потом и писать к его императорскому величеству на таковых, по Апостолу: заступати немощныя» [9. С. 52]. Как видим, защита правды предписывается опять-таки в контексте милосердия.

Тут не может быть двух мнений, ибо отрывок из Деяний Апостольских, на который ссылается чин, повествует не о «правах человека», а о материальной поддержке неимущих: «Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: “блаженнее давать, нежели принимать”» (Деян. 20:35).

И все же, несмотря на своей сострадательный характер, миссия правозащиты на Руси никогда не утрачивала характер посредничества Церкви между государством и народом. В подтверждение сказанного мы обнаруживаем весьма интересные факты предоставления государством Русской Православной Церкви особых полномочий по контролю над чиновниками в истории освоения Сибири. В то время «самым распространенным способом обогащения воевод и их чиновников было необоснованное заключение сибирских аборигенов под стражу с целью получения взятки пушшиной, угрожая суровым приговором». В этой ситуации церковной администрации были переданы функции контроля над светскими чиновниками в колонизируемом крае: «В дошедшем до нас царском “Наказе” от 08. 02. 1625 года второму Тобольскому архиепископу Макарию, в частности, предписывалось “о государевых и всяких думных делах” с тобольскими воеводами “советовати и мысль своя им во всякия дела давати”» [14]. Архиепископ согласно этому «Наказу» был обязан зорко следить, чтобы светские власти не допускали «небреженья» или отягощения населения незаконными поборами при исполнении своих административных обязанностей. В противном случае архиепископ после двукратного или трехкратного увещевания воевод и дьяков должен был сообщать о непорядках царю и просить его вмешательства. Известно, что до середины XVII века сибирские архиереи не раз пользовались этим правом [14].

Упомянутый «Наказ», как и другие документы, свидетельствует о «немалых прерогативах Церкви при

осуществлении ею “печалования” о сибирских аборигенах. Заботясь об увеличении поступления ценной пушнины от аборигенов, Москва строго предписывала ненасильственные методы при их обращении миссионерами в христианство. Мало того, руководству сибирской Церкви (как и ранее — казанской) предписывалось осуществлять общую защиту от притеснений местных властей всего аборигенного населения независимо от того, какую веру они исповедывали и собирались ли креститься. Архиепископ получал право рассматривать вместе с воеводами многие уголовные дела по обвинению аборигенов и практически всегда передавать такие дела на высочайшее решение, задерживая исполнение любых воеводских приговоров» [14].

Замечательная традиция печалования практически угасает в Синодальный период и окончательно прерывается большевистским переворотом. Начальной попыткой возрождения этого института в Русской Православной Церкви можно считать появление вероучительного документа «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», разработанного под руководством будущего Патриарха, а тогда митрополита Кирилла. В нем впервые авторитетно декларируется: «Традиционной областью общественных трудов Православной Церкви является печалование перед государственной властью о нуждах народа, о правах и заботах отдельных граждан или общественных групп. Такое печалование является долгом Церкви, осуществляемым через устное или письменное обращение к органам государственной власти» [15. С. 30]. Слова Святейшего Владыки никогда не расходятся с делом. Глубоко обеспокоенный фактами социальной несправедливости в жизни российского общества, митрополит Кирилл публично обращается к власти с архипастырским увещанием: «Плохо и греховно, когда человека унижает чиновник, когда солдат бесправен перед своими сослуживцами, когда в детских приютах и домах престарелых притесняют детей и стариков. Этому

надо противодействовать...» Нельзя «закрывать глаза на те безобразия, которые творятся в нашем обществе», — и здесь «ссылки на патриотизм, на идею некоего общего национального достоинства» неуместны. «Настало время, когда православные люди должны активно участвовать в защите прав и достоинства человека, исходя из своего мировоззрения и своей веры» [16]. Данное заявление митрополита Кирилла было произнесено накануне принятия на состоявшемся в апреле 2006 года X Всемирном русском народном соборе «Декларации о правах человека и достоинстве личности». 5 декабря того же года во исполнение соборного решения создается Правозащитный центр международной общественной организации — Всемирный русский народный собор. Таким образом, посредством общественной организации Церковь официально берет на себя бремя попечения о правах человека и народа. Начатая инициатива канонически закрепляется на состоявшемся в 2008 году Архиерейском Соборе, где принимается документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». В нем, в частности, определяются следующие важные области для правозащитных трудов:

- отстаивание права людей на свободное исповедание веры, на совершение молитвы и богослужения, на сохранение духовно-культурных традиций, на следование религиозным принципам как в частной жизни, так и в сфере общественного действия;
- противостояние преступлениям на почве национальной и религиозной вражды;
- охрана личности от произвола лиц, облеченных властью, и работодателей, а также от насилия и унижения в семье и коллективе;
- защита жизни, свободного выбора и достоинства людей в ходе межнациональных, политических, экономических и социальных конфликтов;
- пастырское попечение о воинах, о сохранении их прав и достоинства в условиях боевых действий и несения службы в мирное время;

- забота об уважении достоинства и прав людей, находящихся в социальных учреждениях и местах заключения, с сугубым вниманием к положению инвалидов, сирот, престарелых и других беспомощных людей;
- защита прав наций и этнических групп на их религию, язык и культуру;
- попечение о тех, чьи права, свобода и здоровье страдают из-за действий деструктивных сект;
- поддержка семьи в ее традиционном понимании, отцовства, материнства и детства;
- противодействие вовлечению людей в коррупцию и другие виды преступности, а также в проституцию, наркоманию, игроманию;
- забота о справедливом экономическом и социальном устройстве общества;
- недопущение тотального контроля над человеческой личностью, над ее мировоззренческим выбором и частной жизнью через использование современных технологий и политических манипуляций;
- воспитание уважения к законности, распространение положительного опыта реализации и защиты прав человека;
- экспертиза правовых актов, законодательных инициатив и действий органов власти с целью предотвращения поправок прав и достоинства человека, ухудшения нравственной ситуации в обществе;
- участие в общественном контроле за исполнением законодательства, в частности, регулирующего церковно-государственные отношения, а также за исполнением справедливых судебных решений [17. С. 27–28].

Итак, принятием этого документа Русская Православная Церковь окончательно восстановила свое древнее право и обязанность печалования и тем самым взяла на себя огромную пастырскую ответственность не только за судьбы отдельных верующих граждан, но и за социальную, правовую и общественно-политическую сферу жизни нашего государства. Можно предположить, что дальнейшее развитие правозащитной миссии потребует учреждения

при Патриархе и в каждой епархии должности, подобной византийскому епископу, как бы сейчас она ни называлась.

Отдельной областью церковных трудов по защите прав, которая требует, впрочем, отдельного исследования, является международная сфера, где наиболее остро, по словам председателя Отдела внешних церковных связей Русской Православной Церкви митрополита Волоколамского Илариона, стоит проблема «нарушений религиозной свободы и проявлений насилия по отношению к представителям различных религиозных сообществ, а также целых этнорелигиозных групп», в особенности, в отношении христиан [18]. Неустанные призывы Святейшего Патриарха Кирилла к главам государств и разного рода международных организаций, способных оградить верующих от опасных посягательств на их жизнь и свободу, создают необходимые дипломатические предпосылки для решения вышеназванных проблем. Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата при этом фактически выполняет функцию рабочего органа Русской Православной Церкви по защите прав верующих за рубежом. В условиях секуляризации и агрессивной дехристианизации Европы ответственность по защите не только прав человека, но и христианских ценностей восприняло Представительство Русской Православной Церкви при Совете Европы в Страсбурге.

Самыми востребованными в сегодняшней России областями применения права печалования, на наш взгляд, являются пенитенциарная и судебная системы, т.е. те болевые точки, где проблемы нарушения прав человека стоят наиболее массово и остро. Обеспечивая представительство своих общественных защитников в Общественных наблюдательных комиссиях, Церковь смогла бы гарантировать соблюдение прав заключенных и беспристрастный пересмотр их дел в судах в случае явно несправедливого приговора. Такая практика, несомненно, способствовала бы удержанию того высокого

кредита доверия, который Русская Православная Церковь имеет в российском обществе, закрепляла бы за ней традиционный статус посредника между народом и государством, имея в итоге огромное миссионерское значение.

Литратура

1. Кирилл (Гундяев), митр. Смоленский и Калининградский. Об основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека: Доклад митр. Смоленского и Калининградского Кирилла, Председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата [Электронный ресурс] // Православие.Ru / Интернет-журнал. 2008. 26 июня. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/27002.htm> (дата обращения 5.01.2015).

2. Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2008.

3. Введенский Д.И. Учение Ветхого Завета о грехе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900.

4. Федотов Г.П. Социальное значение христианства. Париж, 1933.

5. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев., 2006.

6. Феофан Затворник, свт. Наставления в духовной жизни. М., 2000.

7. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинского-Истрийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1996. Т. 2.

8. Болотов В.В. проф. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 3.

9. Печалование духовенства за опальных в первенствующей Церкви Греко-Российской вообще и в древнерусской по преимуществу // М.: Императорское общество истории и древностей Российских при Московском университете. 1876.

10. Барсов Т.В. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878.

11. Соколов И.И. Печалование патриархов перед василевсами в Византии IX–XV вв. СПб., 2005.

12. *Иларион, митр.* Слово о законе и благодати // Памятники литературы Древней Руси. XI век. М., 2003.

13. *Соловьев В.С.* Духовные основы жизни // Социальное значение религиозной личности. Вышний Волочек, 1903.

14. *Покровский Н.Н.* Русская Православная Церковь в освоении Сибири [Электронный ресурс] // Электронный журнал «Сибирская Заимка». 2001. №6. URL: <http://zaimka.ru/religion/pokrovsky1.shtml> (дата обращения 5.01.2015).

15. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М, 2001.

16. Соборные слушания «Права человека и достоинство личности. Церковно-общественный взгляд» состоялись в Москве [Электронный ресурс] // Благовест инфо. 2006. 01 марта. URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=4&id=4803> (дата обращения 05.01.2015).

17. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М., 2010.

18. *Иларион (Алфеев), митр.* Волоколамский. Противодействие дискриминации христиан в мире как вклад в развитие концепции прав человека [Электронный ресурс] // Выступление Председателя ОВЦС митрополита Волоколамского Илариона на заседании III комитета ООН (Нью-Йорк, 23 октября 2012 г.). URL: <https://mospat.ru/ru/2012/10/24/news73783>.

БОГОСЛОВИЕ

*Игумен Арсений (Соколов)**

РАСТОРГНУТЫЙ И ВОССТАНОВЛЕННЫЙ ЗАВЕТ **Комментарий к Книге пророка Осии, 2:2–23**

В статье дан подробный анализ текста пророческой речи — одной из самых глубоких и значительных в Ветхом Завете. На примере брачных отношений Осии и Гомери пророк говорит о неверности Господу Его народа. Подобно тому, как неверная жена оставляет своего мужа, народ Израиля, презрев Божию милость, нарушает завет и расторгает его. Но Господь не оставляет Свой народ. Он заключает с ним новый союз, условия которого будут записаны в «новых сердцах».

Ключевые слова: супружеская метафора, прелюбодейние, Ваал, идолопоклонство, Вульгата, Таргум, Септуагинта (перевод LXX), Синодальный перевод, помилование, завет, истинная вера.

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

Вторая глава Книги пророка Осии — это пространная пророческая речь:

Судитесь с вашей матерью, судитесь,
ибо она не жена Моя
и Я не муж ее;
пусть она удалит блуд от лица своего
и прелюбодеяние от груди своих,
дабы я не разоблачил ее донага
и не выставил ее, как в день рождения ее,
не сделал ее пустынею,
не обратил ее в землю сухую
и не уморил ее жаждою.
И детей ее не помилую,
потому что они дети блуда.
Ибо блудодействовала мать их
и осрамила себя зачавшая их;
ибо говорила: «пойду
за любовниками моими,
которые дают мне хлеб и воду,
шерсть и лен,
елей и напитки».
За то вот, Я загорожу
путь ее тернами
и обнесу ее оградою,
и она не найдет стезей своих.
И погонится за любовниками своими,
но не догонит их,
и будет искать их, но не найдет.
И скажет: «пойду я
и возвращусь к первому мужу моему,
ибо тогда лучше было мне, нежели теперь».
А не знала она,
что Я, Я давал ей
хлеб, и вино, и елей,
и умножил у нее серебро
и золото, из которого сделали Ваала.
За то Я возьму назад
хлеб Мой в его время

и вино Мое в его пору
и отниму шерсть и лен Мой,
чем покрывается нагота ее.
И ныне открою срамоту ее
пред глазами любовников ее,
и никто не исторгнет ее из руки Моей.
И прекращу у нее всякое веселье,
праздники ее и новомесячия ее, и субботы ее,
и все торжества ее.
И опустошу виноградные лозы ее и смоковницы ее,
о которых она говорит:
«это у меня подарки,
которые надарили мне любовники мои»;
и Я превращу их в лес,
и полевые звери поедят их.
И накажу ее за дни служения Ваалам,
когда она кадила им
и, украсив себя серьгами и ожерельями,
ходила за любовниками своими,
а Меня забывала,
говорит Господь.
Посему
вот и Я увлеку ее,
приведу ее в пустыню
и буду говорить к сердцу ее.
И дам ей оттуда виноградники ее
и долину Ахор, в преддверие надежды;
и она будет петь там, как во дни юности своей
и как в день выхода своего из земли Египетской.
И будет в тот день,
говорит Господь,
ты будешь звать Меня: «муж мой»,
и не будешь более
звать Меня: «Ваали».
И удалю имена Ваалов от уст ее,
и не будут более воспоминаемы имена их.
И заключу в то время
для них союз
с полевыми зверями,

*и с птицами небесными,
и с пресмыкающимися по земле;
и лук, и меч, и войну
истреблю от земли той
и дам им жить в безопасности.
И обручу тебя Мне навек,
и обручу тебя Мне
в правде и суде,
в благодати и милосердии.
И обручу тебя Мне в верности,
и ты познаешь Господа.
И будет в тот день,
Я услышу, говорит Господь,
услышу небо,
и оно услышит землю,
и земля услышит хлеб,
и вино, и елей;
а сии услышат Израель.
И посею ее для Себя на земле,
и помилую Непомилованную,
и скажу не Моему народу: «ты — Мой народ»,
а он скажет: «Ты — мой Бог!»¹*

Этот текст можно разделить на две части, в первой из которых звучат обвинения в прелюбодеянии, за которое выносятся приговор в форме судебного постановления (2:2–13), а во второй говорится о помиловании и о восстановлении брачного союза (2:14–23). Разводный процесс Осии с Гомерью — расторжение завета Бога с Израилем; прощение пророком своей жены и восстановление отношений с ней означает восстановление этого завета.

Осия первым из пророков применил брачную метафору, образ брачного союза мужчины и женщины для изображения отношений Бога с Израилем. Несмотря на измену Гомери, предавшей любовь Осии (1:2–9), пророк продолжает любить ее со всей нежностью и страстью, готов, если она вернется к нему, простить ей все и вос-

становить разрушенные отношения. Так и Господь готов простить Израилю идолопоклонство, если Израиль оставит служение Ваалу, обратится и вернется к истинному Богу. Хотя на разведенной нельзя жениться вновь, хотя отпущенная и вышедшая за другого не может вернуться к первому мужу даже в случае смерти своего второго мужа (Втор. 24:1–4), все-таки Осия готов простить и принять обратно свою бывшую жену. Так и Господь готов увлечь *Израиля* (2:14) и сызнова начать историю любви.

Луис Алонсо Шёкель (ум. 1998), пионер в применении методов общего литературоведения в библеистике, считал этот текст одной из величайших библейских поэм. Это, писал он, «поэма любви, на которую ответили изменой, но которая жива, несмотря ни на что, любви страстной, страдающей, но сильной, <...> способной вернуть изменницу. Если поэма соответствует живому опыту пророка, то это человек страстно влюбленный, настолько, что когда жена изменяет ему, силится освободиться от любви, чтобы перестать страдать, — и не может. Лучше было бы забыть ее, но любовь этого не позволяет. Называет ее “проституткой”, надеясь, что так перестанет любить ее, однако это слово выражает лишь огорчение, вызванное любовью. Хочет отомстить, отнимая дары, выставляя на публичный позор — но любовь остается. И тогда он начинает вновь ухаживать за ней <...> Если Осия пережил эту страшную боль, то однажды <...> в глубине своей любви он нашел отражение любви еще более высокой и глубокой — любви Бога к своему народу. Чем глубже колодец, тем глубже отражается в нем небо»².

Как тут не вспомнить строк другой поэмы? «Крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность; стрелы ее — стрелы огненные, она — пламень весьма сильный. Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее» (Песн. 8:6–7). Вот как комментирует эти стихи Песни Песней протоиерей Геннадий Фаст: «Любовь всесильна. Любовь ведет к верности и преданности, даже если это дается ценою смерти. Как смерть отымает все, так

любовь отдает все и требует всецело. Как требовательна смерть, так требовательна любовь, не терпя никакого лукавства, никакого подлога, никакой половинчатости... Умирают эпохи и культуры, народы и материки. И только любовь крепка как смерть. Она одна может померяться с ней силою — и побеждает!»³. Подлинная любовь не может быть половинчатой, верно отмечает отец Геннадий. Истинная вера — это верность Единому, чуждая всякого двоеверия. Невозможно быть преданным Богу, совмещая служение Ему со служением иным богам. Религиозное почитание вместе с истинным Господом кого-то еще, например Ваала, вызывает божественную ревность. Как супруга не может остаться верной мужу, развлекаясь во время его командировок с другими мужчинами, так невозможно оставаться верным Богу, воздавая божественные почести кому бы-то ни было помимо Него.

Судитесь с вашей матерью, судитесь, ибо она не жена Моя и Я не муж ее... Здесь и далее изображается разводный судебный процесс. Образ подобного процесса мы встречаем и у других пророков — например, у Михея (Мих. 6:1–5), у Исаи (Ис. 1:18; 3:13–14; 5:3), у Иереми (Иер. 2:9). У Осии он появится еще раз в 4-й главе. *Она не жена моя и я не муж ее* — видимо, обычное юридическое выражение, использовавшееся мужем во время разводного процесса. Нечто подобное встречается в раннеассирийских текстах XV века до н.э.: «Муж говорит своей жене: “ты мне не жена”, а она говорит: “ты мне не муж”»; «Если жена уйдет к другому мужу и станет жить с ним, дети отнимут одежды этой женщины и выгонят ее из дома»⁴.

И мать, и дети здесь — это Израиль. Детям, т.е. израильскому народу, повелевается судиться со своей матерью, т.е. все с тем же израильским народом: израильтяне должны осудить поведение своей «матери» и призвать ее к исправлению (далее, 2:2b). Дети призываются выступить на стороне отца против матери: этим, видимо, пророк хочет сказать, что верные Господу должны осудить

идолопоклонников. Впрочем, не будем забывать, что мы имеем дело с пророческой поэзией, а поэтические тексты невозможно объяснять по законам формальной логики. Для пророка важно показать справедливость претензий Господа к Израилю, и он делает это с помощью образа разводного процесса, на котором дети выступают против матери на стороне отца, что, видимо, было обычной практикой в тогдашнем израильском судопроизводстве.

Еврейский глагол כָּרַח означает не только «судиться», но и «обвинять», «предъявлять иск», «ссориться»⁵. Цель этого суда и обвинения — исправление жены, что видно из дальнейших слов:

...пусть она удалит блуд от лица своего и прелюбодеяние от груди своих... Видимо, под блудом, а точнее, под проституцией (כַּוְנָה זְנוּנִים) здесь следует понимать какие-то рисунки или татуировки, которые продажные женщины наносили на свое лицо, а под прелюбодеянием (כַּוְנָה נֶאֱפֻמִּים — *haraḥ legomen*) — амулеты, которые те носили на цепочках между грудями. Нельзя исключать, что все такие знаки могли иметь и культовое значение, если, конечно, мы допускаем, что стоящими в параллели друг другу терминами כַּוְנָה וְכַוְנָה пророк обличает не только идолопоклонство, но и культовую проституцию.

То, что целью судебного обвинения подсудимой является ее покаяние, отмечает Иероним в своем комментарии: «Обрати внимание на снисходительность Мужа. С нею уже расторгнут брак, она уже отвержена, Он уже сказал ей: *она не жена Моя и Я не муж ее*, однако Он повелевает детям, чтобы они говорили не к жене Отца, которую тот оставил, а к своей матери, которая родила их. Говорить же ей они должны, призывая ее к покаянию <...> Он угрожает, что если она не захочет возвратиться к Мужу своему, то она <...> будет без Бога и Мужа, как прежде была в Египте»⁶.

Из Таргума аллегория (мать, дети, суд) полностью исчезает, и весь стих парафразируется так: *Внушите собранию Израиля и скажите ему, что оно не получит ответа*

во время служения Мне, ибо Слово Мое (Мемра) не примет его молитву, пока оно не удалит злые дела от лица своего и служение своим идолам — из города своего.

...дабы я не разоблачил ее донага и не выставил ее, как в день рождения ее... Задача мужа — обеспечивать свою жену едой и одеждой (ср. Исх. 21:10). В случае развода по вине жены бывший супруг уже не обязан кормить и одевать свою прежнюю жену. В момент расторжения брака бывшая жена лишается всего, что в свое время получила от мужа. Но есть ли что-то, чего Израиль получил бы не от Господа? Поэтому, лишаясь исключительных, определяемых заветом («браком») отношений с Ним, израильтяне лишаются и Его земли, полученной ими когда-то по обетованию, и тех материальных благ, которые эта благодатная земля производит⁷.

Поразительно, что этой угрозе *разоблачить донага* вскоре надлежит сбыться в самом буквальном смысле слова. По законам того времени военнопленных раздевали догола, обривали и скованных друг с другом цепями уводили в плен. Это и произойдет после захвата Израиля ассирийцами.

...не сделал ее пустынею, не обратил ее в землю сухую и не уморил ее жаждою. Земля, в которой «подлинно течет молоко и мед» (Числ. 13:28) может легко превратиться в бесплодную пустыню. Периоды засухи в Палестине, как и повсюду на Ближнем Востоке, случаются нередко, поэтому вода значит в этих краях очень много: нет воды — не будет урожая; не будет урожая — всех ждет голод и смерть. Отсутствие дождей ведет к засухе. Если осадки не выпадают или выпадают в недостаточном количестве несколько лет подряд, вода в каменных водосборниках иссыкает, землю становится нечем орошать, и тогда даже такие плодородные долины, как Изреель или Бекаа, становятся *сухими*, безжизненными, *уморенными жаждою*.

У соседей Израиля — финикийцев и хананеев — богом дождя считался Ваал. Ему, по словам одного угарит-

ского гимна, «отверзающему катаракты облаков», молились о дожде, его умилоствляли кровавыми жертвами, ради него блудили в священных рощах и капищах, провоцируя его тем самым снизойти на землю, пролиться на нее, «совокупиться» с нею, оплодотворить ее собой. Такая «духовность» была для евреев всегдашним искушением, и часто, особенно в годы наибольшего финикийского влияния, они в той или иной мере ее практиковали. Но пророки Господни, жившие в Израиле, единогласно и порой рискуя собственной жизнью, убеждали: дожди и росы подают не Ваал, а Господь. Тот, кто вывел Израиля из Египта, ввел в обетованную патриархам землю, Он же и посылает этой земле Свой благословенный дождь. Противостояние официальному ваализму, насильственно введенному в Израиле Ахавом и его финикийской женой Иезавелью, ярко и пластично описано в Третьей книге Царств, в цикле рассказов о пророке Илие. Но и после того, как династия омридов сошла с исторической сцены в результате чисток Йеху, ваализм оставался для израильтян постоянным искушением, вплоть до самого ассирийского плена⁸.

Таргум парафразирует этот стих весьма пространно: *чтоб Я не удалил от нее* (имеется ввиду $\text{לְאֶרְצוֹת אֱלֹהֵינוּ}$, *собрание Израиля* — см. предыдущий стих) *Мою Шехину* (שְׁכִינָה) *и не угасил ее славу* (קָרָן) *и не умалил ее как когда-то, до установления служения Мне. И обрушится гнев Мой на нее, как на поколение, нарушившее закон Мой в пустыне, и умалю страну до пустынной области и уморю ее голодом.* Термины שְׁכִינָה *шехина* и קָרָן *йекар*, стоящие здесь в параллели друг другу — понятия, чрезвычайно распространенные и в Таргумах, и в арамейской литературе вообще. В Танахе встречается только второй из них, קָרָן — однажды, в арамейской части книги Даниила, где Навуходоносор обещает своим тайновидцам и гадалателям, что если те объяснят увиденный им сон, то получают от него «дары, награду и великую почесть ($\text{אֶתְּ קָרָן שְׂאֵי}$)» (Дан. 2:6).

Термин *הִכָּשׁ*, восходящий к чрезвычайно распространённому в библейском иврите общесемитскому корню *כש* — *пребывать, поселяться* (кстати, от него же греческие гебраизмы *σκηνή* и *σκήνος* — *скиния*), в тексте Танаха отсутствует (зато в Танахе часто встречается другая производная от того же корня — *כשם* *мишкан*, чаще всего применяющаяся для обозначения походного храма, созданного евреями во время странствования по пустыне). В Таргумах термины *הִכָּשׁ* и *קָרַי* (иногда *קָרַי*) обретают свое религиозное значение и означают присутствие Бога и Его славу (в Танахе обозначаемую другим термином — *קָבוֹד*, *кавод*). Для богословия Таргумов особенно важен первый из них, *הִכָּשׁ*. Им, означающим в Таргумах спасительное присутствие Бога среди Своего народа, заменяется собственное имя Божие, *יְהוָה*. В Таргуме Осии мы встретимся с этим термином еще не раз — в Ос. 5:6,15; 9:12; 11:9; 13:14.

Кстати, большое значение *Шехине* придается не только в иудейских Таргумах, но и в христианских памятниках Сирийской Церкви. Этот термин встречается у ранних сирийских отцов Церкви и в древних сирийских литургических текстах, а у Исаака Сирина о Шехине говорится в связи с ковчегом завета и Крестом Христовым: «Не повергались ли Моисей и народ перед ковчегом в великом страхе и трепете? Не лежал ли Иисус сын Навин перед ним с утра до вечера, простершись на лице? Не были ли страшные откровения Божии явлены в нем, <вызывавшие> почитание его? Ибо Шехина Божия жила в нем — <та самая>, что живет теперь в Кресте»⁹. Влияние Таргумов на учение сирийских отцов Церкви о Шехине несомненно, но эта малоизученная тема еще ждет своих исследователей¹⁰.

Если Шехина покинет собрание Израиля, говорит Таргум, то вместе с ней Израиль лишится и собственной чести. Как честь и слава жены — в ее муже, так честь и слава

Израиля — в божественной Шехине, которая покрывает его, словно одежда. Бесчестие, «обнаженность» Израиля — в отсутствии этого Божиего нетварного покрова. Без Шехины Израиль наг, опозорен и беззащитен перед врагами. В раввинистической литературе удаление Шехины часто связывается с разрушением Второго иерусалимского храма¹¹.

...*дети блуда*. Таргум поясняет: *дети, которые почитают идолов*.

...*блудодействовала мать их и осрамила себя зачавшая их...* Вина матери, персонифицирующей собой страну и ее народ, состоит в идолопоклонстве — духовном блуде.

Таргум: *их собрание брело за пророками лжи и учителя их запутались*.

...*ибо говорила: «пойду за любовниками моими, которые дадут мне хлеб и воду, шерсть и лен, елей и напитки»*. Хананейские божества и идолы, за которыми она «ходит», названы здесь *любовниками* (מאהבים *me'avim*). В усиленной породе *piel* глагол *אהב* *любить* встречается лишь дважды — здесь и в Зах. 13:6, причем в обоих случаях — в партиципной форме с местоименным суффиксом первого лица единственного числа: *אהבתי* *me'avaiti*. Но если в Зах. 13:6 это наречие использовано в положительном контексте, то здесь контекст — резко отрицательный. За свою связь с этими *любовниками*, выражающуюся, прежде всего, в культовом почитании Ваала, но также, видимо, и других божеств, поскольку речь идет о множестве любовников, жена-изменница надеялась получить не только *хлеб и воду* (обильные осадки и урожай), но и *шерсть и лен* (одежду животного и растительного происхождения), а также *елей и напитки*, иначе говоря, все, необходимое для благоденственной жизни. Последний термин — *יין* *шиккуй*, переданный русским Синодальным переводом через *напитки* — очень редок и помимо этого места встречается еще лишь дважды (также во мн. ч.) — в Пс. 102(101):10 (Синод. пер.: «питье») и в Притч. 3:8 (Синод. пер.: «питание»). По всей видимости, *יין* здесь — синоним вина (יין)

или, быть может, сикеры (רַשׁ), поскольку стоит в паре с יָשׁ *шемен (елеем)* — термином, часто выступающим в паре именно с вином. Вполне возможно также, что *любовниками* здесь называются сильные иностранные державы, прежде всего Ассирия и Египет, политического покровительства которых искали правители слабеющего Израиля. В древности так интерпретировал этих *любовников* Таргум: *пойду за народами (נַחֲמַנִּים), друзьями моими (יְדֻדֵי)*. Не чуждо такое понимание и святоотеческой мысли. Преподобный Ефрем: «Мать ваша Самария и союзный с нею Иерусалим во время бедствий будут призывать соседних народов и не обрящут помогающего»¹². Иероним: «Под любовниками <...> народа иудейского <...> сообразно истории того времени мы должны разуместь ассириян, халдеев, египтян и других народов, с идолами которых он блудодействовал и от которых во время войн и при гнете бедствий тщетно ожидал помощи»¹³.

LXX переводят וַיִּרְשׁ *мои напитки* через πάντα ὅσα μοι καθήκει — *все, что мне необходимо*. Попутно отметим, что в Пс. 102(101):10 это же слово переведено через πόμα — «напиток», «муст», «виноградное сусло», а в Притч. 3:8 — через ἐπιμέλεια — «забота», «попечение» (не исключено, что у греческого переводчика Притч. 3:8 мог быть под рукой вариант еврейского текста, отличный от того, которым пользовались масореты).

Итак, неверная жена убегает от мужа к своим любовникам. А что же тот? Он не остается в бездействии, но предпринимает колоссальные усилия, чтобы пресечь губительный порыв изменницы, преградить ей путь и вынудить вернуться обратно:

За то... Первый רַל (второй — 2:9; третий — 2:14). Первый и второй רַל вводит наказание, третий раз, парадоксальным образом — прощение и благословение. См. ниже.

...Я загорожу путь ее тернами и обнесу ее оградой, и она не найдет стезей своих. И погонится за любовниками своими, но не догонит их, и будет искать их, но не найдет.

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, автор замечательных Собеседований (V в.), в одном из них, посвященном божественному попечению о человеке, пишет: «Любовь Свою и постоянство Своего расположения Бог представляет под видом любящего мужа, оставляемого женою своею, который обыкновенно воспламеняется тем сильнейшею любовью к ней, чем холоднее она к нему. Точно такова любовь Божия к роду человеческому: оскорбления наши не охлаждают Его попечения о нашем спасении, неправды наши не отвлекают Его от главного намерения»¹⁴.

...*путь ее*... В МТ: כַּרְתַּ *путь твой*. Но многие современные переводы, в том числе русские, следуют традиции LXX: τὴν ὁδὸν αὐτῆς, и это оправданно, поскольку если бы здесь действительно имел место резкий переход от третьего лица ко второму, что само по себе нередко в пророческой поэзии и с чем мы столкнемся в этой же 2-й главе Осии (2:16–17,19), то второе лицо сохранялось бы до конца стиха, тогда как этого не наблюдается — к *ограде* и *стезям* присоединены местоименные суффиксы третьего, а не второго лица: גַּרְתִּי; נְתִיבוֹתֶיהָ. Поэтому редакторы BHS предлагают конъектуру: כַּרְתֵּךְ. Эта конъектура согласуется также с сирийской версией, в то время как Таргум соответствует МТ: אֲרַחֲתֵךְ.

Терны (סִירִים) еврейского текста становятся у LXX *частоколом*: σκόλοψ, что, видимо, более соответствовало контексту эллинистического Египта, в котором составлялся перевод.

Таргум продолжает устранять аллегория и интерпретировать *любовников* как языческие *народы*: *будет искать мира с народами, друзьями своими, но не получит ничего; будет искать помощи и не найдет ее*.

Отчаявшись «догнать» и «найти» *любовников* (которым она, видимо, стала не очень-то и нужна), жена скажет сама себе:

...«*пойду я и возвращусь к первому мужу моему, ибо тогда лучше было мне, нежели теперь*». Раскаившись, жена

решает вернуться к тому, от кого ушла — к своему *первому мужу*. Ей плохо, она лишена всех средств существования и бедствует. УНВН, представленный в образе супруга, ждет возвращения своей неверной жены, изображающей собой израильский народ. Он, говорит Осия, только этого и ждет, только этого и желает. Он готов, если она вернется, простить ей измену. Эта тема *возвращения* к Богу, развиваемая большинством письменных пророков, счастливо переходит в Новый Завет. В Евангелии от Луки для ее развития использована не супружеская метафора, а сыновняя. В притче о блудном сыне (Лк. 15:11–32) один из ее персонажей, как и жена первых глав Осии, оказывается в безвыходном положении на краю гибели. Перспектива голодной смерти заставляет его *возвратиться* к отцу. Как и Осиева жена, он потерял какое бы то ни было право на восстановление прежних отношений, но как и в случае с женой у Осии, дома не перестают ждать его возвращения. И в метафоре Осии, и в притче Луки главный персонаж — тот, кто ждет этого возвращения (у Осии — муж, у Луки — отец)¹⁵. И метафора Осии, и притча Луки — об одном и том же: о милосердии Божиим, о Его всепрощении и готовности восстановить прежние отношения, несмотря на, казалось бы, полную невозможность этого восстановления.

...*возвращусь*... הָשִׁיבָה. В религиозном контексте, когда речь идет о возвращении к УНВН, глагол הָשִׁיבָה чаще всего переводится на русский язык через «покаяться», «раскаяться». От этого глагола происходит существительное הַשְׁבָּת *тшува* — покаяние. «Покаяться» в Библии — значит возвратиться к Богу. Здесь, поскольку мы находимся в метафоре, глагол переведен буквально: *возвращусь*. Ясно, что речь идет о покаянии.

LXX переводят הָשִׁיבָה через ἐπιστρέψω. Это обычный для LXX и других греческих версий перевод: по подсчету Альберто Соджина¹⁶, в $\frac{2}{3}$ случаев греки переводят הָשִׁיבָה именно глаголом στρέφειν *поворачивать* и его производными.

Таргум парафразирует слова жены так: *«пойду и возвращусь к прежнему служению моему Господу (יְבוּנִי רִיבּוֹנִי), потому что когда я служила Ему, мне было лучше, нежели теперь. Не буду служить идолам.* Титулом רִיבּוֹן *риббон* в Таргумах часто нарекаются цари или начальники: например, в Таргуме книги Исход Онкелоса (TgОИсх. 21:4,6,8) так называются хозяева рабов, а в Таргуме Первой книги Самуила (Первой книги Царств) — царь амаликитян Агаг (Tg1Сам. 15:32). Поэтому Карбоне и Рицци справедливо отмечают: «Это наименование не является глубоким исповеданием веры»¹⁷. Однако Таргум 12-го (11-го в привычной нам нумерации) Псалма говорит, что нечестивец не может иметь Бога своим *риббоном* (TgПс. 12:5). В мидрашах титул רִיבּוֹן (иногда רִיבּוֹנִי *риббона*) тоже может прилагаться к начальствующим. Например, в Б^ерешит Рабба так называется Иосиф по отношению к фараону (ср. Быт. 45:8). В Талмуде термин может использоваться и применительно к Богу. Например, в трактате Йома этим словом (в тексте сокращенном до ר') начинается молитва:

יְבוּנִי הַעֲלֵמִים ר' («Создатель миров...», Йома 87b). Подобный случай — в трактате Б^ерахот: וְשׁוֹשׁוּבֵי עוֹלָם רִיבּוֹנֵי שָׁמַיִם וְאֶרֶץ, «Создатель мира...», Б^ерахот 9b).

Вот как комментирует эти слова преподобный Ефрем: *«Возвращуся к мужу моему первому, т.е. к Богу отцов моих, Авраама, Исаака и Иакова, потому что ни боги, которых я возлюбила и о которых думала, что любят меня, ни народы, которые чтут их, не оказали мне помощи»*¹⁸. А святитель Григорий Двоеслов находит решению жены возвратиться к прежнему мужу нравственно-психологическое приложение, полезное для всякого удаляющегося от Бога и благочестия человека: *«Прежний муж — Господь, который связал с Собою чистую душу любовью Духа Святого. И дух всякого человека будет искать Его после того, как обретет всяческие горести, как некие шипы, в тех наслаждениях, к которым будет в жизни временной стремиться. Ибо, когда душу начнут терзать превратности*

мира, который она возлюбила, тогда полнее поймет, насколько лучше было ей с Мужем прежним. Итак, тех, кого совратило нечестивое наслаждение, часто возвращает к Богу страдание»¹⁹.

Алонсо Шёкель и Сикре Диас, анализирующие этот стих, как и всю книгу Осии, прежде всего с помощью литературоведческого инструментария, задаются вопросом: «Возвращение жены предвозвещается как будущее событие, или это лишь <...> желание мужа?» Авторы филологического комментария склоняются ко второму решению: «Нам представляется, что вторая гипотеза более соответствует всей поэме (2:2–23): будет ли это возвращение подлинным? достаточным для любящего мужа? Продолжение той же ситуации в следующих стихах и повторение синтаксической схемы с *lakhen* поддерживают такую манеру понимания произведения»²⁰. Со своей стороны добавим, что и конкретно-исторически никакого возвращения Израиля к ҮНҮН не произошло. Вместо этого последовал ассирийский плен северных колен и их ассимиляция на просторах великой империи.

...Я, Я... В еврейском тексте нет этого повтора, местоимение *אני* я употреблено один раз.

...давал ей хлеб, и вино, и елей, и умножил у нее серебро и золото... Не любовники заботятся о жене, как она думала (2:5), а муж питает ее и украшает. Из серебра и золота — *серьги* и *ожерелья*, украсившись которыми она ходила за любовниками своими (2:13). Здесь, в отличие от 2:13, жена не украшается изделиями из драгметаллов, а пускает их на переплавку:

...из которого сделали Ваала... Важно отметить переход от единственного числа к множественному — *עשו* сделали, то есть израильтяне. Первым слушателям пророческой речи, как и первым читателям книги этот прорвавшийся сквозь метафору глагол во множественном числе давал понять: неверная жена есть метафора самих слушателей и читателей пророка — израильского народа.

Выражение לִבְיָשׁוּבַחַו (буквально: *и золото сделали Ваалу*) можно понять так, что из золота отливали какие-то предметы, предназначенные для культа Ваала (так считают, например, авторы комментария в ВJ), или так, что из золота изготавливали сами изображения Ваала (так считают, например, наш Синодальный перевод, вставляющий слово *истукан*, перевод РБО: *сделали Ваала*, Андрей Десницкий, переведший: *Ваалов отливали*²¹). Вполне возможно, осуждается и то, и другое: и отливание статуй Ваала (ср. 8:4; 13:2), и изготовление предметов, предназначенных для служения ему. Комментарий в ТОВ предлагает еще одно понимание: золото или изделия из него приносились в капища Ваала в качестве пожертвований.

Средневековый иудейский комментатор Танаха Авраам ибн-Эзра (XII в.) поясняет это труднопереводимое выражение так: «Ювелиры (צורפים) сделали изображения (צורות) из золота и серебра для украшения Ваала»²².

Таргум: *золото, из которого сделали идолов* (אֱלֹהִים). Множественное число.

LXX: $\alpha\upsilon\tau\eta\ \delta\epsilon\ \alpha\rho\gamma\upsilon\rho\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \chi\rho\upsilon\sigma\acute{\alpha}\ \epsilon\lambda\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\nu\ \tau\eta\ \text{Ваал}$ *она из серебра и золота сделала Ваалу*. Речь идет о жене (сохраняется, в отличие от еврейского текста, метафора). Что конкретно она *сделала*, непонятно: амулеты? культовые фигурки? Необычным в этом месте LXX является то, то Ваал здесь оказывается женщиной: перед собственным именем стоит артикль женского рода. То же — в 13:1 (во всех других местах книги Осии Ваал, Ваалы — с артиклем мужского рода).

Склонные к аллегориям греческие церковные писатели, видящие в «Израиле» душу, под «любовниками» обычно понимают демонов, соблазняющих ее. Климент Александрийский, давая проходящим катехизацию женщинам наставление в том, что им не должно украшать себя драгоценными камнями и золотом, цитирует в подтверждение своих слов пророка Осию: «Питомцы Христа должны украшать себя не золотом, а Логосом <...> Наши

жены должны воздерживаться от золотых украшений: беспутная погоня за золотом делается идолом, подлежащим огню, ведь туда только и годятся сработанные из него предметы роскоши, потому что они суть идольские изображения, а не истина. Поэтому-то Логос упрекает евреев устами пророка: *Серебро и золото, из которого сделали истукана Ваала, и именно галантерейных вещиц...* От этих пустяков жены поэтому должны отказаться и предоставить их лукавому этому софисту (диаволу); они не должны принимать участия в прелюбодейном этом щегольстве, под прекрасным покровом не должны идолам служить»²³.

За то... Второй לך. Первый и второй לך (2:6,9), считают Алонсо Шёкель и Сикре Диас, «очень важны для композиции, поскольку подготавливают к удивительному парадоксу третьего (2:14): формальное продолжение при прерывании судебного процесса»²⁴. См. ниже.

Провозглашается решение наслать засуху:

...Я возьму назад хлеб Мой в его время и вино Мое в его пору и отниму шерсть и лен Мой, чем покрывается нагота ее. (Ср. 2:3,5). Сельскохозяйственными циклами управляет не Ваал, тем более не люди²⁵, а Владыка мира — YHWH. Засуха приведет к голоду и жажде. Не из чего будет делать и одежду: погибнут овцы и завянет лен.

Таргум: *Слово Мое (ימרי מ' Мемри, ср. 1:7,9; 2:4) отымет зерно в то время, когда его собирают, и вино во время, когда собирают (виноград) в давильни, и отыму ее одежды из шерсти и тонкого льна, которые Я давал ей, чтобы прикрывала срам свой.*

...открою срамоту ее пред глазами любовников ее... Ср. Ис 47:2–3. Наум 3:5–6. Публично обнажить женщину — значит опозорить ее, обесчестить. У Исаи и Наума говорится именно об этом: у первого обесчещенная Господом женщина — Вавилон, у второго — Ниневия. Здесь, у Осии жене — Израилю — нечем прикрыть наготу потому, что не из чего сшить одежду: засуха лишила ее и шерсти, и льна. Слово נבלות *навлут*, происходящее от

корня לל (в породе piel — «презирать», «выставлять ничтожным», «оглуплять» и т.п.) — *haraх legomenon*, больше нигде в Танахе не встречается. Вульгата переводит это слово через *stultitia*, *глупость*. Но учитывая, что глупость в Библии — не интеллектуальная, а нравственная категория, понимать под ללл бесчестие, срамоту вполне оправдано. Переводы Макария Глухарева и РБО: *обнажу срам*; перевод Десницкого: *срам <...> выставлю*. «Нагота, — пишет Йеремиас, — подчеркивает нищету брошенной женщины»²⁶.

