

*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:

протоиерей Николай Балашов, доктор богословия;
архимандрит Филарет (Булеков), кандидат богословия;
протоиерей Сергей Звонарев, кандидат богословия;
протоиерей Игорь Якимчук, кандидат богословия;
священник Димитрий Сафонов, кандидат исторических наук;
священник Алексей Дикарев, доктор миссиологии, кандидат
богословия;
священник Димитрий Агеев;
иеромонах Стефан (Игумнов);
диакон Феодор Шульга.

Ответственный секретарь: А. В. Ковальская

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.</i> Наука и религия.....	5
--	---

К 140-ЛЕТИЮ ИЗДАНИЯ **Р**УССКОЙ **Б**ИБЛИИ

<i>Митрополит Волоколамский Иларион.</i> История и значение Синодального перевода Библии.....	15
<i>И. Е. Евсеев.</i> Собор и Библия.....	32
<i>Б. А. Тихомиров.</i> К истории отечественной Библии.....	43
<i>Священник Иоанн Реморов.</i> Неудавшийся пересмотр Синодального перевода в 1890-е годы: урок Н.Н. Глубоковского и К.П. Победоносцева.....	88
<i>Игумен Арсений (Соколов).</i> Супружеская метафора в пророческой литературе.....	103

БОГОСЛОВИЕ

<i>В. И. Немыченков.</i> Страдания Бога Сына в период Его земного служения: догматические аспекты.....	117
<i>Священник Михаил Желтов.</i> Православное богослужение Великого Четверга: происхождение и особенности.....	169

ИСТОРИЯ **Ц**ЕРКВИ

<i>Священник Максим Плякин.</i> «От своего дела я не отступлю»: житие и труды священномученика Иоанна Пугачевского.....	195
---	-----

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>С. Л. Фирсов. История Великого Московского Собора 1917–1918 годов глазами итальянского исследователя.....</i>	<i>217</i>
--	------------

CONTENTS.....	229
----------------------	------------

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

НАУКА И РЕЛИГИЯ*

Сердечно всех вас приветствую и поздравляю с 70-летием со дня создания Российского федерального ядерного центра.

Данный исследовательский институт, безусловно, является одним из ключевых научных центров, обеспечивающих безопасность нашего Отечества. Дата, отмечаемая ныне, привлекает наше внимание не только к теме военной защиты России от внешних угроз, но и к осмыслению некоторых религиозно-философских вопросов. Хотел бы особо отметить, что юбилей Саровского института связан с фактом сосуществования и взаимодействия научного и духовного центров. Сей же факт напрямую обращен к сложной и многогранной теме взаимоотношения религии и науки, веры и знания.

* Слово на встрече с учеными в Сарове в рамках круглого стола «Вера и наука — взаимодействие во благо России», 1 августа 2016 г.

Научная академическая традиция учит не торопиться с обобщениями. Замечательная традиция. Многие ошибки, происходившие в прошлом и происходящие сегодня, имеют своим истоком именно стремление обобщить как можно быстрее, без специального исследования всего наличного материала, без попытки сделать взвешиваемые критические выводы. Это особенно опасно, когда возможные обобщения касаются непростых вопросов, к каковым, без сомнения, относится и вопрос взаимоотношений религии и науки. Тема очень важная уже потому, что религия является феноменом огромного значения для большинства жителей планеты, как и наука является ключевым феноменом, обеспечивающим поступательное научно-техническое развитие современной цивилизации. Рассматривая этот вопрос, следует остерегаться упрощенных интерпретаций, с которыми, к сожалению, мы сталкивались в недалеком прошлом. Так, утверждалась обязательная борьба религии и науки из-за якобы непримиримого антагонизма между ними.

Одним из наиболее распространенных заблуждений, проистекающих из подобной упрощенной интерпретации, является представление о том, что наука имеет дело с фактами, разумом, переменами к лучшему, а религия — с вымыслом, верой и неизменными истинами. Поэтому, как следует из этого тезиса, наука и религия якобы всегда находятся в непреодолимом конфликте.

Достаточно вдуматься, чтобы понять довольно очевидные вещи: если бы наука в таком понимании была набором бесспорных фактов, всегда поступательно и постепенно накапливаемых, то сама история науки не знала бы никаких внутренних конфликтов. Но мы знаем, что это не так. Практически любое научное новшество противоречиво по своей природе и всегда вызывало и вызывает острые дискуссии. Известный историк и философ науки XX века Томас Кун¹ вообще полагал, что старые и новые научные точки зрения несоизмеримы, поскольку не существует

абсолютных критериев рациональности при определении научного знания. Более того, Кун считал, что между различными научными парадигмами нет даже общих основ (например, античная наука и наука Нового времени).

Вспоминается в связи с этим и высказывание академика Владимира Ивановича Вернадского: «Было бы крупной ошибкой считать борьбу Коперника и Ньютона и их систем с Птолемеем борьбой двух мировоззрений, научного и чуждого науке; это внутренняя борьба между представителями одного научного мировоззрения»². И Птолемей, и Коперник принадлежали науке, это был внутринаучный спор.

И хотя на протяжении человеческой истории отношения между религией и наукой складывались очень по-разному, религиозный и научный способы постижения мира не противоречат друг другу — в том плане, в каком не противоречат друг другу наука и искусство, религия и искусство.

Можно сказать, что религия, наука и искусство — это разные способы постижения мира и человека, познания мира человеком. У каждого из них свой инструментарий, свои методы познания, они отвечают на разные вопросы. Наука, например, отвечает на вопросы «как» и «почему». Религия — на вопрос «для чего». В центре религиозного познания — проблема смысла жизни и отношения к смерти. Если наука занята вопросом о том, как на земле появилась органическая жизнь, то религия — для чего появилась жизнь. Наивно прочитывать книгу Бытия как учебник по антропогенезу, но равно контрпродуктивно искать в учебниках по биологии или физике ответ на вопрос о смысле жизни.

Еще одним популярным заблуждением является следующее утверждение: наука и религия не просто взаимодополняют друг друга, но нужны друг для друга. Религиозные представления в соответствии с этим тезисом являются стимулом научной деятельности, а научные данные могут помочь очистить религию от ненужной об-

разности и символизма. Уверен, что это тоже упрощение, и связано оно с переосмыслением взаимодействия религии и науки. Вызвано это переосмысление, во-первых, новым пониманием роли религии в современном мире, во-вторых, переосмыслением содержания и места науки после ряда открытий XX века.

Здесь, с одной стороны, в роли упрощителей выступают те ученые, которые не просто утверждают, что наука не противоречит религии, но что они должны взаимодействовать — как явления одного порядка, чуть ли не как смежные дисциплины. При таком подходе наука становится как бы квазирелигией, а религия — квазинаукой. Главной целью взаимодействия науки и религии становится при таком понимании попытка выработать некий общий религиозно-научный язык.

Такой подход является не просто упрощением, но ошибкой. Ведь получается, что если раньше пытались доказать, что Бога нет, так как Его не видели космонавты, то теперь, образно говоря, с помощью тех же космонавтов пытаются доказать, что Бог есть. Иными словами, методология не поменялась, изменился лишь знак с минуса на плюс.

С другой стороны, чрезмерно усердствуют порой и некоторые религиозные апологеты, пытаясь привлечь науку на «свою сторону». И вот уже встречается точка зрения, что современная физика является чуть ли не лучшим доказательством и бытия Божия, и творения мира и т.д. Повторяю: подобные рассуждения не лишены интереса и полезного содержания (например, как соотносится символическое описание творения мира с теорией Большого взрыва или с научной идеей появления мира из ничего, из какой-то точки, которую невозможно ни измерить, ни определить). Но нельзя забывать, что наука всё время меняется, и наука завтрашнего дня может опровергнуть науку дня сегодняшнего, как в свое время теории Альберта Эйнштейна стали переосмыслением классической механики. Здесь я привел бы в качестве примера принцип

дополнительности Бора³, который сыграл определенную роль не только в науке XX века, но и в религиозной философии. Именно поэтому говорю не столько о полной ложности таких подходов, сколько о том, что они чрезмерно упрощают реальные взаимоотношения, существующие между религией и наукой.

Всё же христианским апологетам важно не терять чувства меры и помнить, что если бы Истина религии открывалась величию разума, то христианство было бы иным. Евангелие же говорит нам нечто другое: «Блаженные чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8).

Различие научного и религиозного аппаратов и невозможность их механического «сопряжения» отнюдь не означает их абсолютной несовместимости. Наука и религия, безусловно, дополняют друг друга в общей картине наших знаний о мире, делают ее более объемной и яркой. Только эта целая картина не вписывается полностью ни в научные рамки, ни в рамки собственно религиозных представлений. Иными словами, это взаимодополнение происходит не на поле науки (т.е. религиозные аргументы здесь не работают, хотя многим научным открытиям мы и обязаны религиозной интуиции ученых) и не на поле религии (наука не служит тому, чтобы прямо подтверждать религиозные истины, хотя и такое случается). Наука отвечает на свои вопросы, а религия — на свои. И чем больше ответов есть у человека, тем богаче его представления о мире, о Боге и о самом себе.

Еще один тезис, о котором реже говорят, но который очень важен: за секуляризацию общества ответственна главным образом наука. Это даже не упрощение, это просто неправда.

Против этого говорит и сама история становления науки, которая свидетельствует о том, что современная наука сформирована прежде всего культурным контекстом европейской религиозно-философской мысли, всего интеллектуального развития, связанного с христианской метафизикой и христианским переосмыслением устрой-

ства мира: это отказ от языческой мифологизации Космоса, признание принципиальной возможности сотворения (т.е. начала мира как пространства-времени), наличие не множества богов, но Единого Бога-Творца, давшего миру законы, которые можно попытаться постигнуть человеческим разумом, и т.д.

На самом деле причиной секуляризации является не собственно научное развитие, а апеллирующая к этому развитию идеология, которая в западной истории тесно связана с просвещенческим культом разума и позднее приобрела форму так называемого сциентизма — т.е. идейной позиции, полагающей науку наивысшей культурной ценностью, способом разрешения любых вопросов бытия и т.д.

Ложность этой позиции подтверждает и факт религиозного возрождения в странах и обществах, где нет недостатка в науке, образовании и основанных на науке технологиях. В том числе — духовное возрождение последних десятилетий в нашей стране и других странах исторической Руси, взаимодействие научного и религиозного сообществ; наконец, факт сосуществования и плодотворнейшего сотрудничества христианского и научного центров в Сарове, выраженный, в частности, в деятельности Духовно-научного центра, за работой которого я внимательно слежу.

Церковь сегодня беспокоится не столько о самом по себе научном поиске, не о конкретном содержании новых разработок, сколько о том, уделяется ли должное внимание науке в нашем обществе и государстве. И в первую очередь наше пристальное внимание обращено на сферу образования. Церковь — безусловный союзник научного сообщества в вопросах образования, развития и укрепления науки, в вопросах необходимости всеобъемлющей и масштабной поддержки научного и экспертного сообщества и государством, и всем обществом.

В обществе существует большая обеспокоенность по поводу состояния отечественного образования в целом. Вы наверняка слышали о возобновлении деятельности

Общества русской словесности, которое я возглавил по предложению Президента России В.В. Путина. Мы надеемся, что эта нейтральная и благожелательная площадка профессионалов и экспертов поможет существенно изменить ситуацию с преподаванием русского языка и литературы в наших школах.

Известно, что в настоящее время в обществе идет дискуссия о состоянии отечественного образования, которое не в полной мере формирует у учащихся целостную картину мира. Уверен, что сочетание гуманитарного образования, включая образование религиозное, с подлинно научным естественным образованием открывает возможность увидеть по-настоящему целостную картину мира, восприятие которой, в свою очередь, способно сформировать целостную, духовно сильную личность.

В мире интенсивного развития технологий, основанных на научном знании, чрезвычайно важна нравственная ответственность ученых. Несколько десятилетий назад, говоря о возможных опасных последствиях научного прогресса, мы имели в виду прежде всего ядерные технологии. Но теперь возникли острейшие проблемы, связанные с биотехнологиями, бурным развитием информационных технологий, созданием виртуальных реальностей, формированием всеобъемлющих баз данных, контроля и учета людей, недолжное использование которых может поставить под угрозу свободу человека и его гражданские права.

Важно понимать: сама тема последствий научно-технологического развития безусловно имеет нравственную составляющую. Она неразрывно связана с представлениями о добре и зле, со способностью различать вред и пользу. И здесь — естественное поле объединения усилий науки и религии.

Выражаю искреннюю надежду на то, что во взаимодействии Церкви и научного сообщества будет укрепляться Отечество наше и что наши совместные труды принесут пользу российскому народу.

Примечания

¹ Томас Кун (Thomas Samuel Kuhn) (1922–1996) — американский историк и философ науки. Наиболее известной работой Т. Куна считается «Структура научных революций» (1962), в которой рассматривается теория о том, что науку следует воспринимать не как постепенно развивающуюся и накапливающую знания по направлению к истине, но как явление, проходящее через периодические научные революции, называемые в его терминологии «сменами парадигм». Ход научной революции по Куну: 1) нормальная наука — рутинная ежедневная работа ученых, действующих в рамках какой-либо парадигмы; каждое новое открытие объясняется с позиций господствующей теории; 2) экстраординарная наука — кризис в науке; появление необъяснимых фактов; появление альтернативных теорий, объясняющих аномалии; сосуществование в науке множества противоборствующих научных школ; 3) научная революция — формирование новой парадигмы.

Книга «Структура научных революций» является одной из самых цитируемых научных книг за всю историю науки.

² *Вернадский В.И.* О науке. Дубна: Изд. центр «Феникс», 1997. С. 23

³ Принцип дополненности [Нильса Бора] — один из важнейших принципов квантовой механики, ставший впоследствии одним из важнейших методологических и эвристических принципов науки вообще. Согласно этому принципу для полного описания квантовомеханических явлений необходимо применять два взаимоисключающих («дополнительных») набора классических понятий, совокупность которых дает исчерпывающую информацию об этих явлениях как о целостных. Так, в квантовой механике дополнительными являются пространственно-временная и энергетически-импульсная картины. Принцип сформулирован датским физиком-теоретиком Нильсом Бором в 1927 г. Применение принципа дополненности со временем привело к созданию концепции дополненности, охватывающей не только физику, но и биологию, психологию, культурологию, гуманитарное знание в целом.

К 140-ЛЕТИЮ ИЗДАНИЯ РУССКОЙ БИБЛИИ

Митрополит Волоколамский Иларион

ИСТОРИЯ И ЗНАЧЕНИЕ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРЕВОДА БИБЛИИ*

1. Мы сегодня собрались, чтобы отметить важную дату в истории христианства в России — 140-летие Синодального перевода Библии. Для верующего человека естественно с благодарностью чтить память тех, кто дал ему возможность прикоснуться к Благой Вести, прочесть Писание на родном языке. Юбилей библейского перевода — праздник для всех христиан России.

Филон Александрийский, живший в начале нашей эры, писал, что александрийские иудеи ежегодно отмечали годовщину перевода Библии на греческий язык, собираясь на острове Фарос (где, согласно преданию,

* Статья подготовлена на основании доклада на межхристианской конференции, посвященной 140-летию Синодального перевода Библии (Москва, Общественная палата РФ, 4 октября 2016 г.).

семьдесят толковников перевели Пятикнижие). «И не только иудеи, — пишет Филон, — но также множество других людей приплывают сюда, чтобы почтить то место, где впервые воссиял свет толкования, и возблагодарить Бога за это древнее благодеяние, которое всегда остается новым».

Славянские народы с благодарностью чтут память святых Кирилла и Мефодия, положивших начало славянской Библии. В ту эпоху, когда Западная Церковь не поощряла переводы на народные языки, Кирилл, Мефодий и их ученики дали славянам Библию на понятном и родном для них наречии. В Болгарии, России и некоторых других странах память Солунских братьев отмечается на государственном уровне — как день просвещения, культуры и славянской письменности.

Не меньшей благодарности с нашей стороны заслуживают и создатели Синодального перевода. Именно в этом переводе знают и читают Библию миллионы говорящих по-русски людей в России и за рубежом.

При этом, в отличие от ситуации, которая нередко имеет место в других странах, где различные христианские конфессии пользуются разными переводами Священного Писания, в России Синодальный перевод не разделяет, а соединяет христиан разных исповеданий. Ярким свидетельством тому является наша сегодняшняя встреча, на которую собрались представители христианских церквей, пользующихся Синодальным переводом.

Различия между «православными» и «протестантскими» изданиями Синодального перевода есть, но они касаются лишь отдельных мест Ветхого Завета. В «протестантских» изданиях опускаются так называемые «неканонические книги Ветхого Завета»; это вторая и третья книги Ездры, книги Иудифь, Товит, книги Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, послание Иеремии, книга пророка Варуха и три Маккавейские

книги. Все эти книги наличествовали в рукописной библейской традиции Средневековья, но не вошли в библейский канон протестантских общин ввиду того, что они написаны позднее остальных книг Ветхого Завета и не входят в еврейский канон.

В ветхозаветной части «протестантских» изданий Синодального перевода опускаются наличествующие в «православных» изданиях вставки по Септуагинте — места, где перевод еврейской Библии дополнен вставками, сделанными с греческого текста. Все эти расхождения, однако, носят маргинальный характер по сравнению с основной Вестью Ветхого Завета, которая для всех христиан России звучит в едином переводе.

Нет никаких расхождений между «православной» и «протестантской» Библиями в том, что касается сердцевины нашей веры — Нового Завета.

2. Начало библейского просвещения в нашей стране восходит ко временам Крещения Руси. Древнейшие памятники русского языка — это Остромирово Евангелие, написанное в 1056–1057 годах для Софийского собора в Новгороде, и так называемая «Новгородская Псалтирь», которая датируется концом X — началом XI века, т.е. всего на одно-два десятилетия позже Крещения Руси. Оба древнейших памятника русского языка — библейские тексты. Это ясно говорит нам, что русский язык, русская письменность, русская культура неотделимы от русской Библии.

Благодаря трудам святых Кирилла, Мефодия и их учеников на Руси с самого начала существовала духовная литература на национальном языке. Но, как и любой живой человеческий язык, русский язык менялся. К началу XIX века разрыв между церковнославянским языком и языком повседневного общения увеличивается настолько, что славянские тексты стали малопонятны. Многие представители аристократии — например, Пушкин или

император Александр I — если хотели читать Библию, то вынуждены были читать ее на французском языке. На русском Библии не было, славянский же был уже труден для понимания. В ноябре 1824 года, вскоре после приезда в Михайловское, Пушкин пишет брату в Петербург: «Библию, библию! и французскую непременно!» Иными словами, Пушкин специально просит прислать ему не малопонятную церковнославянскую Библию, а написанную на понятном для него языке французскую.

Уже к концу XVIII века перевод Писания на русский язык становится на повестку дня. В 1794 году было издано подготовленное архиепископом Мефодием (Смирновым) «К Римляном послание святого апостола Павла с истолкованием», где параллельно со славянским текстом был дан и русский перевод. Это был первый перевод библейского текста на русский язык, понимаемый как язык, отличный от церковнославянского.

Новый этап в истории русской Библии приходится на начало XIX века, на эпоху Александра I. Во время войны 1812 года, которую Александр I воспринял как посланное Богом испытание, произошло его личное «библейское обращение». Он становится глубоко верующим человеком, Библия (во французском переводе) делается его настольной книгой.

В том же 1812 году в Россию прибыл представитель Британского Библейского общества Джон Паттерсон. Его предложение об образовании Библейского общества в России получает неожиданную для самого Паттерсона горячую поддержку российского императора. 6 декабря 1812 года Александр I утвердил доклад князя Александра Николаевича Голицына, сторонника библейского просвещения, о целесообразности открытия Санкт-Петербургского Библейского общества. 4 сентября 1814 года оно получило название Российского Библейского общества. Президентом Общества стал князь Голицын. Создавалось оно как межконфессиональное; в него вхо-

дили представители основных христианских конфессий Российской империи. Этот опыт сотрудничества разных конфессий является важным примером для сегодняшних христиан России.

Общество посвятило себя переводу и изданию Библии. За десять лет своего существования оно издало свыше 876 тысяч экземпляров библейских книг на 29 языках; из них на 12 языках впервые. Для начала XIX века это огромные тиражи. Такое было возможно только благодаря вниманию и личной поддержке императора Александра I. Не остался без внимания и русский язык.

28 февраля 1816 года князь А.Н. Голицын доложил Святейшему Синоду волю Александра I: «Его Императорское Величество <...> с прискорбием усматривает, что многие из россиян, по свойству полученного ими воспитания, быв удалены от знания древнего словенского наречия, не без крайнего затруднения могут употреблять издаваемые для них на сем единственно наречии священные книги, так что некоторые в сем случае прибегают к пособию иностранных переводов, а большая часть и сего иметь не может <...> Его Императорское Величество находит <...> чтоб и для российского народа, под смотрением духовных лиц, сделано было переложение Нового Завета с древнего славянского на новое российское наречие».

По ходу дела, однако, планы Российского Библейского общества стали более амбициозными: речь зашла уже о переводе не одного Нового Завета, но всей Библии, и не с «древнего славянского», а с оригиналов — греческого и еврейского.

Главным вдохновителем, организатором, а в значительной степени и исполнителем перевода Библии на русский язык был ректор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Филарет (Дроздов), в будущем митрополит Московский, причисленный Православной Церковью к лику святых. Он разработал правила для

переводчиков и стал, по сути, главным редактором всех выполняемых переводов, последней инстанцией в их подготовке к печати.

В 1819 году было издано Четвероевангелие. В 1821 году — полный Новый Завет. В 1822-м — Псалтирь. За перевод Ветхого Завета отвечал один из первых гебраистов в России, протоиерей Герасим Павский. В 1824 году был подготовлен и напечатан первый тираж Пятикнижия, но в продажу он не поступил. Было решено присовокупить к Пятикнижию книги Иисуса Навина, Судей и Руфи и выпустить их вместе в виде так называемого Восьмикнижия.

Тем временем произошло роковое для перевода событие: в мае 1824 года вследствие дворцовых интриг, инициированных графом Аракчеевым и архимандритом Фотием (Спасским), Александр I отправил князя Голицына в отставку. Новый президент Общества, митрополит Серафим (Глаголевский) употребил все усилия на то, чтобы перевод Библии на русский язык был остановлен, а Библейское общество прекратило функционировать. Практически весь тираж только что отпечатанного Пятикнижия с приложением книг Иисуса Навина, Судей и Руфи (9 000 экземпляров) был сожжен в конце 1825 года на кирпичном заводе Александро-Невской Лавры. 12 апреля 1826 года под влиянием графа Аракчеева и его единомышленников император Николай I своим указом приостановил деятельность Общества «впредь до Высочайшего соизволения».

Протоиерею Герасиму Павскому и архимандриту Макарию (Глухареву), которые героически продолжали в эти годы как частные лица работу над переводом Писания на русский язык, пришлось испытать на себе неудовольствие церковных властей того времени.

Остановка работы над русским переводом Библии и, вскоре после того, закрытие Российского Библейского общества были вызваны не только дворцовыми интри-

гами и личной ссорой Александра I с князем Голицыным. Противники перевода, прежде всего знаменитый адмирал Шишков, настаивали на особом сакральном характере славянского языка и неприспособленности русского языка для передачи религиозного содержания. «Можем посудить, какая разность в высоте и силе языка долженствует существовать между Священным Писанием на славенском и других языках: в тех сохранена одна мысль; в нашем мысль сия одета великолепием и важностью слов», — пишет Шишков. В такой перспективе неизбежно вставал вопрос: нужен ли вообще перевод Библии на русский язык при наличии славянского?

«По необыкновенно счастливому стечению обстоятельств словенский язык имеет то преимущество над русским, над латинским, греческим и над всеми возможными языками, имеющими азбуку, что на нем нет ни одной книги вредной», — писал один из виднейших представителей славянофильства Иван Киреевский. Конечно же, любой славист скажет, что это утверждение неверно: в древнерусской литературе мы находим множество «отреченных книг», отвергнутых Церковью, разнообразные «волховники» и «чаровники», книги с откровенно еретическим содержанием. Но мнение об особой — исключительной, почти божественной природе церковнославянского языка — высказывалось в нашей стране снова и снова. Повторяется оно и в наши дни.

Для того чтобы дать этому мнению церковную оценку, необходимо вспомнить, в частности, историю перевода Библии на славянский язык. Мы знаем, что попытки объявить какие-то языки «сакральными», а все остальные «профанными», предпринимались неоднократно. Святым Кириллу и Мефодию, основателям славянской письменности, приходилось бороться с так называемой «трехязычной ересью», апологеты которой считали, что в христианском богослужении и литературе допустимы только три языка: еврейский,

греческий и латинский. Именно подвигом Солунских братьев «трехязычная ересь» была преодолена.

Служение Нового Завета, как пишет апостол Павел, это служение «не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3:6). С самого начала христианской истории внимание Церкви было обращено на Весть, на проповедь, на миссию, а не на фиксированный текст на конкретном «священном» языке. Это радикально отличается, например, от отношения к священному тексту в раввинистическом иудаизме или в исламе. Для раввинистического иудаизма Библия принципиально неперевода, а перевод или переложение могут лишь приблизить к пониманию единственно верного текста, каковым является для верующего иудея еврейский масоретский текст. Точно так же и для ислама Коран принципиально непереводим, а мусульманин, желающий знать Коран, должен выучить арабский. Но христианской традиции такое отношение к священному тексту совершенно чуждо. Достаточно сказать, что Евангелия, донесшие до нас слова Спасителя, написаны вовсе не на том языке, на котором Спаситель говорил (арамейском или еврейском). Евангелия — главный источник наших знаний о проповеди Спасителя — содержат Его речи не в оригинале, а в переводе на греческий. Можно сказать, сама жизнь христианской Церкви началась с перевода.

Очень важно для нас, что Православная Церковь никогда не канонизировала какой-то один текст или перевод, какую-то одну рукопись или одно издание Священного Писания. Единого общепринятого текста Библии в православной традиции нет. Существуют расхождения между цитатами из Писания у отцов; между Библией, принятой в греческой Церкви, и церковнославянской Библией; между церковнославянскими текстами Библии и рекомендованным для домашнего чтения русским Синодальным переводом. Эти рас-

хождения не должны нас смущать, ведь за разными текстами на разных языках, в разных переводах стоит единая Благая Весть.

Вопрос о канонизации церковнославянской Библии как текста «самодостоверного, подобно латинской Вульгате», был поднят в XIX веке обер-прокурором Святейшего Синода графом Н.А. Протасовым (1836–1855). Однако, как пишет святитель Филарет Московский, «Святейший Синод по трудам исправления славянской Библии не провозгласил текста славянского исключительно самостоятельным и тем прозорливо преградил путь тем затруднениям и запутанностям, которые в сем случае были бы те же или еще большие, нежели какие в Римской Церкви произошли от провозглашения самостоятельным текста Вульгаты».

Именно благодаря святителю Филарету вопрос о русском переводе Библии, отодвинутый и как бы забытый после закрытия Библейского общества, был вновь поставлен на повестку дня, когда на смену общественному застою, характеризовавшему Россию времен Николая I, пришла пора реформ, связанных с именем Александра II. 20 марта 1858 года Святейший Синод постановил начать, с соизволения государя императора, русский перевод Священного Писания. 5 мая 1858 года Александр II утвердил это решение.

Перевод делался четырьмя духовными академиями. Митрополит Филарет лично просматривал и редактировал книги Библии по мере их подготовки к изданию. В 1860 году вышло в свет Четвероевангелие, в 1862-м — весь Новый Завет. Полная Библия — в 1876 году, уже после смерти святителя Филарета. Всего перевод Нового Завета занял 4 года, Ветхого Завета — 18 лет.

Как и в начале XIX века, вокруг перевода развернулась ожесточенная полемика. Однако необходимость русского перевода для самого существования Российской Церкви была уже столь очевидна, что издание Синодаль-

ного перевода поддерживалось и церковной, и светской властью. Почти сразу же после появления Синодального перевода Библия вошла в число самых многотиражных и самых распространенных в России книг.

Можно с уверенностью сказать, что за истекшую 140-летнюю историю своего существования Синодальный перевод произвел громадный сдвиг в русской культуре и обеспечил развитие русскоязычного богословия в конце XIX и на всем протяжении XX века.

Историческая правота сторонников перевода Библии на русский язык стала очевидна во времена испытаний, обрушившихся на российских христиан в XX веке. Благодаря Синодальному переводу Священное Писание было с верующими даже тогда, когда духовное образование, в том числе преподавание церковнославянского языка, было практически запрещено, когда церковные книги изымались и уничтожались. Библия на русском языке, доступная для чтения и восприятия, помогала людям сохранить веру в годы гонений и закладывала основы для возрождения религиозной жизни после падения государственного атеизма. Многие из нас еще помнят, как старые пожелтевшие книжки бережно хранились в семьях наших родителей, как из-за границы контрабандой привозили тоненькие «брюссельские» издания Библии на папиросной бумаге. Синодальный перевод — это наше драгоценное достояние, это Библия новомучеников.

После отмены гонений на Церковь, с 1990-х годов, Библия в Синодальном переводе снова становится в ряд самых широко издаваемых и распространяемых в России книг. Начиная с середины XX века, практически во всех православных изданиях библейские цитаты начинают приводиться по тексту Синодального перевода (ранее исключительно по славянскому тексту Елизаветинской Библии). Синодальный перевод лег в основу целого ряда переводов Библии на языки народов Российской Федерации (таких, например, как кряшенский или чувашский).

3. Отдавая дань уважения и благодарности создателям Синодального перевода, мы не можем не учитывать также и конструктивную критику в его адрес.

Есть в Синодальном переводе многочисленные редакторские недочеты. Часто одно и то же имя собственное в различных книгах (а иногда и в пределах одной книги) передается в Синодальном переводе по-разному; и напротив, иногда различные еврейские имена совпадают в русской транскрипции. Например, один и тот же израильский город Хацор именуется то Асор, то Гацор, то Эсора, то Нацор. Нередко имена собственные переводятся так, как если бы они были нарицательными или даже глаголами, а в ряде случаев имена нарицательные передаются транскрипцией в качестве имен собственных. Отмечается неточность в передаче реалий, бытовых и социальных особенностей древнего мира, неизвестных или неверно понимаемых наукой XIX века.

Некоторые места могут ввести читателя в заблуждение. Например, в Синодальном переводе книги пророка Малахии 2:16 читаем: «...если ты ненавидишь ее (т. е. жену юности своей), отпусти, говорит Господь Бог Израилев». Однако и еврейский, и греческий текст здесь говорят об обратном — о том, что Бог ненавидит развод. (Славянский текст: «Но аще возненавидев отпустиши ю, глаголет Господь Бог Израилев, и покрывает нечестие помышления твоя».)

Синодальный перевод Нового Завета выполнен с большей тщательностью, чем перевод Ветхого Завета. Однако и к Синодальному переводу Нового Завета можно предъявить немало претензий. Можно вспомнить, что когда обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев попросил Н.Н. Глубоковского составить список неточностей Синодального перевода Нового Завета, тот ответил ему пятью тетрадками исправлений.

Приведу лишь один пример такой неточности, недавно попавшийся мне на глаза при чтении книги Деяний апостольских, где рассказывается о том, как во время пребывания апостола Павла в Ефесе «произошел немалый мятеж против пути Господня». Начальник гильдии серебряных дел мастеров собрал толпу, которая выразила свое возмущение проповедью христиан тем, что в течение двух часов кричала: «Велика Артемида Ефесская!». Тогда, чтобы утихомирить людей, был вызван из народа некий Александр, который, в числе прочего, сказал: «мужи Ефесские! Какой человек не знает, что город Ефес есть служитель великой богини Артемиды и Диопета?» (Деян. 19:23–35).

Мы знаем, кто такая Артемида. Но кто такой Диопет? Можно было бы предположить, что это один из греческих богов или героев античной мифологии. Но такого бога в греческом пантеоне вы не найдете, и в греческих мифах нет такого героя. Слово *διωπετής* (*diopetês*), ошибочно переведенное как имя собственное («Диопет»), буквально означает «низринутый Зевсом», т.е. упавший с неба. Эврипид в трагедии «Ифигения в Тавриде» употребляет этот термин по отношению к статуе Артемиды Таврической, имея в виду, что она упала с неба, т.е. является нерукотворной. Главной языческой святыней Ефеса была статуя Артемиды Ефесской, и, вероятно, Александр в своем обращении к ефесянам указывал на представление об этой статуе как нерукотворной. Следовательно, перевести его слова надо было бы так: «Какой человек не знает, что город Ефес есть служитель богини Артемиды, великой и нерукотворной?» (или «великой и упавшей с неба», или буквально — «великой и низринутой Зевсом»). От таинственного Диопета не остается и следа.

Чаще всего при обсуждении недостатков Синодального перевода указывают на его текстологический и стилистический эклектизм. В этом пункте сходятся критики

Синодального перевода «слева» и «справа». Текстологическая основа Синодального перевода — не греческая, но и не вполне еврейская. Язык — не славянский, но и не вполне русский.

Обер-прокурор Святейшего Синода в 1880–1905 годах Константин Петрович Победоносцев считал, что Синодальный перевод должен быть приближен к славянскому тексту.

Напротив, Иван Евсеевич Евсеев, председатель Русской Библейской комиссии, в докладе «Собор и Библия», который он представил Всероссийскому Церковному Собору 1917 года, критиковал Синодальный перевод за излишнюю архаичность и несоответствие нормам литературного языка: «Русский Синодальный перевод Библии <...> завершен, правда, недавно — всего в 1875 году, но на нем вполне отразились все особенности не любимого детища, а пасынка духовного ведомства, и он неотложно требует пересмотра или, еще лучше, — полной замены <...> Его оригинал не выдержан: то он передает еврейский оригинал, то греческий текст LXX, то латинский текст, — словом, в этом переводе сделано всё, чтобы лишить его характера целостности, однородности. Правда, эти свойства незаметны для рядового благочестивого читателя. Гораздо существеннее его литературная отсталость. Язык этого перевода тяжелый, устарелый, искусственно сближенный со славянским, отстал от общелитературного языка на целый век <...> это совершенно недопустимый в литературе язык еще допушкинского времени, не скрашенный притом ни полетом вдохновения, ни художественностью текста...»

С этой оценкой Синодального перевода я согласиться никак не могу. Даже сегодня, сто лет спустя после того, как Евсеев выступал со своей критикой, Синодальный перевод остается читаемым, доступным, легким для восприятия. Более того, ни один из русских переводов, появившихся после него, не превзошел его

ни по точности, ни по понятности, ни по поэтической красоте. Это мое личное мнение, и кто-то может с ним поспорить, но я считаю нужным его озвучить в этой почтенной аудитории.

Тем не менее, необходимо отметить, что Евсеев, по сути, предлагал Всероссийскому Церковному Собору целую программу работы над славянской и русской Библиями. Во многом именно для решения вопросов, связанных с Синодальным переводом, на Соборе предлагалось создать Библейский совет при Высшем Церковном Управлении. Рассмотрение доклада об учреждении Библейского совета намечалось на весеннюю сессию Собора в 1919 году. Как известно, этой сессии не суждено было собраться, и весь круг проблем, связанных с совершенствованием Синодального перевода, так и остался нерешенным.

Трагедия, постигшая Россию после 1917 года, надолго отодвинула в сторону многие вопросы, обсуждавшиеся на Соборе, в том числе и вопросы, связанные с переводом Библии. В ситуации, когда под угрозу было поставлено само существование христианства в России, было уже не до улучшения существующих библейских переводов. На долгих семьдесят лет Библия попала в число запрещенных книг: она не издавалась¹, не переиздавалась, не продавалась в книжных магазинах, и даже в храмах ее достать было практически невозможно. Лишить людей доступа к главной книге человечества — лишь одно из преступлений безбожного режима. Но это преступление ярко характеризует суть той идеологии, которую насаждали насильственным путем.

4. Сегодня времена изменились, и Библия в Синодальном переводе беспрепятственно продается в том числе и в светских книжных магазинах, пользуясь неиз-

¹ За исключением небольших малотиражных изданий Московской Патриархии, доступных только узкому кругу церковных работников. Первое такое издание появилось в 1956 году.

менным спросом. Книги Священного Писания распространяются и бесплатно, Например, после того, как два года назад Благотворительный фонд святителя Григория Богослова в сотрудничестве с Издательством Московской Патриархии инициировал программу бесплатного распространения книги «Новый Завет и Псалтирь», было роздано более 750 тысяч экземпляров. Причем раздача была адресной — книгу получали только те, кто этого действительно желали, а не случайные прохожие на улице.

Появились и новые переводы отдельных книг Библии. Эти переводы очень разного качества. Так, например, в начале 1990-х годов появился перевод Посланий апостола Павла, сделанный В.Н. Кузнецовой. Приведу лишь несколько цитат: «Ах, вам бы потерпеть меня, даже если я немного глуповат! Ну уж потерпите, пожалуйста... Я считаю, что ни в чем не уступаю этим самым что ни на есть сверхапостолам. Может, я не мастер говорить, но что касается знания, тут другое дело... Повторяю еще раз: не принимайте меня за дурака! А если принимаете, то дайте мне еще немножко побыть дураком и чуть-чуть похваливаться! То, что я сейчас скажу, конечно, не от Господа. В этой затее с хвастовством я буду говорить как дурак... Пусть кто угодно претендует на что угодно — я всё еще говорю как дурак...» (2 Кор. 11:1–22). «Я совсем помешался! Это вы меня довели! Это вам бы надо меня нахваливать! Пусть так, скажете вы, да, я вас не обременил, но я ловкач и хитростью прибрал вас к рукам. Может быть, мне удалось поживиться через кого-нибудь из тех, кого я посылал к вам?» (2 Кор. 12:11–18). «Пища для брюха и брюхо для пищи... И ты часть тела Христа хочешь превратить в тело проститутки? Боже упаси!» (1 Кор. 6:13–16).

Как я написал в рецензии, опубликованный в «Журнале Московской Патриархии» вскоре после выхода в свет этой кощунственной поделки (другими словами мне трудно назвать этот «перевод»), когда познакомишься

с подобными текстами, возникает ощущение, будто ты не Священное Писание читаешь, а присутствуешь при перебранке на кухне коммунальной квартиры. Появлению этого ощущения способствует своеобразный набор слов («дурак», «побахвалиться», «затея», «помешался», «нахваливать», «ловкач», «пожиться», «брюхо», «проститутка») и идиом («не мастер говорить», «прибрал к рукам», «самым что ни на есть», «меня довели»). Священный текст низводится на площадной, базарный, кухонный уровень.

Конечно, такие переводы только компрометируют дело библейского перевода. Но это не значит, что работа над переводом Священного Писания вообще не должна вестись. Сегодня, празднуя юбилей Синодального перевода, мы должны задуматься о том, чтобы нам оказаться достойными нашей великой традиции, восходящей к святым Кириллу и Мефодию, которые, вопреки «трехъязычной ереси» и гонениям со стороны латинского духовенства, дали славянскую Библию славянским народам, а также к святителю Филарету и другим творцам Синодального перевода.

Постоянное попечение о том, чтобы Слово Божие было внятно и близко нашим современникам, — это долг Церкви. Но в каких конкретных деяниях должно выражаться это попечение? Нужен ли нам новый перевод Священного Писания или достаточно отредактировать имеющийся Синодальный? А может быть, и редактировать его вовсе не надо?

Поделюсь, опять же, своим личным мнением. Мне думается, что замахиваться на полный новый перевод Библии сегодня не следует. Но можно было бы подготовить отредактированное издание Синодального перевода, в котором наиболее очевидные неточности (подобные упоминанию о Диопете в книге Деяний) были бы исправлены. Понятно, что для подготовки такой редакции Синодального перевода необходима группа

компетентных, высококвалифицированных специалистов в области библеистики. Очевидно также, что новая редакция перевода должна получить одобрение Священноначалия нашей Церкви.

Синодальный перевод не является «священной коровой», к которой нельзя прикасаться. Неточности этого перевода очевидны и достаточно многочисленны. А кроме того, сама новозаветная текстология сегодня находится на совершенно ином уровне, чем 140 лет назад. Не учитывать ее достижения при работе над переводом Священного Писания невозможно.

Надеюсь, что празднование 140-летия Синодального перевода станет поводом к тому, чтобы задуматься над его усовершенствованием.

*И. Е. Евсеев**

СОБОР И БИБЛИЯ**

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Новый Завет, переводы, Россия.

Русский народ переживает величайший кризис в своей духовной, государственной и общественной жизни. Перестраиваются исконные формы его быта, его вековых верований, преданий и обычаев. Высшее проявление его духовного творчества в настоящую ответственную минуту сосредоточивается в Церковном Соборе. Общим разумом Церкви взвешиваются и устанавливаются устои будущего духовного уклада русской народной жизни, определяются главные линии духовного мирозерцания и вдохновения народа.

* Автор — богослов, филолог, духовный писатель, председатель Русской библейской комиссии, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

** Статья «Собор и Библия» впервые была напечатана в 1917 г. в Синодальной типографии города Петрограда.

Было бы непозволительно думать, что Церковный Собор обойдет своим вниманием первоисточник высшего созерцания и проникновения в строительство духовной жизни народа — Святую Библию. Не только отражение Божественного Откровения в виде церковного Предания, соборных канонов, но и само Священное Писание не может не войти в круг предметов обсуждения Собора. Как бы ни были практически пригодны для церковного строительства нашей Церкви уже вылившиеся в историческую форму отражения Божественного Откровения, все-таки это только замена, посильное воспроизведение, а не первоисточник христианского сознания. И непосредственная правда надежнее всего будет почерпаться из первоисточника, а не его отражения.

Пред Русскою Церковью по отношению к Библии стоит масса непорешенных вопросов. Seriously эти вопросы у нас церковным сознанием, можно сказать, не ставились никогда: они решались, в неотложных случаях, случайно, не по существу и досконально, а по несчастной русской привычке — кое-как. Церковь от этих вопросов отмахивалась, решать их за нее приходилось частным лицам или частным установлениям, и их решение путем долговременного бытования приобретало значение будто бы узаконенной русской церковной практики. Одним из создавшихся таким путем предубеждений по отношению к Библии была боязнь Библии, опасение, как бы близкое, непосредственное знакомство с Библиею не повредило чистоте веры, даже существованию самой веры и сохранению рассудка у читателей Библии. Предрассудок нелепый, но он имеет самые ужасные, губительные последствия: Библию народ не читает, в народе она почти не известна; та незначительная степень распространения Библии в народе, какую можно установить, т.е. преимущественно распространение Евангелия и Псалтири, зависит не от специально к тому направленного доброго намерения или распоряжения Церкви, а независимо от такого на-

мерения, под влиянием церковного устава и по почину сторонних для Церкви учреждений и отдельных лиц. Даже самый перевод Библии на доступный пониманию народа русский язык появился по настоянию и почину не Церкви, а независимых от нее двигателей.

В настоящее время Церковь не может отказаться от своих попечений о приближении к народному сознанию Вечной Книги, не может потому, что она сама нуждается в наилучшем изъяснении своего бытия, в изыскании наилучших духовно-просветительных средств, которые самым тесным образом связаны с Библией. Разумеется, теперь совершенно отпадает мысль о несвоевременности приближения к народу Библии ввиду будто бы опасности ее для чистоты народных верований или, как выставлялось в недалеком прошлом, ввиду возможности коренного колебания общественных и государственных основ от знакомства с широтой библейского кругозора. Народу стало доступно теперь такое море самых разнообразных воззрений, заманчивых теорий и намеренных обманов, что расширение его кругозора глубиной библейского созерцания может иметь только оздоровляющее влияние. Народу всё позволено — было бы невозможно не давать ему в руки книгу Вечного Слова.

Нашей церковной власти по отношению к Библии нужно решить три главных задачи. Первая — элементарная: распространение Библии среди русского народа в возможно широкой степени; вторая — определение объема или состава славянской и русской Библии и третья — пересмотр текстов или переводов Библии.

Для распространения Библии наша церковная власть не имеет особого живого и ответственного органа. Главными организованными распространителями Библии являются в России три общества, существующих вне связи с церковною властью, из них одно британское, другое немецкое, лютеранское. Непосредственная деятельность власти в деле направления Библии в народ проявляется

в механической работе синодального типографского станка, пускающего в ход время от времени библейский стереотип, и в малоподвижной деятельности двух синодальных лавок в двух столицах. Нельзя не сказать, что для столь важного и ответственного дела, как христианизация общества через введение в него Слова Божия, такая деятельность церковной власти очень недостаточна. И это тем более, что дело это само по себе всегда приносит чистый доход, а кроме того, Синодом унаследовано было в 1826 году, после закрытия Библейского общества, более двух миллионов рублей, имевших прямым назначением распространение и усовершенствование текста Библии.