У LXX срамота (ללל) становится ἀκάθαρσία — *нечистотой*. Церковнославянский перевод следует LXX.

...никто не исторгнет ее из руки Моей. Наказание публичным позором неотвратимо. *Любовники* в этой ситуации окажутся бессильны, не смогут прикрыть наготу своей любовницы, вынуждены будут лишь смотреть на ее бесчестие. Комментирует блаженный Иероним: «Когда она будет предана любовникам своим ассириянам, или демонам, в порабощении которых и она, и ассирияне находятся, то никто, говорит, не будет в состоянии исторгнуть ее из руки Моей»²⁷.

...прекращу у нее всякое веселье, праздники ее и новомесячия ее, и субботы ее, и все торжества ее. Какие уж праздники при таких-то бедствиях — засухе, голоде, и тем более в ассирийском плену. По всей видимости, речь идет о прекращении религиозных праздников и торжественных собраний (סבטות — *торжества* русского Синодального перевода, ср. 9:5), установленных в честь YHWH. Алонсо Шёкель и Сикре Диас считают, что в народном благочестии *праздники* (סבטות) тесно переплелись с культами плодородия и потому не могли оставаться удобными YHWH²⁸. Но прекращены будут не только *праздники*, под которыми, вероятно, подразумеваются три главных праздника в году, тесно связанные со сбором урожая (ячменя, пшеницы, фруктов), в которые полагались общенародные религиозные собрания — Песах, Шавуот и Суккот (ср. Исх. 23:14–17; 34:18–23) — прекратятся также новомесячия

(ежемесячные празднования новой луны — ср. Ам. 8:5) и субботы. Иероним: «Будучи предана <...> в рабство, она не будет в состоянии совершать три праздника — Пасхи, Пятидесятницы и Кущей, и праздновать новолуние, т.е. календы, и субботу, и все торжества, обозначаемые одним именем»²⁹.

Праздники сбора урожая сопровождались паломничествами к святилищам, прежде всего связанным с памятью патриархов: в Бэйт-Эль (Вефиль), Гилгал (Галгал), Беэр-Шева (Вирсавия) (ср. Ам. 5:5), возможно также в Мицпу (Массифу) и на Фавор (ср. 4:15; 5:1). Кроме этих великих мест были популярны и паломничества к местным «высотам» (жесткая критика умножения жертвенников и локальных «святых мест» прозвучит у Осии далее — в 4:13; 8:11; 10:1). Судя по этим текстам, местные высоты, эти малые «святилища» были связаны с культурами Ваалов (именно мн.ч., בעלים *бэалим* мы встречаем у Осии в 2:13, 17 и в 11:2, а также, среди других мест, в Суд. 2:17; 3:7; 8:33; 10:6, 10. 1 Цар. 12:10. 3 Цар. 18:18. 4 Цар. 10:21; 2 Пар. 33:3. Иер. 9:13). Ваал, хананейский климатический бог, дробился в народном сознании на местных ваалов — покровителей источников, пашен, рощ, урожая. В Танахе встречается немало топонимов с именем בעל: בעל חרמון, בעל פטור, בעל ברית בעל גד, בעל המון, בעל חצור, בעל מסעון, בעל פרצים, בעל תמר, בעל צפון, בעל שלשה, בעל באר, בעלת יהודה, בעלי יהודה и др. Топонимика, связанная с Ваалом (и с, если можно так сказать, «Ваалицей»), ибо это имя имеет и женский вариант: בעלה *хозяйка, госпожа*) — вещь весьма интересная, чего стоит хотя бы последнее из перечисленных названий, בעלי יהודה (2 Цар. 6:2 — Ваал Иудин)! Но заниматься ею значило бы выйти за рамки комментария к Книге пророка Осии.

Нельзя не заметить в этом стихе игру слов: השבתי *шешбати* (прекращу) — שבתה *шаббата* (субботы ее).

LXX переводят מועדים *торжества, торжественные собрания* через πανηγύρεις. Πανήγυρις — классический в эллинистической культуре термин для обозначения

общенародного праздничного собрания. Это же слово использовано Септуагинтой при переводе $\sigma\tau\upsilon\mu$ в 9:5, а также в Иез. 46:11. А в Ам. 5:21 этот термин греки использовали для перевода слова $\alpha\sigma\alpha\rho\alpha$ *ацара*, близкого по значению слову *тум мозд*.

...опустошу виноградные лозы ее и смоковницы ее, о которых она говорит: «это у меня подарки, которые надарили мне любовники мои»; и Я превращу их в лес, и полевые звери поедят их. Виноградные лозы и смоковницы — типичный показатель благосостояния древнего ближневосточного крестьянина. О царствовании Соломона, «золотом веке» израильской истории, сказано: «И жили Иуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею» (3 Цар. 4:25). Теперь за грех служения иным богам (любовникам) народ лишится этой безмятежной жизни, Господь рукою ассирийцев опустошит сады и виноградники, превратит их в лес, и полевые звери поедят их. Мирная и благоденственная жизнь вернется в землю Израиля только с наступлением мессианских времен. Иудейские пророки будут пользоваться этим же образом отдыха под виноградной лозой и под смоковницей для изображения грядущего мессианского мира и изобилия: Мих. 4:4. Зах. 3:10.

Пророк рисует эту удручающую картину заброшенности садов и виноградников с помощью двух элементов — *леса и полевых зверей*. Земля покинута ее обитателями, ее некому больше возделывать, она поросла диким лесом (ср. Ис. 7:23–25), ограды разрушены, и *полевые звери* господствуют там, где раньше хозяином был человек. «Возделывающие землю отведены будут в плен, а земля опустошена пленившими их», — истолковывает этот стих преподобный Ефрем³⁰.

Виноградная лоза — это еще и широко распространенный в Танахе образ самого израильского народа: «Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее, очистил для нее место и утвердил корни ее, и

она наполнила землю. Горы покрылись тенью ее, и ветви ее — как кедры Божии. Она пустила ветви свои до моря и отрасли свои до реки. Для чего разрушил Ты ограды ее, так что обрывают ее все, проходящие по пути? Лесной вебрь подрывает ее и полевой зверь объедает ее» (Пс. 79:9–14)³¹; «Я скажу вам, что сделаю с виноградником Моим: отниму у него ограду — и будет он опустошаем, разрушу стены его — и будет попираем. И оставлю его в запустении: не будут ни обрезать, ни вскапывать его, — и зарастет он тернами и волчцами, и повелю облакам не проливать на него дождя. Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев...» (Ис. 5:5–7). Этот образ переходит и в Новый Завет. Самый яркий пример его использования в Евангелиях — в притче о злых виноградарях (Мф. 21:33–44. Мк. 12:1–11. Лк. 20:9–18). Ср. также Ин. 15:7–8.

...подарки, которые подарили мне любовники мои... Собственно, говорится не о подарках, а о плате (ἰλκ). В форме единственного числа этот термин встречается только здесь, обычная форма — ἰλκ (в том числе в книге Осии — 9:1). Иеремиас считает, что единственное число употреблено ради создания игры слов: *т^еэна* (смоковница) — *этна* (плата)³².

Плата проститутке — мерзость пред Господом: «Не вноси платы (ἰλκ) блудницы и цены пса в дом Господа, Бога твоего, ни по какому обету, ибо то и другое есть мерзость пред Господом Богом твоим» (Втор. 23:18). Урожай и благосостояние, считали израильтяне — плата Ваала (ваалов) за воздаваемое им почитание. Однако это не так: виноградники, смоковницы и мирная жизнь под ними — благословение YHWH, а не Ваала.

В LXX в этом стихе на месте *превращу их в лес* находим: *положу их во свидетельство*. А к зверям полевым греческая Библия добавляет *птиц небесных и (гадов) пресмыкающихся по земле*. Этой глоссой, вставленной, видимо, в соответствии с Быт. 1:28, LXX дополняют картину опустошения и необитаемости израильской земли (не хватает только «рыб морских», что понятно: рыбы на су-

ше не обитают и сады им недоступны). «Реконструкцией этой классической для библейского языка “триады” подчеркивается полное разрушение организации жизни в стране», — комментируют Карбоне и Рицци³³ эту глоссу.

Истолковывающие LXX блаженный Феодорит Кирский и святитель Кирилл Александрийский пишут: «Повреждаемое и уничтожаемое зверями, птицами и гадами будет обвинять их в нечестии и свидетельствовать о наложенном Мною наказании. Потерпит же это потому, что Ваалов, т.е. идолов предпочла Моему служению и во всем убранстве совершает их праздники»³⁴; «Здесь говорится или о том, что все, находящееся в полях, делается пищею зверей, так как уже не будет обитателей земли, <...> так что земля самарян делается обитанием одних только зверей и пресмыкающихся. Или же это означает, что вавилоняне, подобно некоторым зверям, будут пожирать плодородие страны»³⁵.

В Таргуме тоже имеется небольшое отличие от еврейского текста, а именно в словах жены. В арамейской парафразе она говорит: *это слава моя, которую дали мне народы, соседи мои*. Термин *קָרַ* *йекар* может в Таргуме обозначать как славу Божию (напр., ТгИс. 6:5), так и славу человеческую (напр., ТгИс. 14:11). Последняя, как справедливо отмечает исследователь Таргума Исайи Флорит Рибера, «незначительна и предназначена к исчезновению»³⁶. Всякая человеческая слава — лишь пустое тщеславие.

...накажу ее за дни служения Ваалам, когда она кадила им и, украсив себя серьгами и ожерельями, ходила за любовниками своими, а Меня забывала... Дни служения Ваалам — культовые праздники в честь Ваала. Вполне возможно, что эти особые дни народных собраний (2:11) совпадали по времени с праздниками в честь YHWH, почитание которого вытеснялось в народном сознании и на практике почитанием Ваала (Ваалов).

...кадила им... Осуждается не каждое как таковое, а каждое в честь Ваалов. То, что надо было делать в честь

YHWH, посвящалось *Ваалам*. Глаголом רָחַץ в Танахе может обозначаться не только каждение (воскурение благовоний), но и, например, сжигание тука (напр., Лев. 17:6. 1 Цар. 2:16) или сжигание жертв целиком или частично в различных видах жертвоприношений (напр., Исх. 30:20. 4 Цар. 16:13. Иер. 33:18). То есть, вместо *кадила им* вполне допустимо перевести: *приносила им жертвы* (такому прочтению следует, в частности, перевод РБО³⁷).

Не только каждение, но и *серьги* (זָמִים) с *ожерельями* (הַלִּילִן) здесь — элементы культа. Вероятно, амулеты. זָמִים *незамим* носились в ушах и в носу. Термин הַלִּילִן *халья* — *haraх legomenon*, больше нигде в Танахе не встречается; число — единственное. Может быть, это ожерелье, может — какая-то налобная повязка.

Блаженный Иероним так истолковывает поведение прелюбодейной жены: «Здесь удерживается образ блудницы, которая украшает себя золотом и драгоценными камнями, чтобы понравиться любовникам своим <...>. Эти серьги, которыми были украшены уши ее чрез божественное учение, и эти драгоценные жемчужины, которые висели на шее ее, так что жених и муж говорил ей: “Шея твоя в ожерельях” (Песн. 1:9), она бросала пред свиньями и отдавала святыню псам (Мф. 7:6). И исполнилось то, что мы читаем в Притчах: «Что золотое кольцо в носу у свиньи, то женщина красивая и безрассудная» (Притч. 11:22). Делала же она все это для того, чтобы ходить за любовниками своими и оставить мужа. И настолько она стремилась к сладострастию и распутству, что утратила всякое воспоминание о муже и забыла о том, что она была супругою»³⁸.

...а Меня забывала... У Осии забвение YHWH и Его закона (ср. 4:6; 8:14; 13:6) противоположно знанию. О знании, ведении говорится у Осии 15 раз. «Знать Господа» — значит любить Его и служить Ему. Этому истинному религиозному знанию³⁹ пророк противопоставляет «проституцию» («блудить», или, точнее, «проституировать» в

книге встречается 13 раз) — идолопоклонство, служение иным божествам. «Проституция» (идолопоклонство) — недостаток ведения истинного Бога. Хорошо известно, что в Библии «знание», «познание» означает глубинную, интимную связь (ср., напр., Быт. 4:1. Ис. 1:2). Трагедия состоит в том, что YHWH «знает» Израиля, а Израиль «не знает» своего Господа — предает Его, изменяя Ему с любовниками (идолами). Израиль, чтобы «познать» YHWH, должен отказаться от своей связи с иными божествами, должен прекратить заниматься «проституцией» (идолопоклонством). В 2:20 прозвучит пророчество о том, что так оно и произойдет, что Израиль «познает» Господа.

Этот стих не имеет существенных отличий в LXX, а в Таргуме изъясняется так: *И воздам ей за дни, в которые она служила идолам, которым кадила и была подобна женщине, оставившей своего мужа, украсившейся своими украшениями и своим жемчужным ожерельем и бродящей за своими любовниками. Так община Израиля предпочла служить идолам и забыла Мое служение.*

...говорит Господь. У Осии выражение וַיִּשְׁכַּח встречается четыре раза: 2:13,16,21; 11:11. Это обычный у пророков оборот, служащий маркером, указывающим на завершение пророческой речи или ее существенной части (как здесь и в 11:11), а также для подчеркивания важности сказанного: говорит не пророк, а Господь (2:16,21)!

Так заканчивается первый раздел этой великой поэмы. Но прежде чем перейти ко второму ее разделу, необходимо сказать, что на некоторые стихи первого раздела, а именно на 2:8–12 в привычной для нас нумерации, имеется толкование Кумранской общины. Текст 4QpHosbII, впервые изданный в 1959 году⁴⁰, был переведен на русский язык и исследован советским кумрановедом Иосифом Амусиным. Вот этот перевод:

«[А (разве) она не знала, что] это Я давал ей хлеб [и вино [и елей и серебро] во множестве и золото, (которое) они употребили [для Ваала. Толкование этого]: (имеется в

виду), что [...и на]сытились и забыли Бога... [и] забросили за свою спину Его заповеди, которые Он послал им [уста-ми] его пророков-рабов, и прислушались к вводящим их в заблуждение и почитали их, и в слепоте своей боялись их, как богов. Поэтому Я отберу Мой хлеб в его время (зрелости) и вино Мое в его пору] и отниму шерсть Мою и лен Мой, чтобы она не могла покрывать свою (наготу). И теперь Я обнажу ее бесстыдство перед глазами возлюблен[ных ее и никто] не спасет ее от руки Моей. Толкование этого: (имеется в виду), что (Бог) покарал их голодом и наготой на позо[р] и бесчестие перед глазами иноземцев, на которых они опирались, а те не избавят их от их бедствий. И Я положу конец всякому ее веселью, пра(здникам, новоме) сячиям, субботам и всем торжествам ее. Толкование этого: (имеется в виду), что [все пра]здники они устанавливают по срокам иноплеменных и [и веселье] обернулось для них печалью. И опустошу [виноградные] [и финиковые (насаждения ее)], о которых она говорит: это мне дары (за блуд), [которыми одарили] [меня возлюбленны]е мои; а я превращу их в лес и пожрет их т[варь полевая]».

Опираясь в значительной степени на «Иудейские древности» Иосифа Флавия (XIV,2) и на косвенные свидетельства талмудической литературы (Sota, 49b, Baba Kamma, 82b и Menahot, 64b), Амусин датирует этот кумранский комментарий 65-м годом до Р.Х. и считает, что в нем нашли отзвук события, связанные с осадой Иерусалима Гирканом и союзным с ним набатейским царем Аретой (в таком случае, ארית, «иноземцы» кумранского комментария — это набатеи). «В сохранившемся отрывке 4QpHosbII, — пишет Амусин, — отражены события 65 г. до н.э., т.е. продолжение гражданской войны между Гирканом (фарисеи) и Аристокбулом (саддукеи) после смерти царицы Саломеи и до прямого вмешательства Помпея в дела Иудеи в 64 г. до н.э.»⁴¹. «Вводящие в заблуждение» кумранского комментария — это, очевидно, фарисеи, идеологические враги насельников Кумранских пещер.

Посему... Парадоксальным образом за этим третьим и последним в поэме רל следуют не угрозы, как за первыми двумя (2:6,9), а нечто прямо противоположное — обещание восстановления отношений, казалось бы, окончательно разорванных неверностью жены. Этим вторая часть поэмы (2:14–23) радикально отличается от первой (2:2–13). Угрозы, вразумления и наказания не подействовали на прелюбодейную супругу. Но муж, по-прежнему любящий свою недостойную жену, не отступает, он лишь кардинально меняет тактику: не кнутом, так пряником он стремится вновь добиться от нее взаимной любви и верности. Такова любовь Бога к Израилю: Израиль оставил своего Бога, но Господь не может оставить и забыть Израиля и делает все возможное, чтобы вернуть Себе народ, чтобы восстановить с ним завет, и даже вопреки условиям этого завета, этого брачного договора, требования которого непреклонны и категоричны, готов все простить. Любовь всегда надеется на чудо.

Увы, исторически этого чуда с Израилем, с северным десятиколенным царством не произойдет. Неверная жена (Израиль) не воротится к своему мужу (YHWH). Но пройдут поколения, и о необходимости обновления завета, восстановления отношений с Богом начнут твердить пророки южного, Иудейского царства. Заключение нового союза, нового завета будет уже не метафорически, как у Осии, а прямо предсказано через полторы сотни лет после него иудейским пророком Иеремией: «Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской: тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь» (Иер. 31:31–32). А еще через несколько веков этот завет будет заключен, причем уже не только с израильским народом, но со всем человечеством, когда на Тайной Вечере Посланник Завета (ср. Мал. 3:1) и Мессия произнесет: «Сие есть Кровь

Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (Мк. 14:24. Ср. параллельные места у Мф. и Лк.); «Сия чаша есть новый завет в Моей Крови» (1 Кор. 11:25). Новый завет — новая кровь, ибо нет завета без пролития крови.

...Я увлеку ее... Неверная жена должна быть выгнана навсегда, с полным лишением всех прав. Но муж по-прежнему любит ее сильной, безрассудной, первой любовью, и посему у него возникает план, как вернуть себе возлюбленную. Русский Синодальный перевод здесь смягчает: *увлеку ее*, хотя в еврейском тексте говорится: *נִלְכַּם סוֹבְלַנְיָהּ* *сблзняю ее*. Именно это означает глагол *נִלְכַּם* в биньяне *piel* (впрочем, как и в других биньянах): «Если соблазнит (*נִלְכַּם*) кто девицу необрученную и переспит с нею...» (Исх. 22:16); «Сын мой! если будут склонять тебя (*נִלְכַּם*) грешники, не соглашайся» (Притч. 1:10); «Если сердце мое прельщалось (*נִלְכַּם*) женщиною...» (Иов. 31:9) и др. Ср. также Суд. 14:15; 16:5 и Иер. 20:7.

LXX: *πλανῶ*, *заставлю блуждать*, или *собью с пути*. Vulgata: *lactabo*, *приманю*. Церковнославянский перевод: *соблажню*. Архимандрит Макарий (Глухарев): *убежду*; Андрей Десницкий: *очарую*; перевод РБО: *выманю*.

Необычное истолкование слова *сблзняю* находим у преподобного Ефрема: «Сблзняю ее обещаниями пророков. Пророками обещано будет много хорошего, на самом же деле ничто не совершится»⁴². По стилю (а порой и по содержанию) комментарии Ефрема к Пророкам так порой напоминают Таргум Йонатана⁴⁵!

У истолковывающего Септуагинту Кирилла — прямо противоположное объяснение. Александрийский святитель, как обычно, все объясняет в психологическом ключе: это не Израиль, а душа «сблзняется» милосердием Божиим: «Как от добродетели к пороку сблзняется душа, так точно, думаю, она может быть представляема как бы соблазненной, если удаляется от развращенных нравов, отвращается от собственной цели и уже не ходит излюбленную стезею. И как прежде пути ее с пользой

преграждались терниями, чтоб она не владела своими любовниками, так и теперь, как бы стремглав низринувшись к смерти и гибели, она, по-видимому, соблазняется милосердием Божиим, будучи направляема к добродетели и воспринимая в ум и сердце свет истинного богопознания»⁴⁴.

Легко соблазнить и увлечь за собой юную девицу. Но как сделать это со старой и разлюбившей женой, у которой в груди все давно перегорело и от бывшего огня любви остались одни головешки и пепел, которая забыла своего мужа, давно и постоянно изменяя ему с любовниками? Но муж пытается разжечь в ее сердце это потухшее пламя любви. Чтобы заставить изменницу-жену вспомнить о былых отношениях и в надежде эти отношения возродить, он решает:

...приведу ее в пустыню... Чтобы напомнить о былом. Когда-то в Синайской пустыне из разрозненной толпы бывших рабов, из угнетенного египетского быдла родился свободный и великий, избранный Богом для Себя израильский народ. Время «первой любви» Бога и Израиля — время исхода из Египта. Пустыня у Оси — романтическое место «обручения», заключения завета, утвердившего когда-то совершенно особые и неповторимые отношения Господа с освобожденным и возлюбленным народом. В библейской поэзии время исхода и странствования по пустыне часто изображается как идеальный период — Пророки и Псалмы нередко вспоминают о нем с ностальгией. Вот как, к примеру, пророк Иеремия передает эту «ностальгию» Господа по времени, проведенном с Израилем в пустыне: «Я вспоминаю о дружестве юности твоей, когда ты была невестою, когда последовала за Мною в пустыню, в землю незаселенную» (Иер. 2:2)⁴⁵. После Оси пройдут века, и по окончании вавилонского плена для иудеев (но увы, не для ассимилированных потомков северных колен) будет новый исход, и новая пустыня: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь

Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему» (Ис. 40:3); «Вот, Я делаю новое <...>. Я проложу дорогу в степи, реки в пустыне <...> Я в пустынях дам воду, реки в сухой степи, чтобы поить избранный народ Мой» (Ис. 43:19-20).

У LXX несколько иной смысл: *τάξω αὐτήν εἰς ἔρημον, сделаю ее пустыней*. Кирилл Александрийский объясняет, как всегда, аллегорически: «Удобопроходимую и как бы многоводную землю для полчищ демонов обещает обратить в пустыню, научая тем, что Он сделает ее сухою, безводною и непроходимую для их желаний, так что не находя наконец в ней никакого для себя успокоения, они отвратятся и удалятся от нее. Так и Господь наш Иисус Христос говорит, что нечистый дух, выйдя из человека, ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит (Мф. 12:43). Ибо, как безводная страна необитаема для людей, так и под землею, неприятною и ненавистною для нечистых демонов, как бы непроходимую и безводною по справедливости можно разуметь душу, любящую Бога»⁴⁶. Объяснение Феодорита, представителя Антиохийской школы, естественно, буквально-историческое. В образе неверной жены — Израиль: «Сделаю то, что, став пленницей, будет скитаться и блуждать, и лишу всех сих благ. Впрочем, и утешу ее, когда будет в сих скорбях. Ибо сказано: *возглаголю в сердце ея*»⁴⁷.

Отвести в пустыню, по мысли преподобного Ефрема, означает удалить «от сообщества с народами языческими»⁴⁸. Объяснение сирийского отца Церкви вполне согласуется с современной экзегезой этого стиха. Испанский библиеист Кристобаль Хименес посвятил теме пустыни в Книге пророка Осии целую монографию. Комментируя этот стих, он, в частности, пишет: «Говорится о новом пути, который удалит израильский народ от идолопоклонства, которому тот подчинился в результате своей связи с культивируемой землей. Этот путь приведет его в пустыню как место, удаленное от этой земли»⁴⁹.

Если в 2:3 содержалась угроза превратить в *пустыню* израильскую землю, то здесь образ пустыни носит исключительно положительный характер. *Пустыня* (מדבר) появится в Книге Осии еще не раз, причем как в положительной контексте (9:10; 13:5), так и в отрицательном (5:9; 13:15).

...буду говорить к сердцу ее. «Говорить к сердцу» или «по сердцу» — обычное библейское выражение, означающие интимные, доверительные отношения между мужчиной и женщиной (напр., Быт. 34:3. Суд. 19:13. Руфь 2:13). Муж будет говорить своей неверной жене слова к *сердцу ее*, слова любви. Она уже недостойна этих сердечных слов. Но любовь Божия неизменна: «Любовью вечною Я возлюбил тебя» (Иер. 31:3). Ответит ли она взаимностью? Следующие стихи говорят, да: эта неизъяснимая и неугасимая любовь способна вызвать ответное чувство.

В Таргуме Йонатана весь стих парафразируется так: *Посему вот, Я покорю ее учению* (или *просвещению — אורא*)⁵⁰ *и совершу для нее знамения и чудеса, как Я сделал это для нее в пустыне, и через рабов Моих пророков объявлю утешение сердцу ее.* Ясно, что *пустыня* здесь указывает на время исхода из Египта: для арамеоязычных иудеев Сирии и Месопотамии это время — столь же «осевое», как и для самого Осии. Это место перекликается с Таргумом Ис. 40:1: «Пророки, пророчествуйте утешения народу Моему, сказал Бог ваш» (TgИс. 40:1).

Целью нового исхода в пустыню является, конечно, не сама пустыня. Йорг Йеремиас: «В качестве свадебного подарка жена, вновь оставляя пустыню, получит <...> плодородную землю <...>. Согласно воле Божией, Израиль может и должен иметь землю и ее плоды, но исключительно как незаслуженный дар»⁵¹. Об этом и идет речь дальше:

...дам ей оттуда виноградники ее... Господь вернет свой народ в обетованную землю. И вновь ей будут дарованы виноградники — образ любви (ср. Песн. 7:9) и всякого блага. Виноградник (כרם) — это и образ самого

Израиля: *Израиль — ветвистый виноград* (Ос. 10:1). «Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее» (Пс. 79:9. Ср. Втор. 32:32. Ис 5:1–7. Иер. 2:21; 12:10. Иез. 17:5–6).

У LXX *виноградники* стали *благами* (κτῆματα) (в церковнославянском переводе — *притяжание*), в Вульгате — *виноградарями* (vinitores), а в Таргуме — *правителями* (אֲרִיִּסְטֵי).

...долину Ахор, в преддверие надежды... Ученые затрудняются с точной локализацией этой, расположенной на юг от Иерихона, долины, в которой был сурово наказан Ахан, проявивший неповиновение Богу и святотатство — взявший из закланного (Нав. 7:24–26)⁵². Название אָחֹר происходит, по всей видимости, от глагола אָחַר, который в биньяне qal означает «создавать сумятицу», «производить беспорядок», а в породе *nifal* — «испытывать беспокойство», «раздражаться», «выходить из себя». Жена (Израиль) совершает похожее на Аханово святотатство, используя дары Божии для служения идолам (2:13).

Пророк говорит, что эта бедственная долина, в которой израильские войска когда-то потерпели поражение, станет *преддверием надежды!* אָחֹר תִּהְיֶה פֶּתַח תִּקְוָה можно перевести как «врата надежды» или «открытие надежды». «Где было прежде отчаяние, там открылась надежда», — поясняет блаженный Иероним⁵³.

В книге Исаяи с долиной Ахор также связываются светлые надежды: «будет <...> долина Ахор местом отдыха для волов народа Моего» (Ис. 65:10).

У LXX *надежда* превратилась в *понимание*, или *разумение* (σύνεσις), что, в свою очередь, перешло и в церковнославянский перевод — *смысл*. В Таргуме *надежда* стала *душевыми наслаждениями* (פְּנֵי אֲנָשִׁים וְאֲנָשִׁים).

...она будет петь там, как во дни юности своей и как в день выхода своего из земли Египетской. Развивается начатая выше (2:14) тема исхода и пустыни — романтической «юности» Израиля. О той же идиллии будет напоминать

Иеремия жителям Иерусалима: «Так говорит Господь: Я вспоминаю о дружестве юности твоей, о любви твоей, когда ты была невестою, когда последовала за Мною в пустыню, в землю незасеянную» (Иер. 2:2). Алонсо Шёкель и Сикре Диас комментируют: «Возвращаться к местам, связанным с первой любовью, значит пробуждать воспоминания и оживлять ностальгию»⁵⁴. История отношений Бога и с Израилем — это история любви. Бог всегда любит Свой народ и всегда верен ему; ответные отношения Израиля к Богу переживают различные периоды — не только периоды пылкой любви, но охлаждения чувств, не только верности Единому, но и измен Ему. За суровостью божественных наказаний за эти измены скрывается Его любовь, Его желание вернуть возлюбленный народ в его прежнее состояние, Его стремление возбудить в народе любовь и верность. Для выражения любви не годится проза, в этом деле нужны стихи и песни. Для того чтобы лучше понять этот поэтический язык, надо перечитать Песнь Песней, которая, по словам отечественного экзегета протоиерея Геннадия Фаста, «глубже осмысливает и дивно воспекает уже известные нам события священной истории Израиля»⁵⁵.

Через несколько поколений после Осии, в горьком вавилонском рабстве, божественное слово будет обращено к иудеям через Иезекииля — как обетование новой пустыни и нового завета: «Выведу вас из народов и стран, по которым вы рассеяны, и соберу вас рукою крепкою и мышцею простертою, и изливанием ярости. И приведу вас в пустыню народов, и там буду судиться с вами лицом к лицу. Как Я судился с отцами вашими в пустыне земли Египетской, так буду судиться с вами, говорит Господь Бог. И проведу вас под жезлом, и введу вас в узы завета» (Иез. 20:34–37). «Пустыней народов» Иезекииль, по всей видимости, называет Сирийскую пустыню, дорогами которой совершался в начале персидской эпохи новый исход — исход из вавилонского плена.

...будет петь... Синодальный перевод соответствует Вульгате (*canet*). Такой же перевод мы встречаем в европейских версиях, зависимых от Вульгаты, и у Макария Глухарева (*воспоет*). Однако, в МТ — *πῶν, αντα* (по основному значению: *ответит*). Так же — в новых русских переводах: Десницкий — *ответит*; перевод РБО — *даст ответ*. «Нежностью и верностью жена ответит на любовные усилия Бога», — комментирует итальянский библиист Стефано Виргулин⁵⁶.

Автор Вульгаты блаженный Иероним объясняет отличие своего перевода в следующем текстологическом экскурсе: «Там, где мы поставили *будет петь* и где LXX перевели *смирится*, в еврейском написано *anatha*, что Симмах перевел: *будет сокрушаться*, Феодотион: *будет отвечать*, Акила: *будет слушать*, т.е. ὑπακούσει, а мы с еврейского более понимаем ката λέξις, то есть в смысле *будет запевать (praecinere)*». Далее Иероним, проведя аналогию с песнью Мариам (Исх. 15:20–21), поясняет свой выбор в пользу такого понимания: «Чтобы, раз сказав о ликовании, и изведении в пустыню, и виноградарях из того же места, и о долине Ахор и вкратце коснувшись всей истории выхода из Египта и путешествия в святую землю, также и теперь удержать историческое уподобление <...> Перевод Акилы и Феодотиона, из которых первый поставил ὑπακούσει, то есть *будет слушать*, а второй ὑποκριθήσεται, то есть *будет отвечать*, имеет сходство с нашим в том смысле, что когда одни начнут петь, то другие будут отвечать через общее пение. Перевод же LXX и Симмаха⁵⁷ *смирится* и *будет сокрушаться* не соответствует времени радости»⁵⁸.

Выбор авторов того или иного перевода, будь то древнего или современного, может быть объяснен тем, что глаголы, корень которых в библейском иврите *נָו* — это четыре (!) различных омонима: «отвечать»; «угнетать» (в пассиве — «испытывать гнет», «смиряться»); «заботиться»; и, что самое интересное — «петь» или «воскликать» (напр.,

Исх. 15:21. 1Цар. 18:7. Пс. 118:172. Ис. 27:2). В свете толкования Иеронима пример Исх. 15:21 особенно интересен.

Итак, у LXX — *смирится* (ταπεινωθήσεται). «Оставит, наконец, свой непокорный и строптивый и преданный гордости нрав <...>. Будет смиренна и покорна, как в начале, когда она, прияв возрождение чрез закон к богопознанию, охотно исполняла угодное Богу», — поясняет Кирилл Александрийский.

...в тот день... ביום-הזה. См. комментарий к 1:5.

...ты будешь звать Меня: «муж мой», и не будешь более звать Меня: «Ваали». В юридическом аспекте муж может называться *ваалом* жены (Быт. 20:3. Исх. 21:22. Втор. 24:4 и др.)⁵⁹. Но называть Ваалом YHWH — двусмысленно, ведь слово לוא *баал* может использоваться не только как имя нарицательное («господин», «хозяин», «владелец»), но и как имя собственное, имя хананейского божества. Тогда как שׁוֹך *шиш* означает просто «муж», и именем собственным быть не может. Называть YHWH Ваалом значит ставить Его в один ряд с ложными богами, в то время как муж — он всегда один и незаменим. Алонсо Шёкель и Сикре Диас поясняют, что, называя YHWH *мужем*, «жена признает Его права, отвечает на Его любовь, аннулирует развод, сформулированный в начале (2:2)»⁶⁰.

Во времена Осии имя לוא стало слишком отдавать синкретизмом, ассоциироваться с идолопоклонническими культами, и поэтому должно было быть запрещено. Интересно в этой связи вспомнить, что это слово нередко было составной частью в личных именах израильтян. Саул и Давид нарекали своих детей «ваалическими» именами, в которых эта самая составная часть — לוא — указывала не на хананейское божество, а на YHWH. О том, что и во время Осии слово לוא широко использовалось для составления личных имен, свидетельствуют остраконы, найденные при раскопках царского дворца в Самарии.

Блаженный Иероним: «Слова Господа имеют следующий смысл: <...> Я настолько возненавидел имена

идолов, что не желаю, по причине двусмысленности и неопределенности, называться даже тем, что может иметь хороший смысл, но предпочитаю называться *issi*, а не *baali*, чтобы, говоря одно, не напоминать о другом, и называя мужем, не думать об идоле»⁶¹.

У LXX לַוַּד *ваал мой* становится множественным *Ваалц*, видимо, в целях синхронизации со следующим стихом.

Таргум, как обычно, устраняет супружескую метафору, интерпретируя стих в конкретно-культовом смысле: *И будет в тот день, говорит Господь, вы воздадите служение Мне, и не будете больше служить идолам народов.*

...удалю имена Ваалов от уст ее, и не будут более воспоминаемы имена их. Ср. Исх. 23:13: «Имени других богов не упоминайте; да не слышится оно из уст твоих». Чуть выше (2:13) звучал упрек в том, что жена (Израиль) забывала своего мужа (YHWH). В будущем, напротив, забыты будут ложные божества. О свободном от идолов эсхатологическом будущем в слепопленной Книге пророка Захарии читаем: «И будет в тот день, говорит Господь Саваоф, Я истреблю имена идолов с этой земли, и они не будут более упоминаемы» (Зах. 13:2).

Таргум меняет לַוַּד *Ваалов* на *идолов народов* (תּוֹרֵי אֱלֹהֵימָם).

...заключу в то время для них союз с полевыми зверями, и с птицами небесными, и с пресмыкающимися по земле; и лук, и меч, и войну истреблю от земли той и дам им жить в безопасности. Прежде, чем вновь обручиться с бывшей женой (2:19–20), муж дарит ей мир и благоденствие, дарит умиренную и благодатную землю. Дикие *полевые звери*, а также *птицы небесные* и *пресмыкающиеся по земле* гады не будут больше приносить вреда людям, не будут угрожать ни им, ни их посевам, но напротив, будут с ними в союзе (בְּרִית בְּרִית) — на *земле той*, на земле Израиля (ср. Иез. 34:25: «И заключу с ними завет мира, и удалю с земли лютых зверей»). Этот союз, или завет подобен то-

му состоянию, которое было в Эдемском саду, когда все животные были послушны человеку (Быт. 1:26), разве что рыбы морские здесь не упомянуты. *Безопасность* будет обеспечена также полным прекращением войн, уничтожением оружия, установлением мира. Прекращение идолопоклонства, оставление служения Ваалам и забвение самих имен их (2:17) привлечет благословение Божие, которое по учению книги Левит проявляется через мир и изобилие: «Не делайте себе кумиров и изваяний, и столбов не ставьте у себя, и камней с изображениями не кладите в земле вашей, чтобы кланяться пред ними, ибо Я — Господь Бог ваш <...> Если вы будете поступать по уставам Моим и заповеди Мои будете хранить и исполнять их, то Я дам вам дожди в свое время, и земля даст произрастения свои, и деревья полевые дадут плод свой; и молотьба будет достигать у вас собирания винограда, собирание винограда будет достигать посева, и будете есть хлеб свой досыта, и будете жить на земле безопасно; пошлю мир на землю, ляжете, и никто вас не обеспокоит, стоню лютых зверей с земли, и меч не пройдет по земле вашей» (Лев. 26:1,3–6. Ср. Втор. 7:12–24; 11:13–15; 28:1–14. Ам. 9:13. Иер. 31:12–14. Иоил. 2:19,21–24; 3:18. Зах. 8:12).

Но в ближайшем будущем израильский народ ждало совсем другое — война с Ассирией и рабство в плену. Это пророчество — не для современников Осии. Широкая и неопределенная перспектива исполнения этих слов ставит их в один ряд с эсхатологическими пророчествами иудейских пророков, прежде всего Михея и Исайи, которые, в свою очередь, ведут нас к заключительным, метаисторическим главам Апокалипсиса Иоанна (Откр. 21–22). «И будет Он судить многие народы и обличит многие племена в отдаленных странах; и перекуют они мечи свои на орала и копыя свои — на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать. Но каждый будет сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею, и никто не будет устрашать их»

(Мих. 4:3–4). В знаменитых пророчествах Исайи, частично цитирующего Михея, как и в словах Осии, присутствуют оба аспекта — гармония в природе и прекращение войны: «И будет в последние дни <...> перекуют мечи свои на орала, и копья свои — на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2:2,4); «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей» (Ис. 11:6–9). Иезекииль вторит своим предшественникам, пророчествуя, что израильтяне «не будут уже добычею для народов, и полевые звери не будут пожирать их; они будут жить безопасно, и никто не будет устрашать» (Иез. 34:28; ср. 36:28–30; 38:14; 39:26). Когда завершится человеческая история, после всеобщего воскресения и Страшного суда Божия, когда небо и земля будут новыми — тогда «отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр. 21:4). А будет — «древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов» (Откр. 22:2). Так завершится мессианское восстановление первоизданного мира, одним из первых провозвестников которого явился пророк Осия.

Начало же этому восстановлению положено первым пришествием Христа и основанием христианской Церкви. Так учит об этом святоотеческая традиция понимания мессианско-эсхатологических ветхозаветных пророчеств. Блаженный Иероним, объясняя Ис. 2:18, цитирует Ис. 11:6–7 и говорит, что и то, и другое пророчества Осии и Исайи уже исполнились: «Когда Петру было открыто, чтобы он принял Корнилия из язычников, то повелено

было ему ничего не считать нечистым, что принимается с благодарностью и относительно чего он впоследствии услышал: “Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым” (Деян. 10:9). Таким образом, по пришествии Господа, после торжественного воскресения Его и вознесения к Отцу, две стены соединены посредством краеугольного камня чрез Того, Кто из обоих соделал одно (Еф. 2). И ту, которая называлась непомилованною, Он назвал помилованною, и того, кто назывался не Моим народом [назвал] Своим народом, и, по примирении всего, будут истреблены лук и меч и война. Ибо не будет нужды в орудиях для воюющих, когда не будет воюющих. Израиль соединится с язычниками, и исполнятся слова Второзакония: “Веселитесь, язычники, с народом Его” (Втор. 32:43). Ибо “ведом в Иудее Бог, у Израиля велико имя Его. И было в мире⁶² жилище Его и пребывание Его на Сионе” (Пс. 75:2–3), т.е. в Церкви, в которой Он сокрушил силу луков, щит, меч и войну, и по сокрушении и истреблении их верующие будут спать безопасно и покоиться при одном пастыре⁶³. Видит пророческие слова исполнившимися и святитель Кирилл: «Древле, когда мы пребывали в заблуждении и назывались чадами гнева, лукавые и сопротивные силы, подобно некоторым злым зверям, или плотоядным птицам и весьма опасным драконам, губили нас. Когда же во Христе мы познали истинного Бога и чрез веру и первоначальную любовь очистились от преступлений, тогда мы получили спасение и «власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью» (Лк. 10:19). Тогда мы наступили на аспида и василиска, попрали льва и змия (ср. Пс. 90:13), потому что Христос защищает и ограждает Своих непобедимою силою и посылает нам в душу Свой мир»⁶⁴.

...полевыми зверями... птицами небесными... пресмыкающимися по земле... Для средневековой аскетической традиции, истолковывающей Ветхий Завет аллегорически, дикие звери — это образ враждующих против подвижника злых духов. Возможно, именно на этот стих

Осии ссылается преподобный Григорий Синаит (ум. 1346), когда пишет: «И они [духи злобы] были некогда умами, но, ниспав из этой нематериальности и тонкости, каждый из них приобрел некоторую вещественную грубость, оплотнявшись по тому порядку или свойству действия, от которого получил свои качества <...> Они вооружаются и помещают в душах наносимое, т.е. прелесть взамен истины, фантастические образы взамен созерцания. Об этом ясно свидетельствует Писание, говоря, что духи злобы делаются явными [в образе] полевых зверей, птиц небесных и пресмыкающихся земли»⁶⁵.

...лук, и меч, и войну... Та же триада, что и в 1:7.

...дам им жить в безопасности... Точнее, дам им лежать в безопасности, или безопасно (חטבתים לבטח). Десницкий переводит: *почивать безопасно*. Алонсо Шёкель и Сикре Диас в этом изменении обычной формулы «жить в безопасности» (חטב לבטח) на «лежать безопасно» (חטבת לבטח) усматривают «сексуальную коннотацию»⁶⁶. «Церковь <...> освобожденная от отеческих пороков, осталась в объятиях Жениха»⁶⁷.

У LXX в безопасности становится с надеждой: ἐπ' ἐλπίδι. Возможно, в этом месте еврейский текст, который переводили LXX, отличался от того, которым впоследствии пользовались масореты.

...обручу тебя Мне навек... Израиль будет вечно верен Богу, не будет больше изменять Ему с идолами. Поклонение ложным богам навсегда прекратится. Народ Божий будет неукоснительно служить лишь YHWH, руководствуясь заповедью «Господа, Бога твоего, бойся, и Ему одному служи, и к Нему прилепись» (Втор. 10:20. Ср. Втор. 6:13. Мф. 4:10. Лк. 4:8).

Глагол שרץ *обручать* (порода *piel*); *быть обрученным* (биньян *pual*) используется в Библии только в тех случаях, когда речь идет об обручении с девицей. «Какая благодать Божия! — возглашает хорошо знакомый с еврейской грамматикой блаженный Иероним. — Когда блудница, блудо-

действовавшая со многими любовниками и за преступление преданная зверям, возвращается к мужу, то говорится ей не о примирении, а об обручении. И посмотри, какое различие между союзом Божиим и человеческим: когда человек берет жену, то деву делает женщиною, т.е. не-девою, а когда Бог соединяется с блудницами, то обращает их в дев!»⁶⁸. С Гомерью (а верней, с Израилем, который ею изображается) и происходит это чудо! Гомерь, Раав-блудница и Руфь-моавитянка — вообще излюбленные в святоотеческой литературе образы Церкви из язычников. Дальше по ходу толкования этого места Иероним проводит параллель между вновь обрученным Богу Израилем и христианской общиной Коринфа, состоявшей в основном из бывших идолопоклонников: «Поэтому и апостол, сказав о блудодеянии и идолослужении, после того говорит верующим коринфянам: “Я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою” (2 Кор. 11:2)»⁶⁹.

Эсхатологический день этого нового обручения (*тот день*, 2:16) откроет мессианскую эру — эру правды и суда, благодати и милосердия:

...обручу тебя Мне в правде и суде, в благодати и милосердии. Во Христе и Христовой Церкви эта новая эра — эра Царства Божия — уже наступила, хотя еще не во всей полноте и силе. Христорологически и экклезиологически истолковывают это пророчество отцы Церкви. «Сие дано было иудеям по окончании их плена и по возвращении из переселения; совершенно же исполнилось, когда уверовавшие во Христа народы соединились в единую Церковь. Ибо все, о чем пророчествует Осия в сем последнем отделении, по точному смыслу пророчества должно быть отнесено к Церкви Христовой», — комментирует Ефрем Сирийский⁷⁰. Петр Хрисолог: «Об обрученной говорится для того, чтобы уже тогда назвать Церковь Христа Невестой»⁷¹. Кирилл Александрийский: «Он некоторым образом обручил Себе древнего Израиля или иудейскую синагогу и призвал ее к общению с Собою, т.е. чрез закон <...> но

этот способ обручения был не постоянный, и не на век, далеко не на век <...> Закон, или Моисей не в состоянии был соединить с Богом чисто или всецело. Это превосходнейшее из всех и поистине только Богу свойственное дело сохранено Посреднику между Богом и людьми, т.е. Христу, чрез которого и в котором мы соединяемся с Богом»⁷². Не чужд полемики с иудеями и Феодорит Кирский: «Что вовек обручил Себе не иудейскую синагогу, но Церковь, собранную из иудеев и язычников, о сем свидетельствуют самые события, потому что синагога отвержена, а Церковь сочетается с Женихом и ожидает вечных благ»⁷³.

...обручу... в... Используемый в данной конструкции предлог *в* указывает на то, что нижеследующие *правда, суд, благодать и милосердие* — это приданное, которое жених дарит своей невесте. Ср. 2 Цар. 3:14, где использована та же конструкция и с тем же глаголом *в*тх. Комментарий в ВJ: «Бог дарит Израилю в этом новом браке уже не материальные блага (ср. 2:8), но внутреннее состояние, необходимое для того, чтобы с этого времени народ был верен завету». Тему «нового завета», условия которого будут написаны на «новых сердцах», разовьют в своих книгах великие иудейские пророки Иеремия и Иезекииль — духовные преемники Осии (Иер. 31:31–34; 32:39–40. Иез. 11:19–20; 36:26–27). Письменное пророчество появилось в Израильском царстве, но развилось и достигло апогея в Иудее. Израильское царство было растоптано ассирийскими полчищами и исчезло навсегда из истории, но свитки с текстами израильских пророков Амоса и Осии были перенесены в Иудею и стали импульсом для появления письменного пророчества в Южном царстве. Кто знает, какой была бы пророческая литература в Иудее, да и возникла ли бы вообще, не появись там книг Амоса и Осии, учение которых оказало мощное влияние на Михея и Исайю, на Софонию и Иоила, на Аввакума, Иеремию, Иезекииля...

...в правде и суде, в благодати и милосердии,.. в верности... Пять слов — *р*тх *цедек* (правда, справедливость),*в*тх⁷⁴

мишпат (суд, правосудие), *חסד* *hesed* (благодать, милость, любовь), *רחמים* *рахамим* (милосердие, благоутробие, сострадание) и *אמונה* *эмуна* (верность) — сгруппированы воедино. Стефано Виргулин комментирует это так: «Эти пять терминов <...> представляют собой божественную позицию, которая находит отражение в поведении жены: *цедек* — это спасительная помощь, которую Бог дает Израилю; под *мишпат* подразумеваются прямые действия по защите прерогатив личности; *hesed* — это благосклонное отношение к другому в контексте завета; *рахамим* — нежность по отношению к другому, а *эмуна* — стабильность, с которой Бог относится к Израилю. Они <...> синтезируют внутреннее состояние жены в контексте завета (ср. 4:1; 10:4–12). Практикуемые женой справедливость и правосудие устраняют из социальной жизни всякую неправду и произвол, а милость, сострадание и верность будут Божиим ответом на это»⁷⁴. Блаженный Феодорит обращает внимание на слово *верность* (которое в этом месте Септуагинты, и вообще у LXX, передается термином *πίστις* *вера*⁷⁵): «Сподобившимся милости должно было и самим воздать чем-нибудь Спасшему <...> У приходящих требуется немедленно одна вера»⁷⁶.

...ты познаешь Господа. Богопознание — не интеллектуальный процесс, не изучение догматического богословия. *Знать Господа* (ср. 4:1,6; 5:4; 6:6; 8:2; 13:4) — значит иметь глубокие личные отношения с Ним. Знать Его — значит любить Его, быть верным завету с Ним (ср. Иов. 21:14. Притч. 2:5. Ис. 11:2; 58:2), а не знать — значит не любить, предавать, искать других «любовников», «прелюбодействовать» с ложными богами. Не случайно глаголом *у* *знать* в Священном Писании описываются также наиболее интимные физические отношения между мужчиной и женщиной (напр., Быт. 4:1; 19:8. Числ. 31:17. Суд. 11:39 и мн. др.).

В устраняющем супружескую метафору Таргуме *обручение* становится *поставлением* пред Господом, а *познание* Его — *страхом* пред Ним.

Новое обручение с мужем (с Богом), восстановление завета повлечет за собой изменения не только в поведении жены (Израиля), но и в поведении природы:

...будет в тот день, Я услышу, говорит Господь, услышу небо, и оно услышит землю, и земля услышит хлеб, и вино, и елей, а сии услышат Изреель. Плодородие гарантируется не задабриванием ложных богов и не идолопоклонством, а послушанием истинному Богу, YHWH, — Творцу неба и земли, Хозяину природы. Господь дает то, чего не могут дать магия и Ваалы — «дожди мирны земли ко плодоносию»⁷⁷, стабильный и изобильный урожай. Непослушание человека Богу явилось причиной беспорядка в природе, пагубных изменений в ней (Быт. 3:17–18); послушание и верность Богу, *познание* Бога привлекут Его благословение, которое проявится в послушании природы человеку, в восстановлении в творении первозданной гармонии. В *тот* эсхатологический *день* вся природа, вся «тварь освобождена будет от рабства тлению» (Рим. 8:21).

...в тот день... כהן-יום. См. комментарий к 1:5.

...услышу небо, и оно услышит землю... Таргум Йонатана поясняет: *повелю небесам — и они прольют дождь на землю.*

...Изреель. Эта долина станет вновь мирной и плодородной: Господь *услышит* Свое небо и повелит ему пролиться на землю дождем — и Изреельская долина произведет в изобилии *хлеб, вино и елей*. Хлеб дает жизнь, а вино и елей придают этой жизни праздничность и удовольствие. Святитель Кирилл рассуждает над этими словами: «Живущие на земле будут плодоприносить надежду жизни, радости и веселия. Пшеница есть образ жизни, вино — веселия, а масло — радости и благосостояния, ибо уверовавшим присуща надежда благая, постоянная и крепкая <...> Мы,.. обязанные Ему собственной жизнью, будем плодоприносить Ему»⁷⁸.

Но *Изреель* у Осии — это не только название долины и нетолько название города, расположенного в этой до-

лине, но и имя одного из сыновей пророка (1:4). Это новое имя израильского народа больше не будет говорить о мести израильтянам за невинную кровь, пролитую когда-то в Изрееле (см. комм. к 1:4), оно будет свидетельствовать уже не о наказании, а о благословении Божиим, ведь *לְקַיֵּץ* значит «Бог сеет» — сеет на обетованной земле и возвращает не только пшеницу, виноград и оливки, но и своих детей — израильский народ:

...посею ее для Себя на земле, и помилую Непомилованную, и скажу не Моему народу: «ты — Мой народ», а он скажет: «Ты — мой Бог!». Отцы Церкви относят исполнение этих слов, как и всего пассажа 2:14–23, к христианскому времени: Иероним: «Ради семени Божия изменяются названия предметов и <...> чрез веру во Христа получила помилование та, которая была непомилованною, и <...> получил название народа Божия тот, который прежде назывался не-народом. Отсюда мы видим, что можно все это относить и к десяти коленам, которые называются Израилем и которые под именем блудницы родили троих детей, и ко всему народу иудейскому»⁷⁹. Феодорит: «Сие исполнилось прообразовательно при Зоровавеле, а в самой действительности — по воплощении Владыки Христа, когда и обручил Себе Церковь вовек. Ибо тогда уверовавшие в Него подлинно наименовались людьми верными, и сам Он наименован Богом искренно в Него уверовавших»⁸⁰. Кирилл: «Некогда и сам Израиль будет иметь в изобилии все блага и вышние дары от Бога и прославится верою во Христа»⁸¹. Чуть ниже александрийский святитель обращает особое внимание на «сеяние» (*Изреель; посею*) и истолковывает это семя двояко — как Евангелие и как Сына Божия: «Посею ее для Себя, и она восприимет Мое семя, под которым мы должны разуместь евангельское учение <...>. Но слово *для себя* можно понимать и другим способом. Сам Я буду, говорит, заботиться о ней и как бы землю тучную и хорошо возделанную засею не чрез кого-либо другого, но чрез Себя Самого, ибо Бог и

Отец возглагодал нам в Сыне <...>. Когда Спаситель наш ниспослал нам духовный дождь, мы соделались землею вожделенною, по слову пророка (Мал. 3:12), ибо Он нас засеял Себе и Израиль назван земледелием Божиим <...> И сам Израиль <...> познает истинного Бога»⁸².

В *помилованиши непомилованной* и в наименовании не Своего народа «*Мой народ*» древняя церковная экзегеза видит обращение язычников. Начало этой традиции положено уже Новым Заветом. Апостол Петр и апостол Павел, увещевая христиан из язычников, явно цитирует строки Осии: «Вы <...> некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованы» (1 Петр. 2:10); «Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе, над нами, которых Он призвал не только из иудеев, но и из язычников. Как у Осии говорит: “не Мой народ назову Моим народом, и не возлюбленную — возлюбленную” <...> Где сказано им: “вы не Мой народ”, там названы будут сынами Бога живого» (Рим. 9:22–26). Раннехристианская экзегеза верна этому пониманию. Ученик учеников апостольских священномученик Иринея: «Обетование должно наследовать призвание язычников, среди которых <...> открылся новый завет <...>. Этот народ будет святым, об этом в книге Двенадцати пророков возвещено». Далее, процитировав Ос. 2:23, Иринея пишет: «После того, как наши сердца исторгнуты и освобождены от каменного служения, мы верою созерцаем Бога <...>. Так совершенно изменение сердец у народов новым призванием посредством Слова Божия»⁸³.

Итак, церковная экзегетическая традиция в интерпретации слов пророка единодушна. В заключение приведем еще две цитаты, одну — из святителя Иоанна Златоуста, другую — из Беды Достопочтенного. Златоуст: «Кто же это были — “не Мой народ”? Очевидно, язычни-

ки. Кто — “не возлюбленная”? опять они же. Однако же, о них сказано, что будут народом, возлюбленной и сынами Божиими»⁸⁴. Беда, процитировав 1 Петр. 2:10, пишет: «В этих строчках апостол явно указывает, что написал это послание по поводу тех язычников, которые пришли к вере, которые когда-то были отчуждены от жизни народа Божия, а теперь по благодати веры соединились с народом Его и сподобились милости, на которую не ведали как уповать. Перенял же Петр эти слова у пророка Осии»⁸⁵.

Слова *посею ее для Себя на земле* Таргум парафразирует так: *и поставлю вас передо Мною на земле дома Моей Шехины* (בארע בית שכינתי). Очевидно, арамейская парафраза содержит здесь пророчество о возвращение рассеянных евреев из диаспоры в землю отцов, где они будут собраны вокруг восстановленного иерусалимского храма — места божественного присутствия. Карбоне и Рицци считают, что в этом стихе Таргума содержится также намек на эсхатологическое воскресение мертвых⁸⁶.

Исповедание יהלל *мой Бог* (Ты в масоретском тексте отсутствует) является формулой завета. Но не только. В этом исповедании слышится также славословие и благодарение. Отношения между Богом и Его народом полностью восстановлены, и жена (израильский народ) благодарит за это своего мужа (Бога). Так завершается эта великая поэма, этот один из самых глубоких и значительных текстов ветхозаветного откровения.

Примечания

¹ Нумерация библейских глав и стихов в этой статье соответствует русскому Синодальному переводу.

² *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Profetas. Vol. II. Madrid, 1980. P. 874.*

³ *Фаст Геннадий, прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 454–455.

⁴ Ассирийские тексты из Нузи (нынешний Юрган-тепе, Ирак). Цит. по комм. в Traduction Oecuménique de la Bible (TOB).

⁵ Когда идет речь о כּוּר, обычно предполагается контекст гражданского разбирательства, а не уголовного суда. Для последнего используется слово פּוֹשֵׁם. Об этой терминологической разнице см., напр.: *Bovati P. Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti.* Roma, 1986. *Bovati P. "Così parla il Signore". Studi sul profetismo biblico.* Bologna, 2008. P. 125–151. *Mello A. Chi è profeta?* Magnano, 2014. P. 91–98 (наш перевод этой книги Альберто Мелло на русский язык только что вышел в издательстве Библейско-богословского института: *Мелло А. Кто такие пророки.* М., 2015).

⁶ *Иероним Стридонский, блаж.* Три книги толкований на пророка Осию, к Паммахию. Творения. Ч. 12. Киев, 1894. С. 167–168.

⁷ В книге Исаяи земля Израиля при Божиим благоволением к ней называется «замужнею»: «Будут называть <...> землю твою «замужнею», ибо Господь благоволит к тебе и земля твоя сочетается» (Ис. 62:4).

⁸ Покончить с ваализмом было непросто еще и потому, что население северных районов Израильского царства, в отличие от населения Самарии и Ефремова нагорья, было, по свидетельству археологов, смешанным: «Израильское население концентрировалось <...> в гористой местности вокруг Самарии, тогда как в Изрееле — сердце плодородной долины — продолжение хананейской культуры было вполне очевидным» (*Finkelstein I., Silberman N.A. The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts.* New York, 2002. P. 192).

⁹ *Исаак Сирин, преп.* О божественных тайнах и о духовной жизни, 11, 5. Пер. с сир., предисл. и прим. иеромонаха Илариона (Алфеева). М., 1998. О Кресте и об изображении Креста как местопребывании Шехины по учению Исаака Сирина см. также: *Иларион (Алфеев), иером.* Мир Исаака Сирина. Москва, 1998. С. 169–181.

¹⁰ Из работ более общего характера можно отметить: *Séd, N. La Shekhinta et ses amis "araméens", in: Guillaumont M.A. Contributions à l'étude des christianismes orientaux. "Cahiers d'Orientalisme", № 20 (1988). P. 233–242. Lodahl M.E. Shekhinah/Spirit: Divine Presence in Jewish and Christian Religion.* New York, 1992.

¹¹ См. напр.: *Urbach E.E. The Sages. Their Concepts and Belief.* Vol. I. Jerusalem, 1975. P. 54–55. О Шехине в древней раввини-

стической литературе см., напр.: *Abelson J. Immanence of God in rabbinical Literature. London, 1912. Буѝе Л. Ibid. С. 92–103.*

¹² *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на книгу пророчества Осии. Творения. Т. 6. Сергиев Посад, 1901. С. 93.

¹³ *Иероним Стридонский, блж.* Ibid. С. 171. А из позднесредневековых комментаторов так считали, в частности, Рибера (*Ribera F. In librum duodecim Prophetarum commentarii. Salamanca, 1587*) и Санчес (*Sánchez G. In duodecim prophetas minores & Baruch commentarii cum paraphrasi. Lyon, 1621*). Из современных экзегетов такое истолкование допускают Алонсо Шёкель и Сикре Диас (*Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Ibid. P. 876*). Это понимание не противоречит основному, а лишь дополняет его: подчинение сильному государству всегда влечет за собой культурную и «духовную» зависимость от него. «Израиль, — писал Бродович, — видел окружающие народы богатыми и могущественными, а они производили свое богатство и силу от чтимых ими идолов» (*Бродович И. Книга пророка Осии. Введение и экзегезис. Киев, 1901. С. 76–77*).

¹⁴ *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседование 13-е, о покровительстве Божиим. Писания. М., 1892. С. 407.

¹⁵ Можно согласиться с Энцо Бьянки, утверждающим, что притчу о блудном сыне правильней было бы называть притчей о милосердном отце (*Bianchi E. I pubblicani e le prostitute vi precedono nel Regno di Dio. Magnano, 2004. Наш перевод: <http://www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/2350>*). Это справедливо и в отношении других притч, имеющих только у Луки, которого Данте не зря назвал «певцом милосердия Божия».

¹⁶ *Soggin A. חב. In: Jenni E., Westermann C. (red.). Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento. Vol. II. Madrid, 1985. Col. 1110–1118.*

¹⁷ *Carbone S.P., Rizzi G. Il libro di Osea secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la traduzione greca dei Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum. Bologna, 1993. P. 89.*

¹⁸ *Ефрем Сирин, прп.* Ibid. С. 94.

¹⁹ *Григорий Великий, свт.* Моралии на книгу Иова, 34, 2. Цит. по: *Феррейро А., Бирюков Д. (ред.). Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. XIV. Двенадцать пророков. Тверь, 2010. С. 7.*

²⁰ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Ibid. P. 876.*

²¹ Перевод книги Двенадцати малых пророков. Пер. А.С. Десницкого // Альфа и Омега, №2–3 (64–65), 2012 г. С. 100–163 (Осия — с. 100–112). Здесь и далее цитаты приводятся по этому изданию.

²² מקראות גדולות. תרי עשר. Jerusalem, 1998. P. ۶.

²³ *Климент Александрийский. Педагог, II, 12. М., 1996. С. 211.*

²⁴ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Ibid. P. 875.*

²⁵ *Тюрин В. Погода и «боги погоды» // Наука и жизнь, №1, 1977 г. С. 98.*

²⁶ *Jeremias J. Osea. Traduzione e commento. Brescia, 2000. P. 55.*

²⁷ *Иероним Стридонский, блж. Ibid. С. 174.*

²⁸ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Ibid. P. 877.*

²⁹ *Иероним Стридонский, блж. Ibid. С. 174.*

³⁰ *Ефрем Сирин, прп. Ibid. С. 94.*

³¹ В средневековых иудейских комментариях лесные вепри и полевые звери — языческие народы, враги Израиля. Вот как комментируют Раши и Радак эту строку псалма: «Если удостоится народ Израиля, то враги его станут как животные каналов, неспособные выйти на сушу, а когда заслуживает наказания, становятся сильными, как зверь лесной, уничтожающий и убивающий» (*Книга Псалмов [Теѓилим] с комментарием Раши. Пер. М. Левинова. М.; Нью-Йорк, 2011. С. 541–542*); «“Вепрем” и “живностью” иносказательно названы народы, которые с жадностью поедают Исраэля» (*Книга Восхвалений с толкованием Давида Кимхи. Пер. Ф. Гурфинкель. Иерусалим; Запорожье, 2008. Т. II. С. 246*).

³² *Jeremias J. Ibid. P. 56.*

³³ *Carbone S.P., Rizzi G. Ibid. P. 93.*

³⁴ *Феодорит Курский, блж. Толкование на пророка Осию. Творения. Ч. IV. М., 1857. С. 259.*

³⁵ *Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Осию. Творения. Ч. IX. М., 1892. С. 82–83.*

³⁶ *Ribera F.J. El Targum de Isaias. Valencia, 1988. P. 42.*

³⁷ Библия. Современный рус. перевод. Изд. 2-е. М., РБО, 2015.

³⁸ *Иероним Стридонский, блж. Ibid. С. 175–176.*

³⁹ Интересно, что и на современном иврите религиозного

человека называют ילת *дати*, букв. «знающий» (от лут *даат* — «знание»).

⁴⁰ *Allegro J.M.* A Recently Discovered Fragment of A Commentary on Hosea from Qumran's Fourth Cave. "Journal of Biblical Literature", LXXVIII (1959), 2. P. 142–147.

⁴¹ *Амусин И.* Тексты Кумрана. Вып. 1. М., 1971. С. 245. Впрочем, в кумранистике существует и иная датировка 4QpHosbII: время Помпея, начало римской эпохи истории Израиля. И тогда «иноземцы» кумранского комментария — это римляне.

⁴² *Ефрем Сирин, прп.* Ibid. С. 94.

⁴³ Малоизученная тема влияния на экзегезу Ефрема иудейских авторов чрезвычайно интересна и, по большому счету, еще ждет своих исследователей. Несколько страниц на эту тему написал Марк Гиришман, который, ссылаясь на работу шведского автора Кронхольма (*Kronholm T.* Motifs from Genesis 1:11 in the Genuine Hymns of Efreim the Syrian. Uppsala, 1987. P. 27), сделал вывод: «Опора Ефрема на еврейские источники создает парадоксальную ситуацию <...> тот же самый отец Церкви, который полон <...> ненависти к евреям, черпает из еврейских источников. Именно эта близость к еврейской традиции приводила к яростному противостоянию ей» (*Гиришман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. Иерусалим; М., 2002. С. 122; весь экскурс в экзегезу Ефрема — с. 119–122). См. также анализ израильским ученым Э. Урбахом поэмы Ефрема о пророке Ионе. Рус. пер. поэмы: *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 5. Сергиев Посад, 1901. С. 54–92:

א. אורבך. תשובת אנשי נינה והויכוח היהודי נוצרי. תרביץ, כ תש"ט, ט, עמ' 221-811

⁴⁴ *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 86.

⁴⁵ «Опыт пустыни восхитителен!», — скажет спустя тысячелетия испанский мистик Хуан де ла Крус (Carta 28, 19 августа 1591 г.).

⁴⁶ *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 86–87.

⁴⁷ *Феодорит Кирский, блж.* Ibid. С. 259.

⁴⁸ *Ефрем Сирин, прп.* Ibid. С. 94.

⁴⁹ *Jiménez C.S.* El desierto en el profeta Oseas. Estella, 2006. P. 35.

⁵⁰ Под אוראה в Таргуме понимается Закон Моисеев (см. ТgОс 1:9). Ср. ТgИез 7:26.

⁵¹ *Jeremias J.* Ibid. P. 59–60.

⁵² См., напр., наш комментарий в главе «Нечестие Ахана» в кн.: *Арсений (Соколов), иером.* Книга Иисуса Навина. М., 2005. С. 137–142.

⁵³ *Иероним Стридонский, блж.* Ibid. С. 178.

⁵⁴ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 878.

⁵⁵ *Фаст Геннадий, прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 132. В монографии о. Геннадия этой теме посвящен целый раздел — «Двор Израиля» (с. 130-206).

⁵⁶ *Bibbia Pietme.* Casale Monferrato, 1995. P. 2103.

⁵⁷ В этом месте русского перевода комментария Иеронима имеется описка: вместо Симмаха стоит Акила.

⁵⁸ *Иероним Стридонский, блж.* Ibid. С. 179.

⁵⁹ Интересно, что и в современном иврите одно из значений термина לזר — «муж». См., напр.: *Подольский Б.* Новейший иврит-русский словарь. Тель-Авив, 2007. С. 90.

⁶⁰ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 878.

⁶¹ *Иероним Стридонский, блж.* Ibid. С. 181.

⁶² Русский Синодальный перевод: в Силоме. Имеется в виду Шило (1Цар 1–3).

⁶³ *Иероним Стридонский, блж.* Ibid. С. 182–183.

⁶⁴ *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 97.

⁶⁵ *Григорий Синаит, прп.* Весьма полезные главы, расположенные акростихами, 123. Пер. с греч. еп. Вениамина (Милова). М., 1999.

⁶⁶ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Ibid. P. 879.

⁶⁷ *Иоанн Златоуст, свт.* Гомилии на Евангелие от Матфея, III, 5. Цит. по: *Феррейро А., Бирюков Д. (ред.).* Ibid. С. 10.

⁶⁸ *Иероним Стридонский, блж.* Ibid. С. 183.

⁶⁹ *Иероним Стридонский, блж.* Ibid. С. 183.

⁷⁰ *Ефрем Сирийский, прп.* Ibid. С. 95.

⁷¹ *Петр Хрисолог.* Собр. проповедей. Цит. по: *Феррейро А., Бирюков Д. (ред.).* Ibid. С. 12.

⁷² *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 98, 100.

⁷³ *Феодорит Кирский, блж.* Ibid. С. 260–261.

⁷⁴ *Bibbia Pietme.* Ibid. P. 2103.

⁷⁵ Значение терминов לזר эмуна и πίστις πισтис далеко не одинаково. Мартин Бубер посвятил сравнению еврейской эмуны и греческой πισтис целое исследование: *Buber M. Zwei*

Glaubensweisen. Zürich, 1950 (рус. пер. С. Лёзова и А. Миронова: Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 233–340).

⁷⁶ *Феодорит Кирский, блж.* Ibid. С. 261.

⁷⁷ Анафора свт. Василия Великого.

⁷⁸ *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 105–106.

⁷⁹ *Иероним Стридонский, блж.* Ibid. С. 185.

⁸⁰ *Феодорит Кирский, блаж.* Ibid. С. 261–262.

⁸¹ *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 103.

⁸² *Кирилл Александрийский, свт.* Ibid. С. 106–107.

⁸³ *Иринеи Лионский, сщмч.* Доказательство апостольской проповеди, 91–94. СПб., 1907. Ср.: *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей, I, X, 3; III, IX, 1. *Климент Римский, свмч.* Второе послание к коринфянам, 1.

⁸⁴ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам, XVI, 9. Творения. Т. 9. СПб., 1903. С. 706.

⁸⁵ *Беда Достопочтенный.* О семи кафолических посланиях. Цит. по: *Феррейро А., Бирюков Д. (ред.).* Ibid. С. 13.

⁸⁶ *Carbone S.P., Rizzi G.* Ibid. P. 101.

В. И. Немыченков*

ЕВХАРИСТИЧЕСКАЯ ЖЕРТВА И ОБРАЗ СЛОВЕСНОГО СЛУЖЕНИЯ ХРИСТИАН НА БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ ПО УЧЕНИЮ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

В статье выделены четыре аспекта евхаристической жертвы согласно учению святителя Григория Богослова: Сам Господь Иисус Христос, иерей (тайносовершитель — епископ, священник), Святые Дары, верные (причастники). Основное внимание уделяется рассмотрению жертвы иерея и верных, которая совершается в виде «жертвы ума». Указывается, что важным элементом участия в евхаристическом жертвоприношении является причастие страданиям Спасителя. Участвуя в страданиях и искупительном подвиге Спасителя, человек проходит в своем «словесном служении» (ср. Рим. 12:1), в результате которого он может стать совершенной словесной жертвой Богу, т.е. получить обожение и усыновление Отцу через Иисуса Христа.

Ключевые слова: словесная жертва, жертва ума, жертвы хвалы, страдание, обожение.

*Автор — магистр теологии, соискатель ученой степени кандидата богословия Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, главный специалист Международного общественного фонда «Фонд Святого Всехвального апостола Андрея Первозванного», Москва.

Предисловие

В последние годы отечественные богословы неоднократно обращались к теме Евхаристии и Божественной литургии. Предметом их рассмотрения были преложение (пресуществление)¹, канонические и дисциплинарные вопросы², а также различные аспекты евхаристического богословия³, однако Евхаристической жертве уделялось, на наш взгляд, недостаточное внимание.

Безусловно, названные темы важны и для богословия, и для повседневной духовной жизни, но обсуждение только этих вопросов показывает, что в современной церковной жизни наметилась тенденция затушевывать жертвенный характер Евхаристии, да и всей христианской жизни, которая должна быть жертвой Богу — бескровной, «словесной», но жертвой. А жертва требует от человека высочайшего накала духовной жизни. «Жизнь Христа по своей природе была жертвой, жизнь Церкви по своей природе — жертва и жизнь частного христианина по своей природе — жертва. Поэтому и важнейший общий акт церковного культа по своей природе — жертва, и он показывает человечеству сердце Евангелия, а именно: чтобы жить, мы должны умереть». Так объяснил западному читателю сущность евхаристического понимания Православной Церкви неизвестный автор⁴.

Надо сказать, что в работах отечественных богословов дореволюционного и советского периода тема евхаристической жертвы затрагивалась намного чаще, чем в наше время. Аналогичная тенденция наметилась и на Западе. В свое время кардинал Йозеф Ратцингер увидел в забвении жертвенного характера Евхаристии причину кризиса литургии⁵.

Следует отметить, что жертвенный характер Божественной литургии, являющейся средоточием любого христианского праздника, подчеркнул митрополит Волоколамский Иларион [43], а игумен Феогност (Пушков) уделил значительное внимание теме участия мирян в сослужении священнику на Божественной литургии [52],

а значит, по смыслу, и в принесении жертвы (о чем, впрочем, автор не говорит).

Как известно, многие святые отцы с древнейших времен учили о жертве Евхаристии и об участии верных в новом христианском жертвоприношении. Обращение к трудам святителя Григория Назианзина (326/330–389/390), обусловлено тем, что, как пишет исследователь его творчества митрополит Иларион, этот отец Церкви занимает в византийском богословии уникальное место богослова, сочинения которого считались непогрешимыми в догматическом отношении наряду с Библией и богослужебными текстами [42. С. 217], а в вопросах мистики и духовной жизни ему отдавалось предпочтение перед святителем Григорием Нисским [42. С. 361]. Это видно из того, что святитель был наиболее цитируемым, после Библии, автором в Византии [42. Прим. 36. С. 361]⁶. Догматическая безупречность его богословской системы подтверждена шестью Вселенскими Соборами; на него ссылались и его комментировали великие отцы Восточной Церкви; его сочинения сыграли важную роль в формировании православного богослужения и были переведены на многие языки [42. С. 481–487]. Святитель гармонично сочетал в своем епископском служении добродетель и созерцание, монашескую аскезу, безукоризненное догматическое мышление, образец христианского вероучителя и проповедника и, по признанию Церкви, был истинным «служителем Слова». Поэтому в восточно-христианской богословской традиции святитель Григорий занимает «абсолютно центральное и неоспоримое место: без основательного знания его наследия невозможно по-настоящему понять эту традицию» [42. С. 488].

Определения

Предметом данной статьи является учение святителя Григория о евхаристической жертве и образе словесного служения христиан на Божественной литургии. В

общем виде словесное служение и словесная жертва были рассмотрены в другой нашей работе [50], поэтому здесь мы ограничимся краткими определениями.

Термин «словесное служение» (λογικὰ λατρεία)⁷ ввел апостол Павел, изначально придав ему особый жертвенный смысл: «Итак умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего» (Рим. 12:1). В Послании к Евреям автор, говоря, что Кровь Христова очищает совесть нашу «для служения Богу» (Евр. 9:14), и призывая приносить Ему «жертву хваления, т.е. плод уст, прославляющих имя Его» (Евр. 13:15), подразумевает Евхаристию⁸. Словесное служение и жертву можно понимать в двух аспектах: как предание Богу всей жизни (Рим. 12:1) и как служение словом (жертва хвалы и благодарения).

С другой стороны, апостол Петр призывает христиан устроить «из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы (πνευματικὰς θυσίας)» (1 Пет. 2:5), «возвещать совершенства» Бога (1 Пет. 2:9). Очевидно, «духовные жертвы» у апостола Петра означают то же, что и «словесное служение» у апостола Павла.

Само слово «священство» (ἱεράτευμα) по первоначальному смыслу означает «жречество»⁹. Поэтому апостолы говорят о жертвоприношении, но духовном, словесном. Тела и души христиан, искупленные жертвой Христовой, «суть Божии» — храм живущего в них Святого Духа, которого они имеют от Бога, и в этом храме они призываются прославлять Творца (1 Кор. 6:20), т.е. приносить *жертву хвалы*, совершать богослужение. Но чтобы жертва была святой и благоугодной, следует вначале умереть для греха, очистить тело и ум, тогда в этот очищенный храм сойдет с Неба огонь Святого Духа, дабы «пожечь» (освятить) приношение Творцу (ср. Рим. 15:16). Способ словесного служения указывает апостол Павел, когда говорит: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего,

чтобы вам познавать, что есть воля Божия» (Рим. 12:2). Совершение словесного служения вменяется всем христианам независимо от их отношения к иерархическому священству, т.е. утверждается священство всех верующих в принесении Богу духовных жертв (1Пет. 2:5) и жертв хвалы (Евр. 13:15). Священство верующих осуществляется в Евхаристии как участие в жертвоприношении Христа и в сослужении Небесному Первосвященнику (ср. Евр. 4:16; 10:19–22, 25–29; 13:15 и др.).

Учение святителя Григория о словесном служении и словесной жертве является развитием учения апостолов. По мысли святителя, подлинная жертва Богу есть тот дар, который соединяется с Творцом. Принятие жертвы Богом означает обожение принимаемого Им приношения. В творениях Григория восхождение ума к Божественным истине и свету часто именуется *словесным служением, словесной жертвой, жертвой (служением) ума*. По мысли святителя, логос (слово) есть уникальный посредник между человеком и Богом, поскольку человек отличается от других тварей обладанием логосом (разумом и речью), а Бог открыл себя человеку через Свой Логос. Таким образом, служение и самопожертвование человеком себя Богу посредством своего логоса — естественный ответ на самопожертвование Бога через Его Логос [54]. В соответствии со словами апостола Павла (Рим. 12:1–2) преобразование всего человеческого естества начинается с *изменения его ума* — обращения его от земного к Небесному. Ум человека обновляется в созерцании, получая вместо образов падшего мира образы Божии, отпечатлевая их в себе как в зеркале. В этом состоит один из главных результатов жертвы ума. *Жертва ума* есть дело каждого христианина. Она заключается в посвящении ума Богу. В созерцании Божественного света происходит обожение ума («сгорание» в этом огне как жертвенного дара). Ум получает Святого Духа, познает тайны Божии и славословит за них Творца, что и называется *жертвой хвалы*.

В процессе принесения словесной жертвы ум совершает определенный чин служения (жертвоприношения), особый цикл. Восходя умом в горня, человек взывает к Богу и отсекает свое (мысли, волю, воображение). За «первой завесой» чувственного мира ум созерцает ангелов и Божественный свет, славословит Бога с ангелами «неизреченными глаголами». Затем ум «приникает» ко «второй завесе», как бы заглядывает во «святое святых», т.е. входит в Божественный свет, «горит» в его огне, сам становится этим светом, входит в безмолвие, исполняется Божественной энергией. Далее ум нисходит «на землю», а человек старается исполнять Небесные законы на земле и тем соединяет Небесное с земным. Таким образом, *словесное служение* человека Богу есть воспоминание полученного от Него (образы, помышления) и исполнение этого. Если человек исполняет Небесные законы на земле, т.е. подлинно служит Богу, то в следующем цикле он восходит на новый уровень совершенства.

Словесное служение человека Богу происходит по образу жертвенного служения Бога Слова и заключается в уготовлении человеком себя в живую «словесную жертву» Творцу (ср. Рим. 12:1) с Его благодатной помощью. По сути, словесное служение есть уподобление человека Христу. *Словесная жертва* христианина Богу — это, с одной стороны, сам человек, уподобившийся Логосу-Христу, обоженный и усыновленный Небесному Отцу, а с другой — это мистическая жертва Самого Логоса, повторяемая Им в каждом спасаемом человеке для возрождения его Сыном Божиим по благодати в меру добровольного уподобления Ему (о чем писал, например, Максим Исповедник в толковании на Григория Богослова [40. СXVIII (XLIII), CXXV (XLIX), 1) — CXXXIX (L,1). С. 326–327, 338–343])¹⁰.

Евхаристия — умное действие страстей Христовых

По православному учению, жертвенное служение Христа необходимо продолжается и после Его Вознесения (подробнее см. [48]). Это служение Главы Своего мистического Тела, мирская («земная») часть которого пребывает в мире, борется со грехом, приобщается в Евхаристии Творцу через посредство человеческой природы Христа и совершает через Него жертвоприношение себя Богу. Жертвенное служение Христа продолжается в самих христианских подвижниках, поскольку Он вселяется в них и ведет их по ступеням духовного восхождения [41]¹¹.

Вознесение и пребывание Христа со Своей пострадавшей плотью на духовном небе и Его продолжающееся жертвенное служение объясняет, почему восточные отцы, в частности святитель Григорий, говорят о Небесной и духовной жертве, называют священнослужителей «таинниками Небесных жертв», возносящих жертвы на горний (Небесный) жертвенник. Евхаристия становится тем событием, посредством которого человеку в различных символах и образах (видимых и невидимых) может открываться жертвенное служение Христа, все Домостроительство нашего спасения от творения мира до всеобщего воскресения (что и отражено в анафорах разных литургий). В Евхаристии человек соединяется со Христом. Ему он приносит плоды своего «словесного служения» (ср. Рим. 12:1): добродетели, возвращенные в нем Богом и своим соработничеством Ему, их он в качестве жертвенного дара посвящает Творцу.

Архимандрит Киприан (Керн) пишет, что для ранней Церкви Евхаристия была умным действием страстей Христовых, из созерцания и участия в которых сложилось позднейшее толкование литургии. Автор пишет: «Евхаристическая драма *действуется* в рамках указанного символизма. В первохристианском быту Евхаристия есть гораздо больше действие <...> чем слова <...> За симво-

лическим актом, совершаемым теургом, стоят реальное воплощение, страдание и смерть Спасителя <...> В анамнезисе Страданий *творится* само действие Страстей Господних» [45. С. 24]. Это означает, что в литургии слово есть действие и умная реальность. Слова, произносимые иереем на литургии, соответствуют умосозерцаемым действиям и реалиям духовного мира. Тексты святителя Григория свидетельствуют об этом.

В учении о Евхаристии святитель Григорий сосредотачивает свое внимание на вознесении ума к Небесным тайнам нашего спасения, к Небесной жертве Христа, к нашему соучастию в Его продолжающемся жертвоприношении. Главное для святителя — наше соработничество Христу.

Святитель часто именует Евхаристию духовной жертвой и умным жертвоприношением. Мысль святителя всегда устремлена в мысленное небо: «У нас таинственное и горе возводящее богослужение, которое у нас всего превосходнее и досточтимее». Оно невозможно без Царя, Священства и Жертвы [2. С. 24]. А Евхаристия — «это священное и горе возносящее нас тайноводство» [9. С. 261].

Святитель рассказывает об «умной литургии», которую совершил в пасхальную ночь его смертельно больной отец, епископ Григорий. Когда он лежал дома на одре болезни, все были в храме, «славили тайну и молились». Затем «наступило время тайнодействия, началось благоговейное стояние и чин безмолвного внимания совершаемому; и Животворящим мертвых также силою священной ночи восстановлен болящий». Епископ Григорий встает и начинает молитву. Воздетые горе руки его поддерживает слугитель, и он «вместе с народом своим усердно совершает Таинство или даже предначинает совершение краткими <...> словами, но наисовершеннейшим, как я думаю, умом <...> Без алтаря предстоит алтарю, без жертвенника жрец, священнодействующий вдали от священнодействуемого! Но и оно предложено было ему

Духом Святым, что и сознавал сам он, но не видели сего присутствующие. Потом, произнеся, как следует, слова Благодарения и благословив народ, возлегает он опять на одр». В «первый Господский день», следующий за днем Воскресения, епископ Григорий «приходит в храм, со всем церковным собором обновляет спасение и приносит в жертву Святые Дары (θύει τὰ χαριστήρια)» [10. С. 278–279].

Из сказанного ясно, что Григорий Старший, находясь вне храма¹² (очевидно, дома), имел откровение Небесной жертвы и, созерцая умом «Агнца, закланного от создания мира» (Откр. 13:8), Того «священнодействующего», Который был предложен ему в видении Святым Духом, созерцая все Домостроительство нашего спасения, благодарит Господа словами евхаристической молитвы, а его сын (Григорий Богослов) в храме полным чином совершает литургию, молится о преложении «предложенных» Святых Даров и причащает народ. Сам же Григорий Старший совершает полную литургию на следующий день, в Светлый понедельник.

Этот пример показывает, что в Евхаристии слово есть действие в умосозерцаемой реальности духовного мира. В Евхаристии человеку, и в первую очередь иерею¹⁵, открывается не только познание судов и оправданий Божиих, но тайна нашего искупления и спасения, тайна предвечной жертвы закланного Агнца и участия в ней всей Небесной Церкви. Несомненно, и сам святитель Григорий Богослов имел подобные откровения, которые нашли свое отражения во многих его словах, посвященных Жертве Христовой и Евхаристии.

О структуре евхаристического жертвоприношения

Святитель Григорий многократно называет Евхаристию жертвой: «нашей», «бескровной», «чистой», «духовной» и т.п.¹⁴ Святитель определенно отождествляет христианского епископа и ветхозаветного первосвящен-

ника, приносившего кровь жертв во Святая Святых Иерусалимского храма: «Помазешь меня в первосвященника <...> приводишь к жертвеннику духовного всесожжения, приносишь в жертву тельца освящения, освящаешь руки Духу, вводишь меня для тайнозрения во святая святых и соделываешь служителем *скинии истинной, юже водрузи Господь, а не человек* (Евр. 8:2)» [6. С. 194].

Для того чтобы определить структуру евхаристической жертвы, рассмотрим несколько текстов святителя. Так, он говорит, что «всякий недостоин Великого Бога, Архиерея и Жертвы (Θύματος¹⁵), если не представил прежде себя самого в жертву (θυσίαν¹⁶) живую и святую, не показал опытов благоугодного словесного служения (τῆν λογικὴν λατρείαν), не принес Богу жертвы хвалы — духа сокрушенного — жертвы, которой только и требует от нас» Бог, и потому он не может отважиться «приносить Ему жертву внешнюю, вместообразную (ἀντίτυπον)¹⁷ великим Таинствам» [2. С. 57]. В другом месте в евхаристическом контексте святитель говорит про епископа, «приносящего нас и Дары наши, во Христе Иисусе» [8. С. 244]. В следующем тексте сказано, что иерей как истинный служитель Божий «посылает чистые приношения за [духовных] детей до тех пор, пока не подготовит их самих как приношения» [36. С. 161].