Потребность в авторитетном определении объема или состава Библии вызывается тем обстоятельством, что наша русская церковная практика в этом вопросе совершенно неустойчива: Библия издается у нас в составе канонических и неканонических книг, но изредка выпускаются издания и с одними только каноническими книгами, без книг неканонических (издания 1882 года «для учащихся», 1907 года в одну восьмую листа и ныне печатающееся). Каков подлинный взгляд Русской Церкви на этот предмет? Сближение книг неканонических с каноническими в одном составе расширяет объем Богопреданного Откровения, становится на точку зрения Католической Церкви, как это сделано уже в Послании восточных патриархов, и порывает связь с древней практикой нашей Русской Церкви. До вмешательства католиков в обработку нашей славянской Библии в конце XV века наша Библия в своем составе содержала только канонические книги; под влиянием всегда мощного первого почина, произведенного рукою доминиканца Вениамина, наша Библия с 1499 года внесла в свой состав и неканонические книги. У католиков на Тридентском соборе это присоединение к канону нескольких новых, ранее неизвестных канону книг было под осторожным обозначением второканонических книг. У нас не введено для нового привнесения такого обозначения: в

русских изданиях славянской и русской Библии неканонические книги прямо присоединяются к каноническим, чем ясно уравнивается их значение с книгами древнего канона. И в практике нашей Церкви доказательства из неканонических писаний нередко становятся наряду и вместо доводов из канонического Писания. Нашей Высшей церковной власти, в лице Всероссийского Церковного Собора, неотложно предстоит высказаться об объеме источника нашего православного исповедания — Святой Библии — и тем внести определенность во взгляд Православия на одну из существенных основ своей жизни.

Пересмотр текстов славянской и русской Библии представляется необходимым и по научным, и по практическим соображениям. Главным образом давно уже чувствуется и высказывается потребность практическая — именно устранение неясности или темноты церковного, славянского текста, в особенности Псалтири, хотя нуждается в этом отношении в проверке и новозаветный евангельский текст. Темнота перевода заслоняет смысл священных книг и тем существенно мешает их надлежащему влиянию на ум и совесть народа. Отговорки, обычно представляемые, что неясный текст может проясниться чрез толкование или особое изучение, по существу несостоятельны: пусть текст остается прикрытым особою завесою, где он выражает действительно прикровенные тайны Божии, но нет надобности сохранять неясность в обычных вполне доступных пониманию местах, темных только в силу устарелости языка, неудачности перевода или просто вследствие засоренности его случайными наслоениями, успевшими за давностью лет принять характер священного тумана. Священный текст как документ высочайшей важности для каждой пытливой души должен быть доведен до самой полной ясности, насколько это доступно человеческим силам. Последний пересмотр славянской Библии сделан был в 1751 году. После того потребность в новой ревизии признана и требуется давно, и это раскрыто в значительной литературе.

Одновременно с таким рядовым пересмотром славянского текста в авторитетном решении нуждается вопрос о типе перевода богослужебных библейских чтений, что неоднократно в последнее время восходило на рассмотрение Святейшего Синода и находило в нем уклончивое решение. Дело здесь в следующем. Первоначально церковные библейские чтения (паримии) в славянских богослужебных книгах были несходны с текстом полной славянской Библии, потому что по переводу они принадлежали другой руке и основывались на другом оригинале, сравнительно с полным переводом славянской Библии. Богослужебный перевод был сделан раньше, чем перевод полной Библии, принадлежал руке святого первоучителя Кирилла, и это вполне оправдывало его исключительный авторитет и сохраняло ему неприкосновенное место сравнительно с другими небогослужебными текстами. Так продолжалось дело до московского издания Библии 1663 года. После этого издания все Триоди приспособляют паримийные чтения к изданию Библии 1663 года. В 1748 году Святейший Синод заметил разницу между паримийными чтениями и полным библейским текстом, но не получил объяснения этого различия, и в 1769 году постановил текст Триоди согласовать с текстом исправленной Елизаветинской Библии. Таким определением Святейший Синод похоронил окончательно исконный церковный текст в пользу более нового и менее авторитетного полного текста. В 1908 и 1909 годах пред Синодом комиссия по исправлению богослужебных книг ставила вопрос, не следует ли возвратить в «Постную Триодь» прежнюю богослужебную редакцию паримийного текста», и оба раза Святейший Синод, «не касаясь пока общего вопроса о сравнительном достоинстве библейского текста синодального и находящегося в богослужебных книгах», предлагал комиссии ограничиться исправлением библейского богослужебного текста так, как он есть. Таким образом случайное, основанное на непонимании опреде-

ление Святейшего Синода 1769 года через 140 лет было авторитетно закреплено Синодом как имеющее за себя силу почтенной давности. Конечно, это не есть деловое, исчерпывающее решение, и Всероссийскому Церковному Собору предстоит указать, следует ли в богослужебных библейских чтениях восстановить 1000-летний текст святого первоучителя Кирилла или же следует отдать предпочтение пред ним безличному тексту другой руки, приобретенному путем печатного станка в XVII и XVIII веках право преимущественного распространения.

Наравне со славянским текстом Библии пред Высшею церковною властью стоит непочатая еще задача привести в надлежащее соответствие с требованиями времени русский Синодальный перевод Библии. Этот перевод завершен, правда, недавно — всего в 1875 году, но на нем вполне отразились все особенности не любимого детища, а пасынка духовного ведомства, и он неотложно требует пересмотра или, еще лучше — полной замены. Его состав или объем грешит тем же свойством следования католическому канону, что наблюдается и в славянской Библии. Его оригинал не выдержан: то он передает еврейский оригинал, то греческий текст LXX, то латинский текст, — словом, в этом переводе сделано всё, чтобы лишить его характера целостности, однородности. Правда, эти свойства незаметны для рядового благочестивого читателя. Гораздо существеннее его литературная отсталость. Язык этого перевода тяжелый, устарелый, искусственно сближенный со славянским, отстал от общелитературного языка на целый век: это совершенно недопустимый в литературе язык еще допушкинского времени, не скрашенный притом ни полетом вдохновения, ни художественностью текста. Чтобы выразить в переводе уважение к высоте оригинала, чтобы поставить перевод на уровень литературных требований и доставить ему соответственное влияние, нужно дать не отсталый ремесленный, а художественный, творческий перевод, притом с постоянным попечением

о его усовершеннии. Ценности национального и общецерковного значения требуют к себе самого бережного и постоянного внимательного отношения.

Мы отнюдь не думаем перечислять всю область вопросов, касающихся нашей славянской и русской Библии: мы почитаем долгом остановиться только на тех из них, которые имеют неотложное практическое значение и требуют решения для надлежащего воздействия Библии на свойственном ей пути — проникновения и оживления души народа. Верим, что вместе с этим лучше наладятся и разрешатся и другие, например, научные задачи относительно Библии. Не может быть значительного научного движения в деле изучения Библии, если эта Библия далека от народа, если жизнь не проверяется и не стучит в сокровищницу подлинного Слова Божия, если Библия не занимает и не возбуждает народного сознания. Обидно для национального чувства признание, что наша Церковь была холодна к первоисточнику Божественной истины, что Святая Русь не любила и не любит Библии. И теперь, на повороте истории к самостоятельному устройению Церковью своих исходных путей, в период величайшего перелома в душе народной, на основании опыта истории и наблюдения ближайшего времени было бы невозможно не вспомнить, что нам неотложно нужно обратиться к источнику Вечных глаголов — и прежде всего облобызать и поставить их пред собою в подобающей им чистоте и убранстве, а затем пригласить к ним всех жаждущих беспримесной вечной правды.

Всероссийский Церковный Собор сделал бы свое великое дело, если бы принял меры к усовершеннию текста славянской и русской Библии, решил всегда отклоняемые церковной властью вопросы о составе Библии, о надлежащем виде богослужебных библейских чтений, а также — главным образом — издал постановление об обязательном чтении верующими Библии, как это сделано, например, об обязательности для верующих частной и общественной молитвы, соблюдении постов и праздников.

История славянской Библии показывает, что Библия у южных славян и у нас, на Руси, никогда не запрещалась, но вместе с тем никогда не имела боевой роли, не составляла предмета чаяний и исканий народа, не испытывала резких переживаний в своей судьбе, была скорее предметом благоговейного почитания, чем непосредственным источником благоговейного действования. Русский народ в своей истории никогда не страдал за Библию; история помнит преследование народа за двуперстие, но переживаний за Библию в ее памяти не сохранилось. Повидимому, такая бесцветность судьбы нашей Библии объясняется тем, что для народа она заменялась младенческой пищей — толкованиями и церковными назидательными сказаниями и поучениями (Палея, Пролог, Жития святых), так что народ освобождался от самостоятельного проникновения в первоисточник Божественной Истины. Но история знает моменты, когда малозаметное течение жизни Библии сменялось значительным движением в ней. Эти моменты стояли в связи и даже вызывались особыми историческими подъемами или кризисами в государственной, церковной или общекультурной жизни славянских народов и нашей русской.

Общие подъемы жизненных сил народов, как общее правило, всегда сопровождались соответствующей повышенной деятельностью в области уяснения и проникновения в творческую силу Библии.

Самое зарождение Библии на славянском языке при Кирилле и Мефодии совпало и стояло в связи с выступлением славянского народа на историческое поле действия, с культурным самоопределением народа в области мировой тогда византийской культуры. Начальный перевод Библии определил бесповоротно восточное русло культурной жизни южных и восточных славян, положил начало литературному языку и всему духовному укладу православного славянства. Он стал единственным непререкаемым историческим стягом этой части славян.

В XIV веке народные устои балканских славян под ударами османов закачались, и народное сознание ищет опору для своих нравственных и физических сил в внимательном допросе своей судьбы в словах Вечной Книги: появляется пересмотр Библии в Болгарии, потом в Сербии, создается вокруг Библии целое умственное движение, имевшее целью поддержать упавший дух и силу гибнущего народа. После этого последнего напряжения самостоятельные царства болгар и сербов были погребены под ударами турок, а вместе с тем мы не видим после этого ни одного следа самостоятельных библейских занятий у болгар и сербов. У нас на Руси громадный подъем сил после крушения новгородской вольности и при борьбе новгородцев с еретиками жидовствующими вызвал в 1499 году создание полного свода Геннадиевской Библии. Усиленная борьба наших юго-западных братств и отдельных ревнителей веры с натиском сочиниянства в XVI веке вызвала знаменитое издание Острожской Библии 1581 года. На Москве, до расцвета Московского царства и Патриаршества в половине XVII века, не было речи о какой-нибудь деятельности в области Библии. Возвышение царского могущества и Русского Патриархата в половине XVII века вызвали как естественное следствие потребность в идейном завершении этой государственной и церковной полноты в виде усвоения Московскому царству полного издания Библии. Замысел об этом московском издании 1663 года относится к 1649 году, времени издания свода юридического правосознания тогдашнего государства, т.е. Соборного Уложения. Правда и мир, по этому замыслу, должны были одновременно встретиться и облобызаться. Мысль о последней по времени и самой серьезной справе — Елизаветинской Библии 1751 года была подана гениальным Петром в 1712 году. Проверенная и доступная народу Библия, по замыслу царя-преобразователя, должна была вдохнуть душу высшего озарения в его государственные и общественные преобразования. Библия и вызывалась,

и оправдывалась потребностью создать соответствующую нравственную атмосферу для великих перемен в народной жизни. Она не поспела к освещению этих народных преобразований, замедлилась выходом, но это случилось не по вине преобразователя.

Если голос истории не пустой звук, то наши надежды на разрешение назревших в нашей Церкви вопросов относительно Библии на Всероссийском Церковном Соборе не могут остаться напрасными. Высшее напряжение церковных сил, направленное на капитальное переустройство Русской Церкви в годину величайшей государственной и общественной разрухи, не использовало бы всех доступных ему средств для своего творчества, если бы оставило без надлежащего внимания основной источник своего озарения и духовного воспитания народа. Вершина церковного сознания и воли в ответственный момент своей деятельности приникает своими устами к источнику вечной жизни и вознесет его на ту высоту, какая ему подобает.

*Б. А. Тихомиров**

К ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ БИБЛИИ

*Статья посвящена истории русских переводов Библии.
Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Новый Завет,
переводы, Россия.*

Начало отечественной библейской традиции восходит к славянскому переводу Священного Писания, выполненному святыми братьями Кириллом и Мефодием во второй половине IX века в связи с их миссионерской и просветительской деятельностью в западных славянских землях. Славянская Библия стала первой национальной Библией на Руси, почти 900 лет оставалась единственной и по настоящее время продолжает находиться в исключительном литургическом употреблении в Русской Православной Церкви. Ее история насчитывает несколько

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

основных изданий, в целом определивших и сформировавших ее облик. Хронология изданий: Геннадиевская Библия (1499), Острожская (1580–1581), Московская (1663), наконец, Елизаветинская (1751), очевидно демонстрирует их последовательную преемственность, не оставившую ни один век российской истории, начиная с XV, без своей «библейской занятости». Она же подводит и к следующей точке отсчета — работе над русской Библией. Действительно, практически весь XIX век прошел для церковной и общественной жизни России под знаком перевода Библии на русский язык. Можно определенно сказать, что в этом переводе нашли выражение важнейшие религиозные ожидания и чаяния столетия. Основные этапы переводческой работы четко датируются: 1816–1826 годы — перевод под эгидой Российского Библейского общества как первое официальное начинание; 1826–1856 годы — период запрета и частные переводы, среди которых нужно отметить прежде всего труды протоиерея Г.П. Павского и архимандрита Макария (Глухарева); 1856–1876 годы — завершение работы и издание Синодального перевода.

О славянской Библии

Наличие библейских книг на славянском языке при Крещении Руси в 988 году в значительной степени обеспечило успешность христианской миссии в нашем Отечестве. Новый христианский народ сразу обрел доступ к Откровенному источнику избранной им религии на близком, достаточно понятном языке. Молодая Церковь оказалась в выгодной ситуации, тогда как народы Западной Европы вплоть до Реформации могли пользоваться Библией только в переводе на латинский язык, давно недоступный для большинства паствы Западной Церкви. В этом отношении значение трудов святых Кирилла и Мефодия по переводу Библии на славянский язык трудно переоценить.

Первая полная славянская Библия на Руси появилась, однако, только в 1499 году (до того времени библейские тексты были разрозненны и существовали в различного рода сборниках).

По имени своего издателя, архиепископа Новгородского Геннадия (Гонзова), кодекс получил название Геннадиевской Библии. Это было рукописное издание, хотя на Западе книгопечатание было уже достаточно распространено. Основу издания составили богослужебные, четьи, толковые списки, представлявшие переводы разного происхождения. Издателям не удалось найти славянских переводов многих ветхозаветных книг, так что пришлось делать их заново. Переводили с латинской Библии — Вульгаты. Обращение к Западной Библии, т.е. отход от греческого текста Семидесяти, изначальной основы славянских переводов Ветхого Завета, объясняется отсутствием у сотрудников архиепископа Геннадия достаточных знаний греческого языка и соответствующих списков, а также активным участием в издании монаха доминиканца Вениамина. Состав и порядок расположения книг Ветхого Завета в издании соответствовал Вульгате; согласно с Вульгатой была проведена и разбивка текста всех книг сборника на главы. Латинская Библия, таким образом, стала одним из основных образцов издания, и в Геннадиевском кодексе осуществился своеобразный синтез западной и восточной библейских традиций. Геннадиевская Библия в значительной степени определила дальнейшую судьбу Библии в России, причем не только славянской, но и русской, в целом закрепив состав сборника библейских книг и обусловив эклектизм практически всех последующих изданий.

Первое печатное издание славянской Библии, Острожская Библия, было предпринято в 1580–1581 годах князем К.К. Острожским в связи с его заботой о судьбах Православия в западнорусских землях (владения князя входили в состав Речи Посполитой). Образцом Острож-

скому изданию послужил список полученной из Москвы Геннадиевской Библии. Необходимо отдать должное издателям, установившим несоответствие обретенной ими рукописи греческому тексту Семидесяти («разнствия и развращения библейских списков»). Предпринятые исправления, однако, были выборочными и крайне непоследовательными. В порядке следования книг в делении текста на главы, составе отдельных книг сохранилась почти полная ориентация на Вульгату.

Первая печатная Библия в Московской Руси (Московская Библия) появилась только в 1663 году и получила у современников название «Первопечатной». Хотя в церковных кругах давно обсуждался вопрос о необходимости провести ревизию славянской Библии и согласовать ее текст с греческим, издана Московская Библия была как простая копия Острожской Библии, с немногими орфографическими исправлениями.

Последовательное исправление славянской Библии по греческому тексту было осуществлено только в XVIII веке. Указом Петра I от 14 ноября 1712 года повелевалось «издать печатным тиснением Святую Библию на славянском языке; а прежде тиснения прочесть ту славянскую Библию и согласить во всем с греческою семидесяти переводчиков Библиею». К поставленной задаче петровские справщики отнеслись довольно смело, кроме греческого текста учитывая Вульгату и масоретский текст как оригинал Ветхого Завета. Труд справщиков был окончен в 1723 году, и на следующий год последовало высочайшее разрешение приступить к печатанию. Преждевременная кончина Петра I, однако, надолго остановила издание.

В каждое последующее царствование возвращались к этому вопросу. Он ставился и при Екатерине I, и при Анне Иоанновне, но только в 1751 году, при Елизавете Петровне, долгожданное издание увидело свет, получив название Елизаветинской Библии. Насчитывается не ме-

нее шести комиссий, занимавшихся подготовкой этого издания. Каждая очередная комиссия начинала работу заново, вначале пытаясь освоить материал петровской справки, часто этим и ограничиваясь. На определенном этапе были обнаружены значительные расхождения текста петровских справщиков с греческим текстом. Справщиков обвинили в нарушении воли императора Петра Великого. Принципиальным представляется запрос, который был направлен Синоду председателем созданной в 1736 году четвертой комиссии архимандритом Стефаном (Калиновским). Архимандрит Стефан просил разъяснить, каким именно греческим текстом следует пользоваться для исправления, поскольку «в разных кодексах и экземплярах немалые разности и несогласия находятся». Им впервые было обращено внимание на факт разночтений в самом греческом тексте — проблеме, которая предшествовавшими справщиками, видимо, еще не вполне осознавалась. Окончательно был принят следующий принцип редактирования: при расхождении греческих источников предпочтение отдавали варианту, присутствовавшему в большинстве греческих текстов; исходный вариант Первопечатной не меняли при его подтверждении хотя бы одним греческим источником. Таким неоднозначным путем и достигалась главная цель издания — последовательное приведение славянского библейского текста в соответствие тексту греческому.

Елизаветинская Библия 1751 года подвела итог растянувшейся на два с половиной столетия издательской работы. Что же было достигнуто? За стремлением согласовать славянскую Библию с переводом Семидесяти очевидно усматривалась надежда обрести ясный библейский текст. Предполагалось, что именно таков текст греческий, незыблемый авторитет которого утверждался его употреблением в Древней Церкви. Вскрытые при подготовке Елизаветинского издания серьезные проблемы самого греческого текста поставили издателей, по

сути, в тупиковую ситуацию. Ложной оказывалась сама исходная посылка осуществляемого редактирования. Последовательная правка по Септуагинте не устраняла темноту славянского текста, поскольку от темноты не был свободен и греческий текст. Собственно, Елизаветинское издание, как и предшествовавшие, осталось далеким от исполнения главного требования к любому библейскому переводу — быть ясным (по выразительным средствам языка) текстом Божественного Откровения.

Общедоступной не была ни первая напечатанная Острожская Библия 1581 года, ни Первопечатная Московская 1663 года. Даже долгожданное издание 1751 года не смогло решить проблему очевидной нехватки экземпляров Священного Писания. Их дефицит ощущался даже в системе духовного образования. Так, церковный историк XIX века П.В. Знаменский отмечал: «Вместо славянской Библии в семинариях употреблялась более доступная, хотя тоже довольно редкая, латинская Вульгата; пользование ею было тем удобнее, что и лекции и оккупации [учебные занятия] по богословию были на латинском же языке. Славянская Библия была большой редкостью, почти недоступной для частных лиц и духовенства, слишком дорогой и для семинарской библиотеки даже после издания ее в 1751 году. Неудивительно, что изучения Священного Писания вовсе не было не только в семинариях, но даже и в академиях. Между духовенством о чтении Священного Писания и речи не было. Издание 1751 года, как известно, в первый раз только познакомило с Библией русскую публику, но число экземпляров, выпущенных в свет, было слишком не достаточно для удовлетворения потребностям не только народа, но и служителей Церкви; кроме того, каждый экземпляр стоил 5 рублей, большой тогда суммы денег». Ненормальность подобного положения устранялась крайне медленно, в чем удостоверяет сообщение Знаменского о ситуации с экземплярами Священного Писания в духовных учебных заведениях в 1818 году: «...в

богословском классе [высший класс] Казанской академии ни у одного студента не было Библии, да и казенная имела только одна». Это свидетельствует о том, что «техническую» проблему доступности славянской Библии тиражи второй половины XVIII — начала XIX века решить не смогли. Библия оставалась на периферии религиозной жизни вплоть до XIX столетия. От нее оказались дистанцированными и клир, и общество.

И самое существенное — за длительными стараниями привести славянский текст в соответствие переводу Семидесяти была совершенно упущена проблема понимания самого славянского языка, который к XVIII веку уже окончательно утратил свою коммуникативную функцию. Совместно все эти факторы — наличие не проясненных Елизаветинским изданием темных мест в славянском тексте, недоступность языка, очевидный дефицит экземпляров при их значительной стоимости, отсутствие традиции домашнего чтения — фактически ограничивали употребление славянской Библии рамками богослужебного пользования.

Перевод Библии под эгидой Российского Библейского общества

Первые попытки русского перевода Священного Писания относятся еще к XVII веку. В 1683 году дьяк Посольского приказа Авраамий Фирсов перевел на русский язык Псалтирь с польской протестантской Библии 1663 года. Перевод Фирсова не был одобрен к изданию патриархом Иоакимом. На рубеже XVII и XVIII веков Новый Завет на русский переводил в Лифляндии пастор Э. Глюк. Первый его перевод пропал в связи с событиями русско-шведской войны. Работа была продолжена Глюком в Москве по личному указанию Петра I. Однако и этот перевод был утерян после кончины пастора в 1705 году. В 1794 году вышел труд архиепископа Мефодия (Смирнова) «К Римляном

послание святого апостола Павла с истолкованием», где параллельно славянскому тексту была представлена русская версия послания. Он стал первым изданным русским переводом библейской книги. В самом начале XIX века вопрос о русском переводе был поднят обер-прокурором Святейшего Синода А.А. Яковлевым (1802–1803). Однако осуществить такой перевод удалось лишь с открытием в России Библейского общества.