В этих текстах святитель выявляет следующие аспекты евхаристического жертвоприношения: 1) Господь Иисус Христос — Жертва и Архиерей; 2) сам иерей, «жертва живая», исполняющий словесное служение и приносящий жертву хвалы; 3) жертва внешняя, вместообразная (ἀντίτυπα) великим Таинствам, которые суть Святые Дары и Дары верных Богу; 4) паства иерея, т.е. сами верные, молящиеся и причащающиеся на литургии Тела и Крови Христовых.

Рассмотрим по порядку все выделенные аспекты евхаристического жертвоприношения.

1. Господь Иисус Христос — Архиерей и Жертва Богу

По словам святителя, в Вознесении на Небо взошел Христос со Своим телом, со знаками Крестных Страстей на нем и там пребывает с этой человеческой плотью, пострадавшей на земле для того, чтобы нас научить страдать, т.е. спасительному для нас крестному пути, чтобы Самому на опыте испытать человеческие страдания и быть способным и на Небе сострадать страждущему человечеству. Святитель говорит, что Христос «Своими страданиями уча страдать, Своим прославлением дарует возможность с Ним прославиться» [16. С. 675]. Пребывающий на Небе Христос есть «Слово <...> Агнец, Жертва, Бог, Человек, Архиерей» [35. С. 66]; «с восприятым человечеством и теперь пребывает Он, и придет» [30. С. 10]. Именно человечество Христово есть жертва, приносимая Божеству, ибо Он и с человечеством Своим сидит одесную Бога. Как пишет отец Иоанн Мейендорф, «в Евхаристии <...> приносимое принадлежит Богу прежде своего принесения <...> потому что Христос “Приносяй и Приносимый”, и в то же время “Приемляй”, а Евхаристия не просто повторение Голгофской Жертвы», но самая Жертва и осуществление всего Домостроительства спасения [46. С. 223].

Жертва Христова — это Его пострадавшее, воскресшее и вознесенное на «небо» обоженное человеческое естество, которое пребывает там как жертвенный Дар Богу вне времени, независимо от действий иерея на земле. Именно это Тело предлагается Святым Духом в откровении уму иерея как «священнодействуемое» [10. С. 278], и к этому телу прикасаются его руки. Как пишет святитель, при служении Евхаристии иереи прикасаются к «жертвам Воскресения», иерей «словом привлекает Слово», «бескровным сечением» рассекает «Владычнее тело и кровь, вместо меча употребляя глас» [26. С. 505]). И как на Кресте, в Воскресении и Вознесении Христос Сам был Архиереем, приносящим Себя (Свое человеческое естество) в жертву Богу, так остается им и в Евхаристии. Святитель называ-

ет Спасителя Архиереем в евхаристическом контексте, когда говорит о сослужении иерея Христу — «Архиерею и Жертве» [2. С. 51, 57].

Святитель Григорий был одним из святых отцов и учителей Церкви, заложивших основу для православного понимания *Жертвы Христовой как Его единого непрерывающегося жертвенного служения на земле и на небе*. Единство (целостность) этого служения, открытое умозрению святителя, мы находим в Слове на Пасху, в котором он толкует ветхозаветную пасху [16. С. 668–679]. Для святителя пасхальный агнец Нового Завета есть принесший Себя в Жертву на Кресте Христос, Тела и Крови Которого мы причащаемся и по сей день, ожидая совершенного соединения с Ним во Царствии Его.

И Крестная жертва, и евхаристическая жертва суть одна жертва Христа, явленная нам в двух видах: как жертвенное служение Христа на земле и как продолжающееся жертвенное служение Его на небе.

2. Жертвоприношение иерея

Иисус Христос установил Евхаристию, завещав Своим ученикам творить ее в Его воспоминание (Лк. 22:19), и иерей по преемству от апостолов исполняет заповеданное Господом. Сам Христос таинственно, невидимо для большинства людей, священнодействует в Евхаристии. Иерей же служит явно для всех как земной образ Небесного Христа.

Через воспоминание в своей душе жертвы Христовой человек возобновляет свою идентичность истине: соотносит себя с ней, судит себя по истине, приносит покаяние за уклонение от нее — грехи, совершенные словом, делом, помышлением. Иерей и должен быть этой истиной — «земным Христом», по слову святителя.

По словам святителя, Господь избирает пастыря для начальствования как *овца во всеожжение* (Быт. 28:8), т.е. не только в качестве жреца, приносящего жертвы [2. С. 51; 27. С. 113; 23. С. 339], но и самого предназначенного

в жертву Богу [14. С. 600]. По словам святителя, если иерей не представил себя «в жертву живую и святую, не показал опытов благоугодного *словесного служения*, не принес Богу жертвы хвалы — духа сокрушенного» [2. С. 57], он недостойн совершать благодарение Богу — Евхаристию.

Святитель описывает образ *идеального иерея*, «молитвенника великославного Христа»: он «благоговейными руками возносит дар благодарения Христовой плоти и великим страданиям, какие понес на земле Бог в избавление наше от первородных недугов. Он живет для единого Христа <...> для Него, возносясь отселе, отрешает сердце от земного <...> Он не заботится <...> о человеческой славе <...> непрестанно обогащая ум чистыми представлениями, касается даже Небесной Троицы, утвердив Ее образ в своем сердце, созерцая единую Славу в трех Добротах, а, наконец, чистыми жертвами приуготовляя народ богоподобный, приносит бескровную сердечную жертву» [25. С. 395]. Иерей неоскверненным умом и не чуждым языком должен воссылать Чистому Богу «животворящую жертву» [19. С. 94]. О том же писал и святитель Григорий Нисский: от священнослужителя требуется тело свое представить в священнодействие, сделаться «не мертвенным закланием в жертве живой» и «в служении словесном» не повреждать своей души «многочлотным облачением жизни», но чистотой утончать житейские предначинания, чтобы стать парящим горе и «сокрушить в себе это телесное естество» [37. С. 299].

2.1. Чин жертвоприношения, совершаемого иереем

По мысли святителя Григория, чин (структура) жертвоприношения, совершаемого иереем, имеет следующий вид.

1) Иерей всецело *посвящает себя* Христу, т.е. отдает себя в жертву и «словесное всесожжение» Богу. Через отрешение *сердца* (словесного органа восприятия) «от земного» иерей отделяет себя от греховных соблазнов мира, покоряет *мысль* добру и противится злу [25. С. 395].

Утверждение «иерей есть жертва» означает, что он должен быть утвержден в истине и истинно вспоминать истинную Жертву — жертву Христову. Он есть «всесожжение», потому что всецело предан истине, правильно совершает свое словесное служение, которое заключается в достижении истинного воспоминания — не о себе и земном (падшем), а о жертве Христовой. Так иерей уподобляется Самому Христу — «Архиерею и Жертве», он как Спаситель становится словесной жертвой, даром, отделенным для Бога.

2) Иерей исполняет свое словесное служение по образу Христа. Как Сам Господь исполняет Свое словесное служение — приносит Себя в жертву Богу (учит, благовоспитывает, страдает, распинается), так и иерей как земной образ Небесного Христа в своем священническом служении уподобляется Первообразу, Небесному Первосвященнику: учит, очищает и освящает паству, руководит ее словесным служением, сораспинается Христу в своем служении — умирает для мира, воскресает в приобретаемых добродетелях. «Голгофа и Крест» иерея — это приведение своей паствы в общение с Небесной Церковью, Христом, содействие приращению паствы к Телу Христову.

3) Иерей непрестанно обогащает «ум чистыми представлениями, касается даже Небесной Троицы» [25. С. 395], т.е. упражняется в созерцании, а потому имеет навык и опыт литургии ума — приношения ума Богу в чистом сердце на алтаре своей души, когда ум предстоит Господу, душа памятует о Боге, сердце чисто воспринимает ангельские помыслы и Божественные образы.

4) Иерей напечатлевает и утверждает в своем сердце образ Святой Троицы, «созерцая единую Славу в трех Добротах» [25. С. 395].

5) Он стоит «внутри скинии, не для всех доступной», которая есть мистическое Тело Христово, алтарь храма и душа иерея; в ней он пред умными очами сердца имеет «царящего в горних Бога», созерцает откровение жертвы Небесного Архиерея и служение Небесной Церк-

ви — «священнодействует со Христом» [2. С. 51], «приносит бескровную *сердечную жертву*» [25. С. 395].

6) Иерей благодарит Бога за отвержение «умных очей», откровение тайн Божиих, «*возносит дар благодарения* Христовой плоти и великим страданиям» Бога ради нашего искупления [25. С. 395].

7) Иерей приносит покаяние в грехах, т.е. сокрушает свое сердце, дух мира в нем, чтобы отсечь плотское, ибо жертва есть чистые ум и сердце. Сокрушив свой падший дух, он исполняется Святого Духа, по Его внушению приносит Богу *жертву хвалы* (которая потому и есть «дух сокрушенный» [2. С. 57], что возможна лишь после сердечного сокрушения), воздает славу Богу истинными словами, внушенными Святым Духом. За истинную хвалу иерей имеет дерзновение приносить и Святые Дары, «*жертву внешнюю, вместообразную (ἀντίτυπον)* великим Таинствам» [2. С. 57], открывающимся ему в Духе Святом.

8) Иерей «своими молитвами приводит в общение смертных с Бессмертным» [29. С. 90], с Телом Христовым и Богом. После молитв хлеб и вино прелагаются Святым Духом в Тело и Кровь Христовы, становятся чистой жертвой.

9) Этими чистыми жертвами он «приготавливает народ» [25. С. 395] «пока не подготовит их самих как приношения» [36. С. 161].

Так иерей, исполняя свое предметно-практическое служение в символах литургии, одновременно совершает «литургию ума», или *умное служение* — умосозерцает те тайны, которые символизируют его практические действия.

2.2. Жертва ума иерея

Евхаристическая жертва для иерея есть жертва уст и ума; он, «обогащая ум чистыми представлениями, касается даже Небесной Троицы» [25. С. 395]. Для этого он должен в опыте словесного служения всего себя представить в

живую и святую жертву Богу. Это означает, что «заклание» себя должно быть действительным духовным отсечением плотского и греховного в себе, освобождением своего высшего словесного (разумного) естества — ума, души, сердца, помышлений — от пленения своей бессловесной природой (плотью и чувственным миром) и прилогами лукавого — «помыслами от бесов страстей», и соединение чистого ума с Богом. Иерей должен представить себя перед чистым Небесным Телом Христовым очищенным, без всего того, что не принадлежит этому Телу.

По словам святителя, *мысль* иерея должна «устремляться горе» [28. С. 67], сохраняться Христовым смирением и быть о Боге и к Богу, исполняться Божественной словесностью. *Тело* должно приобрести преображенную природу, для чего следует «плоть оковать духом» [28. С. 67]: обучить ее бесстрастию, дабы она стала «плотью Христовой». Всякий член тела должен отложить «всякую мертвенность» и уступить место Духу, что подразумевает деятельное исполнение заповедей Божиих [2. С. 58].

Сердце иерея должно быть свободным от всего греховного, чтобы чисто воспринимать «огнем искушенные слова Божии». Эти слова Божии должны быть написаны у него «*трижды на широте сердца* (Притч. 22:21)» [2. С. 58], т.е. запечатлены в памяти, дабы он с ними соотносил себя и судил свои помышления, слова и дела по заповедям Божиим, а не человеческим. Поэтому *душа* его должна памятовать о Боге и искупительной жертве Сына, быть просвещенной любовью Креста Господня. *Ум* его должен быть просвещен светом разума Христова Евангелия, стать Христовым (1 Кор. 2:16), взойти на небо, войти «в сокровенные от многих, невидимые и темные сокровищницы (Ис. 45:3), чтобы видеть их богатство, и прийти в состояние обогащать других, *духовная духовными сразуждающе* (1 Кор. 2:13)», зреть красоту Господню. Иерей должен стать храмом Бога Живаго, «жилищем Христовым в духе» [2. С. 58], познать сродство и разли-

чие между образами и действительностью, отступить от первых и приложиться к последней, «перейти совершенно к благодати от закона, исполненного духовно в измождении тела». Иначе говоря, иерею надлежит наполнить идеальную форму, дарованную человеку в образе Божиим, реальным содержанием добродетелей, приобретенных своими трудами при содействии благодати. Он должен *опытно и умозрительно исследовать* все наименования и силы Христовы; нести «иго служения» своего [2. С. 62], быть «почетным членом тела Христова» (т.е. «умом»), стать во главе «полноты Христовой» [2. С. 57–59].

Таким образом, иерей, восходя утвержденным в чистом сердце умом к созерцанию великой и страшной жертвы Спасителя, судит свои помышления, слова и дела по истине Божией (законам Царства Небесного): он видит свои грехи и нечистоту, очищает себя покаянием (ибо никто не вправе считать «себя небожителем», а «в очищении всякий имеет нужду» [20. С. 126]); сознает свое недостойнство служить Царю славы, просит о милости Божией к себе и пастве и о прощении своих и ее прегрешений; зрит ангелов и архангелов окрест Престола Божия, воздающих хвалу Богу. Иерей созерцает Небесную жертву Христа — Агнца, закланного от сотворения мира, Его продолжающиеся «страсти бесстрастные» (безгрешные). Воздевая руки «пред чистыми жертвами» (Святыми Дарами), иерей *приобщается «великим Христовым страданиям»* [20. С. 125] — в чувстве сердца сострадает Христу, распинает своего ветхого человека «с плотскими похотьми и сластями» и тем сораспинается Господу, соумирает с Ним, принося «бескровную сердечную жертву» [25. С. 395].

В славословии и благодарении Богу, касаясь пречистым умом Чистого Бога, напечатлевая в сердце Божественные образы, иерей «воскресает» умно, а в причастии воскресшего Тела Христова он получает новое качество всего своего естества: постепенно обоживается, т.е. «воскресает» телесно.

Несомненно, Григорий опытно знал то, о чем говорил. В службе святителю сказано: «Избаву началородного, о наших же страстех кровь боготочную, стал еси в жертву принося: и ныне верным, Григорие всеумдре, Бога подаждь нам удобопримирительна. Скрижали богоначертанныя, во мраке Моисей вшед, прият некогда: ты же во уме поставив богоприятную трапезу, прилежно Бога умолил еси» [47. С. 553] (курсив наш. — В.Н.).

Из сказанного можно заключить, что представление иереем себя в жертву Богу и приносимая им жертва хвалы представляют собой его собственную жертву. Поэтому неудивительно, что, говоря о Святых Дарах, святитель называет их «жертвой внешней».

3. Святые Дары: жертва, вместообразная великим Таинствам

По нашему предположению, когда святитель Григорий говорит, что иерей должен также приносить Богу «жертву внешнюю, вместообразную (ἀντίτυπον) великим Таинствам» [2. С. 57], он имеет в виду Святые Дары. Собственно «внешняя жертва» есть внешние действия иерея согласно богослужебному чину, в которых совершается вечное содержание, ибо Христос в них соединяет нас с Телом Церкви — Своим Телом.

Поскольку Евхаристия совершается на хлебе и вине, приносимом в храм прихожанами (так было в Древней Церкви), Святые Дары являются нашими Дарами, тем, что верные через своего епископа приносят как дар Богу в Евхаристии. Поэтому святитель говорит, что епископ приносит Богу «Дары наши во Христе Иисусе» [8. С. 244].

Святитель именует и считает Святые Дары жертвой. Так он говорит, что его отец — епископ «приносит в жертву Святые Дары (θύει τὰ χαριστήρια)», в буквальном переводе — «жертва благодарственная», приносит благодарственный дар (жертву) [10. С. 279]¹⁸.

Святитель пишет, что «просфоры — общение Божия воплощения и Божиих страданий» [24. С. 314], явно под-

разумевая преложение Святых Даров в Тело и Кровь пострадавшего Христа. В Слове на Святую Пасху святитель убеждает паству: «Смело и не сомневаясь *ешь Тело и пей Кровь*, если желаешь жизни» [16. С. 674], а в другом месте он говорит о «вместообразных (τῶν ἀντιτύπων) честного Тела и Крови» [5. С. 186].

Таким образом, святитель свидетельствует о вере Древней Церкви в реальное присутствие Христа в евхаристических элементах, именует Святые Дары (хлеб и вино) как благодарственный дар и жертву, «дар благодарения», дары верующих, Дары Божии, Тело и Кровь Божии.

При этом хлеб и вино, приносимые верными в храм для совершения Евхаристии, символизируют нашу земную пищу и питье и являются нашим даром. Однако эти приношения, будучи жертвами «благодворения и общительности», благоугодными Богу (Евр. 13:16) и необходимым материалом для Таинства Евхаристии, *не являются собственно жертвой Богу*, Который «как Самодовольный не нуждается ни в чем человеческом» [3. С. 75], но только в нашем благочестии [14. С. 591].

В результате молитвы иерея и возношения «вместообразных» как *дара благодарения Богу* и наития на них Святого Духа, «наши дары» (хлеб и вино Евхаристии) прелагаются в Тело и Кровь Агнца, продолжающего Свое жертвенное служение, на многих престолах по всему миру превращающего дары верных в *Свои Дары* [20. С.127] для верных — *Тело и Кровь*. Умное моление и усердное прошение иереем Бога об этом святитель называет возношением «жертвы на горний жертвенник» [2. С. 51].

Таким образом, принесение иереем «жертвы внешней» [2. С. 57] *есть* явление действием Божественной силы на земном жертвеннике (престоле) Небесной Жертвы Христовой (Его Тела и Крови) для причастия ей верных. В Евхаристии дело иерея и Церкви — приносить «вместообразные» (Святые Дары), а дело Христа — приносить Самого Себя через преложение «вместообразных» в Свои

Тело и Кровь, что одновременно становится и принятием Им этих даров. Принятие Господом Даров (хлеба и вина) от Церкви является приношением Христом Себя Богу, поскольку в последующем причащении верных Тело Христово обновляется включением в Него новых членов, которые приносятся Богу в человеческой природе Христа и в Его Ипостаси. Воипостазирование причастников в Тело Христово обновляет его, и потому оно как бы вновь приносится Богу, ибо возвращение к Богу кающихся будет длиться до Второго пришествия Спасителя (о воипостазировании спасаемых в Тело Христово прямо говорит Максим Исповедник: Иисус как Человек, «заполняемый мной, спасаемым», возводится к Себе Самому как Богу [39. С. 163]).

4. Верные как приношение Богу

В Евхаристии и пастырь, и паства продолжают каждый свое словесное служению Богу. Верующие как «приношения», т.е. жертвенный дар Богу, подлежат *обожению* в результате словесного служения иерея (совершения Таинств, духовного руководства паствой и т.д.), своего участия в Таинствах Церкви и личного подвига благочестивой жизни.

4.1. Приготовление иереем себя и паствы к обожению

В Евхаристии иерей получает *ведение тайн Божиих* о Домостроительстве спасения, мир душевный, очищение от бессловесных (греховных) страстей, ибо «перегорает» в словесных (безгрешных) страстях Логоса. Святитель пишет об отце — епископе в эпитафии: «Воссиял свет и уму чистого Григория <...> Поелику же очистился он вознесенными им жертвами, то и доселе предводит народ свой» [22. С. 328].

Иерей на литургии восходит умом к горнему жертвеннику, который есть Христос в его душе, умом он уже пребывает в Небесном Теле Христовом. Но в то же время он и часть паствы, церковного организма. Задача его сло-

весного служения — соединить с этим Телом и каждого своего пасомого, т.е. возвести индивидуумы в общее и объединить в нем. Человек становится членом Тела Христова только тогда, когда он становится действительно верным, т.е. имеет общую со всеми истинную веру, исповедует с ними одни догматы, участвует в общих Таинствах, соблюдает общие обряды и т.п. И не только это.

Святитель говорит, что пастырь испрашивает у Бога для своей паствы пищу «ангельскую, сходящую с неба», от вкушения которой «персть наша» даст вечный плод через епископа, «*приносящего нас и дары наши во Христе Иисусе*» [8. С. 244].

В отношении паствы главное дело иерея — приготовить пасомых в чистое *приношение* Богу, которое Он сделает Своим Телом. И потому святитель именует верных как «народ богоподобный» [25. С. 395], «священная паства» [7. С. 199] как освящаемых Святым Духом¹⁹ и подлежащих *обожению*. *Просфоры* (приношения, дары), приносимые паствой для служения Евхаристии (или от ее имени, как в настоящее время), олицетворяют самих верных, уготованных в *приношение* Богу, и суть «*коллективная жертва*», коллективное *приношение*. Однако сами пасомые еще отдельные индивидуумы, которые должны войти в одно общее Тело Христово. Потому *приношение* есть *идентификация Даров* от верных и *самих верных* — верные должны стать Дарами Богу и в Нем одним Телом.

Святитель пишет: «Одно только пусть будет заботой иерея: очищать души жизнью и словом, вознося их горе устремлением к Божественному: безмятежный, с возвышенным умом, он носит в себе только чистые Божественные образы, наподобие зеркала, создающего в себе самом свои формы. Он посылает чистые *приношения* за [духовных] детей до тех пор, пока не подготовит *их самих как приношения*» [36. С. 161] (курсив наш. — В.Н.).

Иерей — это «посредник между людьми и Небесным Богом <...> чистыми тайноводствами и нашими жертва-

ми, какие закаляет ум, приводит он в общение смертных и великого бессмертного Бога» [35. С. 55]. О том же святитель пишет и во многих других местах [19. С. 94; 33. С. 41; 34. С. 50 и др.].

4.2. Жертва ума пасомых

Паства — не пассивный материал для священнодействий иерея. Она приуготовливается к своему участию в Евхаристии в процессе своего словесного служения, проходя в своем церковном чине этапы освящения, очищения и уподобления, готовя себя к «причастию Божескому естеству». Все верные (лаики, монахи) во время литургии в меру своей чистоты и святости могут и должны стремиться совершать то же, что и описанный выше идеальный иерей (кроме собственно священнических молитв и действий), а именно: устремлять мысль горе, отрешать сердце от земного, чистым умом пребывать в сердце, приносить ум свой в жертву Богу на алтаре души, созерцать тайну нашего искупления и спасения мира, сострадать Христу и сораспинаться с Ним, вместе с ангелами умно славословить Бога, воздавая Ему хвалу и благодарение, т.е. «приносить бескровную сердечную жертву» [25. С. 395], к которой приуготовляет пастырь свою паству. В этом смысле справедливо высказывание протоиерея Думитру Станилоае, что «жертвоприношение есть одновременно продолжающийся процесс и средство для постоянного превосхождения самих себя» [56. Р. 31].

Эту «литургию», или служение ума, мы уже рассмотрели выше применительно к служению иерея. Пример словесного служения лаика во время совершения Евхаристии святитель Григорий дает в образе своей матери святой Ноны [21. С. 329–335]. Ее умное служение было так совершенно, что ум, восшедший к Богу, увлек за собой душу, которая оставила тело бездыханным у жертвенника, на котором возносилась бескровная Евхаристическая жертва. Нонна умом и душой «вместе с бескровными

жертвами восхищена еще молящаяся телом», — пишет святитель [21. С. 333]. В принесении жертвы ума ей помог ангел, который и восхитил ее ум [21. С. 334], поскольку ангелы распоряжаются словесными жертвами земнородных [32. С. 29].

4.3. Причастие жертве и страданиям Спасителя

В Слове 45-м святитель аллегорически толкует ветхозаветную пасху (Исх. 12) как жертву Христову (крестную и евхаристическую). Освобождение *плоти* от власти греха совершается через очищение *ума и мыслей*, которыми человек руководит своим практическими действиями. Поэтому святитель говорит, что Кровью Христовой «печатлеются» наши «дела и ум, или сила и деятельность», т.е. «движения мысли и мнения», управляемые умозрением. Это «помазание» освобождает человека от власти лукавого, насаждающего в нас свои страстные *помыслы*, побуждающие творить соответствующие им *дела*, которые должны быть умерщвлены как «египетские первенцы». Причастие Тела и Крови освобождает ум от греховного пленения и влагает мысли об истине, искупительных страданиях Бога и жертве Христовой. Такие мысли вводят человека в словесное естество Тела Христова [16. С. 671–672].

Мысль святителя об усвоении верующими *слова* (христианского учения) под видом вкушения пасхального агнца Максим Исповедник понимал как «духовное поедание закланного за нас Агнца <...> и *Слова*» и ставил в соответствие каждому органу Его тела добродетель вкушающего [40. С. 326–332].

Таким образом, святитель говорит о духовном усвоении тайн, открывающихся в умозрении на литургии и вследствие принятия в себя Христа через причастие Его жертве.

Святитель исповедует теопасхизм — восприятие страданий человеческого естества Христа Самим Богом и реальное присутствие Христа в евхаристических элемен-

тах. «Таково для тебя таинство Пасхи! Сие <...> совершил Христос <...> Который Своими страданиями уча страдать, Своим прославлением дарует возможность с Ним прославиться» [16. С. 675]. Возможность, которую каждый христианин должен реализовать в своем служении Богу, уготовив себя в словесную жертву Ему.

Святитель пишет, что Сын Божий, вочеловечившись, «приемлет на Себя чужое подобие <...>, чтоб мне, чрез соединение с Ним, приобщиться свойственного Ему» [12. С. 432]. Безгрешное человеческое естество Христа «выше нашего естества и есть очищение наших немощей» [31. С. 16]. Приобщиться ему человек может только в Евхаристии. Через соединение причастника с человеческим естеством Христа верующий приобщается пострадавшего, воскресшего, обоженного, но сострастного нам по безгрешным страстям тела Христова. Именно через него Христос обоживает нас, т.е. приобщает силе Божией. «Ибо Он как человек (потому что еще с телом какое воспринял), — говорит Григорий, — и ныне молится о моем спасении, пока не соделает меня богом, силою Своего человечества <...> И ходатая имамы Иисуса (1 Ин. 2:1) <...> в том, что, пострадав за нас как человек, убеждает сим нас к терпению» [12. С. 438].

Как Бог, став человеком, уподобился нам в безгрешном страдании Своем на земле, так и *мы не можем стать богами*, соединившись с Ним по человечеству, *не пострадав Его безгрешным страданием*. К уподоблению Христу и участию в Его страданиях в Евхаристии и призывает паству святитель.

Митрополит Иоанн (Зизиулас) пишет, что по учению Нового Завета причастие Тела и Крови Христовых — «это причастие Церкви и для Церкви к страданиям Христа», поэтому Церковь связывала причастность к Евхаристии с мученичеством (ср. Мф. 20:22 и сл.; Мк. 10:38; 1 Кор. 11:26;

Колос. 1:24) [44. С. 40]. По мысли святителя Григория, цена нашего обожения — участие в страданиях Христа: чрез бескровную Жертву «делаемся мы участниками со Христом в страданиях и Божестве» [3. С. 84].

«В анамнезисе Страданий *творится* само действие Страстей Господних» [45. С. 24], которые созерцают умом удостоившиеся такого откровения. Они участвуют в этих страданиях Спасителя, творя их реальное воспоминание в своей душе, воспринимая сердцем совершающееся в сакральном пространстве и времени, а телом пребывая в храме. Поэтому иерей молится «пред чистыми жертвами, чтобы приобщаться великим Христовым страданиям» [20. С. 125]. А просфоры, над которыми он это совершает, как уже говорилось, суть «общение Божия воплощения и Божиих страданий» [24. С. 314].

Цена благодати, которую получает причастник в Евхаристии — это страдания Христа во время Его жертвенного служения на земле и сострадание Его Своей земной Церкви в продолжающемся служении после Вознесения, потому что Спаситель всегда с нами, «во все дни до скончания века» (Мф. 28:20). Он водворяется в нас в причастии Его Тела и Крови, пребывает в нас и обоживает. Связь между страданиями Господа и обожением человека Г. Телепнефф считает ключевой во всей сотериологической системе святителя [57. Р. 414]. Созерцание и воспоминание страданий Спасителя на литургии есть указание верным распять свои страсти, умереть для греха. Об этом же писал и святитель Григорий Нисский: «Главное же, что приемлется верой в таинстве, есть воззрение на страдание за нас Пострадавшего. Страдание же есть крест <...> Взирать на крест — значит всю жизнь свою сделать мертвой и распятой для мира, пребывать неподвижным на всякий грех <...>» [37. С. 319–320].

Православное учение о любви ко Христу и сострадании Ему не имеют ничего общего с эмоциональной экзальтацией позднейшей западно-христианской ми-

стической традиции (XII–XVII вв.), основывающейся на апофатизме сущности схоластиков, т.е. на «убежденности в первенствующем значении различия сущностей» Божественной и тварной природ, считает Х. Яннарас. Отказ от онтологического различения в Боге сущности и энергий, которое проводится во всей греческой патристике у святых Григория Богослова, Григория Нисского и Василия Великого, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы, обрекает человека западной традиции на непознаваемость Бога. «И это означает, — пишет Христос Яннарас, — что личное отношение не реализуется как бытийная возможность <...> Речь идет, собственно, не об отношении, но об односторонней психологической связи субъекта с сущностно недоступным объектом желания, об эротическом самонаслаждении» (вчувствовании в недостижимое Божественное бытие, добавим мы). Схоластический интеллектуализм пытается обрести знание Бога, опираясь на рациональное мышление, а эротический мистицизм Запада — на индивидуальную эмоциональность, продолжает Яннарас. «В обоих случаях мы имеем дело с непостижимым и недостижимым “объектом” мышления или эмоций» [53. Прим. 21. С. 26, 60].

В творениях святителя Григория мы находим учение о вступлении человека в непосредственные личные отношения с Личностью Бога: вселение Христа в человека, соединение с Ним в мистическом браке, единение со Христом в едином словесном естестве. В личностных отношениях человека и Христа любовь и сострадание Спасителю суть переживания реального единения с Ним, а не аутоэротизм или экзальтация собственного страдания по поводу мыслимых (представляемых в воображении) страданий Христа, как у западных мистиков.

Поясняя слова святителя об участии христианина в страданиях Спасителя, владыка Иларион пишет: «если Крещение очищает человека от первородного греха, то Евхаристия делает его причастным искупительному подвигу Христа» [42. С. 387].

Святитель Григорий призывает в каждом алчущем, жаждущем, странствующем видеть Самого Спасителя по Его слову (Мф. 25:34–40). Поэтому откровение страстей Господних в Евхаристии относится не только к воспоминанию земных страданий Христа, но и ко всему жертвенному служению Спасителя, которое продолжается до сих пор. Освящение причастника Святым Духом происходит вследствие соединения его природы с человеческой природой Христа, что становится возможным по причине сострастности ее безгрешным страстям верующего и вследствие сострадания ему Самого Спасителя, усваивающего чужие страдания *вследствие личного и относительного усвоения*, как это объясняет Иоанн Дамаскин. В воплощении Господь делал это *вследствие естественного и существенного усвоения* Себе человеческой природы [38. С. 282–283], когда, по слову Григория, приняв «зрак раба (Флп. 2:7), снисходит к сорабам и рабам, приемлет на Себя чужое подобие, представляя в Себе всего меня и все мое, чтоб истощить в Себе мое худшее <...> и чтоб мне, чрез соединение с Ним, приобщиться свойственного Ему» [12. С. 432]. (О сострадании Сына Божия страждущему человечеству после Его Вознесения подробнее см. [48]).

Участие христианина в страданиях Христа происходит не только в умозрении, но и в его повседневной практической жизни, как и Господь реально страдает нам. Участие в Теле Христовом — Церкви возбуждает в человеке ревность в вере и подвиге, готовность пострадать за Христа [11. С. 378; 13. С. 493]. За соучастие в праведных страданиях за веру и истину со Христом человека ждет участие в Его Божестве. Святитель подразумевает соучастие человека в Небесной жертве Христа, продолжающейся как служение до окончательного воцарения Его в мире. На это указывает и постоянный рефрен святителя: призыв к христианам стать живой жертвой Богу [1. С. 18; 4. С. 174; 16. С. 671, 677 и др.]. Святитель Григорий говорит: «Принесем в жертву Богу самих себя <...> Все примем

ради Слова, в страданиях будем подражать Страданию <...> Ибо страдать со Христом и за Христа вожделеннее, нежели наслаждаться с другими» [16. С. 677]. Святитель призывает христианина духовно пройти со Христом весь путь от Распятия до Вознесения (толкование этого места у Максима Исповедника см. [40. С. 338–352]). Святитель призывает нас подобно Иосифу Аримафейскому просить тела Иисусова [16. С. 677]. Это тело может стать нашим очищением от греха и страстей, если мы попросим и приемем его в Евхаристии.

Из проведенного в другой нашей работе анализа Священного Писания и святоотеческих текстов [49] следует, что когда член Церкви в своих действиях (энергиях) уподобляется тварным энергиям Бога Слова, т.е. преобразует свои энергии в словесные (разумные, негреховные), он получает и Его нетварные энергии — благодать Святого Духа. И наоборот, получение благодати подвигает христианина на более глубокое уподобление словесным энергиям Христа — жить благочестивой жизнью, подвизаться в аскезе, проповедовать Евангелие с готовностью пострадать за благовестие и т.п., что мы видим у святых — апостолов, праведников, преподобных, мучеников. Единство славы и страдания в Телѣ Церкви заключается в единстве (общности) тварных и нетварных словесных (логосных) энергий: общность славы, т.е. нетварных энергий Божественной природы Логоса для тварных ипостасей Церкви и общность тварных энергий единой человеческой природы Церкви для нетварной ипостаси Сына и усыновленных Богу людей.

Таким, образом, участие в страданиях и искупительном подвиге Спасителя человек проходит в своем словесном служении, в результате которого он может стать совершенной словесной жертвой Богу, т.е. получить обожение и усыновление Отцу через Иисуса Христа.

Заключение

Все аспекты евхаристической жертвы суть разные измерения одной жертвы Христовой, ибо только во Христе все мы становимся истинной жертвой Богу: как Святые Дары тогда только есть жертва, когда становятся Телом и Кровью Христовыми, так и иерей и паства тогда только суть жертва и приношение Богу, когда они члены тела Христова. *Жертва Богу — Христос, мы же, все верные, суть ипостаси Его Тела* — единой человеческой природы, принесенной Творцу от твари в ипостаси Логоса, Сына Божия.

Мы тогда жертва Богу, когда Логос в нас, когда Он «во всех нас соделался совершенно всем тем, что Сам Он есть», когда в нас упразднились «плотские признаки» — социальные («ни раб, ни свободный»), национальные («ни варвар, ни Скиф») и естественные («ни мужеский пол, ни женский»), «но да имеем един Божий Образ, Которым и по Которому мы созданы». Именно для этого Бог стал человеком, чтобы «восставить плоть, спасти образ и воссоздать человека» [4. С. 175]. Божественный Логос стал человеком, воспринял нашу словесную и бессловесную природу, чтобы «подобное очистить подобным». Поэтому когда в человеке отпечатлелся весь Логос-Слово, т.е. когда у него «ум Христов» (все словесное естество — ум, душа, сердце, мысли) и «плоть Христова», тогда только он *чистая словесная (логосная) жертва Богу* (Максим Исповедник называет такое состояние человеческой природы «христовидным» [40. С. 259]).

В Евхаристии индивидуальные словесные служения верных (лаиков, монашества и священства) становятся единым словесным служением Церкви, в котором чрез бескровную Жертву они участвуют в страданиях и Божестве Христа [ср. 3. С. 84]. В Евхаристии верные приносят себя в жертву Богу в образе «жертвы ума». Приношение «жертвы ума» иерей в известной мере символизирует своими практическими действиями за литургией.

Святитель Григорий почитается как самый авторитетный богослов Вселенской Церкви, сам опытно познавший многое из того, о чем говорил в проповедях и писал в своих трудах. Поэтому современные христиане должны чаще обращаться к его трудам и вместе со всей Церковью молитвенно просить его предстательства за нас у престола Святой Троицы, просить его помощи для просвещения и нашего ума Божественным светом, и уяснения великих тайн Божиих: «Зарею богословия твоего ересей темнотство разрушил еси: источник бо озарений, богочестивым помыслом, Богослове, предварив и богомудрым, *светлостем сущым* отонуду подаваемым, *приобщился еси*. Просиятелен бо *твой ум якоже зеркало соделавый, Троичный Божества*, отче, *свет* и нераздельный, *приял еси светлейший*, и лучу богатно единственную вместили еси: юже ныне умоли, душам нашим даровати велию милость» [47. С. 550] (курсив наш. — В.Н.).

Литература

Святоотеческие источники

Святитель Григорий Богослов. Цитаты и ссылки на творения святителя даются по двум изданиям: журнальной публикации и репринту двухтомного издания творений.

Святитель Григорий Богослов. Собр. творений. В 2-х тт. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1, 2. Репр. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиеп. Константинопольского. СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, Б.г.

Том 1

1. Слово 1, на Пасху и о своем замедлении.
2. Слово 3, на удаление свое в Понт, по рукоположении в пресвитера.
3. Слово 4, первое обличительное на царя Юлиана.
4. Слово 7, надгробное брату Кесарию.
5. Слово 8, надгробное сестре Горгонии.

6. Слово 10, защитительное, по рукоположении в епископа Сасимского.

7. Слово 12, говоренное отцу, когда сей поручил ему попечение о Назианзской церкви.

8. Слово 15, говоренное в присутствии отца, после того как град опустошил поля.

9. Слово 17, говоренное встревоженным жителям Назианза и прогневанному градоначальнику

10. Слово 18, говоренное в похвалу отцу.

11. Слово 26, о себе самом.

12. Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе.

13. Слово 34, к пришедшим из Египта.

14. Слово 42, прощальное.

15. Слово 43, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийския.

16. Слово 45, на Святую Пасху.

Том 2

17. К епископам.

18. К константинопольским иереям и к самому Константинополю.

19. На безмолвие во время поста.

20. На болезнь.

21. Надгробия: Матери, скончавшейся во святилище.

22. Надгробия: Отцу.

23. Надгробия: Себе самому.

24. Определения слегка начертанные.

25. О различиях в жизни и против лжеиереев.

26. Письмо к Амфилохию, №150 (240).

27. Плач Григория о себе самом.

28. Плач о страданиях души своей.

29. Послание к Геллению, о монахах.

30. Послание 3, к Кледонию, против Аполлинария — первое.

31. Послание 4, к Кледонию, против Аполлинария — второе.

32. Слово 6, об умных сущностях.

33. Слово 9, о человеческой добродетели.

34. Слово 12, блаженства и определения духовной жизни.

35. Стихи о самом себе.

Журнальная публикация

36. *Григорий Богослов, свт.* О себе самом и о епископах // Церковь и время. №1 (22). 2003. С. 106–172.

Другие святые отцы

37. *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея законодателя // Антология: Восточные отцы и учителя Церкви IV в. В 3 тт. Т. II. Долгопрудный: Изд-во МФТИ, 1995. С. 257–328.

38. *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры // Творения Иоанна Дамаскина. Источник знания. М.: Индрик, 2002.

39. *Максим Исповедник.* Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. М.: Мартис, 1993. Кн. 1.

40. *Максим Исповедник.* О недоумениях к Иоанну // Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (амбигвы). М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

Богословская и богослужebная литература

41. *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996.

42. *Иларион (Алфеев), игум.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб.: Алетейя, 2001.

43. *Иларион (Алфеев), митр.* Праздник и Евхаристия // Церковь и время. 2010. № 3 (52).

44. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Евхаристия // Символ. 1990. № 24.

45. *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 1999.

46. *Мейендорф И., прот.* Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТБИ, 2000.

47. *Минея месячная. Январь.* М.: Московский Сретенский монастырь; «Правило веры», 1996. Репр. Киев: Киево-Печерская лавра.

48. *Немыченков В.И.* Жертвенное служение Христа после Вознесения // Богословский сб. ПСТБИ. М.: ПСТБИ, 2005. №13. С. 30–54.

49. *Немыченков В.И.* Психология чуда: трансперсональная феноменология святости // Развитие личности. 2006. №1.

С. 95–109. №2. С. 105–114. (Статья написана по материалам доклада «Ходатайство святых как соучастие в жертвенном служении Спасителя после Вознесения» на богосл. конференции ПСТБИ, 2003 г.).

50. *Немыченков В.И.* Словесная жертва и подлинное «Я» человека: некоторые аспекты психологии и феноменологии мистической жизни по творениям свт. Григория Богослова // Развитие личности. 2007. №2. С. 110–128.

51. Служебник. М.: Московская Патриархия, 2001.

52. *Феогност (Пушков), игум.* Священнослова таинств // Церковь и время. 2012. 1 (58).

53. *Яннарас Х.* Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Он же. Избранное: Личность и Эрос. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005.

54. *Kondothra G.* The Word-Human and Divine: An approach of Gregory // *Studia Patristica*. Berlin: Akademie, Verlag, 1985. Vol. XVI. P. 385–388.

55. *Noret J.* Grégoire de Nazianze, l'autre le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine. II Symposium Nazianzenum. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1983. Pp. 259–266.

56. *Staniloae D., archpr.* The Relationship Between the Eucharist and Christian Agape // *Theological Studies*. 1965. No. 1–2.

57. *Telepneff G.* Theopascite Language in the Soteriology of Saint Gregory the Theologian // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1987. Vol. 32. No. 4. P. 403–416.

Примечания

¹ *Зайцев А.А.* Евхаристическое преложение // Церковь и время. 2004. № 4 (29). С. 208–226; *Леонов Вадим, свящ.* Евхаристический докетизм // Церковь и время. 2005. № 2 (31). С. 78–104; *Зайцев А.А.* Комментарий к статье свящ. Вадима Леонова «Евхаристический докетизм» // Церковь и время. 2005. № 2 (31). С. 105–120; *Шарапов Владимир, прот.* Что находится в чаше причастия? Размышления о тайне евхаристического преложения (пресуществления). М.: «Три сестры», 2011 и др.

² «Об участии верных в Евхаристии» (документ одобрен на Архиерейском Совещании Русской Православной Церкви, 2–3 февраля 2015 г.). <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html>.

³ Таинства Церкви // Материалы подготовит. семинаров Междунар. богосл. конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах». М., 2007; Православное учение о церковных таинствах // Сб. материалов V Междунар. богосл. конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах» (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). В 3-х тт. М., 2009; Кирилл (Зинковский), иером. Учение святителя Кирилла Александрийского и преподобного Максима Исповедника о животворящем Телес Христе // Церковь и время. 2014. 1(66).

⁴ Лехтонен Самуэл, прот. Евхаристия и жертва Христа // Богословские труды, 1973, № 11. С. 181–188. С. 181. К сожалению, отец Самуэл не называет имени автора приводимых им слов.

⁵ Ратцингер Йозеф, кардинал. Богословие литургии: Лекция, прочитанная во время Journées liturgiques de Fontgombault, 22–24 июля 2001 г. Источник: http://www.unavoce.ru/library/ratzinger_theology_liturgy.html.

⁶ Владыка Иларион ссылается здесь на *J.Noret* [55].

⁷ Разумное служение (син. пер.), *rationabile obsequium* (лат., Вульгата), *reasonable service* (анг.), *culte raisonnable* (фр.).

⁸ См.: Феофилакт Болгарский, архиеп. Толкование на послания св. апостола Павла. Б. м.: Скит, Б.г. С. 674.

⁹ Ср. ἱερεῖω — закалать жертвенное животное, приносить жертву; ἱερατεία — жречество, священство (Н.З., позд.) (См.: Вейсман А.Д. Греч.-рус. словарь. М., 1991).