Первое библейское общество было образовано в Великобритании в 1804 году — «Британское и Иностранное Библейское Общество» (British and Foreign Bible Society). Главной целью Общество ставило осуществление переводов Библии на языки народов, к которым обращена христианская миссия, их издание и распространение по доступной цене. Возникнув в протестантской среде, Общество, тем не менее, с самого начала рассматривало собственную деятельность гораздо шире, как общехристианскую, и активно пропагандировало свои идеи. В критическом для судеб Российской империи 1812 году в Санкт-Петербурге состоялась встреча эмиссара Общества пастора Дж. Патерсона с высокопоставленным и влиятельным государственным сановником князем А.Н. Голицыным. Она стала судьбоносной.

Казалось бы, события 1812 года не должны были способствовать отвлечению внимания государственных мужей от насущных военных забот на библейские проекты. Тем не менее, информация о Британском Библейском обществе и его деятельности вызвала живой интерес у государя. Во время Отечественной войны произошло личное «библейское обращение» Александра I. Чтение Библии (во французском переводе) стало для него неизменным ежедневным занятием, основанием постоянных духовных раздумий и о судьбах России, и о предназначении своего царствования. Взгляды Общества казались привлекательными и в связи с общей концепцией просвещения народа как одного из предполагаемых Александром путей

к широкому реформированию России. «Синхронность» появления Библейского общества в России с определенными настроениями и ожиданиями государя по существу была воспринята как ответ на них.

Днем основания Библейского общества в России можно считать 6 декабря 1812 года — в этот день император Александр I утвердил доклад князя А.Н. Голицына о целесообразности открытия в столице империи Библейского общества. «Правилами Общества» определялись следующие его задачи: «...способствование к приведению в России в большее употребление Библий <...> без всяких на оное примечаний и пояснений; <...> обитателям Российского государства доставлять Библии <...> на разных языках, за самые умеренные цены, а бедным без всякой платы; <...> доводить Библию до рук азиатских в России народов из магометан и язычников состоящих, каждому равномерно на его языке...». Декларировалась принципиальная внеконфессиональность Общества, его открытость для представителей всех вероисповеданий. На первом собрании Библейского общества в Санкт Петербурге 11 января 1813 года присутствовали официальные лица всех основных христианских Церквей в России. Президентом Общества был избран князь А.Н. Голицын. Членство Александра I изначально определило престижность Библейского общества, поставило его в самый центр политической жизни России, проводимых Александром реформ. 4 сентября 1814 года открытое в Санкт Петербурге Библейское общество получило название Российского Библейского общества (РБО). С 1815 года основываются его отделения в провинциях империи. Организуется переводческая и издательская работа. Священное Писание (начинали с Нового Завета) переводили на калмыцкий, бурятский, чувашский, марийский, удмуртский, татарский... За все время издательской деятельности Общества тиражи переводов библейских книг составили свыше 876 тыс. экземпляров на 29 языках, из них на 12 языках впервые.

Практически сразу после своего образования Общество приняло участие и в распространении славянской Библии. Закупались издания, оставшиеся у Святейшего Синода от предыдущих тиражей, с целью последующей распродажи за минимальную плату или для бесплатной раздачи бедным. В 1814 году было принято решение о печатании славянской Библии. Всё финансирование осуществлялось только за счет добровольных пожертвований. Фактически в ведении РБО сосредоточилась вся работа по изданию Библии в пределах Российской империи.

После успешного начала деятельности Библейского общества не мог не встать вопрос о русском переводе Библии. Его идея давно «витала в воздухе». В связи же с активностью РБО складывалась парадоксальная ситуация: при очевидной недоступности Священного Писания для большинства православного населения Российское Библейское общество, членами которого в большинстве состояли православные, от императора и высших сановников государства до ведущих иерархов Церкви, занималось переводом, изданием и распространением Священного Писания прежде всего среди иностранных подданных и национальных меньшинств.

Определяющей в решении вопроса о русском переводе Библии стала воля правящего монарха. В конце 1815 года после триумфального возвращения в Россию Александра I ознакомили с обширной издательской деятельностью Общества. Тогда «по собственному движению сердца» он «изустно повелел президенту Российского Библейского общества предложить Святейшему Синоду искреннее и точное желание Его Величества доставить и россиянам способ читать Слово Божие на природном своем российском языке, яко вразумительнейшем для них славянского наречия, на коем книги Священного Писания у нас издаются». 28 февраля 1816 года князь А.Н. Голицын докладывал на Синоде волю государя. В Высочайшем волеизъявлении, в частности, подчеркивалось: «Его

Императорское Величество, как внутренним Божественным достоинством Священного Писания, так и самыми опытами убеждаясь в том, сколь полезно чтение оного людям всякого звания, для преуспевания в благочестии и благонравии, на коих зиждется истинное благо людей и народов; и по сему обращая внимание на действия Российского Библейского общества, с прискорбием усматривает, что многие из россиян, по свойству полученного ими воспитания, быв удалены от знания древнего словенского наречия, не без крайнего затруднения могут употреблять издаваемые для них на сем единственно наречии священные книги, так что некоторые в сем случае прибегают к пособию иностранных переводов, а большая часть и сего иметь не может <...> Его Императорское Величество находит <...> чтоб и для российского народа, под смотрением духовных лиц, сделано было переложение Нового Завета с древнего славянского на новое российское наречие, каковое переложение и может быть издано для желающих от Российского Библейского общества вместе с древним славянским текстом <...> Само собой разумеется, что церковное употребление славянского текста долженствует остаться неприкосновенным». Святейших Синод поручил организацию перевода Комиссии Духовных училищ. Сам перевод осуществлялся учеными силами духовных академий. РБО взяло на себя его редактирование и издание. Так началась история русского перевода Библии.

Легко угадываются «теневые» фигуры, стоявшие за принятым Александром I решением — его близкий, доверенный друг князя А.Н. Голицын и ректор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Филарет (Дроздов), в будущем знаменитый Московский святитель. Многие говорят о самой активной роли святителя Филарета в этом деле. Именно он настоял на том, чтобы Общество приняло на себя попечение об издании и распространении славянской Библии: «да не отнимется хлеб чадом», им был составлен текст Указа императора, ему принадлежала и

концепция перевода Нового Завета, представленная в определении Комиссии духовных училищ от 16 марта 1816 года. Это были конкретные правила перевода, по сути — инструкция для переводчиков. Важно, что здесь оригинальный греческий текст Нового Завета прямо рассматривался как основа для русского перевода, в отличие от предложенного в докладе Голицына простого «переложения Нового Завета с древнего славянского на новое российское наречие». В правилах, определявших текстуальную основу нового перевода, отдельно подчеркивалось: «...11) греческого текста, как первоначального, держаться в переводе преимущественно перед славянским; 12) величие Священного Писания состоит в силе, а не в блеске слов; из сего следует, что не должно слишком привязываться к славянским словам и выражениям, ради мнимой их важности...»

Работу организовали следующим образом. В структуре РБО был создан особый Переводной комитет. В состав Переводного комитета, редактировавшего библейские переводы, вошли ведущие иерархи Русской Православной Церкви, члены Святейшего Синода во главе с первенствующим его членом митрополитом Новгородским и Санкт-Петербургским, а также несколько светских лиц из РБО. Ответственным за исполнение проектов перевода был назначен святитель Филарет. Комитет действительно был рабочим: здесь переводы проверялись, обсуждались и редактировались. При этом конечный вариант перевода рассматривался участниками издания как результат коллективной деятельности Переводного комитета. Самую активную роль в работе комитета играл протоирей Г.П. Павский, ставший фактически главным редактором всех выполняемых переводов.

В 1819 году было издано Четвероевангелие; в полном составе Новый Завет вышел в 1821 году. Текст располагался в двух параллельных колонках: слева — славянский, справа — русский.

В 1823 году, после утверждения государем доклада пастора Патерсона Комитету Библейского общества о целесообразности по причинам финансовой экономии и удобства в пользовании издавать русский перевод отдельно, последовала первая публикация Нового Завета без славянского текста.

Издания Нового Завета включали два предисловия: 1) «Возглашение к христоролюбивым читателям» к Четвероевангелию 1819 года, повторяемое затем во всех изданиях новозаветных текстов; 2) отдельное прибавление «К христоролюбивым читателям. По случаю издания всего Нового Завета на одном Русском наречии» к изданию Нового Завета 1823 года. Оба предисловия были составлены святителем Филаретом. В первом аргументировалось само начинание русского перевода как отвечающее древней христианской практике. Указывалось, что перевод Священного Писания освящает тот язык, на который он делается, что произошло со славянским. Необходимость русского перевода обосновывалась «таким удалением» обиходного языка от славянского, что славянский сделался «мало понятным». Отмечалось, что требуется «от времени до времени возобновлять перевод, сообразно с состоянием сего языка в его народном употреблении». Предисловие включало текст Указа императора от 1816 года. Более краткое второе предисловие, по сути, дополняло первое. Оно, в частности, отвечало на вопрос о расхождении версий славянского и русского переводов, подчеркивая, что издатели «с возможной точностью держались подлинника греческого по древнейшим и вернейшим его спискам, из которых святые отцы выписывали евангельские и апостольские слова в свои сочинения». В посвящениях, предварявших каждое издание, значилось: «По благословию Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода». Всего в рамках проекта РБО было осуществлено 22 различных издания Нового Завета общим тиражом более 100 тыс. экз.

В 1820 году «рабочим порядком» приступили к переводу Ветхого Завета. Комиссия духовных училищ постановила распределить перевод Ветхого Завета между тремя духовными академиями: Санкт Петербургской, Московской, Киевской. В отличие от проекта по переводу Нового Завета, не последовало никаких официальных постановлений, выражающих концепцию перевода. Тем не менее по характеру осуществляемых переводов и их редактированию в Переводном комитете можно говорить об основных правилах, которыми руководствовались переводчики. Все переводы делались с еврейского текста. При редакторской правке в Переводном комитете русский перевод дополнялся версиями греческого перевода Семидесяти, варианты которого помещались в окончательном тексте в квадратных скобках. Отдельные места, однако, могли переводиться прямо с греческого, как это было сделано с рядом стихов Псалтири. Решение издателей положить в основу русского перевода Ветхого Завета масоретский текст нужно признать смелым и радикальным выбором, изначально деклариовавшим независимость русского перевода. Таким образом удалось отстраниться от проблем текста Семидесяти, в свое время поставивших в тупик справщиков Елизаветинской Библии.

В 1822 году в русском переводе была издана Псалтирь. Приоритет, отданный Псалтири, объясняется ее исключительной значимостью в христианской литургической традиции, авторитетом этой ветхозаветной книги как наиболее известной и читаемой в народе. Из книг славянского Ветхого Завета только Псалтирь печатали отдельными тиражами, и в этом отношении издание русской Псалтири соответствовало прежней практике. Перевод был выполнен протоиереем Г. Павским. Псалтирь стала «пробным камнем» перевода Ветхого Завета. Публикация предварялась обращением «К христолюбивым читателям», составленным святителем Филаретом. В нем в осторожной и взвешенной форме оговаривались

особенности еврейского и греческого текстов Псалтири, мотивировалось предпочтение, отданное еврейскому тексту: «Не трудно всякому рассудить, справедливо ли поступлено, что в составлении перевода обращено было внимание на подлинник. В тех местах, где в еврейском подлиннике встречались слова, более или менее отличные своим значением от слов греческого перевода, и где слова еврейские в сравнении с греческими представляли более ясности и без сомнения, обязаны были с особенною точностию держаться слов еврейских». Обращение было подписано тремя синодальными архиереями во главе с первенствующим в Синоде митрополитом Санкт-Петербургским Серафимом (Глаголевским) и повторялось во всех тиражах Псалтири. Печатался только русский текст, поскольку параллельное издание в данном случае продемонстрировало бы значительные отличия славянского и русского переводов. Публикация имела очевидный успех. За два года было осуществлено 13 изданий Псалтири в Санкт-Петербурге тиражом более 115 тыс. экз. и два издания в Москве по 5 тыс. экз. Псалтирь стала в рамках проекта РБО первой переведенной ветхозаветной книгой и единственной, поступившей в продажу.

В 1824 году был готов тираж Пятикнижия. Первоначальный план издания, однако, был изменен решением опубликовать полную русскую Библию в пяти томах, по примеру некоторых изданий славянской Библии. Согласно ему объем первого тома определили в количестве первых восьми книг Библии. Книги Иисуса Навина, Судей и Руфь добавлялись к уже сделанному изданию.

Издания первых переводов РБО были встречены со всеобщим энтузиазмом, успех был безоговорочный. Известны самые благожелательные отклики многих правящих архиереев Православной Церкви на его появление. Очень проникновенно глубинную суть как самого Священного Писания, так и его нового перевода передает высказывание архиепископа Минского Анатолия

(Максимовича): «Сколь не сближен славянский язык с российским в церковных книгах наших, но многое для многих оставалось непонятным даже и в Евангелии по непривычке к славянским изречениям: и от того святая Истина не могла действовать на сердца читателей в полной своей силе. Ныне и сие препятствие разрушено. Да кажется язык живой и приличнее Слову Жизни. Слыша сие слово на языке нашем, тем паче можем убедиться, что Бог говорит к нам. Да будет сей новый плод трудов Библейского общества знамение новой благодати и силы Божией во спасение Росссов». Начало переводческой работы не доносит ни одного отзыва со стороны духовенства, содержавшего неприятие перевода как такового.

В судьбах и РБО, и русского перевода 1824 год явился отчетливым временным водоразделом, знаменовавшим окончание фазы успешной деятельности. 15 мая 1824 года в результате придворных и околоцерковных интриг неизменный энтузиаст библейского дела и проводник интересов Общества князь А.Н. Голицын был вынужден оставить пост его президента. Место Голицына занял первенствующий тогда член Святейшего Синода митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский).

Все действия митрополита с этого времени были направлены на развал библейского движения и прекращение проекта русского перевода Библии. Готовый к распространению десятитысячный тираж Восьмикнижия так и не увидел света. В конце 1825 года его экземпляры были сожжены на кирпичном заводе Александро-Невской Лавры. Этим завершилась работа РБО по переводу и изданию русской Библии. Переводы остальных книг Ветхого Завета, которые успели сделать в рамках проекта, в печать уже не пошли. Необходимо отметить, что сам Александр I, несмотря на неоднократные петиции, решительно противился закрытию Общества, которое считал своим детищем. Номинально РБО просуществова-

ло еще до 12 апреля 1826 года, когда оно было закрыто на основании наложенного на соответствующее совместное представление его президента и Киевского митрополита Евгения (Болховитинова) Высочайшего рескрипта уже нового императора Николая Павловича. Свернутыми оказались все переводческие программы Общества.

Причины отставки Голицына и закрытия РБО подробно рассмотрены в историческом исследовании А.Н. Пыпина. Инициатором действий по удалению Голицына с ведущих государственных и общественных должностей нужно признать графа А.А. Аракчеева, из-за личных амбиций стремившегося отдалить Голицына от государя. Как к РБО, так и к русскому переводу он изначально был индифферентен. Другое отношение, однако, было у его сподручных.

Если не поминать всех участников драмы с РБО, среди которых были лица, действовавшие из чисто конъюнктурных соображений, откровенно патологические личности, в деле закрытия Общества и прекращения русского перевода необходимо отметить «особые заслуги» адмирала А.С. Шишкова, занявшего кресло Голицына в Министерстве народного просвещения. Он стал главным «локомотивом» и идеологом «антирусской» кампании, вдохновителем всех начинаний «партии сторонников обратного хода» (выражение святителя Филарета Московского). Лидерство Шишкова при формальной роли митрополита Серафима в действиях против РБО и русского перевода убедительно демонстрируют воспоминания адмирала: «Того же числа [3ноября 1824 г.], в 6 часов по полудне, отправились мы [с Аракчеевым] к митрополиту. Я начал говорить, что хотя никаких гласных повелений о прекращении Библейских обществ не дано, однако ж с самой перемены Министерства просвещения намерение склонилось уже к тому, чтоб нигде о них не упоминать. Каким же образом здесь, в Петербурге, под его [митр. Серафима] начальством, продолжают издавать об них

известия и превозносить их похвалами, тогда как в цели и распространении оных открывается явный вред? <...> После сего суждение обращено было на „Краткий Катихизис“, архиереем Филаретом написанный и Синодом утвержденный. Митрополит защищал в нем перевод молитв, и вообще все переводы Священного Писания с Славенского (как все, не знающие языка своего, журналисты говорят) на Русский язык, утверждая, что многие Славенского языка не понимают. Тут не мог я сохранить своего хладнокровия <...> Напоследок, по долгом прении, общее заключение было такое, что Библейские общества должно прекратить, перевод Священных Писаний на простое наречие не выпускать и Краткий Катихизис „остановить“». Это свидетельство наглядно показывает, как и кем решалась судьба Библейского общества. Неожиданное для себя назначение на пост министра Шишков, похоже, воспринял как призыв стать спасителем Отечества от заговора революционеров, неизменной частью которого для него была деятельность РБО, воспринимаемая им не иначе, как подрыв православной веры и, соответственно, устоев государственного строя.

После отставок Голицына русский перевод Священного Писания стал настоящим «камнем преткновения и камнем соблазна». С началом «новых» настроений не замедлила последовать не менее солидарная обратная реакция и в отношении к переводу. На диаметрально противоположный поменяли свой взгляд и многие иерархи. Как разительную можно констатировать смену позиции митрополита Серафимом, чья подпись стоит под предисловиями ко всем изданиям русского перевода. Его ближайшим соратником по выполнению планов закрытия РБО и прекращения русского перевода стал Киевский митрополит Евгений (Болховитинов), в 1819 году вполне благожелательно отзывавшийся о переводе. Противники перевода стали связывать с ним целый ряд

негативных явлений религиозной и общественной жизни. В 1824–1825 годах аргументация против русского перевода в значительной степени совпадала с аргументацией против самого Общества. Деятельность РБО по русскому переводу и изданию Священного Писания стала прямо представляться важнейшей частью протестантского заговора против Православной Церкви. Шишков подкреплял этот тезис тем, что таким образом «уничтожался тот язык, на котором в церквах производится служба и читается Евангелие». Ректор СПбДА епископ Григорий (Постников) в письме к святителю Филарету (Дроздову) от 13 июня 1824 года писал: «О Библейском обществе говорят, что оно учреждено для того, чтобы ввести реформацию. Что вы ни скажете в опровержение, вам представят в доказательство список с какого-нибудь английского, или немецкого, или французского листка какого-нибудь писателя, который говорит, что самый надежный способ распространить реформацию есть раздача Библии». Шишков настойчиво выступал против «монополизации» изданий Библии Обществом, требуя вернуть ее Синоду. И хотя и в решительных заявлениях Шишкова, и во вторящем ему «торжествующем» восклицании митрополита Серафима (в связи с отставкой кн. Голицына) о том, что «Библию станем печатать опять только в Синоде», очевидно звучит ревность об ущемленных правах правящего органа Православной Церкви, вряд ли их нужно связывать с действительной заботой о библейском деле. (В этом отношении более чем выразительным представляется следующее сравнение: за 10 лет, с 1814 по 1824 год, РБО осуществило 15 изданий полной славянской Библии общим тиражом 118 тыс. экз., тираж отдельных изданий славянского Нового Завета составил 140 тыс. экз.; после закрытия РБО первое издание славянской Библии последовало только в 1839 году (!), следующее — в 1855 году). В свое время взятие Обществом на себя изданий славянской Библии не только не вызвало возражений со стороны Святейшего

Синода, но скорее было воспринято как освобождение от обременительной обязанности. Это требование можно понимать как направленное прежде всего против русского перевода, прекратить печатание которого Шишков намеревался путем ведомственной смены издательства...

Шишков определил и идейную позицию неприятия русского перевода как такового. Она прозвучала в связи с его теоретизированием по поводу славянского языка и языкознания. Еще до появления в Санкт-Петербурге эмиссаров Британского Библийского общества, тем более каких либо решений о русском переводе Библии, в 1810 году, на годичном собрании Российской Академии Наук Шишков выступил с торжественной речью, где высказал тезисы о едином славяно-русском языке и его уникальности в качестве языка Священного Писания. Второе издание этой речи в 1825 году, как раз в самый разгар противостояния с Обществом и борьбы с русским переводом, нужно рассматривать уже программным заявлением нового министра народного просвещения в отношении русского перевода Библии. Более рельефно теоретические и идеологические взгляды по этим вопросам представлены в его «Записках» этого периода. Прежде всего Шишков не признавал существования русского языка как самостоятельного и отдельного от славянского: «Язык у нас Славенский и Русский один и тот же. Он различается только (больше, нежели всякий другой язык) на высокий и простой. Высоким написаны Священные книги, простым мы говорим между собой и пишем светские сочинения, комедии, романы и проч. Но сие различие так велико, что слова, имеющие одно и то же значение, приличны в одном и неприличны в другом случае». В развитие этой языковой дилеммы славянский и русский разделялись им как «высокий язык, сделавшийся для нас священным», и «простонародный»; «язык Церкви» и «язык театра»; «язык веры» и «язык страстей». Действительно, для Руси славянский как литературный язык изначально сформировался именно на Священном Писании. Эта данность послужила для Шишкова

основанием постулировать существование неразрывной, органической связи между славянским языком и Библией. Более того, славянский язык по своим выразительным свойствам, согласно Шишкову, идеально приспособлен для передачи богооткровенных истин Библии, причем столь совершенными возможностями не обладает ни один из современных европейских языков: «Мы показали отчасти богатство мыслей, заключающихся в словах наших; видели превосходство их перед словами других языков. Из сего краткого показания можем посудить, какая разность в высоте и силе языка долженствует существовать между Священным Писанием на Славенском и других языках: в тех сохранена одна мысль; в нашем мысль сия одета великолепием и важностью слов». Славянская Библия уникальна не только среди других переводов Священного Писания, но предпочтительнее даже его оригинальных текстов, поскольку «еврейский сегодня никто не знает».