¹⁰ Приведем некоторые цитаты: «Итак, каждый из уверовавших во Христа по собственной своей силе и доступному ему навыку и качеству добродетели распинается и сораспинает с собою Христа, будучи духовно сораспятим со Христом (Гал. 2:19)» (СХVIII (XLIII)). Господь безвинно сострадавая кающемуся грешнику, «приобщается его страданию» и подает ему «логос Собственного блаженства». Нераскаянный грешник страдает за свой грех и «не познает по причине враждебно настроенной воли безвинно сострадающее ему по человеколюбию праведное

Слово <...> оставляется чуждым царствия...» (СХХV (XLIX, 1)). «Тело Христово есть душа или ее силы, или чувства, или тело каждого <...>. Распинает же его <...> дьявол в соизволяющем на распятие сих, не попуская им действовать по естеству» (СХХIX (L,1)) [40. С. 326–327, 342]. Издатели пишут, что прп. Максим следует древней традиции понимания Гал. 5:24, которое древние отцы, например, Климент Александрийский, понимали в смысле «иже Христову плоть распяша...», подразумевая, что плоть христиан суть плоть Христа, членами Тела Которого они являются [40. Прим. 615. С. 447].

¹¹ Ссылки на источники по св. отцам см. [41. Прим. 5. С. 28; Прим. 1. С. 30; Прим. 6. С. 98; Прим. 6. С. 99].

¹² Так же считает и владыка Иларион [42. С. 428–429].

¹³ Здесь и далее в тексте под термином «иерей» подразумевается тайносовершитель — епископ или священник.

¹⁴ См.: [2. С. 51, 57]; [8. С. 244]; [15. С. 632]; [17. С. 397]; [18. С. 402]; [19. С. 94]; [23. С. 339]; [25. С. 395]; [27. С. 111, 113]; [33. С. 41]; [34. С. 50]; [35. С. 55, 59].

¹⁵ Θύματος от θύμα (θύω), жертва.

¹⁶ θυσία (θύω), жертвоприношение.

¹⁷ Термин ἀντίτυπα в рус. изд. творений Григория Богослова переведен двояко: как «вместообразная» и «равнообразная». Нами выбран первый вариант как более устоявшийся (см.: Вместообразная // Православная энциклопедия. Т. 9. С. 130).

¹⁸ θύει от θύω — сжигать, приносить жертву, закалать (первоначально θύω — дымить, курить, сожигать жертву). Τὰ χαριστήρια — благодарственная жертва, благодарственный дар, от χαριστήριος — благодарственный (см.: Вейсман А.Д. Греч.-рус. словарь. М., 1991. Греч. текст по TLG 4, Vol. 35, P.1021, L. 20–21).

¹⁹ Собственно в этом смысл прошения иерея в эпиклезисе литургии Василия Великого: «...и предложше вместообразная святого тела и крове Христа Твоего, Тебе молимся <...> приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащя Дары сия, и благословити я, и освятити...» [51. С. 231]. То же и в литургии Иоанна Златоустого: «...низпосли Духа Твоего Святого на ны, и на предлежащя Дары сия» [51. С.143].

*Протоиерей Вадим Кикин**

**ОЧЕРК АМАРТОЛОГИИ И СОТЕРИОЛОГИИ
В РУССКОМ АКАДЕМИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ
по материалам трудов
священномученика Илариона (Троицкого); 1886–1929)**

В статье рассматриваются аспекты учения о поврежденности человеческого естества грехом как духовной болезнью и исцеление человека Христом по учению святого Илариона в связи с Воплощением. Сотериология святого Илариона обращена к наследию Древней Восточной Церкви, которая рассматривала Голгофу не как кульминацию Искупления, но как завершение и свидетельство начатого в Вифлееме. Священномученик Иларион анализирует западные пенитенциалы, а также святоотеческий материал и показывает, что православная амартология строится на восприятии греха как искажения природы человека, а не преступления, как это понимается в юридической парадигме; делает вывод о том, что избавление от греха есть освящение и обожение, внутреннее преобразование и нравственная перемена, а не удовлетворение правде Божией.

*Автор — старший преподаватель, старший помощник проректора по воспитательной работе Самарской духовной семинарии.

Ключевые слова: первородный грех, юридическая теория, схоластическое богословие, искажение естества, исцеление природы.

Настоящая статья посвящена исследованию парадигм учения о грехопадении, грехе и спасении в русском православном богословии конца Синодального периода по материалам трудов одного из замечательных богословов того времени — священномученика Илариона (Троицкого).

Всестороннее углубленное изучение и осмысление достижений дореволюционного научного богословского наследия — необходимое условие современного возрождения и развития духовного просвещения, поэтому настоящее исследование представляется актуальным в смысле выведения из тени работ замечательных тружеников богословия [1. Сс. 103, 112].

Со второй половины XIX века в фокусе русской академической богословской полемики находятся догматы, связанные с грехопадением и Искуплением. Отечественные богословы ищут подлинно православных решений, дистанцируясь от некритичной русификации западных ответов [2. С. 68]. Самые известные из них: протоиерей И.Л. Янышев (1826–1910), протоиерей П.Я. Светлов (1861–1945), митрополит Антоний (Храповицкий) (1863–1936), М.М. Тареев (1867–1934), священномученик И.В. Попов (1867–1938), Патриарх Сергей (Страгородский); (1867–1944).

Труды этих богословов свидетельствуют о неудовлетворенности предыдущей юридической версией амартологии и сотериологии [3. С. 487]. Спасение этими авторами воспринимается не столько как урегулирование отношений конфликтующих сторон, сколько как личный переворот, внутреннее переживание и преображение.

Время богословствования священномученика Илариона можно охарактеризовать не только критикой сатисфакционной теории, но и поиском более точного и глубокого освещения вероучительных аспектов.

В отечественном богословии отсутствует стройная и целостная картина концепций амартологии и сотериологии. Эти вопросы относятся к числу дискуссионных, и ряд современных православных иерархов продолжают традицию критического отношения к схоластическому наследию Синодального времени и ратуют за возвращение академического богословия к чистым истокам православного Предания [4. С. 208, 266].

В сонме святых новомучеников и исповедников Российских нами был выделен святой Иларион — выдающийся представитель русского богословия, который критически относился к сотериологической теории, доминировавшей в его время в академической среде. Он не раз писал о своем неприятии ситуации «школьного богословия». Неоднократно он излагал свои воззрения на догматы, связанные с грехопадением и спасением.

Грехопадение в раю определяется святым Иларионом как непослушание и своеволие. Адам и Ева злоупотребили своей свободой и отвернулись от Господа, однако их поступок не столько преступление перед лицом Законодателя или Его оскорбление, сколько трагическая ошибка, несчастье и духовная болезнь. Человек подвергся действию греха в виде страдания, тления и смерти, т.к. удалился от Источника бытия.

В здравом состоянии, до духовной болезни греха, «первоначальное состояние человека само в себе носило источник блаженства. Искаженное естество само в себе получило источник страдания» [5. С. 426]. Грех принес искажение естества, его повреждение и разделение, а значит, обратное движение должно быть исцелением и соединением. Именно для уврачевания человека от греха воплотился Спаситель, а не ради удовлетворения правды Божией.

Соединение разделенного грехом произошло в Воплощении Логоса. Исцелить человеческую природу был не в состоянии никто из людей, даже святых. Соединение в

Спасителе двух природ «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» стало началом исцеления и обновления человеческой природы.

До Христа природное единство человеческого рода было каналом для перехода «повреждения природы Адама на всех его потомков, ибо прародители не могли дать своим детям ничего лучше того, чем сами являлись, как бы сильно они того ни желали. И этим же единством объясняется и спасение всех во Христе. «Не долги здесь переключаются с одного на другого, но самое естество человеческое изменяется. Человечество получает новые силы. Восстанавливается красота изначальная нашего естества <...> Восстанавливается рассеченное грехом единство рода человеческого» [5. С. 426].

Действие греха определялось священномучеником Иларионом в терминах современной органической теории: болезнь, тление, скверна и греховность [6. Сс. 142, 168]. Он пишет, что «свободное отступление и обособление прародителей от Бога имело следствием изгнание из рая, отчуждение от Бога и страдание человека. Все естество человеческое подпало под власть тления и смерти» [6. С. 341]. Внимание святого Илариона сосредоточено не на вине или преступлении, а на том, что человек умер грехом. Главное действие греха, его трагедия — в отторжении от Бога, в утрате жизни. После грехопадения человечество нуждалось не только в прощении, а в очищении и в оживлении.

Одна из ключевых идей священномученика Илариона состоит в том, что грехопадение произвело разделение в естестве человеческом, но понимание этого разделения неоднозначно. Возможны следующие значения. В результате греха произошло: 1) разделение души и тела как факт физической смерти [7. С. 419]; или 2) разделение в трихотомии «дух–душа–тело» как искажение первобытной иерархии человеческой природы [8. С. 280]; или 3) нарушение цельности, целомудрия самой души; или 4) разделение с Богом, точнее, отделение от Бога, разлучение с Ним.

Из понимания святым Иларионом действия греха логично перейти к его сотериологии. Спасение для него — это соединение разделенного. Соответственно, вышеперечисленным уровням понимания этого разделения можно назвать следующие параметры:

1) упразднение физической смерти; 2) восстановление иерархии в человеческой природе; 3) восстановление целостности души [9. С. 231]; 4) соединение с Богом, произошедшее в таинстве Воплощения, соединение (неслитно, неразлучно, неизменно, непреложно) двух природ во Христе.

Преступление заповеди «истлело», т.е. погубило Адама, а Воплощение Второго Адама обновило первого. Избавление от первородного греха соотносимо в Священного Предании с песнопениями Рождества, и он цитирует: «По образу и по подобию истлевша преступлением виде Иисус, преклонив небеса сниде, и вселися во утробу девственную неизменно, да в ней истлевшего Адама обновит» [10. С. 5]. Если продолжить мысль святого Илариона, то необходимо обратить внимание на богослужебные песнопения не только Рождества, но и других событий литургического года. Служба Крещения, например, содержит многочисленные указания на то, что очищение от греха Адама происходит в водах Иордана. Например, Канон 1-й Космы монаха, песнь 1, троп. 1. «Адама истлевшаго обновляет струями Иорданскими...», тот же канон, песнь 5, ирмос: «Иисус, живота начальник, разрешити осуждение грядет Адама первозданнаго <...> падшаго очищает во Иордане».

«Обновление Адама», т.е. истина Воплощения, есть начало нового человечества, соединенного в Церковь [11. С. 91]. Это новое образование, «новая тварь», одновременно «многие» и «единое». Соединенное с Богом и причастное Ему. Соединил их между собой Христос, поэтому Православная Церковь так усердно и мужественно защищала истину соединения двух природ Словом.

«В Воплощении Сына Божия усматривает Церковь основу и залог преображения и всего естества человеческого» [8. С. 273].

Собрать разделенное грехом и есть упразднение действия греха. Священномученик Иларион цитирует святителя Василия Великого: «Главное в Спасителевом домостроении по плоти — привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство подобно тому, как наилучший врач целительными врачевствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части» [11. С. 55].

Далее священномученик Иларион переходит к условиям этого единства, которое невозможно без изменения человека даже физически (природно) [12. С. 57], без его преображения и обожения. Грех внедрил в человечество смерть не только телесную, но и физическую, а значит, обратное действие должно коснуться и последующего воссоздания к реальному, физическому бессмертию. «Так — воплощение, воссоздание, обожение, нетление и блаженство — в пределах этих понятий движется православное учение о спасении» [13. Сс. 341–342].

Святой Иларион противопоставляет современное ему догматическое богословие рубежа XIX–XX веков учению Ранней Церкви: «Древне-церковное богословие было проникнуто совсем иными идеями. Там господствовала идея обновления естества человеческого, идея его обожения через Воплощение Сына Божия. Грех — это не преступление, а болезнь, тление природы, которое внутренне связано со страданием, тогда как освобождение от греха, от тления дает блаженство. Сама добродетель есть блаженство, а грех есть страдание» [14. С. 499].

Обновление человеческого естества, его обожение было соотносимо святыми отцами с тайнами кеносиса и Рождества. Святой Иларион приводит слова священномученика Иринея, который пишет, что «Иные не при-

дают никакого значения снисхождению Сына Божия и Домостроительству Его Воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что через это должно осуществиться совершенствование нашего человечества. И такие должны быть причислены к маловерам», после чего далее развивает свою мысль: «Упрек святого Иринея Лионского в маловерии в значительной мере относится и к нашему школьному богословию: оно недостаточно значения придает Домостроительству Воплощения и вовсе не учит, что именно чрез это Домостроительство должно осуществиться совершенство нашего человечества» [15. С. 419]. Вероятно эта мысль со времен священномученика Иринея Лионского до нашего времени остается актуальной.

Богословие нередко отражает современное ему положение дел и соответствующий уровень развития человечества. Святой Иларион цитирует Климента Александрийского, что, бывает, в этой ситуации «люди, предавшиеся страстям, насилуют и Писание сообразно своим пожеланиям» [14. С. 403]. Предпочтительное или акцентированное прочтение ряда мест из Священного Писания могло быть причиной того, что отечественным «школьным богословием» кульминацией спасения стала восприниматься Голгофа [14. Сс. 419–420] при понижении значения снисхождения, вочеловечения и Воскресения. «Это перенесение у нас в русском богословии случилось сравнительно недавно, около двухсот лет тому назад, когда через католическую Польшу и Киев пришло в Москву латинское направление богословия и когда разные отцы схоластики получили большой авторитет, нежели древние отцы Церкви. Древняя Церковь о спасении любомудрствовала несравненно возвышенной и увлекательнее, нежели наше теперешнее латинствующее богословие. Богословская мысль Древней Церкви благоговейно ходила не столько около Голгофы, сколько около Вифлеема» [11. С. 420]. Этим двум ключевым для нашего

спасения местам святой Иларион посвятил отдельную работу, которую так и назвал «Вифлеем и Голгофа», но возвращался к этой проблеме нашего богословия неоднократно.

Святой Иларион остро чувствовал значение Церкви в деле спасения, и все его научные работы, а также деятельность как епископа были посвящены Церкви, ее спасительной миссии и благоустройству. Немало сил положивший для восстановления патриаршества и для единства Церкви в нелегкие годы начала XX века, он связывал эти изменения в богословии с отступлениями западных христиан. «Истина Церкви много была искажена на Западе после отпадения Рима от Церкви, и Царство Божие стало походить там на царство земное. Латинство с его юридическими счетами добрых дел, с его наемническим отношением к Богу, с его подделкой спасения помрачило в сознании своих членов христианскую идею Церкви» [13. С. 83]. Для святого Илариона это не просто изменение отношения к основным догматам, он прямо пишет об «искажении христианского жизнепонимания, которое утвердилось в западном богословии — равно и у католиков, и у протестантов: там идет речь об искуплении, об освобождении от наказания за оскорбление грехом правды Божией. Христианство обращается в какую-то бессмысленную торговую сделку с Господом Богом. Когда наше школьное богословие подпало под вредное влияние богословия западного, тогда и у нас начали мудрствовать подобным же образом» [12. Сс. 498–499]. Для святого Илариона это не просто некий факт истории, но личная боль и переживание. Он пишет об этом не просто как о влиянии, но выражается резко, как о «чужеземном засилье» и «латинско-немецком пленении» [12. Сс. 338, 345, 347]. Как начало этого влияния и предпочтения в амартологии и сотериологии указывается им на Западной Руси XVI век, а в Московской Руси — XVII век [14. Сс. 307, 310, 338].

Стоит отметить, что рассматриваемая тема не являлась внутренней академической дискуссией для узкой аудитории. Это личный вопрос для каждого христианина или даже нехристианина, для «внутренних» и «внешних». «Для внешних же учение о спасении, как оно излагается двести лет в школьных курсах, лишь предмет насмешек и кощунства. Издевался над этим учением в «Критике догматического богословия» Лев Толстой, издевался грубо, и, однако, некоторые из наших богословов вынуждены были возражать в том смысле, что напрасно-де Толстой догматику Макария принял за учение Церкви» [16. С. 421], — сетует святой Иларион и справедливо указывает, что, как правило, в массовых «классических» учебных пособиях для гимназий и училищ догматическая теория спасения представляется в упрощенной и даже грубой форме, что крайне опасно, поскольку именно с возрастом средней школы связаны первые серьезные впечатления и переживания веры, в то время как безальтернативно и упрощенно преподаваемая юридическая теория слишком часто приводит к негативному опыту духовной жизни и отталкивает от Церкви в старшем возрасте.

Критика святого Илариона направлена не против конкретного учебника митрополита Макария, но против возникшего течения в русском богословии, хотя очевидно, что не стоит путать отдельные школы и группы с учением самой Церкви. «Догматическое учение всегда есть отчасти продукт школы, а школа ведь находится в довольно-таки отдаленной связи с церковной жизнью. По продуктам школы не нужно судить о Церкви или можно судить лишь с большой осторожностью» [14. С. 143].

Обращение не к авторским версиям изложений догматов, а к гораздо более полному и глубокому сокровищу — к Священному Преданию — могло бы дать гораздо больше жаждущей спасения душе [14. С. 421].

Святой Иларион призывает нас относиться с большим вниманием не только к событиям Рождества и Вифлеема, но и Голгофы, пытается сказать об этом объемнее и интереснее, чем, может быть, мы привыкли. «Не судится Бог с человеком на Голгофе, не самоудовлетворяется казнью Сына, но сретаает и радостно лобызает возвращающегося блудного несчастного Сына... Голгофа и Крест — перелом сознания и воли грешного человечества. С болью и страданием совершается всякий нравственный перелом. Так совершался он и на Кресте, где за нас, ради нас, но и вместе с нами, как братьями, подвизался Христос на Голгофе» [14. С. 427]. Святой Иларион обращает наше внимание, что участие в спасении возможно в силу соучастия в Голгофе через личную нравственную перемену и преображение.

Возвращение богословского внимания Вифлеему не есть отрицание Голгофы, а есть исполнение начатого в Вифлееме, и «Голгофа для рода человеческого спасительна не сама по себе, но потому, что в Вифлееме человеческое естество воипостазировалось в Божественное. Естества во Христе соединены неразлучно, и человеческую природу Бог Слово пронес через врата смерти, избавил от тления и, вознесясь, посадил одесную Отца. И это не потому, что долги были списаны и наступила амнистия, но оттого, что от соединения природ во Христе люди стали иными, человек был болен, но теперь исцелился. Христос Собою указал путь к исцелению, и каждый теперь может дерзать на личное спасение, подвизаясь в аскезе и добродетели: «Как с грехом неразрывно связано его и следствие — страдание, так и с добродетелью соединено блаженство. Сама добродетель есть блаженство» [14. С. 428]. Повторим: для святого Илариона спасение человечества от греха первородного и его последствий произошло через освобождение от тления, через поправление смерти, через освящение человеческой природы причастностью ее к Божественной природе. Свершившееся

во Христе усвоется Его учениками через нравственные усилия, аскетический подвиг и преодоление искушений. «Не как внешняя награда дается христианину блаженство. Да не будет этого наемничества и торгашества в деле спасения! <...> Добрыми делами человек не зарабатывает себе плату, или награду, не заслуживает себе блаженство, а творит их потому, что он — благ и уподобляется всеблаговому Богу. Аскетический подвиг борьбы с грехом скорбен, но и радостен, тяжел, но и облегчает душу» [17. С. 428].

Понимание святым Иларионом освобождения от греха и смерти существенно отличается от доминировавшего тогда юридического истолкования, «классическим» выразителем которого явился митрополит Макарий (Булгаков). Именно его цитирует святой Иларион, перечисляя ключевые аспекты этой теории: удовлетворение правде, плата преизбыточествующая, бесконечная цена, оскорбление величеству, величайшие заслуги [12. Сс. 147–150].

Критику юридической теории он начинает со слов профессора А.П. Орлова [12. Сс. 344–345], который выделяет два богословия как противоположные: восточное православное и западное юридическое. К первому относит, например, святителя Григория Богослова, а среди сторонников второго оказываются митрополит Макарий (Булгаков), Ансельм Кентерберийский с другими схоластами. «Вот что сделало с нашим богословием латинское и немецкое рабство! В учении о спасении это рабство отторгло наше богословие от Григория Богослова и иных отцов Церкви и приблизило к Ансельму и прочим отцам схоластики! Макарий принимает даже понятие заслуги; ему остается прибавить уже немного для того, чтобы в дело спасения перенести весь католический механизм банкирского дома» [12. С. 345]. Заметим, что профессор А.П. Орлов не подбирает дипломатичные слова о «западных преференциях», но достаточно резко именует это «латинским и немецким рабством». Такова оценка не «внешних», а «внутренних», церковных критиков. Стоит

сделать оговорку, что их критика относится к «юридической школе», а не к учению Церкви. В Синодальное время произошло трагическое разделение между богословием «школы» и богословием Церкви, которое всегда чисто хранит свою веру в многообразных формах Священного Предания. «Смотрите, какое разногласие между Церковью и школой! Вот что сделало у нас на Руси латинско-немецкое засилье в богословии» [12. С. 347].

Святой Иларион предлагает черпать знания о догматах веры из иного источника — приобщиться к чистому исповеданию святой веры, например, в литургической сокровищнице Церкви. В богослужебных песнопениях мы слышим голос Церкви, а не одной из «школ», даже если она становится доминирующей или привычной.

«Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ». Это разрешение от смерти, а не от вины. Это возвращение жизни, а не просто прощение. Христос воскрес не от виновных, а от мертвых. «Пасха нетления <...> Возвращено древнее достояние <...> Наше школьное богословие говорит о каких-то юридических счетах между Богом и человеком. Грех называется по преимуществу преступлением против Бога, оскорблением Бога, за которое правда Божия должна отомстить ничтожному оскорбителю. Но Церковь грех называет прежде всего тлением, утратой древнего достояния — нетления. Здесь нет юридических счетов с Господом Богом. Человек отпал от Бога, и началось его духовное и телесное тление. Самозаконие в духовной жизни привело к рабству греху и страстям. Человек начал истлевать в обольстительных похотях. Душа гниет, душа истлевет. Это звучит странно, но на самом деле это так. Процесс духовного тления можно уподобить всякому гниению» [5. С. 347].

Возвращение древнего достояния — это возвращение к бессмертию, к вечной жизни с Богом. Критика святого Илариона обращена не на библейский образ Жертвы и Искупления, а на упрощение тайны Спасения.

В упрощенном или огрубленном виде для прошедших «школу» она становится образом мысли, основой мировосприятия. Он пересказывает схему юридической теории и доводит ее, по сути, до абсурда, но ведь именно в таком «лубочном» виде она чаще всего и воспринимается в «школьном» курсе при некритичном ее прочтении. «Грех Адама есть преступление против Бога, оскорбление Божественного величества. Вина человека безмерна. Чем выше оскорбляемый, тем вина оскорбителя больше. Оскорблен Бог, Существо бесконечное. Бесконечна и вина человека. Правда Божия требует удовлетворения за оскорбление. За бесконечное оскорбление и удовлетворение должно быть дано бесконечное, а такого удовлетворения ограниченный человек дать не мог. Тогда Бог послал Сына Своего на землю, чтобы Он мог понести наказание за грех человека. Самое Воплощение Сына Божия было уже началом Его наказания за грехи мира. Такое же значение имеет и вся земная жизнь Господа. Завершилось наказание Сына Божия и удовлетворение Правде Божией в Крестной смерти Иисуса Христа» [14. С. 421]. Святой Иларион, чтобы подкрепить свое изложение, приводит прямые цитаты из митрополита Макария (Булгакова) [17. Сс. 148–150]. Святой Иларион не принимает «отпущения грехов в силу замены одного лица другим перед судом правды Божией», он не признает здравым смыслом идею «уплаты нравственного долга одним лицом вместо другого», а также «принесение платы как удовлетворение за долг» [14. Сс. 421–422]. В завершении звучат слова митрополита Макария о заслуге, но не только как выкупе, но и выше того: «Страдания и смерть Спасителя имеют значение не только выкупа за нас и уплаты долга, но и значение величайших заслуг пред судом вечной Правды» [17. Сс. 149, 150, 153]. Осталось только текстуально уточнить, что, вероятно, Макарий имел в виду сверхдолжные и преизбыточествующие заслуги.

Следствия такого восприятия христианства для святого Илариона вполне очевидны. Для начала он говорит, что логично перестать праздновать Рождество. Святой Иларион наблюдает у митрополита Макария понижение внимания к Воплощению и Рождеству, а выражается это тем, что догматическое изложение о них сжато до предела. «У Макария о Воскресении Христовом меньше страницы <...> Юридическая теория, сосредотачиваясь на Голгофе, лишает нас полной радости праздников Рождества и Воскресения Христовых» [14. С. 22]. В этом смысле затемняется учение о спасении от греха через Воплощение и обожение, это же касается учения о победе над следствиями греха, как то над тлением и смертью. Все сосредоточивается на том, что человек искуплен и прощен.

Вторым следствием юридической теории, по святому Илариону, является отрицание духовной жизни как не необходимой. «Зачем стараться и принуждать себя возрастать в добродетели, ведь Христос уже принес наиполнейшее удовлетворение, и долги наши перед правосудием Божиим не только погашены абсолютно, но и имеем в избытке заслуги Христовы. Но само человечество от этой «амнистии» ведь не стало лучше и здоровее нравственно, как и преступники, отпущенные по высочайшему помилованию, не перестают в то же время оставаться ворами, мошенниками и убийцами. Более того, поскольку удовлетворение Христос принес полное и за всех людей бывших, настоящих и будущих, то зачем стремиться избегать греха и утруждать себя воздержанием и аскезой? Все равно все грехи рода людского не перечеркнут бесконечности смирения Сына Божия, приносящего Своими муками удовлетворение Отцу. «Делай долги — Христос уже авансом заплатил», — горько иронизирует священномученик. «Равно как и добрые дела наши будут обесмысленны той же Голгофской жертвой, последовательно и юридически понятой. Бессмысленно

прибавлять к бесконечности как малую толику разовой подачи милостыни, так и многолетние подвиги поста и чтения правил» [14. С. 423].

Нельзя не указать, что в юридической теории замечается некоторая непоследовательность относительно добрых дел. Сначала звучит, что дела человека столь ничтожны и малоценны, что ничего не значат в деле спасения, а с другой стороны, чтобы не отрицать нравственности, приходится говорить о необходимости добрых дел и духовной жизни. Добродетель вдруг приобретает значение, вес и смысл.

В юридической теории мы, вероятно, сталкиваемся с разницей в религиозной психологии. Способ избавиться от преступления или греха — пострадать. Возможно, мы имеем дело с проекцией, когда понятное и как будто справедливое переносится на христианство. Больше страдание — больше избавление. Подвиг Христа — избавление и заслуги преизбыточествующие, чтобы покрыть прошлые и будущие грехи всего человечества, значит, Его страдания (в первую очередь именно физические) должны быть не просто предельны, а запредельны, что мы и наблюдаем во внимании западных христиан к физическим страданиям Христа (от живописи до кинематографа, от Тициана до Гибсона).

Такое понимание механизма избавления от греха через страдание и страдание как удовлетворение правде можно увидеть в покаянной практике западных христиан. Для них преступление необходимо наказать страданием, а на Востоке грех понимался как болезнь, которую надо лечить. Средство от греха, предлагаемое юридической теорией, есть наказание и страдание. Компенсаторное, очистительное страдание. Грехи надо «отстрадать». «Вся земная жизнь Христа, говорил я, обращена юридической теорией в наказание. Точно так же и моя духовная жизнь представляется наказанием. Не потому ли я должен быть добродетельным, что это хорошо и радостно само по се-

бе, а потому, что неприятной и болезненной борьбой со грехом я должен удовлетворять правде Божией. От одного этого освящения гибнет настоящая духовная жизнь. Не потому я молюсь, что этого душа моя желает; нет, я «грехи замаливаю» <...> Пусть на лубочных картинках Страшного Суда изображается взвешивание дел человеческих на весах, но возводить это представление на степень догматической теории — нет, с этим никогда не примирюсь и всегда против этого буду бороться» [14. С. 424], — восклицает священномученик.

Для того чтобы объемнее рассмотреть учение святого Илариона о грехе, необходимо познакомиться с его анализом католической теории и практики покаяния. Именно это позволяет увидеть юридическое отношение ко греху. Что есть грех, и как от него можно избавиться?

Во-первых, грех есть нарушение Закона, за которое преступник должен быть наказан (в вечности, на земле или в чистилище) и тем самым удовлетворить правде Божией. Исправление греха как преступления в юридической парадигме рассматривается, естественно, через пенитенциарную систему, где величина греха (преступления) подразумевает не только компенсацию, но даже отпущение [14. С. 182]. Согрешивший в этой системе именно виновный, который должен быть наказан, чтобы «загладить» свое преступление [16. Сс. 179, 182].

Пенициалы как раз отражают воззрение, что грех (как некое наслаждение, удовольствие или, первоначально в бытовом сознании, похоть) «уравновешивается» или компенсируется страданием (мучением).

Страдание как форма избавления от греха, как компенсация за удовольствие греха, как удовлетворение правде порождает и соответствующие практики «само-страдания», например, самобичевание. Святой Иларион пишет, что «самобичевание <...> эта уродливая форма покаяния, — порождение того же ложного юридического взгляда на дело покаяния» [16. С. 188].

Святые отцы Восточной Церкви практику покаяния, такие как пост, милостыня, молитва, считали «не судебным взысканием за преступления, не средством удовлетворения оскорбленной грехом правды Божией, но горьким лекарством для совести, которая может болеть и болит разными недугами» [16. С. 151], в некотором смысле лекарством, противоположным греху. Чревоугодие врачевали воздержанием в пище, сребролюбие лечили милостыней и т.д. Это не штрафы, взыскания и удовлетворения.

Грех как болезнь, как рана души врачевался добродетелью, противоположной греху. Улучшение как возвращение целостности человеку само по себе радость и блаженство, а не страдание и «отмаливание» и «удовлетворение правосудию».

Человек может сподобиться блаженства, но не когда-то потом, в качестве Божией награды за земные подвиги, а уже здесь, на земле, ибо «блаженство — не внешняя награда, как мудрствуют несчастные наемники-католики. Блаженство есть внутреннее следствие добродетели. Добродетель есть здоровье души, а здоровый всегда счастливее больного. Моя болезнь греховная исцелима — в этом убеждает меня Христово Воскресение» [5. С. 400].

Отношения с Богом могут быть не только судебными. Оставленная нам Христом молитва «Отче наш» подсказывает, что Бог не только Судья, но и Отче наш...

Святой Иларион риторически вопрошает: «Виновато ли католичество, поработившее духовную школу, через которую проникает в сознание членов Церкви, принижая у них высоту христианского идеала покаяния и низводя покаяние на уровень гражданского суда с его механическими наказаниями виновных?» [16. С. 203]. Далее о духовной школе и об академическом богословии он пишет, что «у нас, благодарение Богу, уже зародилось новое богословское направление, свергающее с себя мертвящие узы прежней схоластики» [12. С. 348].

Наиболее актуальную для своего времени задачу святой видел в том, что «в схоластическом учении о спасении прежде всего должны быть снесены до основания два форта, два понятия: удовлетворение и заслуги» [12. С. 348]. Эти два форта, как части крепости схоластики, мешают христианину «на пути его духовного развития и совершенствования, на пути христианского спасения, подменяя духовное возрождение и спасение какой-то странной юридической сделкой с Господом Богом» [12. С. 349]. Его обращение именно к труженикам духовного просвещения звучит так: «Сравнить с землей неприятельскую крепость схоластики — вот наша, академическая, задача» [12. С. 350].

Сотериология святым Иларионом излагается в терминах, определяемых как органическая теория. Он учит, что спасение есть исцеление от греха как от смертной болезни, растлевающей все уровни человеческой природы. Освящение этой природы произошло в факте Воплощения, и «мы не могли бы сделаться нетленными и бессмертными, если бы Нетленный и Бессмертный не сделался прежде тем, что и мы». Нетленный и Бессмертный в единство своей личности воспринял «тлением и смертью мое естество ято бывшее». Естество тленное получило прививку нетления, и начался процесс обновления твари, процесс обожения человека, началось соиздание богочеловечества. Жало смерти притуплено. Тление побеждено, ибо дано противоядие болезни тления. Пасха нетления заставляет вспомнить таинство Воплощения» [5. С. 399].

Таинство нашего спасения есть чудо преображения человека в «новую тварь», и происходит это таинство через участие в жизни церковной. Это и есть цель христианской жизни — создание «новой твари», ставшей *новой* через преображение ветхого греховного естества [16. С. 178].

Можно выделить еще один аспект сотериологии святого Илариона — богосыновство, в значении сынов-

ства по благодати Богу. Многочисленные свидетельства Священного Писания подтверждают этот путь. Святой Иларион приводит термин святого Симеона Нового Богослова «чадство Богу» [18. С. 294]. Этот путь богоуподобления и обожествления, по мысли святого Илариона, должен осуществиться «не только по душе, но и по телу» [11. С. 91]. Путь открыт нам Христом, Который «последние дни, посредством приобщения к уничиженности нашего естества, соделался плотию, принял в Себя все наше естество, дабы через растворение Божеским естеством обожествилось и начатком оных освятился вместе весь состав нашего естества» [19. С. 301]. Таким образом спасение человечества произошло через уничтожение (кеносис) Слова и через обожение Им и освящения Им человеческой природы. Отныне человек, причастный Христу, имеет возможность к обожению и освящению, т.е. имеет возможность освободиться от греха и его действия в виде тления и смерти. «Не как внешняя награда дается это блаженство, а как внутреннее следствие вырастает из добродетели и свободы от греха. Σωτηρία в том и состоит, что, сделавшись причастен Божеского естества и получивши дар Св. Духа, человек паки становится σως — целым, здоровым, нормальным» [12. С. 341].

В конце нашего очерка отметим, что святой Иларион указывает еще на один важный момент — на то, что его взгляды не есть новаторство, но находятся целиком в русле богословской традиции Древней Церкви: «Не удивляйся, мой дорогой друг, что я писал свои рассуждения, не приводя свидетельств из церковных авторитетов. Сделать это было бы легко. У меня есть сборники выписок. Но зачем повторять одно и то же? Каждый из великих богословов Древней Церкви хотя и в других словах, но говорит, в сущности, то же, что я сказал на своем языке. Изложенные мысли о спасении я встречаю едва не на каждой странице святоотеческих творений, особенно на священном Востоке, и встречаю во всех веках. Эти творе-

ния — будто цветущий и благоухающий сад. А прихожу к нашим “догматикам” XVIII–XIX веков, и они представляются мне безводною сухой и каменистой пустыней» [14. С. 429].

Литература

1. Кирилл (Гундяев), архиеп. Процесс преодоления схоластических влияний в русском богословии // Тысячелетие крещения Руси. Сб. Международная церковная научная конференция. «Богословие и духовность». Москва, 11–18 мая 1987 г. Изд. Моск. Патриархии. М., 1989.

2. Быть верным Богу // Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. Минск: ООО «Харвест», 2009.

3. Глубоковский Н.Н. Учение св. ап. Павла о грехе, искуплении и оправдании // Христианское Чтение, 1898. Кн. 3–6. Март. С. 301–343; апрель. С. 471–516; май. С. 629–666; июнь.

4. Иларион (Алфеев), митр. Православное богословие на рубеже эпох. Изд. 2-е, доп. Киев: Дух і літера, 2002.

5. Иларион (Троицкий), архиеп. Пасха нетления // Церковь как союз любви. Сб. ст. М.: ПСТБИ, 1998.

6. Иларион (Троицкий), архиеп. Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве // Без Церкви нет спасения. М.; СПб.: Знамение, 1998.

7. Иларион (Троицкий), архиеп. Троиединство Божества и единство человечества // Без Церкви нет спасения. М.; СПб.: Знамение, 1998.

8. Иларион (Троицкий), архиеп. Прогресс и преображение // Без Церкви нет спасения. М.; СПб.: Знамение, 1998.

9. Иларион (Троицкий), архиеп. Единство идеала Христова // Без Церкви нет спасения. М.; СПб.: Знамение, 1998.

10. Иларион (Троицкий), архиеп. Священное Писание и Церковь // Без Церкви нет спасения. М.; СПб.: Знамение, 1998.

11. Иларион (Троицкий), архиеп. Христианство или Церковь? // Без Церкви нет спасения. М.; СПб.: Знамение, 1998.

12. Иларион (Троицкий), архиеп. Богословие и свобода Церкви // Без Церкви нет спасения. М.; СПб.: Знамение, 1998.

13. Иларион (Троицкий), архиеп. Христианства нет без Церкви;

Письма о Западе // Без Церкви нет спасения. М.; СПб.: Знамение, 1998.

14. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Вифлеем и Голгофа. Письмо к другу // Церковь как союз любви. Сб. ст. М.: ПСТБИ, 1998.

15. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету // Без Церкви нет спасения. М.; СПб.: Знамение, 1998.

16. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Покаяние в Церкви и покаяние в католичестве // Без Церкви нет спасения. М.; СПб.: Знамение, 1998.

17. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. В 2 тт. М.: Паломник, 1999. Т. 2.

18. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Наука и жизнь // Без Церкви нет спасения. М.; СПб.: Знамение, 1998.

19. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Воплощение и Церковь // Церковь как союз любви. Сб. ст. М.: ПСТБИ, 1998.

Священник Алексей Сорокин*

БИБЛЕЙСКИЙ САД В СРЕДНЕЙ ПОЛОСЕ РОССИИ

Библейские сады — особый тип садовых экспозиций, сформированных на основе растений, упоминаемых в библейских текстах. Суровые климатические условия делают практически невозможным создание библейского сада в открытом грунте Средней полосы России. Автор предлагает свое решение данной проблемы путем пополнения ассортимента растений библейского сада за счет аналогов библейских растений. В работе предлагаются критерии для максимально обоснованного отбора аналогов библейских растений, а также возможный список таких аналогов для рассматриваемого региона. В статье приводятся примеры информационных табличек для библейских садов.

Ключевые слова: библейские сады, Синодальный перевод, растения Священного Писания, миссионерство, катехизация, садово-парковое искусство.

*Автор — кандидат биологических наук, аспирант кафедры библеистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия.

Что такое библейский сад?

В настоящее время катехизаторская, миссионерская, религиозно-просветительская деятельность Церкви не может ограничиваться исключительно традиционными приемами: проповедью в храме, изданием духовной литературы, огласительными беседами и т.д. Современные православные катехизаторы и миссионеры нередко ищут новые подходы в своей работе, пытаясь использовать в духовно-просветительских целях, например, современные виды искусства и новые информационные технологии. Мы знаем массу удачных примеров такого рода: от ряда замечательных произведений кинематографа до православных интернет-сайтов и сообществ в социальных сетях. Многие современные миссионерские мероприятия и проекты разрабатываются на стыке науки, культуры, теологии. Одним из форматов духовно-просветительской работы, по нашему мнению, могли бы стать библейские сады — особые ландшафтные и архитектурные композиции из растений, упоминаемых в Священном Писании.

Интерес к живой природе, увлечение садоводством, тяга к прекрасному, а также возможность провести время в уютном уголке природы под названием «библейский сад» могут стать отличным поводом для знакомства самого широкого круга посетителей с основными сюжетами из книг Ветхого и Нового Завета. Не стоит забывать, что библейские сады, помимо миссионерского, носят и очевидный научно-популярный характер. В них не просто выращиваются растения, упоминаемые в Библии, но и в целом реконструируется культурный ландшафт древнего Ближнего Востока, демонстрируются особенности сельского хозяйства древнего мира, рассказывается об истории одомашнивания различных растений, их использовании в кулинарии, медицине, обрядах и т.д. Таким образом, библейские

сады представляют собой пространство, удобное как для интеллектуального досуга, так и для серьезного разговора о Священном Писании.

Библейские сады в России и за рубежом

Библейские сады уже многие десятилетия существуют и успешно функционируют в самых разных научных, культурных и религиозных центрах Европы, Америки и Ближнего Востока. Так, по данным К. Strückrath [1. S. 13] за последние два десятилетия только в Германии появилось около сотни библейских садов. Чаще всего это небольшие уголки ботанического сада или парка, отведенные специально под растения, упомянутые в Священном Писании, но в некоторых случаях библейские сады — это масштабные проекты, позволяющие посетителю буквально погрузиться в библейскую эпоху. Наиболее показательным примером в данном случае может служить созданный в 1965 году знаменитый парк и одновременно исследовательский центр *Neot Kedumim* в Израиле. Главная идея этого парка — воссоздание и сохранение природных ландшафтов Палестины, а также реконструкция быта, сельскохозяйственной и животноводческой деятельности древних израильтян с целью показать глубокую и неразрывную связь библейского повествования с природой. По словам создателя и руководителя парка N. Nageuveni, этот парк создавался «с лопатой в одной руке и с Библией — в другой».

Подобный зарубежный опыт в последнее время вызывает все больший интерес как у отечественных миссионеров-катехизаторов, так и у популяризаторов науки, однако устройство библейского сада в Средней полосе России сопряжено с целым рядом серьезных трудностей. Главная из них заключается в том, что суровый климат Средней полосы России резко отличается от существенно более теплых природных условий Ближнего Востока. Этот

факт делает практически неосуществимой идею создания библейского сада в открытом грунте в нашей стране (исключая, быть может, причерноморские территории). Очевидно, что ключевым вопросом создания библейского сада становится подбор тех растений, упоминаемых в Священном Писании, которые способны расти в открытом грунте средней России.

Несмотря на то, что в современной России интерес к библейским садам возник лишь в последние два десятилетия, т.к. ранее создание такого сада было невозможно по идеологическим причинам, история библейских садов в России уходит своими корнями гораздо глубже. При создании современных библейских садов, на наш взгляд, было бы упущением не учесть дореволюционный отечественный опыт в данной области, когда при крупных монастырях создавались садовые композиции, тематически связанные с библейскими повествованиями и образами. Например, на территории некоторых монастырей центральной России можно встретить вековые экземпляры сосны сибирской или, как ее чаще называют в народе, сибирского кедра [2. С. 57]. Можно предположить, что монахи-садоводы былых времен стремились вырастить в монастырском саду хотя бы одно такое дерево, неоднократно упоминаемое в Священном Писании, не зная, быть может, что настоящие ливанские кедры относятся к совершенно иному биологическому роду, нежели наша сибирская кедровая сосна. В целом же историю создания библейских садов в России можно признать крайне слабо изученной, требующей отдельного глубокого исследования. Результаты такого исследования могли бы служить серьезной основой для подготовки современных библейских садов.

Если в Европе и США количество библейских садов в настоящее время исчисляется сотнями, то в России автору настоящей работы известно лишь несколько подобных примеров. Важно отметить, что ряд европейских

и американских библейских садов создан в крупных научных центрах, не носящих религиозного характера. Помимо них композиции из растений Библии активно формируются при европейских и американских богословских учебных заведениях, монастырях, храмах. Известные нам весьма немногочисленные примеры отечественных библейских садов не носят столь ярко выраженного миссионерско-катехизаторского или научно-просветительского характера. Зачастую они являются частными инициативами садоводов-любителей или приходских общин и, как правило, создаются без привлечения специалистов по библеистике, истории, этноботанике. Информации о том, как формировались эти сады и какими принципами руководствовались авторы при подборе растений, в специализированной литературе и в сети Интернет, к сожалению, явно недостаточно. Тому, кто захочет создать свой библейский сад, придется начинать буквально с нуля, совершая порой те ошибки, которые можно было бы избежать благодаря опыту предшественников.