Подобные представления об исключительности славянского языка, утверждение его сакрального характера делали для Шихова перевод Библии на русский язык недопустимой профанацией Священного Писания, от которой, по его мнению, оставался один шаг и до покушения на незыблемые устои государственного и общественного строя: «В прежних письмах моих имел я честь объяснить Вашему сиятельству [Шишков обращается к Аракчееву] о продолжающихся и ныне покушениях и стараниях продолжать собрания Библейских обществ и распространять не переводы, а, так сказать, перекладку Священных Писаний с высокого и важного языка на простонародное наречие: два сильнейшие орудия революционных замыслов»; «Переводы Священного Писания с высокого языка (называемого Славенским) на простой, в общежитии употребляемый язык (называемый Русским), под предлогом лучшего разумения церковных книг придуманы для уменьшения их важности и поколебания веры»; «Чтение Священных книг состоит в том, чтобы истребить правове-

рие, возмутить отечество и произвести в нем междоусобия и бунты <...> Переводы Священного Писания на простое наречие и распространение их в неимоверном количестве экземпляров есть также одно из средств, придуманное в Библейских обществах к поколебанию веры». Перевод Священного Писания непременно, согласно Шишкову, должен привести и к переходу церковного богослужения на русский язык, о чем нельзя и «подумать без ужаса»: «Подобная мысль [славянский язык перестал быть понятным] поведет нас к заключениям, что и всю церковную службу должно переложить на простонародный язык».

Такая позиция решительно отрицала саму возможность перевода как такового и в конечном итоге вела к тупиковой ситуации, в которой в свое время оказалась Католическая Церковь в связи с запретами использовать какой-либо библейский текст, помимо Вульгаты, и читать Священное Писание мирянам. В пафосе своего неприятия русского перевода и в борьбе за чистоту веры Шишков, по существу, договаривался и до прямого запрета на чтение Слова Божия: «В напечатании столько Библий, чтобы каждый в государстве человек мог ее иметь (так сказано в Отчетах). Что ж из этого последует? Употребится страшный капитал на то, чтоб Евангелие, выносимое с такой торжественностью, потеряло важность свою, было измарано, изодрано, валялось под лавками, служило оберткою каких-нибудь домашних вещей и не действовало более ни над умами, ни над сердцами человеческими». Так отвергался основной тезис Библейских обществ о том, что Слово Божие для каждого верующего должно быть доступно на понятном, родном языке...

В результате сочетание частных амбиций, страха, консерватизма и некоторых «научных» воззрений привело к официальному неприятию русского перевода Священного Писания в последние годы царствования Александра I и на всем протяжении правления Николая I.

Частные русские переводы Библии первой половины XIX века

10 лет перевода Библии на русский язык завершились периодом тридцатилетнего забвения его дела в официальных инстанциях. О переводе не принято было вспоминать публично. Имя Российского Библейского общества не фигурировало в монографиях и статьях об эпохе Александра I вплоть до конца 1860-х. Тем не менее дело русского перевода Библии не угасало. Оно было подхвачено трудами двух подвижников этого не самого благоприятного для русского перевода времени — протоиерея Г.П. Павского и архимандрита Макария (Глухарева). Их переводческую деятельность нужно рассматривать как продолжение проекта Библейского общества, своеобразным перекидным мостом от почина РБО к Синодальному переводу.

Перевод протоиерея Герасима Петровича Павского

Протоиерея Герасима Петровича Павского (1787–1859) можно уверенно поставить среди самых выдающихся представителей как церковной, так и светской учености первой половины XIX столетия. Весь его послужной список свидетельствует о нем как о человеке неординарных дарований. Он был первым в разрядном списке выпускников первого набора Санкт-Петербургской духовной академии (1809–1814); звание магистра получил за курсовое сочинение: «Обозрение книги Псалмов, опыт археологический, филологический и герменевтический», которое нужно признать первым отечественным опытом библейского критического исследования; профессор академии по классу еврейского языка, доктор богословия и основатель школы русской гебраистики; профессор Санкт-Петербургского университета по кафедре богословия; один из директоров РБО, член Переводного комитета, переводчик и редактор русского перевода Библии; законо-

учитель наследника престола, будущего императора Александра II; действительный член Императорской Академии Наук; лауреат научных премий и кавалер ряда орденов Российской империи... Столь блестящая карьера не обошлась, однако, без своей ложки дегтя. В 47 лет, в расцвете творческих сил, в результате интриг отец Герасим был вынужден оставить все свои посты и должности, полностью отойти от общественной деятельности. Уже к концу жизни протоиерей Г. Павский был принят в действительные члены Академии Наук за поистине уникальный по составу и приложению сил четырехтомный труд «Филологические наблюдения над составом русского языка» — результат его многолетнего затворнического «покоя». Здесь ему принадлежит заслуга первого научного описания категории вида русского глагола, бывшего камнем преткновения для всей предшествующей грамматической мысли, начиная от Ломоносова.

Особой заслугой отца Герасима нужно признать его деятельность по переводу Священного Писания на русский язык. Среди изданных Библейским обществом переводов непосредственно ему принадлежат переводы Евангелия от Матфея и Псалтири. После возведения Филарета (Дроздова) в 1817 году в святительский сан и удаления на кафедру в 1819 году, Павский становится основным редактором перевода. Его роль в осуществлении перевода ветхозаветной части Библии нужно признать ведущей. В своих воспоминаниях он отзывался о себе как о переводчике всех осуществленных в рамках проекта РБО переводов Ветхого Завета. Это высказывание, по всей видимости, нужно рассматривать в связи со значительным объемом вносимых им редакторских корректур, что позволило Павскому заявить о себе как о переводчике.

Переводческая работа протоиерея Г. Павского над текстом Священного Писания не ограничивалась участием в проекте РБО и не закончилась с его закрытием. Перевод был неизменной частью его учебных занятий

со студентами по классу еврейского языка и домашних проработок. Учебный, можно сказать, рабочий характер этих переводов очевиден. Они включали исторический и экзегетический комментарии, могли предполагать свое, особое построение текста. С этими переводами Павского было связано и отдельное синодальное расследование, которое наглядно демонстрирует официальную позицию того времени в отношении русских переводов.

События разворачивались следующим порядком. В конце 1841 года на имя трех митрополитов: Санкт-Петербургского Серафима (Глаголевского), Московского Филарета (Дроздова) и Киевского Филарета (Амфитеатрова) поступил анонимный донос о хождении в среде студенчества духовных академий, а также священства литографированных экземпляров русского перевода учительных и пророческих книг Ветхого Завета. Автор доноса (достоверно известно, что им был иеромонах Агафангел (Соловьев), тогда бакалавр Московской духовной академии), радея о русском переводе Слова Божия, тем не менее резко отрицательно отозвался о литографированных вариантах перевода как «богохульных», «искажающих смысл речей пророков», а о переводчике (имя не называлось, хотя нет сомнений, что автору доноса оно было хорошо известно) как о «новом Маркионе». Киевский митрополит Филарет, в это время уже противник русского перевода, известил о доносе обер-прокурора Святейшего Синода графа Н.А. Протасова (1836–1855). Так было положено начало синодальному разбирательству о «сем нечестивом творении». Святейшим Синодом назначается ряд следственных комиссий по ведению данного дела. Первую такую комиссию возглавили Филарет Московский и Филарет Киевский. Результаты расследования быстро показали, что переводчиком был Павский, учебные переводы которого по классу еврейского языка способом литографии размножили студенты XIII (1835–1839) и XIV (1837–1841) курсов Санкт-Петербургской духовной академии. Литографии получили достаточно

широкое распространение и за пределами столицы, дойдя и до Московской академии. Интерес к ним был большой и, безусловно, выходящий за прагматические рамки учебных задач. Он очевидно свидетельствует о живой потребности в Слове Божиим, жажде прикоснуться к источнику Откровения и на понятном, и на родном языке. Варианты перевода оказались на руках не только у студенчества, но и у духовенства, и даже у некоторых архиереев. Примечательно, что Павского не стали обвинять по самому факту перевода. Действительно, прямого официального запрета на русский перевод после закрытия РБО не последовало. Скорее, пытались замалчивать саму тему перевода. Основные обвинения, предъявленные Павскому, основывались на его кратких комментариях и на нетрадиционной компоновке текста, опиравшихся на выводы современной ему западной библеистики. В вину вменили отход от церковной традиции в понимании основных пророчеств Ветхого Завета, искажение основных христианских истин, посягательство на церковные традиции и устои. Три раза письменно были сняты показания с Павского. Формальными объяснениями не ограничились — ловили на слове. Пришлось сознаваться в заблуждениях, каяться и отрекаться. Подробно были прослежены пути каждой литографии перевода и выяснены имена владельцев. Практически все они были изъяты и, за исключением единичных экземпляров, поступивших на хранение в Синод, уничтожены. Одна комиссия сменяла другую. Дело завершилось только в 1844 году «келейным испытанием искренности раскаяния протоиерея Павского», которое исполнил епископ Полтавский Гедеон (Вишневский). Павского оставили в покое (и на покое), хотя разбирательство могло грозить ему самыми серьезными последствиями, именно ссылкой в монастырь.

В состав литографированного перевода протоиерея Г. Павского входили следующие библейские книги: Иова, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней, Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, 12 малых пророков.

Перевод был сделан строго с еврейского, масоретского, текста. В данном случае последовательно проведена позиция Павского о переводе ветхозаветных книг. Он был решительным сторонником «чистого» перевода с еврейского текста. Концепция перевода РБО была несколько иной. Она исходила из осторожной позиции святителя Филарета (Дроздова), стремившегося сгладить неизбежный при обращении к еврейскому тексту разрыв русского перевода со славянской Библией. Уже при изданиях Псалтири в связи с этими разногласиями возникла конфликтная ситуация, когда Павский в обход Переводного комитета пытался исправить ряд мест отредактированного комитетом русского перевода в сторону соответствия оригинальному еврейскому тексту. Для него текстовая эклектика в переводе была принципиально неприемлема. «Это ни то, ни се, — высказывался Павский, — ни еврейская, ни греческая Библия». Но если при работе в РБО Павский был вынужден следовать официальной позиции, в своих домашних и учебных переводах он полностью оставался верен своим убеждениям.

Труд Павского стал первым опытом большой и длительной работы над русской Библией и, не умаляя роли других делателей на этой ниве, нужно признать его уникальность. При отсутствии установившейся терминологии, более или менее твердых принципов перевода осуществить практически в одиночку и почти в полном объеме перевод Ветхого Завета! Остается только присоединиться к высокой оценке, которую дает работе Павского И.А. Чистович: «Это был первый опыт перевода священных книг Ветхого Завета на русский язык, сделанный ученым, владевшим в превосходной степени знанием еврейского и русского языков. Ни до него, ни после него не было ученого, профессора, так счастливо и в такой мере соединившего знание еврейского языка со знанием языка отечественного. Последующие переводчики, так или иначе, больше или меньше, опирались

на его труд, и мы не знаем, чтобы кто-нибудь из них отказал ему в существенных достоинствах». Когда в начале царствования Александра II, воспитанника Павского, возобновилась работа над русским переводом, было принято решение об издании переводов первой половины века. Рукописные переводы Павского печатали в «Духе христианина» в 1862–1863 годах. Вышли его переводы 3 и 4 книг Царств, 1 и 2 Паралипоменон, Притчей Соломоновых. По причине закрытия журнала издание перевода ограничилось только этими книгами.

Перевод архимандрита Макария (Глухарева)

Архимандрит Макарий (1792–1847) знаменит среди церковных деятелей XIX столетия прежде всего как выдающийся миссионер, основатель и первый руководитель Алтайской миссии (1830–1843), а также переводчик Священного Писания. Протоиерей Г. Флоровский отозвался о нем как об «одном из самых замечательных людей эпохи», а о деятельности Алтайской миссии как об «одном из самых героических и святых эпизодов в нашей истории». Выпускник II курса Санкт-Петербургской духовной академии (1814–1817), он был учеником и святителя Филарета (Дроздова), и протоиерея Г. Павского. Годы его обучения в Санкт-Петербурге были годами энергичного становления Российского Библейского общества и первым опытом русского перевода Библии. Однако обращение архимандрита Макария к теме перевода Священного Писания на русский язык произошло много позже не только его петербургского периода, но и закрытия РБО. Побудительными причинами его переводческой деятельности стали практические задачи молодой миссии. После опыта первых переводов Священного Писания на одно из местных наречий, отец Макарий обращается к русскому языку, рассматривая его языком христианской миссии среди «инородцев». При этом саму миссию Русской Церкви архимандрит Макарий понимал предельно широко — как миссию к язычникам,

иудеям, мусульманам, и, наконец, к самим православным русским, христианскую образованность которых он находил ниже всякого допустимого уровня.

К мыслям о необходимости перевода архимандрит Макарий пришел в 1830-е годы. В письме от 23 марта 1834 года он поделился ими с митрополитом Филаретом (Дроздовым). По форме написания письмо представляет собой почти официальный, программный документ, богословско-идеологический трактат, обоснование необходимости русского перевода Ветхого Завета. Архимандрит Макарий настаивал на переводе, поскольку славянский язык «непонятен простому народу»; «перевод РБО незавершен, так как не охватывает Ветхий Завет»; «европейские народы давно имеют Священного Писание на своих языках»; русский перевод необходим всем многочисленным народам, живущим на территории Российской империи; «даже магометане имеют Коран на российском наречии». Его возражения противникам перевода не лишены изобретательности и убедительности. Он предлагает издание специального журнала при Санкт-Петербургской духовной академии, где бы предварительно публиковались варианты переводческих трудов (когда в конце 1850-х годов работа по переводу будет официально возобновлена, предварительные журнальные публикации станут ее органической составляющей). Ответа не последовало. Уверенность в неотложной необходимости перевода, которую не рассеяло упорное и красноречивое молчание иерарха, заставила отца Макария обратиться к официальным церковным и светским властям.

В переписке в полной мере проявился характер архимандрита Макария, который в значительной степени объясняет феномен появления его перевода в период забвения и замалчивания почина 1820-х годов. Весь жизненный путь отца Макария предстает единым, неутомимым духовным поиском и борением. Он неустанно искал свое христианское призвание и предназначение. В этом

поиске он шел поистине «узким путем», на всех его этапах отличавшимся полной самоотдачей избранному делу, бескомпромиссностью и самоотверженностью, чуждостью и неприятием какой бы то ни было конъюнктуры. И принятый им в одиночку перевод Священного Писания на русский язык, ставший важнейшим делом его жизни, предстает закономерным итогом его христианской позиции. Остается только преклониться перед мужеством этого человека, бросившего открытый вызов официальной негативной позиции, последовательно и до конца отстаивавшего свои убеждения.

Видимо, устав ждать, что столь нужный для дела миссии перевод когда-либо будет санкционирован церковными властями, архимандрит Макарий в 1837 году приступает к нему самостоятельно. Перевод Книги Иова, свой первый переводческий опыт, он отсылает в Комиссию духовных училищ для его издания. В следующем, 1838 году, отправляет свой перевод Книги Исаии. Их судьба была предрешена самой ситуацией — оба перевода были сданы в архив Святейшего Синода.

Только после этого публичного заявления о переводе пришел ответ от митрополита Филарета на послание трехлетней давности: «Беседу с вами начать надобно, кажется, с мыслей ваших о полном переводе Библии на русское наречие. Вы употребили немало труда на изложение сих мыслей, но посев ваш пришел не на готовую землю и не во время сеяния. Сомнения о полезности перевода, доселе сделанного, и прекословия о достоинстве его или не прекратились, или возникли вновь, так что продолжение сего дела более угрожало бы умножением сомнения и прекословий, нежели обнадеживало бы умножением плода духовного». Вежливая и осторожная попытка дать понять отцу архимандриту всю несвоевременность его начинания. Действительно, предпринятый отцом Макарием перевод, его открытое заявление о начале работы над ним прозвучали резким диссонансом официальному настрою.

Поездка в столицу в конце 1839 года познакомила отца Макария с литографиями перевода ветхозаветных книг с еврейского текста протоиерея Г. Павского. Их он начинает активно использовать при работе над собственным переводом. Отредактированный по литографиям Павского перевод книг Иова и Исаии он посылает уже не в Комиссию духовных училищ, но непосредственно в Святейший Синод, сопровождая его и этому адресату пространным проектом о русском переводе Библии. В нем нет принципиально новых аргументов, но тональность существенно иная. Голос отца Макария возвышается до грозного гласа ветхозаветного пророка, ревнующего о деле Божиим, в служении которому нет и не может быть никаких компромиссов. Он возвещает, что сделанные в недавние годы переводы Священного Писания на русский язык (подразумеваются переводы под эгидой РБО) — величайшее благословение Господне России; оставление этого богоугодного начинания — величайший грех и нечестие, за которые Россию постигли нынешние многочисленные бедствия, как то: петербургское наводнение 1824 года, безвременная кончина императора Александра I, бунт декабристов, голод, пожары...

«Мягким» ответом Святейшего Синода на все эти «омрачающие церковное спокойствие слова без смысла», недопустимое нарушение субординации (писал он непосредственно и на имя государя Николая Павловича!) стало наложение епитимии, которую отец Макарий отбывал, по существовавшей тогда практике, в доме своего правящего архиерея. Впрочем, и это наказание он использовал для переводческой работы, найдя в библиотеке Томского епископа Афанасия (Соколова), своего бывшего ученика, необходимые книги и пособия.

Нужно отметить, что архимандрит Макарий никогда не был одинок в своей работе. Вызывая в официальных инстанциях только гнев и раздражение, он нашел широкую поддержку в самых разных кругах общества. Своим авторитетом священника и личной увлеченностью ему

удалось привлечь к труду по переводу многих лиц из своего обширного окружения. Близкие и просто знакомые люди, сочувствовавшие отцу Макарию, переписывали варианты переводов. Одна из его духовных дочерей на пятом десятке лет стала изучать французский, немецкий и английский, чтобы помощь в переводе была более действенной. В деле перевода он пользовался даже содействием ссыльных декабристов: М.А. Фонвизина, П.С. Бобринцева-Пушкина, Н.П. Свистунова — они переводили для отца Макария современные библейские комментарии. Были у него помощники и среди духовенства: священник Н. Лавров, протоиерей Е. Остромысленский. По сути, он организовал целый переводческий коллектив, и под его началом работал штат сотрудников.

Переводил архимандрит Макарий только Ветхий Завет, рассматривая свою работу продолжением и завершением перевода Библейского общества. При этом он принципиально избирает еврейский, масоретский текст как основу перевода. В этом архимандрит Макарий полностью солидарен со своим коллегой по переводу и учителем протоиереем Г. Павским. Предпочтение еврейскому тексту он обосновывает во всех своих посланиях, начиная с письма к святителю Филарету. Аргументация его позиции достаточно многопланова. Прежде всего, еврейский язык для Ветхого Завета — это язык «оригинала»: «Молим даровать нам полную российскую Библию на российском наречии, верно переведенную с оригинальных языков еврейского и эллинского». В этом выборе проявляются ожидания и чаяния получить в русском переводе ясный и понятный текст Библейского Откровения, «Библию, которая сама себя изъясняет». Здесь — ожидание обретения тайны Откровения, не только «сокрытой от веков и родов», но и затемненной непонятным языком и непрямым переводом славянской Библии: «многие места в пророческих книгах Ветхого Завета усердные христиане знали бы наизусть, если бы сии книги были столь доступ-

ны для общего разумения на российском наречии, как они вразумительны на других новейших языках в переводе с еврейского». Перевод с еврейского для архимандрита Макария имел также миссионерское значение именно в широком понимании им задач христианской миссии: «Вот богодухновенная Библия Ветхого Завета на российском наречии в переводе с еврейского, читайте ее бедным евреям; и когда они с удовольствием будут видеть, что Библия наша совершенно сообразна с их Библией, тогда вы [миссионеры] открывайте им, каким образом Иегова ведет их рукою Моисея и пророков к Иисусу».

Перевод архимандрита Макария демонстрирует генетическую связь с осуществленными до него переводами РБО и протоиерея Г. Павского. На зависимость своего перевода от перевода Павского вполне определенно указывал сам отец Макарий: «Я за учителем моим по еврейской Библии следовал как ученик, а не как невольник, и не все мнения его принял за самые верные, но в некоторых местах удержался на других основаниях». Видимое сходство обнаруживает перевод архимандрита Макария и с переводом Восьмикнижия РБО. Несмотря на то что его тираж был уничтожен в большем своем объеме и не имел публичного распространения, в узком кругу он определенно был известен. Со значительной степенью уверенности можно предположить, что экземпляром данного издания располагал и архимандрит Макарий. Можно отметить незначительные стилистические отличия в подборе отдельных слов. Перевод архимандрита Макария также не содержит характерных для Восьмикнижия РБО вариантов текста Семидесяти, в большей степени ориентирован на еврейское произношение имен собственных.

Перевод архимандрита Макария нельзя признать завершенным. Его письма и свидетельства его сотрудников показывают, что перевод постоянно редактировался. Его мечтой было окончить свою переводческую эпопею в Святой Земле, где он намеревался обосноваться в пещере

блаженного Иеронима. Прошение в Святейший Синод о разрешении на поездку, поданное в конце 1842 года, было удовлетворено только в 1847 году. Буквально накануне, когда все уже было готово к отъезду, он занемог...

Говоря о значении перевода архимандрит Макария, необходимо прежде всего отметить, что даже в незавершенном виде это практически полный перевод Ветхого Завета (исключая Псалтирь, как изданную РБО). В этом отношении он объемлет и перевод РБО, и перевод Павского и шире их обоих вместе взятых. Таким образом, перевод отца Макария предстает логическим завершением переводческой работы его предшественников. Он довел до конца дело РБО и протоиерея Г. Павского, так что можно констатировать, что в России уже в первой половине XIX века был осуществлен полный перевод Библии на русский язык. История милостиво отнеслась к памяти отца Макария. Заслуги его миссионерских трудов увенчались ореолом святости — на Юбилейном Архиерейском Соборе в августе 2000 года архимандрит Макарий (Глухарев) прославлен как общецтимый святой.

Достойный христианского пастыря путь и достойное признание. Не кануло в неизвестность и переводческое наследие преподобного. Перевод Ветхого Завета архимандрита Макария был издан в «Православном обозрении» за 1860–1867 годы. Российское Библейское общество в 2000 году переиздало его перевод Пятикнижия.

Синодальный перевод

Официальный проект перевода получил продолжение и завершение в существенно иную для России эпоху, при императоре Александре II. К этому времени с исторической сцены сошли все основные инициаторы закрытия проекта РБО, кардинально поменялись и политические, и общественные настроения. В этой новой ситуации неизменный сторонник русского перевода Библии митрополит Московский Филарет (Дроздов) нашел возможность снова

поднять вопрос о русском переводе Библии. Переломной вехой в истории перевода стал 1856 год.