К примеру, единственный известный нам в столице библейский сад является частным проектом садовода-любителя, искусствоведа по профессии В.С. Борисова. Этот сад начал свое существование в 2003 году во дворе обычного жилого дома (улица Сельскохозяйственная, дом 11, корпус 2), как результат инициативы активного горожанина, неравнодушного к экологии города и облику своего района. Со временем этот сад расширился, в нем появлялись новые элементы, пополнялся ассортимент растений. Труд В.С. Борисова был по достоинству оценен на многих московских и всероссийских конкурсах по садоводству и ландшафтному дизайну. В настоящее время сад носит название Сад-музей «Эдем воскрешения», он посвящен памяти российского мыслителя XIX века Н.Ф. Федорова. Сам автор относит этот сад к разряду философских, разрабатывая концепцию

особого типа садовой экспозиции «Федоровский сад» как «ландшафтной визуализации идей Философии Общего Дела» Н.Ф. Федорова. Несмотря на ряд «библейских» элементов в этом саду, как его основная идея, так и составляющие его элементы лишь косвенно связаны с естественной историей Святой Земли. Для иллюстрации этого утверждения достаточно перечислить наименования ряда ключевых композиций сада: «Клумба Памир», «Клумба Константинополь», «Клумба Бесконечность», «Пуп Земли — Федоровский камень», «Эдем-Кавказ». Очевидно, что «Федоровский сад» В.С. Борисова не столько реконструирует библейские ландшафты и демонстрирует растения Библии, сколько путем садовой символики пытается раскрыть некоторые религиозно-философские, в том числе и христианские, идеи. Несомненно, этот сад заслуживает внимания специалистов и является совершенно особым явлением, однако, на наш взгляд, не может рассматриваться как библейский сад в прямом смысле слова.

В начале лета 2014 года в церковных и светских СМИ появилась новость о разработке проекта библейского сада в московском районе Лефортово возле храма Живоначальной Троицы у Салтыкова моста. Согласно сообщениям в прессе, этот проект выглядит весьма внушительно: площадь сада будет составлять порядка 1 га, автор проекта — знаменитый архитектор, вице-президент Союза архитекторов РФ И.Н. Воскресенский. Эта новость вселяет надежды на то, что в Москве появится полноценный библейский сад, однако для обсуждения проекта необходима более полная информация. Так, скажем, автор проекта говорит, что составленный им перечень библейских растений состоит «более чем из ста пунктов, из них 60 — растения нашей Средней полосы». Любой специалист-ботаник сразу усмотрит в данном утверждении нечто сомнительное, так как флора Палестины и флора Средней полосы России практически не совпа-

дают. Некоторое недоумение вызывает и план создания «бронзовых копий» незимостойких библейских растений. Полагаем, что полезно было бы более широко привлечь к данному проекту специалистов по библейской ботанике.

Принципы подбора растений при разработке проекта библейского сада в Нижнем Новгороде

Как видно из предыдущей главы, разработка теоретических основ создания библейских садов в условиях российского климата, а также обмен опытом между специалистами, развивающими это направление катехизаторской работы, представляются нам крайне актуальной и своевременной. Именно это побудило автора поделиться оригинальным опытом по проектированию библейского сада.

Автор настоящей статьи — ботаник по специальности, выпускник биологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, кандидат биологических наук, помимо своего священнического служения, трудится в должности старшего научного сотрудника отдела тропических и субтропических растений Главного ботанического сада РАН. В настоящее время основная научная работа автора связана с исследованиями в области библейской ботаники, которые проводится в рамках подготовки диссертации в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых Кирилла и Мефодия.

В 2012–2014 годах автор принимал участие в качестве консультанта в разработке проекта реконструкции городского парка им. И.П. Кулибина в Нижнем Новгороде. Одной из ключевых составляющих данного проекта стал библейский сад.

Парк имени И.П. Кулибина расположен в центральной, исторической части Нижнего Новгорода. Территория парка имеет большое культурно-историческое значение как место первого общегородского кладбища,

на котором были похоронены знаменитый нижегородский механик-самоучка И.П. Кулибин, бабушка Максима Горького А.И. Каширина и другие известные и почетные граждане Нижнего Новгорода. Всесвятское Петропавловское кладбище (ныне объект культурного наследия регионального значения) просуществовало с 1775 года по 1939–1940 годы. В 1781 году здесь была сооружена церковь святых апостолов Петра и Павла, которая сохранилась и поныне, оставаясь духовной и культурной доминантой парка. В 40-х годах XX века кладбище было закрыто, а на его территории был устроен парк. К 1960-м годам территория парка была полностью благоустроена: возведен ряд парковых павильонов, аттракционы, установлен памятник М. Горькому. Как памятник, так и значительное число павильонов и аттракционов в настоящее время либо ликвидированы, либо перестроены. Целью проекта стало возрождение парка как культурно-исторического мемориального комплекса и как места интеллектуального отдыха граждан. Заложенный авторами проекта участок парка «Библейский сад» позволил связать воедино и подчеркнуть три ключевых целевых назначения парка имени И.П. Кулибина: духовно-просветительскую, мемориальную и рекреационную.

Все растения, предлагаемые авторами проекта для высаживания в библейском саду, должны были отвечать следующим *трем условиям*:

- 1) упоминание в книгах Библии;
- 2) устойчивость в условиях Средней полосы России;
- 3) наличие декоративных свойств, позволяющих вписать растение в общую композицию сада.

Таким образом, работа над ассортиментом растений библейского сада включала в себя три основных этапа:

- 1) работа с текстами Библии и создание максимально полного списка упоминаемых в этих текстах растений;
- 2) рассмотрение устойчивости этих растений в климатических условиях открытого грунта Нижегородской области;

3) оценка декоративных качеств растений и разработка композиций сада.

В данной статье будет подробно рассказано о двух первых этапах работы над проектом библейского сада. Вопросы создания декоративных композиций или, иными словами, дизайна сада выходят за рамки данной статьи.

Особенности работы с библейскими текстами

Начиная подбор ассортимента растений для библейского сада с создания общего списка растений, встречающихся во всем корпусе книг Библии, мы столкнулись с рядом проблем, которые можно назвать методологическими. Наиболее серьезная, на наш взгляд, проблема связана с выбором самого текста, который берется за основу анализа. Дело в том, что Библия — это корпус древних литературных произведений. Традиции, лежащие в основе этих произведений, восходят к глубокой древности, однако сами тексты окончательно сформировались в период с V века до Р.Х. по II век по Р.Х. и дошли до нас преимущественно на древнееврейском и древнегреческом языках. Современному русскоязычному читателю тексты Библии знакомы, в основном, по Синодальному переводу, созданному в середине XIX века по благословению Святейшего Синода. Этот перевод и в настоящее время остается общепризнанным в русскоязычной среде. Таким образом, наиболее простым способом формирования списка «библейских» растений могло бы быть простое выписывание названий растений из текста Синодального перевода Библии.

Очевидно, что список растений, составленный на основе общепринятого в России русского текста, оказался бы лишь списком переводов древнееврейских и древнегреческих наименований растений на русский язык, причем на язык середины XIX века. Известные нам многочисленные попытки создания библейских

садов в России и на всей канонической территории Русской Православной Церкви базировались именно на списках названий растений из Синодального перевода Библии. Таковы, например, частный библейский сад в Москве В.С. Борисова, библейские сады Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича (Черновцы, Украина) и Прикарпатского национального университета имени Василия Стефаника (Ивано-Франковск, Украина).

Прежде чем критиковать подобный подход, необходимо отметить, что у него есть одно существенное достоинство — знакомство (пусть далеко не всегда полноценное) современного отечественного читателя с текстом именно Синодального перевода. Это позволяет сделать набор растений в библейском саду максимально понятным и интересным для наибольшего числа посетителей. Однако, на наш взгляд, такой подход не лишен и серьезных недостатков. Синодальный перевод Библии при внимательном анализе наименований растений оказывается зачастую непоследовательным, неточным, устаревшим. Приведем лишь несколько показательных примеров.

Словом «явор» в Синодальном переводе Библии передается два различных древнееврейских названия растений — *'ermôn* в Быт. 30:37 и *tīdhār* в Ис. 41:19, первое из которых современные исследователи библейской флоры обычно ассоциируют с платаном восточным (*Platanus orientalis*), а второе — с одним из видов сосны (*Pinus*). Однако при этом само наименование «явор», ставшее в настоящее время архаизмом, в современной ботанике принято относить к совершенно иному растению — клену ложноплатановому (*Acer pseudoplatanus*), который в диком виде вовсе не встречается в Палестине.

Заметим, что два еврейских слова, переведенных в вышеуказанных стихах как «явор», передаются в том же Синодальном переводе также и другими русскими наи-

менованиями (опять же не соответствующими современным ботаническим представлениям). Так, слово *tīdhār*, переведенное в Ис. 41:19 как «явор», в другом месте той же Книги пророка Исайи (60:13) переводится как «певг». Наименование «певг» в настоящее время является еще большим архаизмом, чем «явор», и вовсе не используется в современной ботанике. А другое еврейское слово *'ermôn*, переведенное в Быт. 30:37 также как «явор», в Иез. 31:8 передается как «каштан».

В качестве примера непоследовательности создателей Синодального текста Библии можно привести также перевод древнееврейского слова *bārôš*, которое в 18 из 20 случаев появления в разных книгах библейского корпуса передается как «кипарис». Однако в одном из случаев (Пс. 103:17) мы встречаем в Синодальной Библии в качестве перевода *bārôš* — «ель». Заметим, что на Ближнем Востоке не встречаются природные популяции елей. Более того, современные исследователи склонны считать *bārôš* не кипарисом, а каким-то из ближневосточных видов рода можжевельник (*Juniperus*), т.к. древесина кипарисов начинает, согласно археологическим данным, использоваться в качестве строительного материала на Ближнем Востоке лишь со II века до н.э. [З. С. 179] Таким образом, перевод древнего наименования *bārôš* словом «кипарис» не только не последователен, но и, по-видимому, просто неверен.

Столь же непоследовательно передается в Синодальном переводе древнееврейское слово *tā'aššûr*. Во всем корпусе библейских текстов оно встречается трижды: два раза в Книге пророка Исайи и один — в Книге пророка Иезекииля (Ис. 41:19, Ис. 60:13, Иез. 27:6). Даже в пределах одной только Книги пророка Исайи мы встречаем два разных перевода *tā'aššûr* — «бук» в Ис. 41:19 и «кедр» в Ис. 60:13. В третьем случае появления *tā'aššûr* (Иез. 27:6) здесь вновь переводится как «бук» (а точнее — «буковое дерево»). Среди современных иссле-

дователей нет однозначного понимания ботанической принадлежности *tə 'aššûr*. Как правило, с этим древнееврейским наименованием соотносят различные виды самшита (*Buxus*) или можжевельника (*Juniperus*), тогда как род бук (*Fagus*) и вовсе не представлен в природной флоре Палестины и Сирии.

Эти избранные примеры наглядно демонстрируют тот факт, что русский Синодальный перевод Библии в отношении ботанических наименований далеко не всегда точен и последователен. Возможные причины подобных неточностей в самом известном русском переводе Библии — тема отдельного исследования. Однако очевидно, что этот перевод отражает представления исследователей Библии полуторавековой давности, а также нередко передает личные стилистические и смысловые трактовки библейского текста переводчиком. Работа над списком растений для библейского сада может вестись лишь на основе комплексного изучения оригинальных древнееврейских и древнегреческих текстов Библии. Таким образом, формирование библейских садов на основе наименований растений из русского Синодального перевода Библии представляется нам методологически некорректным. Тем не менее, учитывая ту роль, которую играет на протяжении полутора веков для русскоязычного читателя Синодальный перевод Библии, необходимо на информационных стендах и табличках в библейском саду максимально подробно и доступно рассматривать те ситуации, когда современный научный взгляд на древнее ботаническое наименование отличается от позиции авторов Синодального перевода.

За полтора столетия, прошедшие со времени выхода Синодального перевода, этноботаника, библеистика, семитология и другие научные дисциплины, имеющие отношение к вопросам библейской флоры, продвинулись далеко вперед. Ежегодно выходят десятки научных публикаций, посвященных растениям, упоминаемым в корпусе

текстов Библии. Очевидно, что для работы над списком растений библейского сада необходим максимально разносторонний подход с привлечением данных самого широкого спектра научных дисциплин: археологии, лингвистики, этнографии, палеофлористики и т.д. Нельзя оставить в стороне и тщательный разбор контекстов, древних толкований и переводов библейских текстов. Таким образом, работа по подбору растений для библейского сада превращается из простого «выписывания» названий растений из Синодального перевода Библии в серьезную научно-исследовательскую работу на стыке естественнонаучных и гуманитарных дисциплин.

Следовательно, промежуточным этапом работы по формированию полного набора растений библейского сада должен стать список всех названий растений, упоминаемых в оригинальных библейских текстах. Так как в данном случае мы имеем дело с «мертвыми» языками, нужно понимать, что окончательная и однозначная идентификация всех растений, упоминаемых в текстах Библии, теоретически невозможна. К сожалению, в ряде случаев мы никогда не сможем со стопроцентной уверенностью утверждать, какой именно вид растения скрывается за тем или иным древним наименованием. По нашему мнению, необходимо формировать список растений библейского сада на основе изучения максимального объема фактического материала, опираясь на четко обозначенные теоретические принципы. В таком случае в списке растений библейского сада можно избежать как грубых фактических ошибок, так и чрезмерного субъективизма.

Формирование полного списка библейских растений

Одной из последних попыток создания полного списка растений Библии можно считать работу Z. Włodarczyk [4]. Основной материал в ее работе пред-

ставлен в виде сводной таблицы, где перечислены растения, упомянутые в пяти наиболее авторитетных сводках по растениям Библии второй половины XX века. Основой таблицы стала работа Н. Moldenke & А. Moldenke «*Plants of the Bible*» [5], список библейских растений в которой наиболее обширный — 230 видов. Z. Włodarczyk принимает книгу Н. Moldenke & А. Moldenke за своего рода отправную точку в своем исследовании, не рассматривая более раннюю литературу на данную тему. Из перечисленных в «*Plants of the Bible*» 230 видов для своего анализа Z. Włodarczyk выбирает 199, оставляя за пределами своего исследования представителей бактерий, цианобактерий, грибов и т.д. Авторы последней четверти XX века в своих работах составляли заметно более узкие списки растений Библии. Например, в работе М. Zohary «*Plants of the Bible*» [6] список библейских растений составляет 128 наименований. Чуть более обширный перечень в работе F. Nigel Hepper [7], где приведено примерно 180 видов, и в книге J. Maillat & S. Maillat [8] со списком в 174 библейских вида. Проводя сравнительный анализ этих списков библейских растений с учетом современных представлений о ботанических названиях растений, Z. Włodarczyk получает окончательный список объемом в 206 видов. Костяк этого списка, который Z. Włodarczyk называет «общепризнанными библейскими растениями», включает 95 видов. Критерием для выделения этих видов в разряд «общепризнанных библейских» послужило упоминание каждого из них во всех трех ключевых работах по растениям, упомянутым в Библии, конца XX века [6, 7, 8].

Таким образом, мы имеем в распоряжении два рабочих списка библейских растений: расширенный (206 видов), отражающий мнения разных современных специалистов, и краткий (95 видов), принимаемый большинством исследователей библейской флоры. На наш взгляд, эти два списка стоит дополнить данными

из работы L.J. Musselman «*A Dictionary of Bible plants*» [9], которая представляет собой один из самых последних авторитетных источников по данной тематике. В нашей таблице (см. табл. 1), где мы перечислили все древесные породы (всего 46), относящиеся к «общеизвестным библейским растениям» по Z. Włodarczyk, полужирным шрифтом выделены те 37 видов, которые признает в качестве библейских также и Musselman.

Именно такие, максимально проработанные и сформированные на основе результатов современных исследований списки библейских растений должны являться основой для подбора растений для библейского сада. На наш взгляд, расширенный список для этих целей подходит в большей степени, т.к. позволяет разнообразить сад, а также отразить разные мнения по поводу одного и того же древнего наименования.

Оценка зимостойкости библейских растений и «метод аналогов»

В данной статье мы ограничимся рассмотрением лишь древесных пород (деревья, кустарники, древесные лианы), упоминаемых в библейских текстах. Древесные растения — это основа, своего рода «скелет» любого сада, поэтому подбору деревьев и кустарников для библейского сада следует уделить особое внимание. А кроме того, даже теплолюбивые субтропические и тропические травянистые растения могут выращиваться в открытом грунте Средней полосы России в качестве однолетников, тогда как для южных древесных пород не учитывать их зимостойкость при проектировании сада просто невозможно.

Прежде чем формировать окончательный список древесных растений библейского сада, мы постарались с максимальным вниманием изучить данные по климатическим условиям региона. В научной и практической

литературе по садоводству принято делить территорию Евразии на зоны согласно тем климатическим показателям, которые имеют определяющее значение для жизнедеятельности растений. Зная, к какой зоне относится ваш конкретный регион, можно по справочной литературе определить, будет ли нормально развиваться то или иное растение в этом регионе.

Согласно дендрологическому районированию Нижний Новгород относится к подрайону 6б по системе А.И. Колесникова [10] (или зона 4 по американской системе USDA). Для данного подрайона характерен достаточно продолжительный безморозный период (130–150 дней), холодные зимы, довольно длительное и тёплое лето. Главным ограничивающим фактором для выращивания южных пород в Средней полосе России являются низкие температуры, и этот факт необходимо учесть в первую очередь, подбирая посадочный материал. Кроме низких зимних температур, ограничивающими факторами для культивирования экзотических растений в этом регионе являются резкие колебания температур и наличие длительных периодов недостатка влаги.

Из 95 «общепризнанных библейских» растений, указанных в работе Z. Włodarczyk, порядка половины (46 видов) относится к деревьям, кустарникам и древесным лианам. Именно эти виды и призваны формировать «скелет» библейского сада (см. табл. 1). Все эти растения по их устойчивости к зимним условиям Средней полосы России можно разделить на три условные группы:

1) зимует хорошо, без серьезных повреждений (в таблице +);

2) зимует плохо, сильно повреждается морозами, побеги в той или иной степени отмерзают ежегодно, но при этом возможно выращивание в течение длительного времени (в таблице + –);

3) в норме не зимует, даже если может в случае укрытия переносить отдельные мягкие зимы (в таблице –).

Для определения зимостойкости большинства растений в этом списке мы пользовались данными из следующих литературных источников [11, 12, 13], а для растений, которые ранее не испытывались в условиях Средней полосы России, мы оценивали зимостойкость самостоятельно, учитывая климатические условия на родине данного растения.

Таким образом, из списка «общепризнанных» древесных растений Библии лишь крайне незначительная часть видов (а именно — три: тополь белый *Populus alba*, шиповник собачий *Rosa canina*, ива белая, или ветла, *Salix alba*) может без особых проблем выращиваться в условиях открытого грунта Средней полосы России. Кроме них 5 видов (инжир, или смоковница *Ficus carica*, орех грецкий *Juglans regia*, шелковица черная *Morus nigra*, миндаль *Prunus dulcis*, виноград культурный *Vitis vinifera* — см. табл. 1) могут переносить зимний период, при этом ежегодно подмерзая в различной степени. Очевидно, что столь скудный ассортимент древесных пород ставит под угрозу саму идею создания библейского сада в наших условиях. Для решения этой проблемы мы предлагаем использовать вместо реальных растений из библейских текстов их аналоги. Под аналогом мы понимаем устойчивые в условиях Средней полосы России растения, которые могут так или иначе заменить «оригиналы», т.е. «библейские» растения. Именно в таком значении мы будем употреблять эти термины (аналог и оригинал) в настоящей статье. На наш взгляд, выбор аналогов не может быть спонтанным или исключительно субъективным. Мы предлагаем четыре критерия, которым должны соответствовать аналоги библейских растений при создании библейского сада. Важно, на наш взгляд, чтобы, как минимум, один из этих критериев сработал при подборе аналога.

1) Таксономический критерий, или аналог-родственник.

Нередко неустойчивое в наших суровых условиях «библейское» растение может быть заменено в библей-

ском саду более устойчивыми близкородственными видами. Чем ближе это родство, тем более предпочтителен выбор аналога. В идеале это должны быть растения, относящиеся к одному ботаническому роду. Так, скажем, теплолюбивые виды дубов, распространенные в Палестине (например, дуб палестинский *Quercus calliprinos*, именно к этому виду относится знаменитый «мамврийский дуб» — Быт. 18:1 — поныне стоящий в Хевроне) могут быть заменены более зимостойкими дубами. Это может быть как наш природный дуб черешчатый (*Q. robur*), так и, скажем, популярные в садоводстве и парковом строительстве американские красные дубы (*Q. rubra aff.*). Тем не менее в некоторых случаях мы предлагаем использовать аналоги, состоящие не в таком близком родстве с оригиналом. Так например, в качестве замены «библейского» теревинфа (фисташка палестинская *Pistacia palaestina*) мы предлагаем скумпию кожевенную (*Cotinus coggygria*). Это растение хотя и из другого рода, но все же принадлежит к тому же семейству сумаховые (*Anacardiaceae*), что и теревинф. Такой выбор был сделан нами в связи с тем, что, к сожалению, ни один представитель обширного рода фисташка (*Pistacia*), не способен расти в открытом грунте Средней полосы России.

Как нам кажется, именно этот критерий наиболее предпочтителен для выбора аналогов библейских растений. Именно на примере таких аналогов-родственников удобнее всего рассказывать посетителям о самих библейских растениях, благодаря многочисленным общим чертам, характерным для близкородственных видов. Однако подобрать аналог-родственник для всех библейских растений из нашего списка оказалось невозможным.

2) Языковой критерий, или аналог-перевод.

Этот критерий может быть применен в случае, если традиционный русский перевод древнего названия растения не соответствует современному уровню

знаний, однако хорошо знаком и привычен читателю. В ситуации, когда «общепринятое библейское» растение не может нормально выращиваться в наших условиях, оно может быть заменено тем самым растением, которое мы имеем в Синодальном переводе. Так например, малоустойчивый в условиях Средней полосы России платан восточный (*Platanus orientalis*), может быть, на наш взгляд, заменен в библейском саду на явор или клен ложноплатановый (*Acer pseudoplatanus*). Именно словом «явор» передается в Синодальном русском переводе Библии древнееврейское название *'ermôn*, относимое современными исследователями к платану восточному. Точно так же вместо зизфуса Христовы-тернии *Ziziphus spina-christi* (растение, из побегов которого, по мнению многих современных исследователей, мог быть сделан «терновый венец» Спасителя) мы предлагаем разместить в библейском саду терновник (*Prunus spinosa*). Ведь в русских текстах Евангелий именно из «терна» был сделан тот самый венец.

В случае применения этого критерия на информационных стендах удобно отразить те проблемы, которые возникают в работе переводчика древних текстов, а также те неточности, которые имеются в отношении передачи древних названий растений в Синодальном переводе Библии.

3) *Габитуальный критерий, или аналог-близнец.*

Незимостойкое «библейское» растение может быть заменено в библейском саду на внешне схожее растение, даже не родственное оригиналу. Этот критерий нередко сочетается с таксономическим критерием, т.к. зачастую (но далеко не всегда!) близкородственные виды растений имеют схожий облик.

В чистом виде мы предлагаем применить этот критерий, скажем, в случае с маслиной европейской (*Olea europaea*), одним из самых часто упоминаемых в книгах

Библии растением. На наш взгляд, некоторое сходство с маслиной можно усмотреть в облике лоха узколистного (*Elaeagnus angustifolia*), который мы и предложили в качестве аналога. В качестве аналога кипариса вечнозеленого (*Cupressus sempervirens*), колонновидные формы которого культивируются с античных времен в Средиземноморье, могут служить схожие по форме кроны сорта туи западной (*Thuja occidentalis*). Заметим, что в случае с кипарисом и туей действует также и таксономический критерий, т.к. оба растения относятся к разным родам одного семейства кипарисовые (*Cupressaceae*). Применение габитуального критерия может позволить хотя бы отчасти реконструировать в библейском саду облик природных ландшафтов Ближнего Востока, что является практически невыполнимой задачей в условиях Средней полосы России.

4) Ассоциативный критерий, или аналог-ассоциация.

Неустойчивое в нашем климате «библейское» растение может вызывать прочные ассоциации у жителей нашего региона с какими-либо иными, более знакомыми им растениями, которые также можно разместить в библейском саду.

Мы предлагаем применить этот критерий, например, в случае с кедром ливанским (*Cedrus libani*), который многократно упоминается на страницах Библии. В условиях открытого грунта Средней полосы России не может нормально выращиваться ни один из четырех видов настоящих кедров (род *Cedrus*). Однако подавляющее большинство жителей Средней полосы России называют «кедрами» растения совсем из другого рода — кедровые сосны, а в особенности сосну сибирскую (*Pinus sibirica*). Именно ее семена называются в просторечии «кедровыми орешками». Разместив в экспозиции кедровые сосны, можно не только рассказать посетителям о настоящих кедрах, но и разъяснить ошибочность наименования

«кедр» по отношению к сосне сибирской. Поскольку сосна и кедр — представители одного семейства сосновые (*Pinaceae*), в данном случае действует не только ассоциативный, но и таксономический критерий.

По ассоциативному критерию предлагается подбирать аналоги для широко распространенных на Ближнем Востоке представителей настоящих акаций (род *Acacia*). Большинство современных исследователей считают, что «дерево ситтим», из которого был сделан ковчег Завета (Исх. 25:10), — это именно акация. Поскольку настоящие акации не способны расти в нашем климате, их можно заменить теми растениями, которые принято в просторечии и традиционном садоводстве называть акациями: «желтую акацию» (*Caragana arborescens*) и «белую акацию» (*Robinia pseudoacacia*). Очевидно, что применение ассоциативного критерия отнюдь не бесспорно, однако оно может служить хорошим поводом не только для миссионерской, но и для научно-просветительской работы.

На наш взгляд, использование описанных нами критериев или, можно сказать, принципов подбора аналогов библейских растений позволит обоснованно формировать композиции в библейском саду. Мы расположили эти критерии в порядке убывания их убедительности. То есть предпочтительнее, на наш взгляд, выбирать в качестве аналогов библейских растений в первую очередь их ближайших родственников. Если у того или иного библейского растения нет ближайших родственников, способных зимовать в наших краях, то можно применить и остальные критерии, например, подобрать внешне схожее растение. Еще лучше, если в одном и том же случае работает сразу несколько из перечисленных критериев.

Конечно, автор отдает себе отчет в том, что «метод аналогов» не идеален, что он может и должен обсуждаться специалистами. Главный «минус» предложенного метода формирования библейских садов заключается в том, что

в таком саду фактически будет произрастать множество вовсе не «библейских» растений. Но на практике создать сад исключительно из «библейских» растений в открытом грунте Средней полосы России просто невозможно. Тогда как грамотный подбор аналогов, а также содержательные информационные стенды, рассказывающие о роли того или иного растения в библейском мире, могут компенсировать эти проблемы. Если информационные стенды будут в каждом случае отмечать, «оригинал» перед нами или «аналог», а в случае «аналога» будут указаны основания для выбора именно этого растения, такой сад может стать прекрасной познавательной экспозицией. Знакомство с живым растением-аналогом, наряду с информацией о самом библейском растении, может создать у посетителя такого сада широкий разносторонний взгляд на растения Библии, сформировать представления о родственных связях в растительном мире, дать понимание трудности перевода древних библейских текстов на разные языки, а самое главное — вызвать желание изучать Священное Писание.

Используя предложенные критерии по выбору аналогов растений Библии для формирования библейского сада в умеренной зоне, мы смогли пополнить весьма небогатый список подлинных библейских древесных пород не менее чем 20 аналогами (см. табл. 1).

Как сделать библейский сад познавательным

Мы уже сказали, что считаем важным моментом оснащение библейского сада наглядной информацией в виде тематических стендов и табличек. В табличках для каждого вида растения, помимо наименования на русском и латинском языках, природного ареала и других биологических характеристик, должны быть приведены наиболее показательные цитаты из Священного Писания, в которых упоминается данное растение. Именно информационные

таблички могут позволить отчасти снять проблему неточности и непоследовательности Синодального перевода, а также проблему использования большого числа аналогов «библейских» растений.

Для каждого растения в библейском саду желательно указать следующие сведения:

1. Научное наименование на русском и латинском языках.

2. Принадлежность к ботаническому семейству.

3. Распространение в природе.

4. Какому растению из Библии соответствует (оригинальное слово на древнем языке и его перевод согласно Синодальному тексту)

5. Основные цитаты и сюжеты из Библии с участием этого растения.

6. Альтернативные современные научные точки зрения на ботаническую принадлежность библейского растения.

7. В случае выращивания аналога желательно дать фотографию или рисунок оригинала.

Приведем некоторые примеры текстов информационных табличек. Важно, чтобы информация о растении-оригинале зрительно выделялась на фоне информации о растении-аналоге.

Пример 1 (растение-аналог)

Лох узколистный (Elaeagnus angustifolia L.) Семейство Лоховые (Elaeagnaceae).

Родина: Восточная Европа, Кавказ, Малая и Средняя Азия.

В нашем саду заменяет схожее по внешнему облику, но не родственное субтропическое растение, упоминаемое в Библии.

Маслина европейская, или оливковое дерево (Olea europaea L.)

Семейство Маслиновые (*Oleaceae*).

В диком виде не встречается.

Древнееврейское наименование *záyit*, древнегреческое *ἐλαία*.

Одна из древнейших плодовых культур, выращиваемых в Средиземноморье, в основном, ради получения оливкового масла.

Маслины — важный элемент быта древней Палестины. Оливковое масло — не просто пища, оно имеет символическое и ритуальное значение (например, помазание на царство). Многочисленные оливковые сады произрастали в древней Палестине, что отразилось даже в географических названиях — Масличная (Елеонская) гора.

Библейский образ голубя с оливковой ветвью, вернувшегося к Ною в ковчег после потопа, стал символом мира. «Голубь возвратился к нему в вечернее время, и вот, свежий масличный лист во рту у него, и Ной узнал, что вода сошла с земли» (Быт. 8:11).

Древесина маслины использовалась при строительстве Иерусалимского храма. «На двух половинах дверей из масличного дерева он (царь Соломон. — А.С.) сделал резных херувимов и пальмы и распускающиеся цветы и обложил золотом; покрыл золотом и херувимов и пальмы» (3 Цар. 6:32).

Оливковое масло использовалось в медицине и ассоциировалось с исцелением. Апостолы, посланные Христом на проповедь, изгоняли «многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк. 6:13). Именно оливковое масло, а не сливочное или подсолнечное, имеется в виду в этом тексте.

Оливковое масло упоминается и в знаменитой притче о милосердном самарянине. «Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и, посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем» (Лк. 10:33–34).

Пример 2 (растение-аналог)

Сосна сибирская кедровая (*Pinus sibirica* Du Tour)

Семейство Сосновые (*Pinaceae*)

Родина — Сибирь.

В течение нескольких столетий в России прочно ассоциируется с кедром, о чем говорит наиболее часто встречающееся обиходное название этой сосны — «сибирский кедр». Возможно, такая ассоциация возникла благодаря некоторому габитуальному сходству или из-за схожих качеств древесины. Настоящие кедры — отдельный род растений, принадлежащих также к семейству сосновые, распространены в Средиземноморье и Гималаях и не переносят суровый климат Средней полосы России.

Кедр ливанский (*Cedrus libani* A. Rich.)

Семейство Сосновые (*Pinaceae*)

Родина — горы Ливана. В настоящее время природные популяции этого вида практически уничтожены.

Древнееврейское наименование *'érez*, древнегреческое *κέδροϛ*.

Древесина кедра ценилась и широко использовалась с античных времен. Например, именно из нее финикийцы строили свои корабли. Кедр ливанский в Библии не только источник ценного строительного материала, но и символ мощи, благородства и силы.

Побеги кедра используются в Библии в ритуальных целях «...священник прикажет взять для очищаемого двух птиц живых чистых, кедрового дерева, червленую нить и иссопа, и прикажет священник заколоть одну птицу над глиняным сосудом, над живою водою; а сам он возьмет живую птицу, кедровое дерево, червленую нить и иссоп, и омочит их и живую птицу в крови птицы заколотой над живою водою, и покропит на очищаемого от проказы семь раз, и объявит его чистым, и пустит живую птицу в поле» (Лев. 14:4–7).

Царь Соломон для строительства Иерусалимского храма заказывает древесину кедра у финикийского царя Хирама: «... и вот, я намерен построить дом имени

Господа Бога моего, как сказал Господь отцу моему Давиду, говоря: “сын твой, которого Я посажу вместо тебя на престоле твоём, он построит дом имени Моему”; итак прикажи нарубить для меня кедров с Ливана; и вот, рабы мои будут вместе с твоими рабами, и я буду давать тебе плату за рабов твоих, какую ты назначишь; ибо ты знаешь, что у нас нет людей, которые умели бы рубить дерева так, как Сидоняне» (3 Цар. 4:5–6).

В ветхозаветной поэзии и в пророческих писаниях кедры часто выступают как символ мощи, величия, силы.

«Глас Господа силен, глас Господа величествен. Глас Господа сокрушает кедры; Господь сокрушает кедры Ливанские» (Пс. 28:4–5).

«Праведник цветет, как пальма, возвышается подобно кедру на Ливане» (Пс. 91:13).

Некоторые современные исследователи полагают, что там, где в библейских текстах упоминается кедр без эпитета «ливанский», речь могла идти об одном из видов можжевельника (*Juniperus*).

Заключение

Таким образом, создание библейских садов в открытом грунте Средней полосы России возможно и оправдано, однако при этом, из-за резкого несовпадения климатических условий Средней полосы России и Ближнего Востока трудно обойтись без привлечения аналогов (своего рода заменителей) «библейских» растений, которые могут нормально расти в нашем климате. Подбор этих аналогов необходимо проводить по четко сформулированным критериям или принципам. При наличии развернутого наглядного информативного материала, сопровождающего живые растения, библейский сад даже с участием значительного числа растений-аналогов может стать уникальной духовно-просветительской экспозицией.

Литература.

1. *Strückrath K.* Bibelgärten: Entstehung, Gestalt, Bedeutung, Funktion und interdisziplinäre Perspektiven. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 2012. P. 512.

2. *Медведева А.А.* Русские монастырские сады: вопросы ландшафтной организации. Канд. дисс. СПб, 2002. С. 251.

3. *Эйделькин Д.Д.* Песнь Песней: филологический комментарий. М., РГГУ, 2015. С. 324.

4. *Włodarczyk Z.* Review of plant species cited in the Bible // *Folia Horticulturae*. 2007. Vol. 19. № 1. P. 67–85.

5. *Moldenke, H.N., Moldenke A.L.* Plants of the Bible. New York, Ronald Press Co., 1952. P. 364.

6. *Zohary M.* Plants of the Bible. Cambridge University Press, 1982. P. 224.

7. *Nigel Hepper F.* Illustrated encyclopedia of Bible plants. London, 1992. P. 149.

8. *Maillat J., Maillat S.* Les plantes dans la Bible. Méolans — Revel, Éditions DésIris, 1999. P. 303.

9. *Musselman L.J.* A Dictionary of Bible plants. Cambridge University Press, 2011. P. 173.

10. *Колесников А.И.* Декоративная дендрология. М., Лесная промышленность, 1974. С. 704.

11. Древесные растения Главного ботанического сада им. Н.В. Цицина РАН: 60 лет интродукции. М., Наука, 2005. С. 586.

12. Деревья и кустарники СССР. Дикорастущие, культивируемые и перспективные для интродукции. М.-Л., АН СССР, 1949–1962. В 6 тт.

13. *Rehder A.* Manual of cultivated trees and shrubs hardy in North America. New York, Macmillan Co., 1949. P. 906.

Таблица 1.

Ассортимент древесных пород для библейского сада в средней полосе России.

	«Общепризнанные библейские» древесные растения по Włodarczyk [4]. Выделены полужирным, признанные Musselman [9].	Зимостойкость в условиях средней полосы России. + зимует хорошо +– зимует плохо – не зимует	Предлагаемые нами аналоги для экспозиции «Библейский сад».	Критерий выбора предлагаемого аналога - таксономический (Т) - языковой (Я) - габитуальный (Г) - ассоциативный (А). Краткий комментарий.
1	Пихта киликийская <i>Abies cilicica</i> (Antoine & Kotschy) Carrière	–	Пихта корейская <i>Abies koreana</i> E.H. Wilson	Т
2	Акация Раде <i>Acacia raddiana</i> Savi	–	Карагана древовидная <i>Caragana arborescens</i> Lam. Робиния ложноакациевая <i>Robinia pseudoacacia</i> L.	А – название «акация» ассоциируется с желтой и белой «акациями» - караганой и робинией
3	Аквилария <i>Aquilaria agalocha</i> Roxb.	–	-	-
4	Польнь <i>Artemisia herba-alba</i> Asso	–	Польнь лечебная <i>Artemisia abrotanum</i> L.	Т + Г
5	Каперсы колючие <i>Capparis spinosa</i> L.	–	-	-
6	Кедр ливанский <i>Cedrus libani</i> A. Rich.	–	Сосна кедровая сибирская <i>Pinus sibirica</i> Du Tour Сосна кедровая корейская <i>Pinus koraiensis</i> Siebold & Zucc.	А + Т – название «кедр» ассоциируется с кедровыми соснами
7	Рожковое дерево <i>Ceratonia siliqua</i> L.	–	Гледичия трехлопучковая <i>Gleditschia triacanthos</i> L.	Г + Т – внешнее сходство плодов
8	Коричник китайский <i>Cinnamomum cassia</i> (L.) J. Presl	–	-	-
9	Коричник цейлонский <i>Cinnamomum zeylanicum</i> Blume	–	-	-
10	Ладанник <i>Cistus incanus</i> L.	–	-	-
11	Коммифора <i>Commiphora gileadensis</i> (L.) Christ	–	-	-
12	Кипарис вечнозеленый <i>Cupressus sempervirens</i> L.	–	Туя западная <i>Thuja occidentalis</i> L. cvv.	Г + Т – колонновидные формы туй схожи габитуально с распространенной формой кипариса
13	Черное эбеновое дерево <i>Diospyros ebenum</i> J. Koenig	–	-	-
14	Инжир, или смоковница <i>Ficus carica</i> L.	+–	-	-

15	Сикомор <i>Ficus sycomorus</i> L.	–	Шелковица белая <i>Morus alba</i> L.	Т
16	Орех грецкий <i>Juglans regia</i> L.	+–	Орех серый <i>Juglans cinerea</i> L. Орех маньчжурский <i>Juglans mandshurica</i> Maxim.	Т + Г
17	Лавсония неколючая, или Хна <i>Lawsonia inermis</i> L.	–	-	-
18	Ликвидамбар восточный <i>Liquidambar orientalis</i> Mill.	–	-	-
19	Шелковица черная <i>Morus nigra</i> L.	+–	-	-
20	Мирт обыкновенный <i>Myrtus communis</i> L.	–	-	-
21	Олеандр <i>Nerium oleander</i> L.	–	Виды шиповника <i>Rosa</i> spp.	Я – в Синодальном переводе – «розовые кусты» (например, Сирах 25:15).
22	Маслина европейская <i>Olea europaea</i> L.	–	Лох узколистный <i>Elaeagnus angustifolia</i> L.	Г – общий габитус, форма и окраска листьев, отчасти плоды.
23	Финиковая пальма <i>Phoenix dactylifera</i> L.	–	-	-
24	Сосна калабрийская <i>Pinus brutia</i> Ten.	–	Сосны <i>Pinus</i> spp.	Т + Г
25	Сосна алеппская <i>Pinus halepensis</i> Mill.	–	Сосны <i>Pinus</i> spp.	Т + Г
26	Пиния <i>Pinus pinea</i> L.	–	Сосны <i>Pinus</i> spp.	Т + Г
27	Фисташка палестинская <i>Pistacia palaestina</i> Boiss.	–	Скумпия кожевенная <i>Cotinus coggygria</i> Scop.	Т
28	Платан восточный <i>Platanus orientalis</i> L.	–	Платан западный <i>Platanus occidentalis</i> L. клен ложноплатановый <i>Acer pseudoplatanus</i> L.	Т + Г Я – в Синодальном переводе – «явор» (Бытие 30:37).
29	Тополь белый <i>Populus alba</i> L.	+	-	-
30	Тополь евфратский <i>Populus euphratica</i> Oliv.	–	Ива остролистная, или верба <i>Salix acutifolia</i> Willd.	Я – в Синодальном переводе – «верба» (Левит 23:40, Псалтирь 136:2).
31	Миндаль <i>Prunus dulcis</i> (Mill.) D.A. Webb	+–	Миндаль степной, или бобовник <i>Prunus tenella</i> Batsch	Т + Г
32	Сандаловое дерево <i>Pterocarpus santalinus</i> L.	–	-	-
33	Гранат <i>Punica granatum</i> L.	–	-	-

Библейский сад в Средней полосе России

34	Дуб палестинский <i>Quercus calliprinos</i> Webb	–	Дубы <i>Quercus</i> spp.	Т
35	Дуб таворский <i>Quercus ithaburensis</i> Decne.	–	Дубы <i>Quercus</i> spp.	Т
36	Ретама <i>Retama raetam</i> (Forssk.) Webb	–	Дрок красильный <i>Genista tinctoria</i> L. Виды можжевельников <i>Juniperus</i> spp.	Т + Я Я в Синодальном переводе – «можжевельник» (3Царств 19:4, Иов 30:4) и «дрок» (Псалтирь 119:4).
37	Шиповник собачий <i>Rosa canina</i> L.	+	-	-
38	Шиповник финикийский <i>Rosa phoenicia</i> Boiss.	–	Шиповники <i>Rosa</i> spp.	Т + Г
39	Малина кроваво-красная <i>Rubus sanguineus</i> Friv.	–	Терн <i>Prunus spinosa</i> L.	Я + Т – в Синодальном переводе – «терновый куст» (Исход 3:2).
40	Ива иглолистная <i>Salix astrophylla</i> Boiss.	–	Ивы <i>Salix</i> spp.	Т + Г
41	Ива белая, или Ветла <i>Salix alba</i> L.	+	-	-
42	Стирак лекарственный <i>Styrax officinalis</i> L.	–	Тополя <i>Populus</i> spp.	Я – в Синодальном переводе – «стополь» (Бытие 30:37).
43	Гребенщик безлистный <i>Tamarix arphylla</i> (L.) H. Karst.	–	Гребенщик изящный <i>Tamarix gracilis</i> Willd. Гребенщик ветвистый <i>Tamarix ramosissima</i> Ledeb.	Т + Г
44	Виноград культурный <i>Vitis vinifera</i> L.	+–	-	-
45	Зизифус <i>Ziziphus lotus</i> (L.) Lam.	–	Жостеры <i>Rhamnus</i> spp.	Т + Г
46	Зизифус Христовы-тернии <i>Ziziphus spina-christi</i> (L.) Desf.	–	Терн <i>Prunus spinosa</i> L.	Я – в Синодальном переводе – «терн» (например, Евангелие от Матфея 27:29)

*Игумен Николай (Шишкин)**

ДЖОН КЕЛЛИ: ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В СВЕТЕ НАСЛЕДИЯ СВЯТЫХ ОТЦОВ

В статье рассматривается наследие выдающегося англиканского богослова XX века Дж. Н. Д. Келли в контексте отношения к экуменическому движению. Автор рассматривает взаимосвязь между исследованиями в области патристики и отношением к экуменизму в наследии Келли. Особый упор в работе делается на близости позиций Келли и Православной Церкви по вопросу экуменического диалога. Рассматриваются такие важные аспекты наследия Келли, как критическое отношение к «теории ветвей» и близость к позиции известного православного мыслителя А.С. Хомякова. Также в статье рассматривается взаимосвязь понимания Келли Евхаристии и его отношением к экуменическому движению.