События развивались следующим образом. По случаю коронации императора Александра II в 1856 году в Москве состоялось торжественное собрание Святейшего Синода. На нем Синод единогласно высказался за возобновление перевода Священного Писания на русский язык. Проект определения Синода по этому вопросу составлял Московский святитель уже после отъезда синодального собрания из Первопрестольной. Необходимость возобновления перевода обосновывалась тем, что «...язык славянского перевода Библии, общевразумительный и общеупотребительный в свое время, не таков уже в настоящее время по своей древности; <...> в славянском переводе Библии есть многие места, в которых состав речи невразумителен и которые требуют сличения с первоначальными текстами — еврейским и греческим; <...> пособие русского перевода нужно многим и из приходского духовенства; <...> дело перевода Священного Писания на русское наречие и издание онаго [перевод РБО], не по рассуждению Святейшего Синода, но по причинам официально не объясненным, приостановлено; <...> дальние алеуты с благословением Святейшего Синода пользуются некоторыми книгами Священного Писания на своем общевразумительном языке, а православные россияне только мимо сего благословения и незаконно могут удовлетворять подобной потребности...» Собственно, в Проекте повторялась основная аргументация Указа 1816 года, санкционировавшего первый русский перевод. Предлагалось тщательно пересмотреть перевод Нового Завета, выполненный РБО, перевод Псалтири исправить через сличение еврейского и греческого текстов, новые переводы апробировать предварительным изданием в церковной периодике... Потребовалось, однако, два года для окончательного утверждения данного синодального решения.

Новый обер-прокурор Святейшего Синода генерал-лейтенант граф А.П. Толстой (1856–1862) достаточно настороженно отнесся к полученному Проекту. Под именем «Записки», то есть как частное мнение Московского святителя, Толстой передал Проект для него лично близкому и авторитетному в делах Православия митрополиту Киевскому Филарету (Амфитеатрову). В своем ответе Киевский митрополит выступил решительным оппонентом перевода. Последовавшая переписка обер-прокурора и Филарета Киевского, возражения Филарета Московского стали первой полемикой, развернувшейся вокруг нового русского перевода.

Все рассуждения и аргументация отзыва Филарета Киевского на «Записку» направлены против перевода. Его основные антитезисы: русский язык проигрывает славянскому по выразительным возможностям; перевод Библии на русский язык угрожает всему строю славянского богослужения; проблема непонимания славянского языка решается не переводом на русский, но прилежным изучением славянского; славянский перевод являет собой связующую нить к единству политически разобщенных славянских народов; русский перевод начала столетия был инициирован «в Англии, гнездилище всех ересей, сект и революций», его идея была «принята первоначально не в Святейшем Синоде, а в канцелярии обер-прокурора <...> на нем не было благословения свыше»; перевод на русский язык неприемлем, потому что это перевод на «частное наречие одноплеменного народа»; «если переводить на русское наречие, то почему же не перевести потом на малороссийское, на белорусское и проч!»; в конце концов «если бы ты и не понимал того, что содержится в нем [славянском тексте], от самого чтения ты получаешь великое освящение»... Вместо русского перевода Филарет Киевский предлагал «оставить навсегда неприкосновенным основной текст славянского перевода <...> как освященный древностью и переданный нам

от святых славянских апостолов — Мефодия и Кирилла», ограничившись лишь редактированием отдельных мест; издать толкования святых отцов, различные пособия для улучшения обучения славянскому языку...

Митрополит Филарет (Амфитеатров) просил графа А.П. Толстого представить его мнение непосредственно государю императору в расчете, что начинание Синода будет в зародыше остановлено высочайшим рескриптом: «Одно державное слово его прекратило бы дело решительно». Позже он писал Толстому: «Поручаю Вашему благоразумию и усердию к святой Православной Церкви и Отечеству употребить сии сведения к сохранению неприкосновенности родного нам славянского текста Священного Писания, который я в глубине души моей почитаю отечественною святынею нашею».

Александр II предложил мнение Киевского митрополита на обсуждение Синоду, с предварительным знакомством с ним Филарета Московского. Московским святителем был составлен ответ, в котором детально обосновывалась несостоятельность положений отзыва Филарета Киевского. Так, соглашаясь, что «славянский язык преимуществом важностью», святитель указывал, что главным требованием к переводу должна быть его ясность; как подтверждает опыт, даже приходское духовенство недостаточно понимает славянский перевод Священного Писания; опасения, что с переводом на русский Священного Писания будет вытесняться славянский язык, устраняется его неприкосновенностью в богослужебном использовании; единство с остальными славянскими церквями не нарушится, поскольку богослужение остается неизменным на славянском; отдельные исправления языка славянской Библии не могут решить проблему понимания, поскольку «введение в славянский текст новых слов сделает язык Библии таким пестрым, что он не будет ни славянским, ни русским и будет не привлекать, а отталкивать читателей <...> неясность останется и после сего исправления»; вы-

сказывания Киевского митрополита о переводе РБО искажают исторические факты, о чем свидетельствует его же письмо тридцатилетней давности... Ответы Московского святителя датируются июлем 1857 года.

В это же время в периодической печати появляется ряд анонимных статей, очевидно направленных на создание общественного мнения против перевода. Они не содержат ничего принципиально нового в сравнении с отзывом Киевского митрополита. По сути это публичное озвучивание его рассуждений. Отдельные пассажи этих статей достаточно красноречиво характеризуют мировоззрение их авторов: «Перевод с нынешнего еврейского на русский народный язык поколеблет Православие на Руси»; «Простолюдины на славянском языке слышат только святое и назидательное. Умеренная темнота сего слова не омрачает истину, а служит ей покрывалом и защищает от стихийного ума. Отымите это покрывало, тогда всякий будет толковать об истинах и изречениях Писания по своим понятиям и в свою пользу. А теперь темнота заставляет его или просто покоряться Церкви, или просить у Церкви наставления».

Возникшая полемика ни с той, ни с другой стороны не содержала в себе ничего принципиально нового в сравнении с теми воззрениями, которые высказывались еще в первой половине XIX века в связи с переводом РБО. Так, оппоненты перевода очевидно повторяли основные суждения адмирала Шишкова, демонстрируя полное согласие с его позицией. Разве в прямую не реанимировались идеи по канонизации славянского перевода, вынашиваемые в окружении графа Протасова. При этом обер-прокурор Синода граф А.П. Толстой явно принял и отстаивал позицию Киевского митрополита. Тем не менее, в отличие от ситуации с первым переводом, когда мнения как его энтузиастов, так и противников насаждались путем авторитарного давления, в новой обстановке спор несогласных сторон вышел на уровень открытого и гласного обсуждения.

В этом споре Святейший Синод решительно принял сторону Московского святителя. Определением от 20 марта 1858 года Святейший Синод постановил начать, с соизволения государя императора, русский перевод Священного Писания. 5 мая Александр II утвердил данное синодальное решение. Так была возобновлена прерванная 33 года назад работа.

Осуществить работу по переводу Святейший Синод поручил четырем духовным академиям. Согласно первоначальному Проекту переводить начали с Нового Завета. Окончательно сложился следующий порядок работы. В каждой академии был создан свой Переводной комитет, где обсуждался сделанный перевод. Далее он отсылался на просмотр правящему епархиальному архиерею. После этого перевод поступал в Святейший Синод. О том, что Синод рассматривал перевод важнейшим своим почином, свидетельствует тот факт, что один из трех присутственных синодальных дней целиком посвящался работе над переводом. В Синоде ею руководил первенствующий в нем Санкт-Петербургский митрополит: с 1856 по 1860 год Григорий (Постников), с 1860 года Исидор (Никольский). От Синода перевод доставляли в Москву митрополиту Филарету, который вычитывал и проверял все переводы. С замечаниями Московского святителя он возвращался обратно в Синод. Митрополит Филарет лично просмотрел и отредактировал весь перевод Нового Завета. Близкие к нему в это время люди вспоминали, что святитель работал над присланными к нему переводами порой по 11 часов в день. Торопился успеть!

Работа шла настолько активно и интенсивно, что уже в 1860 году «по благословению Святейшего Синода» было издано Четвероевангелие, в 1862 году остальные книги Нового Завета.

Параллельно началась работа по переводу Ветхого Завета. Первые предварительные переводы ветхозаветных книг были опубликованы в периодических церков-

ных журналах уже в 1861 году. Переводы печатались в «Христианском чтении», «Трудах Киевской духовной академии», «Православном обозрении». Были изданы переводы протоиерея Г. Павского, архимандрита Макария (Глухарева). Издал свои переводы книг Иова и Премудрости Иисуса, сына Сирахова и Вятский архиепископ Агафангел (Соловьев), «прославившийся» как доносчик по «делу Павского».

Основной проблемой перевода ветхозаветной части Библии, как и в истории перевода РБО, стал выбор текстовой основы перевода. Филарет Киевский, несмотря на свое непримиримое неприятие русского перевода как такового и, видимо, предчувствуя выбор Синода, отдельно надавливал на этот его наиболее болезненный нерв: «...Греческая Православная Церковь признает еврейский текст поврежденным; <...> перевод Семидесяти поставлен самим Богом твердым и нерушимым оплотом против ожесточенных врагов христианства — еврейских раввинов; <...> когда пришло блаженное время обращения в христианскую веру славянских народов, Промысл Божий так устроил, что для них сделан был перевод Священного Писания на родной им славянский язык, и ветхозаветные книги переведены не с еврейского текста, а именно с греческого Семидесяти толковников; <...> на верность нынешних изданий Библии еврейской полагаться никак нельзя...» Решающим и в этом не простом вопросе стало мнение Московского святителя.

В 1858 году митрополит Филарет (Дроздов) опубликовал поданную им еще в 1845 году в Синод записку «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания». Написанная в годы «непримиримой оппозиции» русскому переводу, записка поднимала вопросы статуса двух основополагающих текстов Ветхого Завета — еврейского и греческого — в связи с обсуждаемыми тогда различными проектами в

отношении славянской Библии. Публикация фактически ставила ее в положение программного документа возобновляемого русского перевода. В пространном рассуждении записки делался экскурс в историю двух текстов и их церковное употребление, указывалось на их достоинства и проблемы, иллюстрировались и оценивались некоторые разночтения МТ и LXX. Основной направленностью этого документа было признание непреходящей ценности свидетельств обоих текстов. В нем, однако, никак не оговаривался вопрос практического применения этих выводов. Определяющими в плане уже практического использования двух текстов в русском переводе Ветхого Завета можно признать опубликованное в 1861 году митрополитом Филаретом письмо к нему архимандрита Макария (Глухарева) от 1834 года, где обосновывался выбор еврейского текста как основы перевода, и обращение святителя в Синод от 20 января 1863 года, в котором он еще раз указывал на необходимость учитывать оба текста. Так определилась программная позиция русского перевода в его ветхозаветной части как перевода с еврейского оригинала «под руководством греческой Библии» (выражение Чистовича).

В Синодальном переводе варианты текста LXX, отличные от МТ, помещались в скобки. Таким образом перевод нес свидетельство обоих текстов. Однако подобное приведение двух текстов к одному знаменателю легко исполнялось только в тех местах, где их различия носили характер разъясняющего добавления. В тех случаях, когда между ними наблюдались расхождения в смысле, значительные несовпадения в объеме и порядке, переводчики вынуждены были останавливаться на одной из версий. При этом сам выбор никак не оговаривался, но, как можно понять, чаще ориентировались на вариант славянской Библии. Кроме того, скобки использовались и как синтаксический пунктуационный знак. Все это изначально обуславливало и эклектизм, и произвольность

перевода. Еще до окончания работы Чистович отмечал эту слабую сторону Синодального перевода: «Нельзя не сознаться, что эта система перевода, имея свои бесспорные достоинства, имеет также свои неудобства. Прежде всего она весьма неопределенная и не поддается каким-либо точно определенным правилам. Смещение и, так сказать, слияние двух текстов с предпочтением в одном случае еврейского, в другом греческого, и было и всегда останется делом произвола переводчиков, и нет никаких средств положить границы этому произволу».

В октябре 1867 года на заседании Святейшего Синода Санкт-Петербургский митрополит Исидор докладывал о желании митрополита Филарета (Дроздова) принять участие в редактировании русского перевода Ветхого Завета. Этой инициативе, однако, не суждено было исполниться. Кончина Московского архипастыря, последовавшая 19 ноября 1867 года, завершила пятидесятилетний юбилей его земных трудов над русским переводом Библии.

С 1867 года вся работа по окончательной подготовке русского перевода была сосредоточена в самом Святейшем Синоде. Особое внимание ей уделял митрополит Исидор, протее митрополита Филарета. Основной труд по редактированию в Синоде взял на себя протопресвитер В.Б. Бажанов, преемник протоиерея Г. Павского на посту законоучителя наследника престола. Оба в свое время обучались в Санкт-Петербургской духовной академии у Павского.

Вся острота и важность проблемы выбора текстовой основы перевода Ветхого Завета еще раз проявилась в полемике, возникшей, когда окончательное издание Синодального перевода близилось к завершению. В середине 1870-х в церковной периодике развернулась достаточно острая дискуссия, инициатором которой стал епископ Феофан (Говоров), решительно несогласный с выбором еврейского текста как основы перевода. Позиция святителя сводилась к нескольким тезисам: МТ неприемлем,

поскольку и преднамеренно, и непреднамеренно искажен иудеями, он чужд церковной традиции, которая его не знает, и его использование означает разрыв с традицией славянской Библии. Переводить необходимо с текста LXX, освященного его исключительным употреблением в Церкви. При этом сама проблематика исходных библейских текстов никак им не затрагивалась. Епископу Феофану оппонировал профессор П.И. Горский-Платонов, доводы которого, опиравшиеся на филологический и исторический анализ, отчетливо показали научную несостоятельность аргументов святителя, их очевидный анахронизм.

Ветхозаветная часть русского перевода издавалась частями: в 1868 году вышло Пятикнижие; в 1869 году — исторические книги; в 1872 году — учительные книги; в 1875 году — пророческие. В 1876 году по благословению Святейшего Правительствующего Синода был издан полный русский перевод Библии. Авторизованный высшей церковной властью Русской Православной Церкви, он получил всеобщую известность как «Синодальный».

Изданием 1876 года завершилась шестидесятилетняя эпопея русского перевода Священного Писания в XIX веке. Синодальный перевод стал ее закономерным итогом и как завершение усилий многих и самых разных его энтузиастов, в ознаменование исполнения евангельских слов «стучите, и отворят вам», и в плане преемственности в использовании решений и результатов своих предшественников по переводческой работе. Относительно первого нельзя не отметить особой роли святителя Филарета (Дроздова). Его стараниями работа по переводу была начата, настойчивостью продолжена, под его покровительством завершена. (Канонизация святителя в 1994 году оставляет православным верить в его небесное покровительство окончанию трудов по созданию русской Библии.) Он был и главным идеологом, и организатором, и переводчиком. Показывает Синодальный перевод

и очевидную преемственность предшествующим ему переводам: РБО, протоиерея Г. Павского и преподобного Макария (Глухарева). Новые переводчики определенно пользовались наследием первой половины XIX века, серьезно повлиявшим на конечный результат. Сравнительный анализ переводов Нового Завета РБО и Синодального позволяет исследователям утверждать их генетическую связь. Переводной комитет Санкт-Петербургской академии в своих трудах по переводу Ветхого Завета имел возможность опираться на Восьмикнижие РБО, собственный экземпляр которого передал туда митрополит Григорий (Постников). Во всяком случае, в Синодальном Ветхом Завете был использован тот же принцип перевода, что и в Восьмикнижии РБО.

Примечательно, что ни во время работы, ни по ее завершении Синодальный перевод не рассматривался в качестве единственного и неизменного. О «последующих исправлениях русского перевода Библии, издаваемого от лица Святейшего Синода», говорил Чистович еще до издания полной русской Библии.

В 1916 году, в связи со столетним юбилеем русского перевода, известный отечественный славист и библеист И.Е. Евсеев высказывался о необходимости нового русского перевода, формулируя главным требованием к «надлежащему достоинству русского национального перевода Библии» художественное совершенство ее языка.

Но последовавшие события сделали работу над совершенствованием библейского перевода в нашей стране крайне затруднительной. И только в последние десятилетия стали появляться авторские переводы отдельных библейских книг. Опыт этих переводов может быть использован в подготовке нового церковного перевода Библии на современный русский язык.

Ну а пока Синодальный перевод остается наиболее употребительным русским переводом Библии, с которым

прочно ассоциируется само название русской Библии. Его практическое использование всеми христианскими Церквями России создает уникальную ситуацию русской Библии как общего, надконфессионального текста Священного Писания.

*Священник Иоанн Реморов**

**НЕУДАВШИЙСЯ ПЕРЕСМОТР
СИНОДАЛЬНОГО ПЕРЕВОДА В 1890-Е ГОДЫ:
УРОК Н.Н. ГЛУБОКОВСКОГО
И К. П. ПОБЕДОНОСЦЕВА****

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Новый Завет, Синодальный перевод, Н.Н.Глубоковский, обер-прокурор.

Как первый русский перевод Нового Завета и части Ветхого, созданный в эпоху Александра I под эгидой Российского Библейского общества (РБО), так и заменивший его Синодальный перевод, ставший плодом эпохи Александра II, возникли как большие проекты общецерковного масштаба. Их разделяет около полувека, и это не случайно:

* Автор — кандидат филологических наук, доцент, старший преподаватель Новосибирского государственного университета, проректор по учебной работе Новосибирской духовной семинарии.

** Статья подготовлена на основании доклада на Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Современная библеистика и Предание Церкви» (Москва, 26–28 ноября 2013 г.)

как впоследствии напишет еще один переводчик Нового Завета епископ Кассиан (Безобразов), «опыт Библейского общества показывает, что перевод Библии на живой язык нуждается в пересмотре примерно каждые пятьдесят лет вследствие нормального развития разговорного языка»¹. Уже создатели первого русского перевода Нового Завета в предисловии к нему указывали на «необходимость не только переводить Священное Писание на отечественный язык, но и на сем самом языке от времени до времени возобновлять перевод»², и подчеркивали при этом, что именно таков был исторический путь славянской Библии³. Как ни странно, для широкого читателя история русской Библии остановилась на Синодальном переводе. И мало кто знает, что в 1890-е годы обер-прокурором Синода К.П. Победоносцевым был организован новый проект общецерковного пересмотра русского перевода библейских книг.

Итогом этой работы стал не только Новый Завет в переводе Победоносцева, вышедший в 1905–1906 годах, но также предшествовавшие этому изданию сбор и публикация разных материалов из истории русских новозаветных переводов, благодаря чему эти материалы не были утрачены в годы революционного лихолетья и теперь доступны для исследователей. Кроме этого, в рамках проекта в Берлине в 1895 году состоялась публикация перевода В.А. Жуковского, а также возникла еще одна версия русского текста Четвероевангелия, созданная Н.Н. Глубоковским начерно (реконструкция этого текста для публикации уже завершена нами для Евангелия от Матфея). Несмотря на состоявшееся издание и даже определенную популярность Нового Завета в переводе Победоносцева проект в целом можно назвать неудавшимся, как указано в теме доклада: ведь результат работы оказался несопоставим с Синодальным текстом. Во-первых, переведена не вся Библия, а только Новый Завет, да и тот выполнен неоднородно; во-вторых, итоговым создателем перевода значится не какая-либо комиссия или группа, а лично

Победоносцев; в-третьих, функционально перевод не занял место Синодального и даже не приблизился к этому.

Почему так получилось? Попытка ответа на этот вопрос и является целью статьи, предлагаемого вашему вниманию.

1. Организационная сторона проекта

Прежде чем было объявлено о начале работы над пересмотром русского перевода Нового Завета, с 1880-х годов появляется целый ряд публикаций, явившихся его предпосылками. Во-первых, профессор Казанской духовной академии А.А. Некрасов посвятил цикл статей разбору русского перевода библейских книг, предпринимая попытку филологической экзегезы: он выводил смысл текста из разбора греческой грамматики и на этом основании предлагал определенные исправления в переводе⁴. Во-вторых, профессор Московской духовной академии И.Н. Корсунский посвятил несколько публикаций трудам митрополита Филарета над Синодальным переводом⁵. В-третьих, стали появляться многочисленные издания нестандартных версий церковнославянского текста на основе рукописных памятников⁶.

В этих обстоятельствах начало масштабной серьезной работы по пересмотру русского перевода Библии становилось вполне закономерным; официальным лицом, взявшим на себя инициативу, стал не кто иной, как обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев. В 1892 году в «Прибавлениях к Церковным ведомостям» он опубликовал пространное программное объявление под названием «Об исправлении русского перевода книг Священного Писания»⁷. В нем он приглашал всех желающих, у кого «есть заметки и поправки к русскому переводу книг Священного Писания», доставить этот свой труд на имя обер-прокурора. Кроме того, он указывает, что сам также «обратился в духовные академии и к некоторым лицам

с просьбою — послужить сему делу своею опытностью и знаниями». Отметив неуместность ни спешки, ни затягивания, он предлагает «к своду всех ожидаемых замечаний <...> приступить не позднее как чрез два года».

Неясно, почему Победоносцев не организовал профессиональную переводческую комиссию, как это делалось прежде; возможно, он не хотел выпускать из рук управление столь важным проектом, допускать в нем демократию. Его запрос ректору МДА архимандриту Антонию (Храповицкому)⁸ не содержал предложений об участии в работе над переводом и заключался лишь в просьбе найти и предоставить записи митрополита Филарета, касающиеся работы над Синодальным переводом, что и было сделано: самые разнообразные материалы были опубликованы в 1893 году единым изданием под заголовком «Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык». Напротив, обращаясь к ректору СПбДА епископу Антонию (Вадковскому)⁹, Победоносцев предложил ему или «образовать <...> для пересмотра перевода священных книг небольшую комиссию из желающих послужить сему важному делу», или же поручить это «одному из лиц известных» ректору и «к сему делу прилежных». Епископ Антоний выбрал второй вариант, поручив это задание молодому 28-летнему доценту кафедры Священного Писания Нового Завета Н.Н. Глубоковскому. Тот взялся за порученное дело очень ревностно и усердно, о чем свидетельствуют и его дневниковые записи¹⁰.

Труд Глубоковского получился колоссальным, но он до сих пор не издан, а в эпоху электронных книг его и вовсе нецелесообразно издавать в бумажном виде. Это, как я уже сказал, черновая версия новой редакции русского Четвероевангелия, выполненная в виде корректурных правок и сопровождаемая подробными комментариями текстологического, экзегетического, стилистического и даже типографско-дизайнерского характера. «Замечания

на славяно-русский текст» каждого из четырех Евангелий составили отдельные тетради убористым почерком по 114–150 листов каждая¹¹; эти замечания далее препровождались в Синод от имени ректора академии.

Однако сложилась парадоксальная ситуация: в своем труде Глубоковский рассчитывал, что его замечания будут рассматриваться вышестоящей комиссией, но такой комиссии просто не существовало. Если Победоносцев рассматривал замечания Глубоковского сам, то он был вынужден столкнуться с половинчатостью и неуверенностью многих предлагаемых решений, что, конечно, не способствовало их включению в итоговый текст.

Другой проблемой была односторонность связи. Можно представить, каково было Глубоковскому, посвящавшему написанию объемнейших «Замечаний» многие месяцы сверхурочной работы без выходных, отправлять очередную порцию своего труда словно «в никуда», не получая из Синода вразумительной реакции. Он плотно работал в 1892–1893 годах, но его энтузиазм иссяк на середине Евангелия от Иоанна, так что он закончил его лишь после четырехлетней паузы, а за другие книги Нового Завета так и не взялся.

Итак, комиссии, вырабатывающей компромиссы между разными подходами, не было, а работу над переводом вели две яркие индивидуальности — Глубоковский и Победоносцев. Из-за принципиально различных приоритетов у них на выходе получилось два разных текста. А ведь были и другие люди со своими взглядами, не привлеченные к переводу, как А.А. Некрасов из КазДА, с которым Глубоковский регулярно полемизирует; судя по фрагментам перевода в статьях Некрасова, у него могла бы выйти совершенно иная, третья версия текста.

К тому же Победоносцев и Глубоковский были не равны по статусу в Церкви: один — могущественный обер-прокурор, другой лишь академический профессор. Это привело к тому, что молодой Глубоковский, ознако-

мившись с концепцией перевода Победоносцева на основе препринтов 1902 года, становится тоже его сторонником¹². В бумагах Глубоковского сохранилась одобрительная рецензия на первое победоносцевское издание Евангелия от Иоанна, сопровождаемая свойственным Глубоковскому детальным анализом, в данном случае — разбором и оценкой славянизации текста на разных языковых уровнях¹³.

Однако рецепция Глубоковским вовсе не означала рецепцию всеми: перевод Нового Завета Победоносцевым так и остался его личным проектом, не став общецерковным.

В поисках ответа о причинах неуспеха перевода мы вкратце обозначили проблемы организационной стороны проекта, но дело не только в ней. Концепции обоих переводчиков имеют специфические черты, помешавшие их трудам стать заменой Синодального текста.

2. Подход Н.Н. Глубоковского и его проблемы

Глубоковский начал свою работу двадцативосьмилетним доцентом, лишь недавно назначенным на кафедру Священного Писания Нового Завета и подававшим большие надежды. Он стремился быть в курсе современной отечественной и зарубежной науки и использовать в своих лекциях всевозможные источники. В «Замечаниях» регулярно встречаются ссылки на ведущие критические издания греческого Нового Завета, пошедшие по пути отказа от *textus receptus* и реконструкции более раннего или даже первоначального вида текста: К. Лахмана, К. ТишENDORФА, С.П. Трегелльса¹⁴, О.Л. Гебгардта, и, конечно же, высоко оцененное Глубоковским издание Б.Ф. Весткотта и Дж.Э. Хорта¹⁵.

Концепция перевода Библии изложена Глубоковским в предварительных «Общих замечаниях» к работе¹⁶. Основное и «кажется, бесспорное» требование его к переводу состоит в том, «чтобы он был научным». Научность,

по его словам, должна проявляться в двух отношениях: во-первых, в необходимости критики текста, во-вторых, в сопровождении текста подстраничными примечаниями: археологическими, историческими, хронологическими, нумизматическими и т.д. Как Глубоковский реализовывал эти требования?

Начнем со второго. Подстраничные примечания были приняты еще в Синодальном переводе, хотя, как мы теперь знаем, далеко не все издатели добросовестно считают их неотъемлемой частью текста, и особенно это касается электронных версий. Но Глубоковский перенасыщает такие примечания фактологической информацией сомнительной точности. Вот пример предлагаемого им примечания к словам «сто динариев» из притчи о двух должниках (Мф. 18:28): «Около 21 р. 60 коп. или в шестьсот тысяч раз менее, чем он сам должен был государю». Проблема здесь не только в невозможности установления столь точного однозначного соответствия денежных единиц в отрыве от потребительской корзины, но прежде всего в неучете инфляции самих рублей и копеек, которая уже через немного лет сделает примечание бессмысленным. Не исключено, что Глубоковский, выросший на Севере в условиях натурального хозяйства, просто не был знаком с законами капиталистического рынка. Итак, сопровождая текст подобными примечаниями, нужно ограничивать вносимую в них информацию с точки зрения уверенности и неизменяемости.

Вернемся к первому принципу Глубоковского — к необходимости критики текста. Глубоковский стал первым, кто в России обратился к критическим изданиям в качестве текстологической основы для перевода. Для примера укажем, что среди многочисленных правок, предложенных им в «Замечаниях» на Евангелие от Матфея, 148 носят собственно текстологический характер, причем в 84 % случаев Глубоковский правит Синодальный текст согласно Весткотту — Хорту или, по меньшей мере, вносит

вариант прочтения в скобках или сноске; в то же время в 9 % текстологических правок Глубоковский выражает свое несогласие с критическими изданиями. Иначе говоря, он, основываясь на материале критических изданий, пытается разработать собственные принципы реконструкции текста: ведь, по словам Глубоковского, «вполне законно желание восстановить самоподлинный текст с устранением всяких человеческих прилогов или случайных погрешностей». Однако надо сказать, что романтическая идея о достижимости реконструкции первоначального текста Писания (и главное, о более высокой ценности такого текста) проникает в отечественную церковно-научную мысль впервые. Примечательно, что в России идея о замене *textus receptus* на восстановленный первоначальный текст породила дочернюю идею о замене Елизаветинской Библии на восстановленный кирилло-мефодиевский перевод. Горение идеей о реконструкции можно считать показателем эпохи: последовавший двадцатый век, прошедший под знаменем критических изданий Нестле и Нестле — Аланда, несколько сбил пафос этой идеи, ведь, как выяснилось, восстановленный текст не снимает проблему внутренних погрешностей и не обладает какими-то существенно лучшими характеристиками по сравнению с тем же «текстом большинства».

Текст Глубоковского остался неизданным, но появившийся через полвека Кассиановский перевод был основан на том же принципе следования критическому изданию Нестле. И, как известно, именно этот выбор текстологической основы стал основной мишенью для критики и причиной отказа принятия этого перевода православными христианами в Советском Союзе¹⁷.

Опыт имеющихся переводов показывает: чтобы создать универсальный перевод, воспринимаемый православными и другими христианами как адекватная замена Синодальному, нужно, по-видимому, сохранить определенную преемственность с принятым церковнос-

лавянским и русским текстами, не допуская отклонений, кроме необходимых случаев.

3. Подход К.П. Победоносцева и его проблемы

Если основой подхода Глубоковского была научность перевода, то Победоносцев основное внимание уделяет языку, стилю, слову: его задача — создать перевод, который «не тревожил бы уха, знакомого с гармонией церковного чтения»¹⁸. Этот подход соблюдается им последовательно и высказан как в первоначальном воззвании 1892 года, так и в предисловии к опубликованному переводу; замечания Глубоковского принимаются им лишь сквозь призму их соответствия данному подходу.

В анонимном предисловии к репринтному переизданию перевода Победоносцева (РБО, 2000) издатели категорически не соглашались с его языковой концепцией, говоря: «После перевода Победоносцева уже невозможно требовать особой близости русского перевода к славянскому. Но неудачный результат есть тоже результат, так как он закрывает своим примером путь, ведущий в тупик»¹⁹. Из этой характеристики может создаться несправедливое впечатление маргинальности этой переводческой концепции. На самом же деле именно Победоносцев, в отличие, например, от Глубоковского и А.А. Некрасова, находился в мейнстриме истории русских переводов Библии. Весь XIX век главным вопросом переводчиков (по крайней мере, Нового Завета) был вопрос о подобающей форме русского языка, на которой может быть выражен священный текст. Еще главный идеолог русской Библии митрополит Московский Филарет (Дроздов) сформулировал, что «достоинству священной книги должно по возможности соответствовать достоинство языка»²⁰. И вся история русских переводов Нового Завета на протяжении полутора веков представляла собой поиски того самого «достойного языка», который сделал

бы этот перевод в восприятии русскоязычных читателей адекватной заменой церковнославянскому. Этот вопрос считал ключевым в своей работе не только митрополит Филарет, со своими сподвижниками создавший первый перевод РБО и заложивший концепцию Синодального²¹, но и частные переводчики-энтузиасты В.А. Жуковский²² и епископ Никодим (Казанцев)²³, и даже — веком позже — епископ Кассиан (Безобразов), который в своей программной статье о концепции нового перевода с самого начала подчеркивает, что язык Библии должен поднимать собственный язык верующего на более высокий уровень²⁴. Так что Победоносцев занимает почетное место между этими иерархами.

Специфика подхода Победоносцева к переводу Нового Завета, как известно, состоит в последовательном сближении со славянским текстом²⁵. Образцом и ориентиром в своей работе обер-прокурор считает прежде всего аналогичный труд В.А. Жуковского, однако если Жуковский стремился к стилистической славянизации, то Победоносцев — к текстологической, рассчитывая на читателя, хорошо помнящего богослужебные чтения. Такой подход действительно был востребован. Так, поэт К.К. Романов в письме к А.Ф. Кони от 08.04.1915 писал: «Я бы пошел еще далее Победоносцева, приближаясь в переводе к церковнославянскому тексту»²⁶. Священномученик протопресвитер Александр Хотовицкий считал, что в победоносцевском переводе «соблюдено полнейшее достоинство, пролагающее дорогу к употреблению этой книги при богослужениях»²⁷.

В отличие от Глубоковского, который, будучи в России почти одинок со своей теорией «научности» перевода, в дальнейшем закономерно стал отходить от ее крайностей, Победоносцев как раз отвечал запросам, имеющимся в православном обществе. Но тогда почему же его текст так и не заменил собой Синодальный и остался на периферии, а сейчас и вовсе не востребован, судя по отсутствию новых переизданий? Мне видится две причины.

Первая — это ориентированность перевода на достаточно узкую аудиторию, а именно, на воцерковленных православных христиан, т.е. тех, кто хорошо знаком с церковнославянской речью. Для сравнения, Синодальный перевод в концепции митрополита Филарета был ориентирован по языку на самые широкие слои «простолудинов» и «безграмотных» — приведем для примера несколько его редакторских комментариев: «От ученого до безграмотного, никто не скажет: Мать Божия, а всякий скажет: Матерь Божия» (к Мф. 2:14); «И поселяне говорят: добрая земля» (к Мф. 13:23); «Грядый — слишком славенски, так что для некоторых толкованием служить может грядущий» (к Мф. 21:9). Итак, митрополит Филарет старался соотносить языковые средства прежде всего с узусом народа, в то время как Победоносцев — с привычно звучащими в храме богослужебными текстами. Масштаб этих целевых аудиторий различался и в дореволюционное время, не говоря уже про нашу эпоху.

Вторая же причина, по-видимому, заключается в неофициальном статусе изданного перевода: похоже, Победоносцев, начав проект, не нашел поддержки в его продвижении и решил выполнить задуманное хотя бы в статусе частного лица. Такое издание по определению не могло выступать альтернативой общепринятому переводу, если оно не сопровождалось дополнительными официальными постановлениями, но престарелый обер-прокурор, ушедший в отставку на волне первой русской революции, уже не имел возможности их организовать и был рад хотя бы тому, что главный труд последних полутора десятков лет его жизни увидел свет.

Проект Победоносцева, несмотря на скромные результаты, можно по праву считать третьим этапом в истории русских переводов Нового Завета. Впоследствии возникли также четвертая и пятая попытки глобальной ревизии русского перевода новозаветных книг: это труд епископа Кассиана и его сподвижников в эмиграции

(1951–1964), а затем — «новый» перевод РБО, основанный на «Радостной Вести» В.Н. Кузнецовой (1993–2011). Оба этих проекта также претендовали на общецерковный или, скорее, общехристианский масштаб значимости, но оба они так и не были восприняты широкой русскоязычной публикой (про «Радостную весть» говорить пока рано, однако тенденция неодобрительной оценки этого труда очевидна²⁸). Ни третий, ни четвертый, ни пятый из «больших» переводов Нового Завета так и не заменили собой Синодальный, так что задача его пересмотра по-прежнему актуальна, как и век назад. Однако взвешенное решение этой задачи не может быть сделано без осмысления причин неудачи предыдущих проектов.

Примечания

¹ Bishop Cassian. The Revision of the Russian Translation of the New Testament // The Bible Translator 5.1 (January 1954). London: United Bible Societies, 1954. P. 28.

² *Михаил, митр. Новгородский и Санктпетербургский, Серафим, митр. Московский и Коломенский, Филарет, архиеп. Тверский и Кашинский*. Возглашение к христолюбивым читателям, напечатанное при первом издании Евангелия на Руском наречии. 1819 года Марта 30 дня // Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет. 3-е изд. СПб.: РБО, 1824. (Репринт: Новый Завет в переводе Российского Библейского общества. М.: РБО, 2000.) С. VII.

³ Ср.: Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.

⁴ Важнейшие сборники на основе статей, выходивших в «Православном собеседнике»: Некрасов А.А. Чтение греческого текста святых Евангелий. Казань, 1888. Некрасов А.А. Чтение греческого текста Деяний и Посланий Апостольских. Казань, 1892. См.: Коваленко М.Д. Подход А.А. Некрасова к переводу Нового Завета в контексте русского библейского перевода XIX — начала XX века: лингвистический аспект // Сибирь на перекрестье мировых религий: Мат-лы V межрегион. науч.-практ. конф. Новосибирск, 2011. С. 296–301.

⁵ Важнейшие из них: *Корсунский И.Н.* О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык. М., 1883. *Корсунский И.Н.* Филарет, митрополит Московский, в его отношениях и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык. М., 1886. *Корсунский И.Н.* Памяти святителя Филарета, митрополита Московского. К истории редакции русского перевода Священного Писания. М., 1894.

⁶ В частности, Н.Н. Глубоковский в своей работе ссылается на изданные к тому времени: Чудовский Новый Завет (1887, 1892), Галицкое Четвероевангелие (1885), «Древнеславянский текст» Евангелия в реконструкции Н.И. Ильминского (Казань, 1889) «Древнеславянский Апостол» Г.А. Воскресенского (вып.1 в 1892).

⁷ Об *исправлении* русского перевода книг Священного Писания // Прибавления к Церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде. Еженедельное издание. № 33. Год пятый. Второе полугодие. 1892. СПб.: Син. тип., 1892. С. 1129–1130.

⁸ РГБ, ф. 172 (МДА архив), к. 142, ед. хр. 37.

⁹ Ответ на это письмо: РНБ, ф. 194, оп. 1, ед. хр. 1383.

¹⁰ РНБ, ф. 194, оп. 1, ед.хр. 53, л.3 — 5 об.

¹¹ РНБ, Ф. 194, оп. 1, ед.хр. 55–59.

¹² *Реморова Е.Е.* Н.Н. Глубоковский и К.П. Победоносцев: о творческом взаимодействии в деле перевода на русский язык Нового Завета // Сибирский филологический журнал. 2009, № 1. Новосибирск, 2009. С. 125–129.

¹³ РНБ, Ф. 194, оп. 1, ед.хр. 53, л. 6 — 17 об.

¹⁴ Довольно трудно найти сведения о точном произношении фамилии этого исследователя, корнской по происхождению: встречается передача Tregelles как Трегелльс или Трегеллиз. Н.Н. Глубоковский, знакомый с ним лишь по печатному изданию, называет его Триджельзом.

¹⁵ В борьбе с опечатками, нередко встречавшимися на корректируемом им издании, Н.Н. Глубоковский указывает на издание Весткотта — Хорта как на «образец, какой тщательности можно ожидать от Синодальных изданий священных книг», и приводит пример из публикации о ходе работы: «когда мы думали, — свидетельствуют типографы, — что все кончено, др.

Хорт приходил с *микроскопом*» (The Expositor. 1893, January, p. 64). — Из замечания Н.Н. Глубоковского к Лк. 1,79.

¹⁶ Общие замечания // Глубоковский Н.Н. Замечания... РНБ, ф. 194, оп. 1, ед.хр. 57. С. 1–18.

¹⁷ *Алексеев И.* К вопросу о новом переводе на русский язык Евангелия от Матфея (Издание Британского и Иностранного Библейского общества, Лондон, 1953 год) // ЖМП. 1954. № 2. С. 76–77. *Иванов А.* Новый перевод на русский язык Евангелия от Матфея (Лондон. Издание Британского и Иностранного Библейского общества. 1953) // ЖМП. 1954. № 4. С. 45–55; № 5. С. 38–47. См. также: *Ovsiannikov, Sergei.* Bishop Cassian BFBS-sponsored Russian translation of the New Testament // Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society, 1804–2004. Sheffield, 2004. P. 197–216.

¹⁸ <*Победоносцев К.П.* Предисловие> // Новый Завет в переводе К.П. Победоносцева. Репринтное воспроизведение издания 1906 г. СПб.: РБО, 2000. С. II.

¹⁹ *Предисловие* (без указ. авт.) // Новый Завет в переводе К.П. Победоносцева. Репринтное воспроизведение издания 1906 г. С. 24 (первой пагинации).

²⁰ *Труды* митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. СПб., 1893. С. 1.

²¹ Подробнее см.: *Реморов Иоанн, диакон.* Святитель Филарет о «достоинстве языка» как необходимом условии перевода священных книг // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Том I. М., 2009. С. 46–49. *Реморов Иоанн, диакон.* Святитель Филарет Московский о принципах русского перевода священных текстов // Судьбы языков: вопросы внешней и внутренней истории. М., 2009. С. 52–68.

²² *Долгушин Димитрий, свящ.* Новый Завет в переводе В.А. Жуковского: история создания и публикации // Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод В.А. Жуковского. СПб., 2008. С. 408–447.

²³ *Антипов М.А., Реморов Иоанн, диакон.* Никодим (Казанцев), первый епископ Красноярский, как переводчик Библии // Сибирь на перекрестье мировых религий: Материалы IV Межрегиональной научно-практической конференции. Новосибирск, 2009. С. 87–92.

²⁴ *Bishop Cassian. The Revision of the Russian Translation of the New Testament...* P. 28.

²⁵ См.: Реморова Е.Е. О значении новозаветного перевода К.П. Победоносцева в наши дни // Древнерусское духовное наследие в Сибири. Новосибирск, 2008.

²⁶ К.Р. «Палкою и полицейскими мерами и смешно, и глупо, и гадко ограждать господствующую веру». Избранные места из переписки Великого князя Константина Константиновича с А.Ф. Кони / Публ. и предисловие И. Петрова // Портал «Религия–РЖ», 29 мая 2002. Интернет-ресурс: <http://web.archive.org/web/20030716172854/http://religion.russ.ru/culture/20020529-petrov.html> . Пример одобрительного отзыва конца XX века дан в ст.: Роднянская И. Язык православного богослужения как препятствие к раскультированию современной России. Выступление на научно-богословской конференции «Евангелие в контексте мировой культуры» (Москва, 11–13 июня 1997 г.) // Литературная учёба. 1997, № 5–6. С. 86.

²⁷ Х. [Хотовицкий А.А., прот.] О реформах в нашем богослужении // АПВ. 1906. № 8. С. 157. Цит. по: Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 97–98.

²⁸ *Иларион (Алфеев), иеромонах. «Письма апостола Павла» в переводе В.Н. Кузнецовой* // ЖМП. № 10, 1998. С. 78–80.

*Игумен Арсений (Соколов)**

СУПРУЖЕСКАЯ МЕТАФОРА В ПРОРОЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Церковь, пророческие книги.

*Дух и невеста говорят: прииди!
Откр. 22:17.*

Введение

Из всего множества метафор, изображающих в пророческой литературе отношения Бога и Его народа, самой сильной, несомненно, является супружеская метафора. История Израиля — это история любви и милости Бога

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

** Статья подготовлена на основании доклада на конференции «Актуальные проблемы современной библеистики» (Москва, 22–23 декабря 2015 г.)

к Своему народу. Любви, на которую этот народ иногда отвечает взаимностью, но чаще — неверностью и изменой. Обратная сторона любви — ревность. Любовь Божия, влекущая за собой благословение, и Божия ревность, влекущая за собой наказание, — эти два полюса определяют всю историю израильского народа, которая для пророков — история отношений с Богом. Муж в этой метафоре представляет Бога, жена представляет Израиль.

Когда в Ветхом Завете говорится о любви, будь то אהבה или חסד, то речь идет не столько о чувствах, сколько об активном действии. Попутно заметим, что и вера, אמונה относится не к интеллектуальной сфере, а к практической: вера в Библии — это верность. אמונה Израиля — это ответ на חסד Бога. Верность тем отношениям с Богом, которые обусловлены заветом с Ним. Завет, союз, ברית в супружеской метафоре — это брачный договор.

Любовь и верность обусловлены выбором. В традиционном, патриархальном обществе право выбора — всегда на стороне жениха. Выбрать, «возлюбить» может только он. За невестой остается право принять или отвергнуть его выбор, ответить ему взаимностью или не отвечать. Кто-нибудь возразит: но ведь Мелхола «полюбила» (אהבה) Давида (1 Цар. 18:20), а не Давид Мелхолу. Но этот исключительный пример лишь подтверждает, а не опровергает данного правила: кем был Давид, бедный деревенский пастушок по сравнению с ней, царской дочерью? Он не мог ее выбрать, а она, представительница власти, могла. Инициатива в отношениях всегда принадлежит сильной стороне. В случае с Давидом сильная сторона — это Мелхола, потому за ней и выбор. На ее стороне — сила и власть ее отца, которые и дают ей это право, право предпочесть, «полюбить».

С учетом этого общекультурного фона становится легче понять и оправдать такие, например, слова, как «Я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел» (Мал. 1:2–3). По Своему суверенному праву выбора Бог отдал пред-

почтение Иакову, а не его брату. «Возлюбить» здесь значит — избрать, «возненавидеть» — лишиться этого избрания, не избирать. Когда говорится, что Иаков «любил Рахиль больше, нежели Лию» (Быт. 29:30), это значит, что он отдавал предпочтение Рахили и входил к ней чаще, чем к ее сестре (ср. Втор. 21:15). Это и понятно, ведь Рахиль была «красива станом и красива лицом», тогда как глаза сестры ее Лии были, как говорит текст, *רַחֵק רַחֵק* *ракот*¹.