Ключевые слова: экуменизм, Келли, «теория ветвей», патристика, Англиканская Церковь, А.С. Хомяков, Евхаристия.

* Автор — проректор по научно-исследовательской работе Ярославской духовной семинарии, г. Ярославль.

XX век — особое время как в мировой, так и в церковной истории. Падение империй, создание новых государств, мировые войны, гонка ядерных вооружений — все это поставило вопрос о новом устройстве мира и о создании новой системы отношений между государствами, нациями и религиями. Попыткой решения проблем прошлого века в религиозной сфере стало экуменическое движение.

Участие Англиканской Церкви в экуменическом движении имеет ряд особенностей. Созданная во время полемики с Римским престолом, Церковь Англии крайне скептически относилась как к католицизму, так и к крайним проявлениям европейского протестантизма. Перипетии английской истории, такие как борьба с испанской Непобедимой армадой, гонения королевы-католички Марии Тюдор на протестантов и прочие печальные исторические события только усиливали негативное отношение Англиканской Церкви к католичеству, однако в XX веке оно несколько изменилось.

По-прежнему оставаясь на незыблемых позициях верности идее англо-католичества, т.е. особого направления в христианском мире, Англиканская Церковь начала диалог с Римом. Как отметил митрополит Иларион (Алфеев), Оксфордское движение «стремилось возродить в Церкви Англии дух кафоличности и ставило своей задачей возвращение к традициям Древней Неразделенной Церкви путем изучения творений святых отцов и учителей Церкви и усвоения наследия семи Вселенских Соборов» [1].

Участники движения отвергали возможность возвращения к жизни ранних христиан путем возвращения в лоно Католической Церкви. Употребляя по отношению к представителям Оксфордского движения термин «англо-католицизм», необходимо отметить, что католицизм в данном случае подразумевает не Римско-Католическую Церковь, а единую Вселенскую, т.е. Кафолическую Церковь.

Важным моментом для участия Англиканской Церкви в экуменическом движении стала историческая встреча Архиепископа Кентерберийского Майкла Рамзи с Папой Павлом VI, состоявшаяся в 1966 году, в которой принял участие и Келли. Это была первая официальная встреча лидеров Католической и Англиканской Церквей после Реформации.

Будучи одним из ярких представителей Англиканской Церкви, Келли не мог остаться в стороне от участия в экуменическом движении и принимал в нем участие в течение многих лет. В 1964–1968 годах он был председателем англикано-католической международной комиссии, а в 1965 году стал одним из основателей Ученого совета Института богословских исследований в Иерусалиме, который создавался как межконфессиональная и международная площадка.

Говоря об участии Келли в экуменическом движении, необходимо отметить несколько важных моментов.

Во-первых, это глубокая взаимосвязь между историческими и патрологическими исследованиями Келли и его участием в экуменическом движении. О позиции Келли ярко свидетельствует его программная статья «The Fathers and Ecumenism» [2].

Во-вторых — критическое отношение Келли к англиканской «теории ветвей». Показательно, что автор этой теории кардинал Ньюмен перешел в католичество, а Келли, критически к ней относившийся, остался в Англиканской Церкви.

В-третьих — не характерное для члена Англиканской Церкви отношение к некоторым католическим догматам. Например, Келли признавал реальность Пресуществления Даров, соглашался со многими аспектами католического учения о Страстях и не возражал против исторического первенства Римского епископа, однако отрицательно оценивал католическое учение об умилоствлении за первородный грех.

Обладая такими весьма специфическими для члена Англиканской Церкви взглядами, Келли был особой фигурой в экуменическом движении.

Перейдем к непосредственному рассмотрению участия Келли в экуменическом движении. Как патролог он уделял особое внимание значению наследия отцов Церкви для ведения экуменического диалога. Он называл своим коллегой и единомышленником кардинала Даниелу, выступавшего в 1963 году в Оксфорде с похожими мыслями. Келли особо выделял один аспект в позиции кардинала, а именно предложение использовать наследие отцов Церкви для продвижения дела экуменизма. По мысли Келли, святоотеческое наследие необходимо использовать с целью расчистки почвы для нахождения общих традиций и тенденций.

Для этого Келли считает необходимым в первую очередь постараться понять логику отцов Церкви. «Когда мы исследуем мир отцов, столь обширный по объему и столь богато разнообразный по содержанию, нашей первой и главной целью безусловно должно стать проникновение в ментальность (часто сильно отличающуюся от нашей собственной) его столпов» [2. С. 35].

Во многом данное понимание Келли базируется на том, что возвращение к отцам является возвращением к неразделенной Церкви, имеющей общий фундамент: «Возвращаясь к отцам, мы видим неразделенную Церковь, которая своей непрерывной гармонией осуждает последующее дробление христианства и укрепляет нашу решимость восстановить утраченное им единство» [2. С. 35].

По мысли Келли, значение наследия отцов в деле экуменизма заключается в следующем.

Во-первых, святые отцы развивают в своих трудах учение апостольской эпохи и все, о чем писали отцы того времени, является базой для богословских дискуссий в наши дни. «В центральных догматах веры (например, Троица; личность и божественность Святого Духа; две

природы во Христе), <...> отцы определили позиции, которые неизбежно являются отправной точкой всех наших обсуждений сегодня» [2. С. 42].

Поскольку наследие святых отцов имеет непреходящее значение, верующие разных конфессий обращаются к нему и в наше время. Келли писал: «Кем бы мы не были — римо-католиками, православными, протестантами или англиканами, мы все оглядываемся назад <...> И мы можем делать это более спокойно и уверенно, потому что основные спорные вопросы, которые разделяют нас, возникли в основном после святоотеческой эпохи» [2. С. 42].

Во-вторых, в эпоху отцов Церкви разделений было меньше, чем в наши дни. Более того, Церковь в то время имела опыт мирного сосуществования Восточного и Западного христианства. Конечно, между этими частями христианского мира постепенно накапливались отличия и особенности, но они не были столь критическими. Келли справедливо замечает, что, «конечно, Церковь отцов, не была неразделенной, но она была разделена намного меньше, чем христианство сегодня» [2. С. 42].

Единство Церкви, по мнению Келли, является естественным явлением, а любые разделения есть преступление против любви. «Во-первых, поскольку Церковь описывается в Писании как Тело Христово, ее единство необходимо; это не просто цель или стремление, но факт. Во-вторых, единство Церкви подразумевает примат христианской любви — *agape*, или *caritas*, и любое нарушение этого единства является доказательством отсутствия любви», — утверждает англиканский богослов [2. С. 35].

Келли выступает против однобокого понимания предания святыми отцами и призывает смотреть их труды под другим углом, учитывая историческую ситуацию и обстоятельства их жизни. «Современные люди часто не воспринимают одностороннее почитание Предания, которое, по их оценке, они находят в трудах отцов» [2. С. 45].

Келли считает, что авторитетом для христианина является Предание: «как и отцы, мы должны быть внимательны к Священному Преданию» [2. С. 35].

По мысли Келли, внимательное изучение наследия святых отцов и стремление понять их дух и логику могут стать базой для экуменического диалога. Своего рода новшеством было то, что Келли предложил использовать наследие отцов Церкви не для полемики, а для поиска объединяющих моментов.

Вторая особенность позиции Келли состоит в критическом отношении к «теории ветвей».

Одной из особенностей Англиканской Церкви было негативное отношение к католичеству, обусловленное спецификой исторического пути англиканства. Поэтому сторонники Оксфордского движения видели возвращение к раннему христианству не в лоне католичества, а в нахождении собственного пути. Поиск «среднего пути» между крайностями католичества, от которого отделилась Англиканская Церковь, и крайностями европейского протестантизма привел трактарианцев к созданию так называемой «теории ветвей».

Согласно этой теории, Церковь Англии является одной из ветвей христианства наравне с католичеством и православием. При анализе истории Древней Церкви участники Оксфордского движения подчеркивали изначальную историческую независимость Англиканской Церкви, не принадлежавшей ни к одному из Патриархатов. Кроме того, трактарианцы давали негативную оценку роли Римских пап в истории христианства.

В целом взгляды представителей Оксфордского движения по праву могут быть названы англо-католицизмом с поправкой, что католицизм в данном случае подразумевает не Римско-Католическую Церковь, а католичность, т.е. вселенский характер Церкви и ее древние корни.

В своих трудах Келли выступает против «теории ветвей». Более того, он противопоставляет мнение отцов

Церкви мнению приверженцев этой теории: «Мы слышим самоуспокоенное, но почти богохульное замечание, что “Святой Дух действует в нас и даже в наших разделениях”. Любому христианину, придерживающемуся этой точки зрения, следует обратиться к Церкви отцов, которая считала любое разделение богохульством и трагедией и могла вместить великое многообразие традиций и акцентов (богословских, философских и богослужбных) в пределах одной единой структуры» [2. С. 43].

Замечу, что Православная Церковь солидарна с данной оценкой «теории ветвей». Позицию Православной Церкви в данном вопросе выразил А.С. Хомяков в одном из своих писем к В. Пальмеру: «В понятиях православного, соединение может быть лишь последствием полного согласия и совершенного единства учения» [3]. Также Хомяков поясняет принципиальное отличие понимания христианского единства в Православии и католицизме: «Союз (*Union*) возможен с Римом; в Православии возможно только Единство (*Unity*)» [3].

Взгляд А.С. Хомякова нашел отображение в официальной позиции Русской Православной Церкви по вопросу христианского единства. «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям» прямо отрицают «теорию ветвей» и подчеркивают, что «для Православия неприемлемо утверждение о том, что христианские разделения являются неизбежным несовершенством христианской истории, что они существуют лишь на исторической поверхности и могут быть исцелены или преодолены при помощи компромиссных межденоминационных соглашений. Православная Церковь не может признавать «равенство деноминаций». Отпавшие от Церкви не могут быть воссоединены с ней в том состоянии, в каком находятся ныне, имеющиеся догматические расхождения должны быть преодолены, а не просто обойдены» [4].

В-третьих, отношение Келли к отдельным аспектам католического вероучения также не характерно для члена Англиканской Церкви.

В первую очередь необходимо сказать несколько слов об отношении Келли к Евхаристии.

Принадлежность Келли к движению трактарианцев обусловила его особое отношение к Евхаристии.

Во-первых, Келли выступает за буквальное понимание слов Спасителя о Причастии как о Своем Теле и Своей Крови, что для англикан не характерно. Он подчеркивал, что в словах Христа нет никакого указания на символичность его слов, «безусловно, не следует думать, что этот “символический” язык подразумевает, что хлеб и вино считались просто указателями или знаками» [5. С. 441–442].

Во-вторых, Келли подчеркивал, что все ранние отцы Церкви однозначно высказывались о Евхаристии как о Таинстве Тела и Крови, то есть выступали за реальность Пресуществления.

Келли пишет: «Учение о Евхаристии следует изначально понимать как безусловно реалистичное» [5. С. 440]. Более того, он приводит слова тех святых отцов, которые считали, что в Причастии реально присутствует Христос.

В-третьих, Келли однозначно говорит о жертвенном характере Евхаристии. Более того, он подчеркивает, что понимание Евхаристии как жертвы было характерно для всей истории христианства и что даже в Ветхом Завете имеются пророческие указания на Евхаристию. «Предсказание Малахии (Мал. 1:10 и далее) о том, что Господь отвергнет иудейские жертвы и вместо них будет иметь “жертву чистую”, повсюду приносимую Ему язычниками, было рано воспринято христианами как предсказание Евхаристии» [5. С. 196].

Будучи одним из ярчайших представителей англиканского богословия Высокой Церкви, Келли по своим евхаристическим взглядам был очень близок к Православию. Как историк Церкви и патролог, он анализировал

этот вопрос сквозь призму истории и получал ответы на интересующие его вопросы в наследии святых отцов и в Предании Церкви.

Позиция Келли сыграла важную роль в экуменическом диалоге. По итогам деятельности Международной комиссии по диалогу между католиками и англиканами в 1971 году был опубликован заключительный доклад, посвященный пониманию Евхаристии в католицизме и протестантизме. В частности, был сделан вывод, что у англикан и католиков есть общее понимание Евхаристии: «Мы верим, что достигли соглашения по существенным вопросам учения о Евхаристии» [6].

В документе подчеркивалось, что в Евхаристии реально присутствует Христос: «Общение со Христом в Евхаристии предполагает Его реальное присутствие» [6]. Но для протестантской стороны была сделана неоднозначная оговорка, что важную роль в Евхаристии играет вера, «сакраментальное Тело и Кровь Спасителя присутствуют как дар верующим, которые ожидают его встречи» [6].

Далее необходимо указать на то, что Келли с уважением относился к католическому догмату о первенстве епископа Римского и не раз подчеркивал это в своем «*The Oxford Dictionary of the Popes*».

Интересно, как протестант Келли представляет биографию первого Римского епископа, т.е. апостола Петра. Келли замечает, что для Римской Церкви в высшей степени важно, что первым епископом Римским был апостол Петр, получивший право первенства от самого Иисуса Христа: «Были даны Иисусом Христом Петру, главе его апостолов, принявшего позднее мученическую смерть, когда организовывал группу ранних христиан в Риме» [7. С. 10].

Келли пишет, что достаточно сведений о первенстве Петра содержится в Священном Писании и подтверждается Преданием, «сведения о карьере Петра, его личности и месте в раннехристианской общине обеспечиваются Новым Заветом и дополняется древней, надежной традицией» [7. С. 12].

Келли не ставит под сомнение то, что основателем Римской кафедры был апостол Петр: «Представляется несомненным, что Петр провел свои последние годы в Риме. Хотя Новый Завет умалчивает об этом, но это подддерживается в 1 Пет. 5:13, где Вавилон является зашифрованным именем Рима» [7.С.12].

Как патролог Келли в своей аргументации в пользу первенства апостола Петра ссылается на творения святых отцов, в частности на Иринея Лионского и многих других авторов.

Келли неоднократно говорит о признании первенства апостола Петра как первого епископа Рима. Например, говоря об апостолах в целом, он употребляет фразу «Петр и Павел после того, как они организовали Церковь в Риме» [7. С. 13].

Также у Келли не вызывает сомнений факт того, что Петр является основоположником христианства в Риме. Более того, он с большой симпатией относится к некоторым аспектам католического учения о Страстях.

Вместе с католическим (и православным) миром Келли утверждает, что христиане крестятся в смерть и Воскресение Господа, а сами страдания Спасителя тесным образом переплетаются у него с учением о таинствах: «Экзистенциально крещение включает мистические смерть и воскресение с распятым Господом. Это ясно из известного отрывка (Рим. 6:3–4): «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» [8. С. 76].

Келли делает вывод, что «с самого начала Евхаристия была неотвратимо связана со Страстями Господними» [8. С. 77]. В подтверждение своего мнения он приводит два аргумента.

«Во-первых, очевидно, что когда христиане совершают Евхаристию, они самым драматичным обра-

зом вспоминают и поминают жертву Христа на Кресте» [8. С. 80]. Во-вторых, в Новом Завете содержится уверенность в том, что в Евхаристии христиане имеют реальное общение с Господом, который был распят, умер и воскрес» [8.С.80].

Однако некоторые аспекты католического учения Келли подвергает сомнению. Важнейшим отличием взглядов Келли от традиционной католической концепции умилоостивительной жертвы является то, что, опираясь на апостола Павла, Келли считает, что жертва Христа была средством, с помощью которой грех был прощен. Таким образом, воззрения Келли в данном аспекте существенным образом отстоят от позиции Католической Церкви. Говоря об апостоле Павле, он подчеркивает, что «хотя вполне вероятно, что ритуал Дня Искупления присутствовал в его мыслях, когда он писал Послание к Римлянам, оно не должно быть прочитано как предположение, что Бог предложил Христа <...> как фактическое умилоостивление, как подношение, посредством которого Отец мог бы умиротворить свой праведный гнев. <...> Смерть Христа имеет искупительную силу, она — средство, с помощью которого грех прощен» [8. С. 37].

Использование наследия святых отцов в экуменическом движении является определенным новаторством, т.к. на протяжении веков богословы пользовались этим наследием в полемических целях. Келли не раз подчеркивал, что «изучение отцов само по себе не обязательно способствует прогрессу в экуменизме, и я напомнил вам о том, что великие патрологи XVI и XVII веков были более склонны применять свои знания в области патристики в полемических, а не мирных целях»[2. С.46].

По мысли Келли, цель анализа наследия отцов Церкви заключается в другом. Исследование не должно быть размыто или искажено какими бы то ни было неуместными определениями, сознательными или бессознательными, чтобы обнаружить в них только то, что мы хотели

бы открыть, и то, что подходит для наших целей. Келли пишет, что в высшей степени заманчиво прочесть отцов именно в том ключе, который выгоден для той или иной конфессии, но это ненаучно. «Было бы весьма заманчивым, например для римо-католиков, интерпретировать историю растущего признания Святого Престола в первые века как убедительно доказывающую доктрину примата Папы» [2. С. 46].

По мнению Келли, святые отцы не были полемистами, и на базе их трудов необходимо строить основу единства, а не разделения Церкви. «Отцы были очень далеки от ожесточенных и ограниченных полемистов. На великих Соборах (в том числе на Никейском), например, они попытались сформулировать свои определения государствовподобным образом, чтобы подчеркнуть все аспекты истины» [2. С. 45].

Келли занимает уникальную и весьма удивительную для англиканского автора позицию, соглашаясь с первенством апостола Петра и апостольской преемственностью Католической Церкви. Как правило, протестантские авторы выступали с резкой критикой Римской Церкви и даже пытались доказывать, что Петр не был ее основателем и вообще не бывал в Риме.

Келли сыграл важную роль в экуменическом движении. Главным критерием его участия в этом движении стало наследие святых отцов, которое и было его путеводителем. Именно наследие отцов Келли воспринимал в качестве базы для будущего диалога Англиканской Церкви с другими Церквями.

Показательно, что Келли во многих аспектах своего учения близок к православию и католичеству, отвергая т. наз. «теорию ветвей». Данная позиция позволила Келли быть максимально близким к католичеству, но не перейти в него, подобно кардиналу Ньюмену.

В целом позицию Келли в области диалога между Церквями можно назвать здоровой. Хочется надеяться,

что современная Англиканская Церковь прислушается к мнению одного из самых авторитетных своих богословов.

Литература

1. *Иларион (Алфеев), митр.* Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Церквями Англиканского содружества: история и современность <http://mospat.ru/ru/2012/10/26/news74006>
2. *Kelly J.N.D.* The Fathers and Ecumenism // Conferenze Patristiche / Collectif. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1971. P. 35–47.
3. *Хомяков А.С.* Переписка с В. Пальмером // Полн. собр. соч. А.С. Хомякова. <http://www.odinblago.ru/filosofiya/homakov/tom2/>
4. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html>
5. *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines, London: Adam&Charles Black, 1968.
6. The Final Report. The Anglican and Catholic International Dialogue Commission. 1971. http://www.anglicancommunion.org/ministry/ecumenical/dialogues/catholic/arcic/docs/eucharistic_doctrine1971.cf
7. *Kelly J.N.D.* The Oxford Dictionary of Popes. Oxford: Oxford University Press, 1988.
8. *Kelly J.N.D.* Aspects of the Passion. London: Mowbray, 1985.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Иерей Евгений Шилов**

МЕЖДУ БЕЛЫМИ И КРАСНЫМИ. НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ О КАНОНИЗАЦИИ СВЯТИТЕЛЯ СОФРОНИЯ ИРКУТСКОГО

Святитель Софроний Иркутский (1703–1771) был последним святым, вместе со священномучеником Иосифом, митрополитом Астраханским (ум. 1671 г.), канонизированным Русской Православной Церковью в эпоху гонений большевистской власти. Сам процесс прославления в Иркутске был осложнен политическими событиями, вызванными Гражданской войной. Об этом периоде свидетельствуют материалы, обнаруженные в Российском государственном военном архиве (Москва).

Ключевые слова: святитель Софроний Иркутский, канонизация, Белое движение, Гражданская война.

*Автор — магистр теологии, преподаватель кафедры систематического богословия и патристики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва), преподаватель Николо-Угрешской православной духовной семинарии.

Святитель Софроний Иркутский (в миру Стефан Назарьевич Кристалевский) родился 25 декабря 1703 года в Малороссии. Закончив Переяславскую семинарию, а затем Киевскую духовную академию, он поступил послушником в красногорский Преображенский монастырь (позднее переименованный в Покровский, а в 1789 году преобразованный в женский монастырь). 23 апреля 1730 года Стефан был пострижен в монашество с именем Софроний, в честь святителя Софрония, Патриарха Иерусалимского. В 1732 году в Киеве, в Софийском соборе, Софроний был рукоположен в иеродиакона, а затем — в иеромонаха. В 1743 году иеромонах Софроний становится казначеем, а спустя три года — наместником Александро-Невского монастыря в Санкт-Петербурге [1, С. 628–630; 2, Т. 7, С. 496].

В это время самая большая епархия России — Иркутская, после смерти в 1746 году епископа Иркутского Иннокентия II (Нероновича) шесть лет оставалась без духовного окормления. Императрица Елизавета Петровна указом от 23 февраля 1753 года рекомендовала Святейшему Синоду наместника Александро-Невского монастыря Софрония как человека, достойного занять вакантную кафедру. 18 апреля 1753 года, в Неделю о Фоме, в Успенском соборе Московского Кремля архимандрит Софроний был рукоположен во епископа Иркутского и Нерчинского. 20 марта 1754 года святитель Софроний прибыл в Иркутск.

Владыка положил немало сил и трудов для организации миссионерской деятельности, заботился о нравственном и материальном благополучии духовенства, повышении уровня жизни монашествующих. Скончался Владыка 30 марта 1771 года, на второй день Пасхи. Более шести месяцев тело святителя находилось в устроенном им самим Казанском приделе Иркутского собора, и только 8 октября 1771 года состоялось предание его земле. От гроба святителя совершались бесчисленные чудеса и исцеления больных.

8 марта 1909 года особой комиссией было проведено официальное освидетельствование останков святителя, спустя полгода — 19 июня — второе освидетельствование мощей. В том же году собранный в Иркутске Миссионерский съезд выразил желание ходатайствовать о прославлении святителя перед Святейшим Синодом. 19 марта 1910 года иркутский епископ Тихон (Донебин) обратился в Синод со своим личным ходатайством. В 1914 году архиепископ Иркутский Серафим (Мещеряков) сделал Синоду подробный доклад о житии святителя Софрония и о чудесах, исходящих от его нетленных мощей. Городская дума и Городская управа Иркутска поддержали ходатайство.

18 апреля 1917 года в иркутском Богоявленском соборе, где находились мощи святителя Софрония, случился пожар, уничтоживший гробницу святителя. Причина пожара осталась неизвестной, но знаменательно, что он совпал с днем его хиротонии (в 1753 г.), а также с новым большевистским праздником — Первомаем (18 апреля по ст.ст.). Уцелевшие от огня останки были собраны и благоговейно положены в особый ковчежец [3, С. 78]. Число почитателей святителя возросло во много раз. Более 15 тысяч человек подписались в поддержку общецерковного прославления святителя.

Официально канонизирован святитель Софроний был в 1918 году на Поместном Соборе Российской Церкви. В определении от 10/23 апреля Собор постановил совершить прославление святителя Софрония, причислив его к лику святых угодников Божиих. На второй сессии этого Собора под председательством Святейшего Патриарха Тихона была утверждена Служба святителю Софронию. Само торжество прославления было предложено совершить Иркутскому архиерею — Преосвященному Иоанну (Смирнову). Ориентировочно торжество было намечено на 30 июня. Но неожиданно в адрес Патриарха и Синода поступила записка от причта Иркутского кафедрального

собора с просьбой отложить торжество прославления святителя по крайней мере до 8 октября.

Страна в это время находилась в состоянии Гражданской войны. Новая власть большевиков находила «неудобным» устройство подобного торжества. С Дальнего Востока двигалась Белая армия, которая была уже на подступах к Иркутску. Патриарх дал согласие на перенесение срока прославления на более благоприятное время. Но сам святитель Софроний явился архиепископу Иоанну во сне и сказал ему: «Мужайся!» И торжество состоялось именно 30 июня (13 июля по н. ст., введенному большевиками). Накануне армия адмирала А.В. Колчака вместе с Чехословацким корпусом вошла в город, и власть в Иркутске перешла к Сибирскому Временному правительству. В самый день прославления в городе не прозвучало ни одного выстрела, несмотря на то, что все предыдущие дни в городе повсеместно происходили грабежи, насилие, убийства и не прекращалась стрельба [4, С. 325].

Временное правительство сделало ставку на Церковь в борьбе с большевиками. Церкви были возвращены конфискованные земли и имущество, в школах возобновилось обязательное преподавание Закона Божия [5]. Церковь, в свою очередь, поддерживала Временное правительство, служила панихиды по убиенному императору Николаю II, а также торжественные молебны по случаю избавления от советской власти [4, С. 325, 333]. Таким образом, Иркутск — правда, ненадолго — становится колчаковским тылом.

Рака и ковчег с мощами святителя Софрония были перенесены в иркутский храм в честь Владимирской иконы Божией Матери, принадлежавший обновленцам. С 1937 года, после закрытия этого храма, святыня пребывает под спудом.

День памяти святителя Софрония совершается 30 марта/12 апреля (день кончины и 30 июня/13 июля (день прославления в 1918 г.).

В Российском государственном военном архиве, в фонде № 39861 «Штаб Иркутской местной бригады», в деле № 123 («Информационные сводки осведомительного отдела штаба Иркутского военного округа»), составленном в период с 10 июня по 5 октября 1919 года, среди газет «Русская армия» (г. Омск), «Надежда России», «Наша Заря» и других материалов, были обнаружены уникальные документы, касающиеся прославления святителя Софрония Иркутского. Это два листка «Свет», изданные типографией штаба Иркутского военного округа:

а) «Исторический день (К 30-му июня)» (РГВА. Ф. 39861. Оп. 1. Д. 123. Л. 38-38 об.);

б) «Заслуги святителя Софрония пред Церковью и Родиной» (РГВА. Ф. 39861. Оп. 1. Д. 123. Л. 39-39 об.).

Кроме того, была обнаружена фотография иконы святителя Софрония Иркутского, которая, по-видимому, распространялась в день его прославления (РГВА. Ф. 39861. Оп. 1. Д. 123. Л. 37).

Эти материалы, написанные очевидцами, позволяют представить себе ту социальную и политическую обстановку, которая имела место в июне–июле 1919 года, когда совершалось прославление святителя Софрония Иркутского. Найденные среди переписки и военных донесений штаба Иркутской местной бригады, эти материалы вносят новые штрихи в те сложные отношения между Церковью и государством, которые складывались в годы Гражданской войны.

Сегодня мы впервые публикуем эти два документа.

СВЕТ
Ин. 1, 5

ИСТОРИЧЕСКИЙ ДЕНЬ
(К 30-му июня)

Сегодня исторический день местного прославления святителя Софрония.

Церковь Иркутская давно желала видеть святителя Софрония прославленным. Разного рода церковно-общественными церковными организациями и населением неоднократно возбуждались ходатайства о причтении блаженного Софрония к лику святых. С представлениями по сему делу входили в Св[ященный] Синод архиепископы Тихон¹ и Серафим², а пред Священным Собором ходатайствовал о том же архиепископ Иоанн³.

Желание верующих, наконец, осуществилось. 3-го апреля 1918 года получена из Москвы от Преосвященного Ефрема, епископа Селенгинского⁴, телеграмма с уведомлением, что Священный Собор благословил совершить прославление святителя Софрония и что собором епископов пропето первое величание. Эта телеграмма архиепископом Иоанном оглашена на заседании Союза православных христиан и Объединенного Совета приходских советов. По оглашении телеграммы присутствовавшими пропето первое в Иркутске величание святителю Софронию. Некоторые стали на колена, другие плакали... Картина была трогательная, умилительная...

День торжества прославления намечен общим собранием православных горожан на 30 июня 1918 года. Начались длительные приготовления к торжеству прославления святителя: заготавливались изображения, листки, брошюры, выработывался церемониал, началась промывка собора, происходили частые заседания в связи с ожидаемым событием. Приготовления шли под страшным давлением военного, а с 20 июня и осадного положения...

Обстоятельства слагались крайне неблагоприятно. Казалось, *все* было против предполагаемого

торжества. Частые аресты, расстрелы, постоянные обыски, невероятные слухи, замирание жизни в городе, анархистские выступления и проч., все это вселяло сомнение в возможность осуществления торжеств в предполагаемых размерах. Многие высказывались за отложение торжеств.

В это тяжелое время росли и крепили слухи о приближении чехословаков, с боем занявших все сибирские города.

Приготовления к прославлению святителя, несмотря на тревожное, подавленное настроение, продолжались своим порядком.

Но вот приблизилось и самое время торжества. 27 июня вечером отслужен парастас по святителе Софронии. 28-го — заупокойная литургия и последняя общая великая панихида. Литургию совершал архиепископ Иоанн. К панихиде прибыл и Преосвященный Зосима⁵, который перед панихидой говорил слово.

Около 2-х часов дня в город вступили с Якутского тракта первые разезды чехо-словаков. На Якутской ул[ице] публика приветствовала их криками. Главные силы большевиков ночью на 28 оставили город. Во время всенощной на Петров день была еще напряженная перестрелка между чехами и остатками большевиков. 28-го же числа, между 9 и 10 час[ами] вечера, в город с Якутского тракта вступил первый большой отряд освободителей Иркутска, состоящий из барнаульцев и чехов. Ночью вступили остальные силы. 29 — общее ликование, общая радость... Встречающиеся готовы были целоваться. Такая у всех радость... Духовенству объявлено, чтобы совершали богослужение спокойно: «никто не потрогает». В городе полное спокойствие.

Всенощное бдение в старом соборе на 30-е июня совершено сонмом духовенства во главе с обоими архипастырями. Владыка Иоанн облачен был в мантию святителя Софрония. Лития совершена на улице, пред главным входом в собор. На «Хвалите» архипастыри вышли в полном облачении. Пред величанием архипастыри спустились в пещеру, где покоятся мощи святителя, уце-

левшие от огня, и сперва там пропели величание. Затем пропето было величание всею церковью, духовенством и мирянами. Величаво и глубоко благоговейно пелось это величание. Всеми, очевидно, сознавалось величие переживаемой минуты...

30 июня — день великого, долгожданного торжества прославления святителя Софония. Мощи оставлены пока под спудом. Литургию совершали: архиепископ Иоанн и епископ Зосима с многочисленным духовенством. архипастыри были в саккосах прославляемого святителя. Первый молебен святителю пелся и в храме, и на улице для богомольцев.

Совпадение освобождения Иркутска от тирании большевиков с торжеством прославления святителя признано явлением весьма замечательным. Чудо в том, по свидетельству одного адвоката, видят даже социалисты. Кому и чем обязан Иркутск своим скорым и, так сказать, безболезненным освобождением?..

Святитель Христов! Когда сгорели Твои честные мощи, Ты видел тяжкое горе Твоей паствы, ее глубокие вздыхания, ее искренние слезы... Это Ты молился за нас! Веруем, что много может молитва праведника!.. И вот окончательное поражение «сознательных» врагов Церкви Христовой совпало с первым днем Твоего прославления...

Осенью 1918 г[ода] в Томске состоялось открытие совещания Сибирских архипастырей и членов Всероссийского Церковного Собора. На этом совещании присутствовал Иркутский архиепископ Иоанн. 11 ноября слушался доклад архиепископа о состоявшемся прославлении с присоединением просьбы: признать прославление сего святителя совершившимся фактом в церковной жизни, о чем сообщить верующим всех епархий. Заслушав доклад, Совещание постановило: прославление св[ятителя] Софония, совершенное 30 июня в г[ороде] Иркутске, признать совершившимся и предложить всем Сибирским епархиям чрез Епархиальных Преосвященных сделать распоряжение о поминовении св[ятителя] Софония в сонме святых,

прославленных Православной Церковью; в добавление к составленным тропарю и кондаку озаботиться составлением особой службы св[ятителю] Софронию; в ближайший воскресный день совершить во всех храмах г[орода] Томска молебные пения св[ятителю] Софронию.

1919 г. № [не указано] П. П.

Издание «Кружка по распространению религиозно-нравств[енной] литературы». Типография штаба Иркутского военного округа⁶.

СВЕТ
Ин. 1, 5

**Заслуги святителя Софония
пред Церковью и Родиной**

Сегодня мы, члены Православной Иркутской Церкви, празднуем первую годовщину со дня прославления великого угодника и чудотворца святителя Софония, 3-го епископа Иркутского. Ровно год тому назад совершилось это радостное для нас событие, совпавшее к тому же с избавлением нашего города от большевистской власти, явно враждебной Православной Церкви и ее богоустановленным учреждениям. В переживаемое нами время гибели нашего великого государства и страшных бедствий, постигших нашу Святую Церковь, когда епископы и священники православного исповедания предаются жестоким мучениям и казням, когда храмы разрушаются и оскверняются, когда святой Московский Кремль отводится под постой советских солдат, главным образом инородцев — латышей, китайцев, евреев и мадьяр, а знаменитая

Алекسانдро-Невская Лавра в Петрограде отводится под кинематограф, танцевальный зал и общественную кухню, когда в Европейской России, находящейся под большевистским игом, распространяются кощунственные сочинения, направленные против Господа нашего Иисуса Христа и Его Святой Церкви, празднование памяти одного из угодников Божиих, одного из ревностнейших последователей Иисуса Христа, особенно знаменательно. Кто такой святитель Софроний? Это не знаменитый ученый, не гениальный поэт, не глубокомысленный философ, а только скромный епископ одной из отдаленнейших епархий России. Чем он прославился? Не учеными трудами, не государственным строительством, не реформаторской политической деятельностью. Его дело — насаждение Царства Божия на отдаленнейшей окраине русского государства среди монголов-язычников и среди русского населения, хотя по имени и христианского, но на самом деле погрязшего в грубых пороках и суевериях. С обычной мирской точки зрения, этот подвиг может показаться и не особенно ярким, но с точки зрения Евангелия это и есть главное дело, к которому должен стремиться христианин, ибо сказал Господь: «Ищите прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6, 33).

Святитель Софроний — это один из многих наших русских праведников. Он родной нам по плоти и крови. Когда-то на Святой Руси было много праведников: они, словно яркие звезды, светили русскому народу в то время, когда окутывала нашу землю глубокая тьма — политическая или нравственная. Благодаря этим праведникам, этим ангелам-хранителям русского народа, не погиб русский народ в самых затруднительных обстоятельствах — обстоятельствах своей исторической жизни. Было татарское иго, было лихолетье, было крепостное право. Трудно приходилось русскому народу. Но из его среды выходили подвижники, молитвенники, чудотворцы... Они возбуждали в русском народе веру, дававшую ему возможность ощущать в себе присутствие нравственных сил; эта вера становилась для него носи-

тельницей чудодейственной искры, способной зажечь к действию эти силы всегда, когда они понадобятся, когда окажутся недостаточными наличные обиходные средства народной жизни. С памятью об этих праведниках «срастается нравственное чувство народа; они — его питательная почва; в них его корни»; оторвите его от них — оно завянет, как скошенная трава» (проф. В. Ключевский). К счастью нашему, наше время дает нам, наряду с примерами страшного нравственного падения народа, его ужасного одичания и озверения, и примеры мученичества, примеры страдания за веру и отечество, запечатленные смертью. Многие тысячи наших архиереев, священников и воинов и др[угих] людей всякого состояния и общественного положения кровью своею засвидетельствовали свою веру в Господа Иисуса Христа и Его Церковь.

Русский народ! В исторической душе твоей, глубоко отравленной злой татарщиной и инстинктами кочевников-завоевателей, всегда боролись заветы преп[одобного] Сергия Радонежского, преп[одобного] Серафима Саровского, святителей Петра, Алексия, Иннокентия и Софрония и заветы дикой вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Стеньки Разина и Пугачева... Преступные богоборцы и развратители твои своим антихристианским учением о борьбе, в которой ты будто бы обретишь право свое, снова вызвали в душе твоей заветы Разина и Пугачева и нанесли страшную рану тому христианскому мировоззрению, которое насаждали в твоей душе праведники, в числе коих был и святитель Софроний. «И рана твоя велика как море; кто может исцелить тебя?» (Пл[ач] Иер[емии] 2, ..3⁷). Никто не спасет тебя, кроме Всемогущего Творца Бога. Поэтому к Нему обрати свое сердце, исправленное покаянием! «Лей ручьем слезы день и ночь, не давай себе покоя, не спускай зениц очей своих. Вставай, взывай ночью, при начале каждой стражи; изливай, как воду, сердце твое пред лицом Господа; простирай к Нему руки твои о душе детей твоих» (Пл[ач] Иер[емии] 2. 18, 9⁸). И да будут ходатаями за нас пред Божественным милосердием святые

земли Русской, а в числе их и наши сибирские святители: Иоанн, митрополит Тобольский и всея Сибири, и Иннокентий и Софроний, епископы Иркутские.

№ 72, 1919 г.

Настоящий № издан Братством
имени святителя Иннокентия.
Иркутск,
паровая типография Т[оварищес]тва «Гранит»⁹.

Литература

1. Рункевич С.Г. Александро-Невская Лавра 1713–1913: Историч. исследование доктора церк. истории С.Г. Рункевича. СПб., 1913.

2. Чистович И.А. Историко-статистич. сведения о Санкт-Петербургской епархии. В 10 тт. СПб., 1869–1885. Т. 7.

3. Просвирнин Анатолий, свящ. Святитель Софроний, еп. Иркутский, всея Сибири чудотворец // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 9.

4. Романов Н.С. Летопись города Иркутска за 1902–1924 гг. Иркутск, 1994.

5. Новикова Т.М. Взаимоотношения Русской Православной Церкви и государства в годы Гражданской войны в Восточной Сибири (на примере Иркутской епархии) // Церковь и государство: история и современность: материалы научной конференции. Иркутск, 2005.

Примечания

¹ Тихон (Троицкий-Донебин) (1831–1911), еп. Сарапульский, викарий Вятской епархии (1882–1886), еп. Енисейский и Красноярский (1886–1892), архиеп. Иркутский и Нерчинский (1892–1911).

² Серафим (Мещеряков) (1860–1933), еп. Острожский (1898–1902), еп. Полоцкий и Витебский (1902–1911), архиеп. Ир-

кутский и Верхоленский (1911–1915), архиеп. Костромской и Галичский (с 1922), архиеп. Тамбовский (1927), архиеп. Ставропольский (1928–1932), митр. Ставропольский и Кавказский (1860–1933). Один из лидеров обновленчества в 1922–1924 гг., в 1924 г. принес покаяние, в 1925 г. был арестован, приговорен к заключению на Соловках, где находился до 1927 г. В 1933 г. арестован и тройкой при ПП ОГПУ по СКК и ДССР приговорен 2 апреля 1933 г. к высшей мере наказания. Расстрелян 7 мая 1933 г..

³ Иоанн (Смирнов) (1857–1918), еп. Киренский (1908–1912), еп. Забайкальский и Нерчинский (1912–1916), архиеп. Иркутский и Верхоленский (1916–1918).

⁴ Ефрем (Кузнецов), еп. Селенгинский, викарий Забайкальской епархии (1875–1918). Причислен к лику святых Русской Православной Церковью в 2000 г.

⁵ Зосима (Сидоровский) (1876 — после 1926), еп. Киренский, викарий Иркутской епархии (1914–1918), еп. Иркутский (1918–1922). В сентябре 1922 г. признал обновленческое «Высшее Церковное управление» и, таким образом, одним из первых в Сибири епископов присоединился к обновленцам. После 1926 г. его судьба неизвестна.

⁶ РГВА. Ф. 39861. Оп. 1. Д. 123. Л. 38–38 об.

⁷ Так в рукописи. В действительности это Плач Иеремии, 2:13.

⁸ Так в рукописи. В действительности это Плач Иеремии 2:18–19.

⁹ РГВА. Ф. 39861. Оп. 1. Д. 123. Л. 39–39 об.

Священник Максим Плякин*

КВАЗИЛИТУРГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ КАК ФОРМА СУЩЕСТВОВАНИЯ ОКОЛОЦЕРКОВНОГО ФОЛЬКЛОРА

В статье анализируются так называемые квазилитургические тексты, возникшие за пределами регулярных книжных традиций тех религиозных общин, которых в нашей стране принято относить к традиционным. Данные «околоцерковные» фольклорные тексты чаще всего совпадают с традиционными богослужебными текстами по форме, но кардинально отличны от них по содержанию; это тексты «как бы» литургические, ибо их употребление не является «общим делом» Церкви и не может быть таковым. Однако ряд подобных текстов предлагается их авторами «к реальному молитвенному употреблению», а многие из них уже вошли в молитвенный обиход некоторых групп внутри Русской Православной Церкви. В результате

* Автор — секретарь Саратовской епархиальной комиссии по канонизации подвижников благочестия.

наблюдается смещение «вектора жизни» христианина от Небесного к земному — все это лишь разные виды того радикального искажения христианства, в котором предлагаются различные суррогаты вместо истинного Центра нашей жизни — Самого Иисуса Христа.

Ключевые слова: литургика, гимнография, новые религиозные движения, сектанство, ереси.

Прежде чем приступить непосредственно к изложению материала этой статьи, мне хотелось бы сказать несколько слов о терминах, вынесенных в ее заголовок.

В наиболее широком смысле под фольклором понимается создаваемое в народной среде коллективное художественное творчество, воплощающее трудовую деятельность, общественный и бытовой уклад, знание жизни и природы, культы и верования народа¹. При этом само фольклорное творчество, воплощающее воззрения, идеалы и стремления целой общности (не обязательно этнической) по сути своей анонимно и отражает те взгляды и идеи, которые формировались на протяжении длительного периода времени. В контексте проблемы богослужебных и квазибогослужебных текстов нас, естественно, в первую очередь будет интересовать аспект фольклора, отражающий народные верования. Как не раз отмечалось исследователями, религиозные воззрения, свойственные широким народным массам, являют собой причудливую смесь фрагментов различных религиозных традиций. Если говорить применительно к жителям России начала XXI века, необходимо понимать, что с поправкой на несколько десятилетий принудительного выдавливания религии из общественной жизни, а также невиданный всплеск активности самых разных оккультных и синкретических учений, наблюдаемый в нашей стране в течение последних двух десятилетий, религиозные воззрения масс будут нести на себе отпечаток всех этих течений и культов, а с учетом крайне низкой грамотности

сти среднестатистического россиянина в религиозных вопросах «каша в головах» является в нашей стране скорее нормой, нежели исключением.

Поэтому под фольклором в рамках данной статьи автор понимает всю совокупность религиозных и около-религиозных воззрений, распространенных в сознании наших современников, обязанных своим происхождением усвоению (и своеобразному переосмыслению) населением постсоветской России верований, возникших за пределами регулярных книжных традиций тех религиозных общин, которых в нашей стране принято относить к традиционным.

Например, христианская по своему происхождению идея заступничества святых за живущих пред Небесным Царем, встретившаяся с классической языческой идеей владычества в дольном мире низших богов, получивших (или захвативших) власть после устранения (в том числе физического) Первобога, формирует в результате картину иерархии небожителей, «ответственных» за определенные участки мироздания и оказывающих помощь или карающих в зависимости от ритуально высказанного к ним отношения, но не связанных с Первобогом напрямую. Члены этой иерархии носят имена христианских святых (пророка Илии, священномученика Власия, великомученика Георгия, в наши дни — стратотерпца царя Николая), ритуалы их умилоствления внешне совпадают с некоторыми из христианских обрядов (возжигание свечи, установка лампы перед иконой), но по сути перед нами вполне языческий культ, в котором отдельные «боги» покровительствуют тем или иным отраслям хозяйства или жизненным ситуациям (святой Георгий — «бог войны», святой Николай II — «гений государства» и т.д.), а «отрешенный бог» (хотя и именуется, например, Саваофом) не имеет ничего общего с личностным и любящим библейским Богом, промышляющим о сотворенном Им

мире и сказавшим некогда Своему пророку: «Милости хочу, а не жертвы» (Ос. 6:6).

Нравственное совершенствование не просто подменяется понятными ритуалами, запрограммированными на достижение конкретной цели, но исключается в принципе, ибо смысл библейских заповедей, сформулированный в Евангелии Самим Спасителем — возлюбить Бога и людей — оказывается «вынесенным за скобки» подобного мировоззрения. Соблюдение заповедей замыкается само на себя, становясь самоцелью, а молитва как общение с Живым Богом превращается в «вычитывание» неких текстов.

В соответствии с принципом выражения закона веры через закон молитвы, неизбежно возникновение таких молитвенных текстов, которые бы отображали не традиционное христианское мировоззрение, а фольклорное творчество, отстоящее от своих «высоких» христианских источников порой весьма далеко. Фольклорные тексты этого типа, чаще всего совпадая с традиционными богослужебными текстами по форме, отличны от них (вплоть до прямой противоположности) по содержанию. Для данных текстов автор и предлагает определение «квазилитургические» — как признание того не всегда очевидного факта, что богослужение, не отвечающее принципу ортодоксии, верного славения Бога (в самом широком смысле — и историческом, и догматическом), не может претендовать на адекватное выражение «веры святых» (Иуд. 1:3), и, следовательно, такие тексты — «как бы» литургические, ибо их употребление не является «общим делом» Церкви и не может быть таковым.

Однако следует провести границу между текстами, искажающими так или иначе Предание Церкви, и текстами, изначально создававшимися как девиантные по отношению к известной (и не отвергаемой их авторами) норме. Поэтому тексты шуточные, тексты

пародийные, тексты сатирические, хотя и написанные в традиционных формах византийской богослужбной поэзии (каноны, акафисты, целые службы), автором в данной статье не рассматриваются. Традиция создания таких текстов весьма почтенна не только в России, но и в Греции, где подобные произведения принято относить к «паралитургике». Следуя подобному определению, паралитургическими можно назвать и сатирическую Службу Кабаку Шальному, созданную в начале XVIII века в старообрядческих кругах Северной Руси, и многие подобные произведения.

В рамках же данного доклада автор предполагает рассмотреть такое преломление околицерковного фольклора, которое не просто облечено в форму классических богослужбных текстов, но и предлагается его авторами к реальному молитвенному употреблению, в том числе тексты, уже вошедшие в молитвенный обиход по крайней мере некоторых групп внутри нашей Церкви.

Рассмотрение этих текстов удобно вести, ориентируясь на идеи, доминантные для их создания. При таком подходе квазипаралитургические тексты можно условно разбить на три группы: «политические», «национальные» и «собственно религиозные». Автор понимает, что границы между этими тремя группами довольно зыбкие, а идеи, инициировавшие их создание, вполне могут сосуществовать в рамках одного текста, но ради некоего удобства классификации предлагает придерживаться именно такого разбиения.

К «политическим» текстам можно отнести квазигимны, отображающие определенное политическое мировоззрение и акцентирующее именно на нем центр жизни христианина. Наиболее распространены (и, добавлю, в наибольшей степени восприняты церковным народом) тексты, проецирующие на христианство идеи монархические. В наиболее сжатой форме идеологию

этих текстов отражает афоризм, приписываемый во многих подобных произведениях священномученику Владимиру, митрополиту Киевскому: «Священник-монархист недостойн стоять у Престола Божия». Здесь политические предпочтения ставятся в прямую причинно-следственную связь с сакраментальной деятельностью пресвитера, которая определяется ими, а не верностью Церковному Преданию. Наиболее заметный пласт «монархических» текстов связан с богослужебным почитанием святых царственных страстотерпцев. За подробным описанием этого сегмента современного литургического творчества автор отсылает к своей статье «Искажения церковного Предания в неканоничных богослужебных текстах на примере почитания святых Царственных страстотерпцев», опубликованной в № 2 журнала «Церковь и время» за 2014 год; здесь же хотелось бы повторить некоторые выводы: отринув благодатное сдерживание соборного разума Церкви и противопоставив себя от Бога установленному иерархическому началу, неумеренные почитатели царя-страстотерпца противопоставили себя и полноте Вселенской Церкви. У них уже все свое собственное: свои святые (к сонму коих «сопричислены» и царь Иоанн IV, и мифический «схиархиепископ Нектарий»), свои богослужебные тексты, свое богословие с разработанными христологией (в роли Христа — святой царь Николай²), сотериологией (условием спасения ставится не жизнь во Христе и сопричастность Его благодати, даруемой в Церкви, а распространение фотографий членов царской семьи³), экклезиологией (только истинные монархисты могут быть истинными священниками; истинность определяется, естественно, самими «ревнителями») и эсхатологией (царь — наше чаяние на Небеси!⁴). Неподконтрольная Церкви религиозность вырождается в языческий по сути своей культ, который его последователи пытаются навязать всей церковной Полноте.

Продолжением этой темы можно считать тексты, созданные в честь человека, об истинной роли которого в истории Русской Церкви не прекращаются споры и по сей день. В прошлом году была даже предпринята попытка официально обратиться к Священноначалию Русской Православной Церкви с предложением о его прославлении в лике святых, мгновенно оспоренная со стороны Синодальной комиссии по канонизации⁵. Речь идет об Иосифе Виссарионовиче Джугашвили (псевдоним Сталин), почитаемом некоторыми неомонархическими группами как «благоверный Иосиф Великий, Император Всероссийский». К тропарю и кондаку «благоверному Иосифу» примыкает также тропарь «святим мученикам, в годину Великия Отечественныя войны за Дом Пресвятыя Владычицы наша Богородицы живот свой положившим», и рассматривать их стоит в комплексе⁶.

«Стальной император» прославляется в этих текстах за сохранение «народа Иакова» (т.е. русского), находившегося под игом жидов, и Великая Отечественная война в этой парадигме осмысливается как священная в первоначальном значении этого слова — воины-страдальцы послужили Богу тем, что отдали жизнь за Родину и очистили Дом Богородицы (надо полагать, от тех же жидов).

Очевидно, что монархическое единовластие оказывается (в рамках данной идеологии) большей ценностью, нежели соблюдение заповедей Православной Церкви. И по необходимости авторы этих квазигимнов идут и на исторический подлог, объявляя Сталина «сокровенным подвижником в Истинной Вере» и «мучеником от жидов», а солдат Красной армии, погибших в сражениях Великой Отечественной войны — «послужившими Всещедрому Богу». Но через что послужившими? Через страдания за Родину и очищение Руси (= Дома Пресвятой Богородицы). Первое, безусловно, является поступком нравственно положительным, но не является богословской добродетелью, а второе вызывает встречный вопрос: «От кого?»

Тропарь и кондак Сталину предлагают три варианта ответа: от жидов, от «врагов в белых халатах» и от «врагов Руси». Ни первое, ни второе, ни третье не являются предметом противостояния со стороны христиан по именно вероучительным мотивам, но с точки зрения автора(ов?) последнего тропаря, уже само это есть свидетельство богоугодности.

И здесь можно наблюдать любопытную тенденцию: крайние монархисты-царебожники (хотя бы формально относящие себя к «Мировому Православию») «прославляют во святых» солдат, погибших на полях сражений Великой Отечественной (хотя среди них, как известно, было много и атеистов, и гонителей, прямых и косвенных, и идеология РККА (Красной армии), мягко говоря, не предусматривала веры в Бога как своей составной части), а крайние «истинно православные» (имею в виду секту А. Смирнова-«фон Сиверса») «прославляют во святых» «благоверного и Богодарованного вождя народа Германского Атаульфа» Гитлера.

Культ «праведного Атаульфа» есть оборотная сторона того же неомонархизма. Те, кто считают для себя невозможным почитание гонителя христиан Иосифа Сталина, но имеют непреодолимую нужду в подобном же символическом персонаже, обращают свои взоры к политическому противнику Сталина и его антагонисту в европейской политике.

На этом фоне рождаются легенды о том, что дедом Гитлера был на самом деле православный русский крестьянин, что всю жизнь фюрер был истинным христианином, а его кончина была... мученичеством от жидов.

В тропаре фюрер III Рейха провозглашается «Предтечей Второго Пришествия Спасова» и «одушевленным образом Христа-Судии». Логически завершением развития всего комплекса фюреропоклонничества стал «провозглашенный» безумным лидером секты «догмат»: «В последние дни ЯХВЕ Сам воздвиг для Своего Избранного Народа Судию и Вождя в лице Адольфа Гитлера. Фюрер

возродил подлинную библейско-расовую доктрину и заключил Завет с Господом от имени всей Арийской Расы. Адольф Гитлер есть новый Мойсей, призванный спасти остатки Дома Израилева и учредить теократию на Земле. Личность Вождя пророчествовалась ещё в древности и он происходил из Колена Июдина. Книга «Mein Kampf» и другие тексты Адольфа Гитлера есть современные Священные Писания, продолжающие тексты Святой Библии в апокалиптический период»⁷.

Следует отметить, что при малой численности последователей «фон Сиверса», его секта проявляет довольно заметную активность в Интернете, а идеи, подобные вышеприведенным, могут казаться весьма по сердцу различного рода неонацистским или крайним националистическим группировкам, поскольку Сиверс «богословски» оправдывает не только войну с «нелюдьми», но и физическое истребление последних.

К этой же группе текстов примыкает «богослужебный» цикл в честь царя Иоанна IV Грозного. Нет необходимости пересказывать аргументы сторонников канонизации «благоверного Царя и великомученика Иоанна Грозного», они были разобраны в том числе и в докладе митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия Архиерейскому Собору 2004 года⁸ Остановлюсь лишь кратко на содержании самих текстов.

В «иоанновский» цикл входят полная бденная служба с малой вечерней⁹ и два акафиста. Квинтэссенцией идеологической составляющей службы можно считать одну из стихир: «Руси Святыя державный зиждителю, / Веры Православныя хранителю, / ересей богопротивных искоренителю / от мерзости жидовства, агарянства, папизма и лютерской народ свой ограждал еси / и житие по заповедям Христовым утверждал еси, / богомудрый Царю Иоанне. / Ты воистину послан нам с Небеси, / и есть дивен во очесех наших» (стихира по 50-м псалме). Здесь собраны все добродетели идеального царя, которые проецируются

на конкретного исторического деятеля — Иоанна IV. Как мог «утверждать житие по заповедям Христовым» человек, отлученный от Святого Причастия за брачное беззаконие (которое, по словам святителя Василия Великого, есть «дело скотское и совершенно чуждое человеческому роду»¹⁰), думаю, остается риторическим вопросом.

Еще одна мифологема, перекликающаяся с теми мотивами, о которых уже шла речь, содержится в заголовке одного из акафистов: «Акафист покаянный Святому Благоверному Царю-Мученику Иоанну Грозному, за Веру Православную со сродниками убиенному и оклеветанному»¹¹. Итак, во-первых, Иоанн превращается в мученика за веру, во-вторых, априорно отменяются все аргументы оппонентов канонизации этого исторического деятеля: ведь «святой царь» не только убит, но и оклеветан.

Продолжение мифа — в самих текстах. Вот лишь несколько цитат: «Потщися и ныне: да познаем единого Истинного Бога и Богом данного нам Самодержавного Государя» (тропарь), «да будет Русь воистину Святой, аки Царство Небесное на земли¹², всему миру в пример и подражание» (4-я воззвашная стихира великой вечерни), «Что ты наречем, Царю Иоанне? Старца ли прозорливого, яко иго жидовское провидел еси?» (2-я стихира на литии), «верными русскими людьми с благодарностью почитаемый, всемирным же сонмищем жидовским проклятый»¹³ (славник на литии). Хилиастические нотки звучат и в акафисте: «Радуйся, дружину опричную по образу ангельского воинства последних времен из слуг верных создавый; Радуйся, новый дворец царский в Александровской слободе, яко Небесый град Иерусалим, воздвигнувый» (икос 7). Звучат и антиеврейские мотивы: Грозный Царь не попустил в Московской державе «дух антихристов <...> от богопротивного племени жидовского исходящий» (кондак 8). При этом на протяжении всего акафиста практически

ни разу не прославляются собственно христианские добродетели, долженствующие быть в жизни христианина: молитва, пост, милосердие. Одно из немногих исключений — ежедневное полагание царем тысячи земных поклонов (икос 12), что, как нам известно из святоотеческой литературы, еще не является критерием святости. Все преломляется исключительно через политическое видение событий: завоевание новых земель, учреждение опричнины, борьба с боярами, гонение на «жидов»¹⁴, война с европейскими державами, возвеличение царского служения на Руси. Даже хрестоматийно известные печальные эпизоды жизни царя Иоанна подвергаются эпическому переосмыслению: «Радуйся, кровью святителя Филиппа, от еретиков коварно убиенного, без вины помазанный» (икос 9).

Второй акафист Грозному¹⁵ продолжает ту же мифологическую линию: «Радуйся, крамолу боярскую сокрушивший; Радуйся, предателей Отечества Православного ни во что же вменивший» (икос 4), «Радуйся, убиенного святителя Филиппа горько оплакивавший и убийц его грозно наказавший» (икос 5), «Радуйся, полочких жидов в Двине потопивший» (икос 7), «Радуйся, постнического жития отрешившийся (sic!). Радуйся, грехов прощение получивший» (икос 10). И, как итог чаяниям: «Призри на гибнущую Русь и на народ твой, услыши нас грешных, молящихся тебе, и умоли Христа Бога и Пречистую Богородицу Царство Самодержавное восстановить и ниспослать нам Царя Православного, *аки же ты был еси*» (молитва).

Отметим также наличие тропаря и молитвы «Святому Благоверному Императору, Отцу Отечества нашего Петру Великому» и тропаря «Святой Благоверной Императрице Екатерине Великой»¹⁶, критерием «святости» которых также является скорее политическая их деятельность (сама по себе довольно спорная), нежели христианские добродетели.

Итак, идеалом тех, кто «прибегает в молитве» к «вождям» (как мы видели, принципиальной разницы в этом смысле между Сталиным, Гитлером или Иоанном Грозным просто нет), является жесткая автократия, при этом монархия на земле провозглашается подобием Небесного Царствия, а политические цели и свершения подменяют собой подлинно христианские добродетели. Одним из нравственных последствий концепции является принципиальное одобрение насилия в отношении определенных групп людей. Сегрегационизм начинается либо по политическому (монархизм либо его отвержение), либо по этническому («жиды», нелюди etc.), либо по социальному признаку (верный слуга царя, патриот Святой Руси). В результате на место богозавещанного единства (Ин. 17:21) приходит «ненавистная рознь века сего», как определял это явление преподобный Сергей Радонежский, что лучше многих слов изобличает суть данных околорелигиозных течений.

К «национальным» автор предлагает относить квазигимны, смещающие центр жизни христианина на национальные вопросы. Одним из выражений данного типа фольклора является ностальгия по «Святой Руси» — той идеализированной стране, которой историки решительно отказывают в существовании. Слоганы этой идеологии известны: «Русский — народ-богоносец», «русский — значит православный» и т.д. Редукция религиозного к национальному приводит к тому, что идеализируются (именно в религиозном смысле) те деятели, которые оставили так или иначе заметный след в национальной истории, безотносительно к их качествам как православных христиан (и даже безотносительно принадлежности к самому христианству). Наиболее показательными в данной связи представляются квазигимны, адресованные замечательным русским поэтам — Сергею Есенину и Игорю Талькову.

Им обоим написано по акафисту, в которых поэты прославляются за свой талант (несомненно, данным им Богом) и за свою русскость.

Вот фрагменты из акафиста «Мученику Сергию Рязанскому»¹⁷: «Молишися за Россию, Ею же <...> паче Рая Небеснаго возлюбил еси» (кондак 1), «Сподоблен был явитися пред Царственные мученицы и им стихи своя читавый, награжден бысть от земной царицы часами златыми» (кондак 4), «Желание имевый умрети под иконами в русской рубашке, не сподобился еси сего, за грехи народа тяжкие, за неверие в благодать, искупил еси кровию своею и приял венец мученика из руки Сына Божия» (икос 10), «По убиении твоём, оклеветан быша властителями богохульными и к самоубийцам тя сопритчоща» (кондак 11). Вновь звучат слова об оклеветании праведника, о любви к земному отечеству паче чем к Отечеству Небесному, об искуплении людей пролитой мученической кровью.

В этом контексте крайне странно звучат слова молитвы из этого акафиста: «...вознеси благомошную свою молитву <...> за верных внешне благочестие соблюдающих — дабы познали суть жизни христианския и стяжали любовь нелицемерную». Крайне странно в том числе и потому, что прославляется человек, чья собственная религиозность порой принимала весьма причудливые черты. Да, Сергей Есенин был одним из немногих, кто публично дал отповедь «агиткам Бедного Демьяна». Но был ли он при этом действительно православным человеком? Была ли его смерть действительно смертью мученика за Христа, как это усиленно старается представить автор этого акафиста? Почему стерта грань между почтением к великому сыну Русской Земли и религиозным почитанием? Эти вопросы, увы, остаются без ответа.

Относительно «Акафиста славному сыну Российской Земли, страстотерпцу и мученику Игорю Талькову»¹⁸ хочется сделать еще одно предварительное

замечание: несколько лет назад его можно было обнаружить в церковных лавках храмов Тульской епархии. Пиар-компания, связанная с именем Талькова (сейчас уже практически сошедшая на нет), также аттестовала «страстотерпца Игоря» как «местночтимого святого» Тульской епархии. Эта информация, естественно, опровергалась, но именно поэтому данный текст привлекал особенно пристальное внимание. О причинах невозможности смешивать воедино память и почитание во святых в случае Талькова уже говорил протоиерей Андрей Кураев: «Я же помню его книгу “Монолог”: “Я изучал астрофизику и психологию, увлекаюсь философией, поэтому для начала поделюсь тем, что меня глубоко заинтересовало и взволновало. Вот несколько выдержек из расшифровки трансцендентальных, летящих на Землю из Космоса сообщений в вольном переводе человека-биопсиhoприемника, экстрасенсора в четвертой ступени: “Дела земные плачевны. В момент скатывания Земли в предыдущий узловой микроярус столетней цикличности произошло событие непредвиденное и роковое — были повреждены защитные, установленные высшими силами инфернобарьеры и психополя, в результате чего над территорией России в предохраняющем слое образовалась дыра, связующая Земной Мир с миром потусторонним... Пространство отпустило бесконечно малый срок — десятилетие. Сверхпространственный туннель не закрыт, дыра расширяется”. Оккультизм, однако... У него были дивные песни, но любовь к России еще не повод к канонизации»¹⁹.

Добавлю к этим словам несколько цитат из акафиста: «Тя бо избра по образу Сына Своего Единороднаго в жертву благоуханную за грехи народа Российскаго» (икос 1), «Дух Святыи <...> дарова ти таланты преизобильно поэта и певца, да дарованием сим посрамиши врагов Отечества твоего, верныя же Богу и стране Российстей приглашая пети: Аллилуиа» (кондак 2); «Радуйся, безбож-

ным правителям и врагам России устрашение» (икос 2); «Радуйся, сцену яко скинию спасения посреде мира, во зле лежащего, сотворший» (икос 3); «со сцены душу свою за люди полагал еси» (кондак 6); «Радуйся, о непреходящей славе России пророче изрядный» (икос 8).

Итак, на передний план выступает верность России. И Есенин, и Тальков стали певцами своей земной Родины. Их стихи и песни, конечно, составляют богатство русского народа. Но с православной точки зрения вновь обнаруживается подмена: любовь к своему народу и стране прикровенно вытесняет собой любовь к народу Божию и искание Небесного Иерусалима. И пусть напрямую этой мысли в цитируемых текстах нет, весь настрой их говорит об обратном: мученики являются устрашением для врагов своей земной Родины. Получается, что из Небесного Царства слуги Бога Любви сеют здесь, на земле, устрашение...

В этой же группе хотелось бы отметить «Акафист святому преподобномученику Иосифу, во иноцех Амбросию, хранителю мироточивыя иконы Матери Божия Иверския-Монреальския»²⁰. Помимо крайней сомнительности богословского содержания этого акафиста (так, его рефрен звучит: «*Радуйся, Амбросие, новое вино Отца Небеснаго*», а в тексте убиенный брат Иосиф ублажается как «ковчег Завета Новаго» и «святая святым податель»), в нем есть пассажи, позволяющие отнести этот текст именно к «национальной» квазилитургике. Парадоксальным образом Иосиф Муньос (чилиец испанского происхождения) оказывается глашатаем национальных интересов России, причем выраженных в той же причудливо-богословской форме. Вот наиболее характерное место: «Новый конкистадор Америце, грехами одряхлевшей, немногим веком истекшим, явился еси, якоже прежний Кортес, пирамиды богохульные разоряя: мы же во свете твоём видя свет Христов, поем ти, о Иосифе: Радуйся, камению несекомый, поражаяй Америцы <...>

Радуйся, новая Америка Русская. Радуйся, Русь святая в глубинах адовых» (икос 7). Здесь мы видим уже не только национальную идею (новая Америка Русская), но и геополитику (камень несекомый²¹, поражающий Америки).

Причудливое богословие этого акафиста, как в фокусе, собрало богословскую безграмотность наших современников, сочетая определение подвижника через эпитеты, связанные в Писании с Самим Богом (несекомый камень, вино Отца Небесного, ковчег Нового Завета и т.д.), богословские концепции, не имеющие опоры в Предании (например, об отсрочке Второго Пришествия Христова специально ради брата Иосифа), и просто неумные попытки прославить подвижника паче всякого разума (слова о том, что Иосиф обручился чудотворной иконе, или утверждение, что Иосиф — «земля России в разсеянии»). Воистину, в некоторых случаях, когда уста начинают говорить от избытка сердца, стоит смолчать, если разум не готов обуздывать подобные словесные потоки!

Наконец, к последней группе автор относит квазигимны, хотя и лишённые откровенно нерелигиозного центра, однако предлагающие такое видение Православия, которое никак не согласуется с традицией и Преданием Святой Церкви.

В первую очередь, речь идет о «богослужебных» текстах в честь подвижников и страдальцев, святость которых не только весьма неочевидна, но и может быть прямо отвергнута Церковью. В ряде случаев мы имеем дело не столько со своеобразной трактовкой известных исторических событий, сколько с прямыми подлогами, касающимися тех или иных подробностей жизни «адресатов» этих текстов. В первую очередь, это относится к текстам в честь иеросхимонаха Сампсона (Сиверса) и «схиигумена Алексия Пензенского». Если культ первого из упомянутых, самозванца, клятвopеступника и нарушителя монашеских обетов, убажваемого своими почитателями как «ог-

ненный авва» и «величайший святой XX столетия» есть в известной степени результат неграмотности, то на имени второго, к сожалению, нечистые на руку люди создали из человеческой трагедии (Михаил Шумилин страдал ДЦП в очень тяжелой форме) настоящий коммерческий культ, до поры не встречавший, увы, полноценного ответа со стороны Пензенской епархии.

В честь «преподобного Сампсона Многострадального» составлены семь тропарей и акафист, в честь «преподобного Алексия Пензенского» — два тропаря, кондак и два акафиста. Их мифология в изрядной степени построена на противопоставлении «официальной» Церкви и «истинных ревнителей», под которыми, разумеется, подразумеваются почитатели соответствующих старцев. Так, почитатели иеросхимонаха Сампсона показывают на Соловках «ту самую» камеру, в которой его якобы пытали крысами (хотя в действительности он вообще не был в заключении на островах архипелага), а «алексеевцы» называют «точную дату» «поставления схиигумена Алексия в священный сан» митрополитом Рижским Леонидом (Поляковым).

При этом можно до бесконечности ссылаться на материалы архивов (государственных²² и ведомственных²³) или цитировать канонические правила о невозможности священства человека с подобным заболеванием — «открытая в духе истина» оказывается дороже документированной и верифицируемой исторической правды.

В той же серии фальсификатов, на основе которых создаются культы «новых великих святых», необходимо отметить почитание «схиархиепископа Нектария Русского» (протоиерея Николая Гурьянова, почившего духовника Псковской епархии), «священномученика Владимира Нового Дивеевского» (иеромонаха Владимира (Шикина), чей духовный путь и духовнический опыт вызывает, мягко говоря, многие вопросы), «пророка Божия Григория Нового» (Григория Распутина-Новых), «бесланских

страстотерпцев, от агарян умученных». Всем им составлены акафисты²⁴, представляющиеся на данный момент наиболее массовой формой квазилитургии.

Мифологизации подвергается не только недавняя история. Как о курьезе можно было бы говорить о службе «преподобному Льву Философу, Константинопольскому»²⁵, составленной раскольницей Т.А. Сениной («монахиня Кассия»), если бы на имени астролога IX века, извергнутого из сана иконоборческого епископа Льва Математика петербургская раскольническая община «епископа Григория» (В.М. Лурье) не пыталась выстраивать агиографические теории о «почитании забытого подвижника Православия».

В том же духе действуют авторы «истинных и ложных» акафистов древним святым. Их существует целая серия: великомученику Георгию, преподобному Или Муромцу, благоверному князю Андрею Боголюбскому, благоверному великому князю Димитрию Донскому²⁶. Два последних иногда публикуются с подзаголовками «опричные акафисты», в их текстах мы вновь видим те же монархические мотивы, о которых шла речь в разделе о «политических» текстах.

Как мы видим, для созидания мифа не обязательно наличие «оппозиционных» святых и подвижников — достаточно дать «неклассическую» интерпретацию житиям даже прославленных Церковью святых. Например, преподобный Илия Муромец («добрый казак, славный атаман») становится «яко благая весть всем некрещаемым славяном»²⁷, а великомученик Георгий оказывается избавителем от «чародеяний, христубийцев, колдовских облыщений и сатанинских заклинателей».

Но и у «оппозиционности» может оказаться оборотная сторона — если ситуация с возможностью канонизации иеросхимонаха Сапсона довольно ясная: резкое «нет» по совокупности канонических следствий, проведенных сразу несколькими комиссиями, в том

числе и Синодальной, то протоиерей Николай Гурьянов, несомненный праведник, имеет все шансы со временем быть прославленным в нашей Церкви. И сказки о «тайном схиархиепископе Нектарии Русском», благословившем почитание во святых «святого великомученика Григория» Распутина и «святого благоверного Царя Иоанна» Грозного, в изобилии представленные в РуНете (и тиражируемые в бумажной печати) — не просто спекуляция именем почившего духовника, но, несомненно, провокация, которая аукнется Русской Церкви в те дни, когда станет вопрос о прославлении праведного Николая Псковоезерского.

Особенно вышесказанное относится к «схимонахине Николае» (Т. Гроян), чьи книги «Царский Архиерей», «Слово истины», «Небесный Ангел», якобы о старце Николае (а также монография ее же авторства о «великомученике Григории Новом»²⁸), — несомненно прелестное псевдоагиографическое творчество. Становится понятно, что дремучее невежество и гордость несчастной женщины, рекламирующей саму себя как келейницу и верную ученицу залитского старца, сегодня играет на руку очередному расколу с догматической подоплекой.

Стоит отметить также тот факт, что тропарь и кондак «схиархиепископу Нектарию», публикуемые при посвященном ему акафисте²⁹, были получены в «видениях», якобы продиктованные самим почившим отцом Николаем. Так предлагается новое, доселе невиданное слово в православной агиологии — святой, который из Небесного Царствия сам себе сочиняет молитвы.

Наконец, хотелось бы отметить еще один текст, отличающийся от многих вышеприведенных тем, что он был напечатан с архиерейского благословения. Правда, уже это благословение вызывает первые вопросы — правомочен ли находящийся на покое архиерей благословлять издание богослужебного текста? Правомочен ли он

преподавать благословение изданию, напечатанному за пределами той епархии, которой он управляет?

Речь идет об акафисте святителю Николаю, архиепископу Мирликийскому, чудотворцу, в честь чудотворной иконы его, именуемой «Зарайская»³⁰, изданном по благословию архиепископа Амвросия (Щурова).

О грамматике этого акафиста можно сказать кратко — полное отсутствие. Только так можно описать тот чудовищный язык с нагромождением славянских и русских оборотов, которым написан этот гимн. О богословской стороне говорить также довольно сложно, поскольку «благословие» этого акафиста являет собой причудливую смесь Православия и самого дремучего народного язычества, которое только можно встретить в подобных текстах. Как известно, бытует мнение (отчасти подкрепляемое, увы, религиозностью нашего народа), что «Никола — это русский бог». Некоторые фрагменты данного акафиста заставляют вспомнить об этой идиоме. Так, например, в 4-м икосе мы читаем: «Радуйся, помощниче и покровитель наш бысть нам во спасение; радуйся, яко славно бо прославися». Приложение к святителю Николаю известных эпитетов из 1-го ирмоса Великого Канона святого Андрея Критского, основанных на библейской песни из книги Исход (15:1–2), уже представляется недопустимой литургической вольностью. Однако ту же идею отображают и другие места этого акафиста: «Радуйся, мосте, имже от земли ко граду Вышняго преходим» (икос 1); «Радуйся, твоим бо предстательством спастися уповаем» (икос 5); «Радуйся, алчущих и жаждущих правды — сладостная трапезо» (икос 6). Разумеется, подобные литургические вольности не стоит считать результатом злонамеренного искажения православного вероучения — скорее, их следует отнести на счет совершенной безграмотности автора(ов?) этого текста. Однако тот факт, что подобные чудовищные ляпы обретаются не просто в печатном издании, но под грифом «по благословию», вновь заставляет поднять вопрос о церковной цензуре.

Итак, мы рассмотрели несколько форм бытования околоцерковных мифов в форме квазибогослужебных текстов. Разумеется, рассмотрены далеко не все квазилитургические тексты, созданные в последние годы³¹ (да и рамки статьи явно этого не позволяют). Но некоторые выводы можно сделать и сейчас. Так, при всем различии форм и «адресатов» этих текстов внутренне их всех роднит отрицание тех путей, которые предлагаются Церковью для духовного роста и совершенствования ее чад. Будь то фальсификация церковной истории и житийного материала, почитание сомнительных личностей как святых (с одновременным провозглашением всех несогласных «жидовским сонмищем») или смещение «вектора жизни» христианина от Небесного к земному — все это лишь разные виды того радикального искажения христианства, в котором предлагаются различные суррогаты вместо истинного Центра нашей жизни — Самого Иисуса Христа, в свете Которого становятся очевидны те подмены, которые пытаются представить церковные оппозиционеры. Возвращаясь к первым строкам данной статьи, автор вновь хочет подчеркнуть, что лишь просвещение церковного народа вкупе с богословским контролем со стороны Священноначалия могут быть лекарством от распространения в церковном народе существующих квазигимнов, подобных рассмотренным, или появления новых.

Примечания

¹ Подробнее см. в статье «Народное творчество», БСЭ.

² Иконографическим отображением этой концепции стала изображение Г. Распутина во власянице и с крыльями (и, естественно, в нимбе), держащего в руках чашу с отрубленной головой Николая II.

³ Сообщение на форуме hristianka.ru администратора неомонархического сайта monar.ru (в настоящее время удалено).

⁴ Пономарев Г. Царь Николай. Исполняет Ж. Бичевская (одноименный альбом. М., 1998).

⁵ См., напр., комментарий прот. Георгия Митрофанова на официальном сайте Московского Патриархата // Электронная публикация: <http://www.patriarchia.ru/db/text/439538.html>

⁶ Опубликованы в составе книги: Сборник материалов о Святом Богоданном Вожде Русского Народа «стальном императоре» Иосифе Великом (Сталине) / Сост. М. Александров // Электронная публикация на сайте «Москва — Третий Рим»: http://www.ic-xc-nika.ru/texts/Alexandrov_M/Sborniki/Stalin_Iosif_Vissarionovich/Iosif_Velikii_SBORNIK.html

⁷ <http://www.rpnsd.ru/rusorth/archiv/10-hitler-3.html>

⁸ <http://www.patriarchia.ru/db/text/420877.html>

⁹ Выложена в сети Интернет по адресу: <http://www.kolch-rubezh.ru/5/SluzbaIoannu.doc>

¹⁰ Правило 80. См. Книга правил. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 337.

¹¹ <http://www.russkie-idut.ru/akafist/akafist04.htm>

¹² Данная «молитва» заставляет вновь говорить о хилиастической подоплеке современного царепоклонничества, о чем автор уже вел речь в статье о св. царственных страстотерпцах.

¹³ Еще одна параллель со складывавшимися в этой же среде текстами в честь «благоверного Иосифа Великого» — мировой жидовский заговор, которому (здесь) мистически предстоит «готовящий Русь к последним временам» Царь Иоанн.

¹⁴ «Всемирное сонмище» коих «навек с родом его прокляло» Царя Иоанна, что ему поставляется в добродетель (икос 8).

¹⁵ http://monar.ru/download/prayer/Akafist_Ioannu4.doc

¹⁶ http://www.ic-xc-nika.ru/texts/Alexandrov_M/Molitvy/Molitvy_protivu_vragov_Boga_Tsary_i_Rossii.html

¹⁷ <http://www.eseninivera.narod.ru/akafist.html>

¹⁸ <http://ital.by.ru/lit/072.htm>

¹⁹ Кураев Андрей, диак. Церковь в мире людей. М.: Издание Сретенского монастыря, 2006. С. 385.

²⁰ <http://www.adamovka.ru/books/i-month.pdf>

²¹ Ср.: Дан. 2:34 и святоотеческие изъяснения этого места Священного Писания.

²² Романова С.Н. Биография иеросхимонаха Сампсона (Сиверса) по документам российских архивов. // Отечественные архивы, №4, 2005.

²³ Синельников С.П. Иеромонах Симеон (Сиверс) в Сталинграде в 1957 – 1958 гг.: правда и вымыслы // Волга, №4, 1999.

²⁴ Некоторые из них рассмотрены в статье: *Феодор Людоговский, свящ., Максим Плякин, диак.* Жанр акафиста в XXI веке. Готовится к печати в качестве приложения к книге А.В. Попова «Православные русские акафисты» (М., Изд. Московской Патриархии, in press).

²⁵ http://www.pravoslav.de/acolouthiae/offices/leon_philosophie.pdf

²⁶ Личный архив автора.

²⁷ http://gal-shumilkina.narod.ru/akaf_istilie_myromcy.doc

²⁸ Мученик за Христа и за Царя человек Божий Григорий — молитвенник за Святую Русь и Ея пресветлаго Отрока. М.: Энциклопедия Русской Цивилизации, 2001.

²⁹ <http://gal-shumilkina.narod.ru/akafist.html>

³⁰ Акафист святителю Николаю Мирликийскому Чудотворцу в честь иконы его, именуемой «Зарайская». [М.:] ООО «РОНДА», 2007.

³¹ В частности, не рассмотрен акафист «альтернативной» богородичной иконе — «Воскрешающая Русь», поскольку «явление» этой иконы и «духовность», с ней связанная, уже становилась предметом изучения богословов.

CONTENTS

Patriarch Kirill of Moscow and All Russia
Mercy in the Life of the Church.....5

Metropolitan Hilarion of Volokolamsk
Is There A Future For Ecumenism?.....17

CHURCH AND SOCIETY

Archpriest Timofey Fetisov, Candidate of Theology, rector of the Don Theological Seminary, doctoral student of Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.
Historical and Canonical Foundations of Human Rights Mission of the Church.....39

Synopsis: The article throws light upon historical and canonical foundations of the Church’s activities aimed at protecting human rights. Examined are both theoretical and practical aspects of the human rights mission and the notions of human rights and God’s truth in the context of biblical theology. The conclusion is made that the church ministry of intercession differs sharply from the work of secular human rights centers. The Church’s activities for defending those who suffer unjustly are part of her ministry of mercy and traditional mission as mediator between the state and society. In accordance with the Russian Orthodox Church’s Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights, the author formulates the tasks of the Human Rights Center of the World Russian People’s Council.

Keywords: human rights, Church, justice, righteousness of God, public advocate (ἐκδικος), tradition of interceding, asylum law, Canon law, biblical understanding of law, Human Rights Centre of the World Russian People’s Council, Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate.

THEOLOGY

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.
Covenant Broken and Restored: Commentary on the Book of Prophet Hosea, 2:2-23.....61

Synopsis: The paper offers a thorough analysis of Hosea’s prophetic speech, one of the most profound and significant speeches in the Old Testament. The conjugal relationships between Hosea and Gomer serve as an example of the Jewish people’s infidelity to God. Just as the unfaithful wife left her

husband, the people of Israel disdained God’s mercy and broke the covenant. Yet, the Lord did not forsake His people and entered into a new covenant with them.

Keywords: metaphor of marriage, fornication, Baal, idolatry, Vulgate, Septuagint (LXX), Synodal translation, forgiveness, covenant, true faith.

Vladimir Nemychenkov, Master of Theology, applicant for the academic degree of Candidate of Theology at St. Tikhon’s Orthodox University (Moscow, Russia), chief expert at St. Andrew the First-Called Foundation (Moscow, Russia).

Eucharistic Sacrifice and the Way of Christians’ Reasonable Service at Divine Liturgy According to the Teaching of St. Gregory Nazianzen.....114

Synopsis: The author singles out four aspects of the Eucharistic sacrifice according to the teaching of St. Gregory Nazianzen: the Lord Jesus Christ Himself, a celebrant (bishop or priest), the Holy Gifts, and the faithful (communicants). The article focuses on the sacrifice of the priest and the faithful, which is offered as “sacrifice of mind,” and emphasizes that partaking of Christ’s sufferings is a significant element of participation in the Eucharistic sacrifice. By partaking of the sufferings and redemptive feat of the Saviour in their “reasonable service” (Rom. 12:1), Christians are able to become a perfect “reasonable” sacrifice to God, i.e., attain deification and adoption by the Father through Jesus Christ.

Keywords: reasonable sacrifice, sacrifice of mind, sacrifice of praise, suffering, theosis (deification).

Archpriest Vadim Kikin, senior lecturer, senior assistant to the pro-rector for pedagogical work at the Samara Theological Seminary.

Essay on Hamartology and Soteriology in Russian Academic Theology, Based on the Works of the Holy Hieromartyr Hilarion (Troitsky).....149

Synopsis: The article examines the teaching on human nature corrupted by the spiritual disease of sin and healed by Christ, as presented in the works of St. Hilarion (Troitsky). In his soteriology, St. Hilarion refers to the heritage of the ancient Eastern Church which regarded the Calvary not as the culmination of the Atonement, but as the completion of and witness to what had begun in Bethlehem. St. Hilarion shows that the Orthodox hamartology regards sin as distortion of human nature, and concludes that deliverance from sin means not satisfaction of God’s truth, but sanctification, deification, inner

transfiguration, and moral transformation.

Keywords: original sin, satisfaction theory of atonement, scholastic theology, distortion of nature, healing of nature.

Priest Alexei Sorokin, Candidate of Biological Science, postgraduate student of Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies (Chair of Biblical Studies).

Experience of Laying Out A Biblical Garden in Central Russia.....170

Synopsis: Biblical Garden is a special type of garden expositions that include plants mentioned in the Bible. Severe climatic conditions make it virtually impossible to create a Biblical garden in the open field in Central Russia. The author offers a solution to this problem by enlarging the list of plants for a Biblical garden with analogues of Bible plants.

Keywords: Biblical gardens, Bible plants, missionary work, catechization, landscape art.

Hegumen Nikolai Shishkin, Prorector for Research Work at the Yaroslavl Theological Seminary.

John Kelly: Ecumenical Movement in the Light of Patristic Heritage.....200

Synopsis: The paper examines the writings by a prominent Anglican theologian of the 20th century, J.N.D. Kelly, in the context of his attitude to the ecumenical movement. The author emphasizes similarities in the position of Kelly and the Orthodox Church regarding the ecumenical dialogue.

Keywords: ecumenism, Kelly, branch theory, patristics, Anglican Church, Aleksei Khomyakov, Eucharist.

CHURCH HISTORY

Rev. Yevgeny Shilov, Master of Theology, lecturer at St. Tikhon`s Orthodox University (Moscow, Russia) and Nikolo-Ugreshsky Theological Seminary.

Between the Whites and the Reds. New Materials on Canonization of St Sophronius of Irkutsk.....215

Synopsis: St. Sophronius of Irkutsk (1703-1771) was the last saint who was canonized (along with St Joseph the Metropolitan of Astrakhan) by the Russian Orthodox Church during the period of persecutions under the Bolshevik regime. The very process of glorification of St. Sophronius in Irkutsk was complicated due to the Civil War. The new materials found in the Russian State Military Archive (Moscow) throw light on this period in the life of the Church and the country.

Keywords: St. Sophronius of Irkutsk, canonization, White Army, Civil War.

Rev. Maxim Plyakin, Secretary of the Saratov Diocesan Canonization Commission.

Quasi-Liturgical Texts as Form of Church-Related Folklore.....228

Synopsis: The article analyzes the so-called “quasi-liturgical” texts, which emerged beyond the scope of book traditions of the established religious communities. In their form, such church-related folklore texts are similar to traditional liturgical texts; yet, their content differs greatly. They are not and cannot be used in the Church as a part of “common work”. However, many of them have come into common use in certain groups within the Russian Orthodox Church.

Keywords: Liturgics, hymnography, new religious movements, sects, heresies.

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