Супружеская метафора у Осии

Автором супружеской метафоры является пророк Осия. Для изображения отношений Бога с Израилем в книге, носящей его имя, широко используются и другие метафоры, например такие, как «отец и сын» (11:1,3), «врач и пациент» (11:3), «животновод и скотина» (11:4), «роса и почва» (14:6) и др. Но самая сильная и развернутая в книге Осии метафора — супружеская, где муж изображает собой Бога, а жена — Израиль. Эта метафора охватывает целых три главы (Ос. 1–3), которые можно считать вводными не только к самой пророческой книге, но и ко всему корпусу Двенадцати малых пророков. Быть может, именно этим объясняется, почему почти во всех древних вне-танахических памятниках (LXX, Таргум Йонатана, 3-я (в западной традиции — 4-я) книга Ездры (3 Езд. 1:39–40); апокриф «Жизнь пророков») на первой позиции в своде Двенадцати находится не Амос, первый письменный пророк, а более поздний Осия²: эта яркая и мощная по своему воздействию на читателя метафора дает ключ к пониманию всей книги Двенадцати, да и шире — пророческой литературы и пророческой историографии вообще. Не случайно поэтому и то, что книгой Осии, начинающейся с супружеской метафоры, в греческой традиции, в Септуагинте открывается весь раздел пророческих книг: у LXX «малые» пророки предшествуют «великим».

О чем говорит эта метафора? О том, что отношения Бога с Израилем — совершенно исключительны. Израиль выбран Богом из всех народов, введен с Ним в особые отношения, оговоренные Заветом. Как из всех девиц жених выбирает себе одну-единственную и предлагает ей вступить с ним в исключительные по своей близости отношения, стать его женой, так и Бог избрал Израиля и предложил ему совершенно особые по сравнению с другими народами отношения — отношения завета. Как жена, допускающая в интимные отношения кого-то иного, помимо мужа, перестает быть верной супругу, так и Израиль, увлекаясь идолопоклонством и почитая вместе с истинным Богом еще и ваалов, перестает быть верным своему Господу³. Брачный договор в случае супружеской измены уже недействителен, и муж не только волен, но и обязан расторгнуть его, отобрать у изменницы всё и выставить ее на улицу, в чем мать родила. Но есть ли что-то, чего бы Израиль не получил от своего Господа, хоть и думал порой, что получает какие-то блага от иных господ — от местночтимых ваалов до «божеств» Ассирии и Египта? «Она не жена моя и я не муж ее», — произносит муж на разводном процессе. Это судебная формула, метафорически передающая то, что Бог хочет сказать Своей неверной «жене», Израилью: «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» (Ос. 2:2–3). Это метафора, объяснение которой звучит тут же, в том же стихе: «(Дабы) не сделал ее пустынею, не обратил ее в землю сухую и не уморил ее жаждою» (Ос. 2:3). Жена, лишаемая мужа и детей — двойная метафора: метафора Святой Земли, отвергнутой Богом, и метафора народа, который изгоняется в плен. Израильский народ умолял Ваала, хананейского «бога» дождя, оросить эту землю, дабы она, словно плодовая жена, принесла обильный урожай. Цикл Илии в Третьей книге Царств и богатая вавалическая топонимика Палестины говорят о том, с каким

усердием совершалось в народе это почитание Ваала и с каким упорством израильские цари насаждали его культ. Для пророка — это духовное прелюбодеяние. Прямая речь Господа продолжается: «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 <...> открою срамоту ее пред глазами любовников ее» (Ос. 2:8–10). Всеми этому в ближайшее время надлежало совершиться буквально: через несколько лет после пророческих слов Осии раздетых догола, без одежд из льна и шерсти, обритых и скованных цепями израильтян погнали в плен к одному из бывших политических «любовников» последних израильских царей — в Ассирию. Религиозная и внешняя политика последних израильских царей и правящего класса были неразрывны, критику той и другой Осия облачает в метафору. А Таргум Йонатана, в своей интерпретации последовательно устраняющий всякую метафоричность, поясняет причину ассирийского плена: «Община Израиля! Ваши грехи стали причиной того, что вы отправились в изгнание» (Тарг. Ос. 3:3).

И в древних толкованиях, и в современных исследованиях книги пророка Осии⁴ можно встретить три интерпретации брака Осии с Гомерью: 1) Гомерь была неверной женой пророка, и в таком случае пророк пережил личную семейную трагедию — измену собственной жены, и этот горький опыт был им спроецирован на описание отношений Бога с Израилем; 2) пророк женился на продажной женщине или культовой проститутке⁵; 3) это лишь литературный прием, и этого эпизода не было в личной жизни пророка.

Но как бы там ни было, ясно одно: в первых, «биографических» главах книги Осии пророк изображает собой Бога, Гомерь и ее дети изображают Израиля, а блудом или проституцией (זנות *знуни*)⁶ названо отступление от

УНВН и служение иным богам, прежде всего Ваалу. Важно, что пророк использует образ брака для метафорического описания взаимоотношений Бога со Своим народом и для объяснения трагической судьбы Израиля, обусловленной разрывом этих отношений.

Супружеская метафора у иудейских пророков

Израильское царство погибло. Депортированная часть его населения ассимилировалась на бескрайних просторах Ассирийской империи, а те, кого новая администрация оставила жить в стране, были смешаны с пришлым населением и также потеряли свою израильскую идентичность. Но вести израильского пророка Осии суждено было выжить в этой катастрофе: его книга оказалась в Иудейском царстве. Через многие десятилетия учение северного пророка было с энтузиазмом воспринято пророками южными, и введенная Осией брачная метафора получила развитие у иудейских пророков.

Так, Исайя называет «блудницей», точнее, «проституткой» (נָזִי) город, который когда-то был קִרְיָא נְזִמָּנָה — *кирья незмана*, верным городом⁷ (Ис. 1:21). Пророк имеет в виду Иерусалим, дважды названный в той же пророческой речи Сионом (Ис. 1:8; 1:27). То, что речь идет об иудейской столице, косвенно подтверждается и у LXX, где в Ис. 1:21 (возможно, по согласованию с Ис. 1:8 и 1:27) прямо содержится это название: Σιών. Использованное Исайей слово קִרְיָא, так же, как и его синоним יְרוּ — женского рода, что очень удобно для конструирования супружеской метафоры. קִרְיָא в Ис. 1:21 представляет, конечно же, весь иудейский народ. Ритм и стиль Ис. 1:21 (да и сама частица כִּי, с которой начинается пассаж) заставляют вспомнить Плач Иеремии, пусть эта книга и за пределами пророческого корпуса. В Плаче יְרוּ (имеется в виду Иерусалим) предстает, как всем известно, в образе облаченной в траур вдовицы⁸, что можно считать вариацией брачной метафоры.

Теперь обратимся к книге пророка Иеремии. Для него, современника духовной и политической катастрофы Иудеи, идеальное время отношений народа с Богом, как и для Осии (ср. Ос. 2:14–15) — это время исхода из Египта и странствования по пустыне. Этот период ностальгически описывается в его книге как время, когда израильский народ был «невестой» Бога: «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. 2:1). Но среди иудейского народа, как когда-то среди израильского, широко распространилось идолопоклонство, особенно во время долгого царствования Менаше (Манассии). Иеремия, духовный наследник Осии, напоминает иудеям о горьком опыте Израиля и предупреждает, что и с Иудеей может произойти то же, что с ее северной «сестрой»: «Когда за все прелюбодейные действия отступницы, дочери Израиля, Я отпустил ее и дал ей разводное письмо, вероломная сестра ее Иудея не убоялась, а пошла и сама блудодействовала» (Иер. 3:8). Как видим, пророк метафорически изображает религиозный синкретизм и апостасию как прелюбодеяние. В других пассажах той же 3-й главы звучит: «Ты со многими любовниками блудодействовала» (Иер. 3:1); «ты отступила от Господа Бога твоего и распутствовала с чужими под всяким ветвистым деревом» (Иер. 3:13). Иудея, представленная в образе неверной жены, духовно «прелюбодействовала с камнем и деревом» (Иер. 3:9), т.е. совершала поклонение каменным и деревянным изваяниям. Вполне возможно, что, используя термин «камень» (אבן), текст намекает здесь на маццеву (מצבה) — вертикально установленный камень, каменную стелу. Такие стелы использовались в земледельческих культах и символически представляли собой Ваала и его плодотворную силу.

У Иезекииля, чьи пророчества прозвучали и были записаны уже в плену, супружеская метафора получает широкое развитие и подробно детализируется в

пространных 16-й и 23-й главах, содержание которых, думаю, всем хорошо известно. Влияние матримониальных образов Осии и Иеремии на эти тексты несомненно, хоть они и написаны в иной тональности: высокая поэзия Осии и меланхолическая ностальгия Иеремии у Иезекииля уступают место исполненным гнева натуральным и брутальным аллегориям с весьма реалистичными деталями. В этих развернутых аллегориях вся история Израиля и Иудеи представлена как череда супружеских измен. Бесконечные вассальные союзы с могущественными державами — Египтом, Ассирией, Вавилоном — и другими окрестными народами на протяжении всего монархического периода израильской и иудейской истории влекли за собой, конечно же, и импорт культов чужеземных божеств. И то, и другое — и вассальные альянсы и иноземные культы — проявление неверности, изображаемой Иезекиием как череда прелюбодеяний жены, которая «расточала блудодейство <...> на всякого мимоходящего, отдаваясь ему» (Иез. 16:15). Наказанием за это стал вавилонский плен: «Это будет сделано с тобою за блудодейство твое с народами, которых идолами ты осквернила себя» (Иез. 23:30).

Наконец, обратимся ко Второ-Исайе. Бог спрашивает Свой народ: «Где разводное письмо вашей матери, с которым Я отпустил ее? <...> Вот, вы проданы за грехи ваши, и за преступления ваши отпущена мать ваша» (Ис. 50:1). Здесь очевидная параллель с разводным процессом у Осии (Ос. 2:1–13) с той лишь разницей, что у Второ-Исайи, пророка искупления и восстановления, этот риторический вопрос, очевидно, должен иметь отрицательный ответ: Бог не давал Своему народу «развода», возвращающиеся из вавилонского плена иудеи не смогут продемонстрировать никакого «разводного письма». Завет с ними остается в силе: «Как жену, оставленную и скорбящую духом, призывает тебя Господь, и как жену юности, которая была отвержена, говорит Бог твой. На

малое время Я оставил тебя, но с великою милостью (עֲמִנְתִּי וְגִדְלִים) восприму тебя» (Ис. 54:6–7). «Жена» была «оставлена» (плен), а потом вновь была «принята» (возвращение из плена). Это оставление и отвержение не были «разводом» (в этом — отличие от Осии). Если у Осии происходит «развод» (Ос. 2:1–13), а потом восстановление брака (Ос. 2:14–23), что, вообще-то, по закону запрещено (Втор. 24:1–4; Иер. 3:1), то у Второ-Исаии нет и «развода», есть лишь временное отвержение «мужем» своей «жены» — временное наказание пленом. Бог остается верен, несмотря ни на что, и лишь благодаря Его верности изначальные отношения будут восстановлены и «жена», оставленная «мужем», лишившаяся во время изгнания многих детей, будет вновь принята с прежней любовью. К возвращающимся из плена и застраивающим опустелый Сион обращены слова утешения: «Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, немучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа, говорит Господь. Распространи место шатра твоего, расширь покровы жилищ твоих; не стесняйся, пусти длинные верви твои и утверди колья твои; ибо ты распространишься направо и налево, и потомство твое завладеет народами и населит опустошенные города» (Ис. 54:1–3).

Заключение

Из пророческих книг супружеская метафора перешла в Новый Завет, где ею описывается окончательное и полное единение Церкви со Христом. Мы встречаемся с этой метафорой в евангельских притчах о браке, в апостольских наставлениях христианам Коринфа (2 Кор. 11:2) и Ефеса (Еф. 5:22–32), наконец, в Апокалипсисе с его образами невесты (Откр. 22:17) и жены Агнца, которая «приготовила себя» к браку (Откр. 19:7). Эсхатологический брак — это тоже супружеская метафора. Закончить свой

доклад мне бы хотелось цитатой из комментария протоиерея Геннадия Фаста к этим словам Апокалипсиса: «Наступил брак Агнца, наступил заветный и вожделенный час. Но в брачный чертог нельзя вступить без брачной одежды, и потому жена его приготовила себя (Откр. 19:7). Долгие века христианская Церковь, жена Агнца, приготавлила себя к встрече с небесным Женихом. Как же она приготавлила себя? Это приготовление заключалось в разработке, всё большем углублении и кристаллизации церковного учения, отсечении всевозможных пагубных ересей. В создании и совершении дивного и неповторимого богослужения. В бесчисленных подвигах святых подвижников, монахов и мучеников. В свидетельстве миру Божественной истины, явлении небесной нетварной красоты и излиянии людям мира, добра и любви. Это приготовление Церкви заключалось в благодатном освящении каждого своего чада и приведении его ко Христу, к небу. Последние приготовления Церкви совершатся во дни страшных гонений антихриста. Выйдя из этого всеочищающего горнила, Церковь будет окончательно приготовлена. Все приготовления ко браку закончены, светильники зажжены, время к полуночи, остается только Жениху войти в брачный чертог»⁹.

Примечания

¹ Русский Синодальный перевод говорит, что она была «слаба глазами»; перевод Макария Глухарева (Священное Писание. Нью-Йорк, 1996) — «больна глазами»; в переводе РБО (Библия. Современный русский перевод. Изд. 2. Москва, 2015) говорится, что глаза ее «были некрасивы». Караимский экзегет Бен-Эфраим, на которого ссылается в своем комментарии к книге Берешит Ибн-Эзра (русский перевод комментария Ибн-Эзры к Берешит опубликован в: *Мацих Л.А. (ред.). Классические библейские комментарии. Книга Бытия. Москва, 2010*), считал, что из слова *לֹאֵר* выпала буква *ק* и предлагал конъектуру *לֹאֵרָק* *арукот*,

«продолговатые». Некоторые современные комментаторы считают, что у Лии была близорукость, другие, например, Энцо Бьянки, полагают, что у нее были «рыбьи глаза», то есть пучеглазие.

² Исключение — восходящий ко II в. н.э. апокриф *Мученичество и вознесение Исайи*. В 4-й главе этого памятника, происхождение которого неизвестно, перечисляются «малые пророки», и Амос в этом перечислении стоит на первой позиции, предшествуя, таким образом, Осии. Но куда большее удивление вызывает помещение автором апокрифа допленного Софонии между слепопленными Аггеем и Захарией. Обзор различий последовательности отдельных книг в составе книги Двенадцати см., напр.: *Арсений (Соколов)*, *игумен*. Единство книги Двенадцати пророков. „Страницы“, № 16:1 (2012). С. 3–12. Особ. С. 5–6.

³ Вот что говорит об этом римский профессор Стефано Виргулин в своем комментарии к книге пророка Осии: «„Проституировать“ метафорически означает оставлять служение истинному Богу и заниматься идолопоклонством, которое у хананеев было связано с сакральной проституцией. Подразумевается, что между народом и YHWH существует супружеская связь, и поэтому неверный и любящий других богов народ пятнает себя прелюбодеянием. Этот термин обличает разрыв Израилем союза с Богом» (*La Bibbia Piemte*. Casale Monferrato, 1995. P.2099–2100).

⁴ Примеры см., напр., в статье: *Арсений (Соколов)*, *игумен*. Странный брак, необычные дети. „Церковь и время“, № 4 (2014). С. 80–114.

⁵ Ученые спорят о том, была ли в Израильском царстве культовая, сакральная проституция. Некоторые на этот вопрос отвечают отрицательно (например, Оден: *Oden R.A. The Bible Without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It*. University of Illinois Press, 1987. P. 131–153.). Но священный брак (*hieros gamos*), проводимый как обряд плодородия, был чрезвычайно распространен на всем древнем Востоке, в том числе у соседей Израйля. Финикия распространила храмовую проституцию по всем своим восточно-средиземноморским колониям. Учитывая мощное влияние, которое финикийская религия и культура оказывали на Израиль, особенно начиная с

царствования Ахава и Иезавели, внедрявших поклонение Ваалу и Астарте в качестве официальной религии, трудно представить, чтобы культовой проституции в Израиле не было. Культы Ваала и Астарты (вавилонской Иштар) соперничали с культом ҮНҰН на протяжении всей истории Северного царства, и даже революция Йеху (Ииуя), положившего конец династии Омридов, не смогла покончить с ними. Да и сам культ ҮНҰН подвергался мощному финикийско-хананейскому влиянию, деформируясь в народном благочестии и приобретая порой идолопоклоннические черты.

⁶ Ср. Быт. 38:24.

⁷ В русском Синодальном переводе и в переводе п/ред. Кулаковых: *верная столица*; в переводе Макария Глухарева: *столица верная*; в переводе РБО: *верная прежде столица*.

⁸ В русском языке, в отличие, например, от романских языков, слово «город» — мужского рода, что создает серьезные трудности для переводчиков тех текстов, где Иерусалим представлен в образе женщины. Хорошо, что у нас есть слово «столица», которое обычно и используют русские переводчики.

⁹ *Геннадий Фаст, протоиерей. Толкование на Апокалипсис. Красноярск, 2004. С. 309.* Книга была написана в 1979–1982 гг. в Туве, в 1982 г. была начитана на магнитофон и распространялась в Советском Союзе в аудиозаписях; впервые напечатана в 1998–2001 гг. в красноярском альманахе «Новое и старое» (№№ 3–6, 1998–2001).

БОГОСЛОВИЕ

В. И. Немыченков*

СТРАДАНИЯ БОГА СЫНА В ПЕРИОД ЕГО ЗЕМНОГО СЛУЖЕНИЯ: ДОГМАТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В западном христианском богословии получила широкое распространение доктрина страдающего Бога, предполагающая отказ от догмата о бесстрастности Божественной природы. В контексте критики указанной доктрины в статье излагается православное учение о страдании Сына Божия. Показывается ипостасный характер страданий Второго Божественного Лица во Христе. Рассматриваются такие аспекты христологии, как ипостась (лицо), сущность (природа), субъект страданий во Христе, домостроительная необходимость Его страданий, их естественность, добровольность, полнота (совершенство), природный и личный характер усвоения страданий. Формируются догматические основания для критического рассмотрения возможности страданий Бога после вознесения Христа в рамках указанной доктрины.

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

Ключевые слова: ипостась, сущность, природа, воипостасное, общая ипостась, ипостасный архетип, бесстрастие, страдание (страсть), сострадание, кеносис (κένωσις), теопасхизм, сродство (συγγένεια), подобострастие (ὁμοπαθήθεια), воля, хотение (θέλησις), гномэ (γνώμη), Леонтий Византийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин.

Актуальность

Страдания, перенесенные человечеством в XX веке, побудили нравственное чувство богословов к мысли, что благой Бог должен страдать вместе со Своим страждущим творением. В связи с этим широкое распространение в западном богословии получила доктрина страдающего Бога, которая, однако, имеет такие существенные богословские искажения, как отказ от догмата бесстрастности Божественной природы¹ и тенденция к пантеистическому пониманию Творца².

Доктрина страдающего Бога является официальным учением Англиканской Церкви³. Ряд протестантских теологов: Д. Сёлле (Dorothee Sölle), У. Духроу (Ulrich Duchrow), Г. Лидке (Gerhard Liedke), Ю. Мольтман (J. Moltmann), Х. Линк (Christian Link), Г. Альтнер (Günter Altner), Ч. Сонг (Choan-Seng Song), — утверждают страстность Божественной природы и не используют классическую двухприродную христологию в своем богословии⁴. Среди защитников доктрины страдающего Бога называют таких католических богословов, как Р. Канталамесса (Raniero Cantalamessa), Ж. Гало (Jean Galot), Г.У. фон Бальтазар (Hans Urs von Balthasar), Р. Хайт (Roger Haight), Э. Джонсон (Elizabeth Johnson), Г. Кюнг (Hans Küng), М. Сапо (Marcel Sarot) и Дж. Собрино (Jon Sobrino)⁵.

Для большинства сторонников этой доктрины характерно понимание ипостаси в качестве индивидуальной природы и вследствие этого утверждение о страдании во Христе Божественной природы, а также о страдании всей Святой Троицы⁶.

Своевременность критической оценки доктрины обуславливается тем, что ее основные догматические искажения в том или ином виде находят отражение в книгах инославных авторов, которые в последнее время всё чаще переводятся на русский язык и широко распространяются в России. Среди таких авторов можно назвать А. Пикока⁷, И. Барбура⁸, С. Бергмана⁹, Г. Кюнга¹⁰ Г.У. Бальтазара¹¹. Отметим, что указанные книги изданы без критических богословских комментариев, что делает богословский анализ указанной доктрины особенно актуальным.

Задачей данной статьи является изложение православного учения о страданиях Сына Божия в период Его земного служения от воплощения до крестной смерти и, тем самым, подготовка необходимой догматической основы для критического рассмотрения темы страданий Бога после вознесения Христа в доктрине страдающего Бога.

Отметим, что тему страданий Христа рассматривает митрополит Волоколамский Иларион в своем фундаментальном труде «Православие»¹². Владыка выделяет следующие догматические аспекты страданий Спасителя: субъект страданий во Христе, бесстрастие Божественной природы, страдания человеческой природы во Христе, добровольность страданий, смерть Христа и ее искупительный смысл, сошествие во ад¹³.

Для решения поставленной выше задачи целесообразно придерживаться данной схемы, опустив два последних аспекта.

1. Определение основных терминов

На наш взгляд, главная трудность в попытках объяснить возможность страдания Бога для западных богословов заключается в понимании личности (ипостаси) «в качестве онтической единицы, некоей части или отрезка общей природы», как это характеризует греческий богослов¹⁴.

Как сказано в новом совместном православно-католическом труде по богословской антропологии¹⁵, Тертуллиан (150–230) дал определение Святой Троицы: «*una substantia — tres personae*», которое было не полным аналогом греческого «*mia ousia — treis hypostaseis*», вследствие различия в понимании лица (*persona*) и ипостаси. Эквивалентом латинского *persona* на Востоке стал термин *πρόσωπον*, который был приравнен к ипостаси. Однако на Западе греческое слово «ипостась» (*ὑπόστασις*) часто переводили как *substantia* (сущность), что приводило к недоразумениям между греческой и латинской традициями. В контексте христологической проблематики Боэций (ок. 480–526) по оценке католического автора¹⁶ «сформулировал насколько влиятельное, настолько и спорное философское определение богословского понятия лица: лицо есть „индивидуальная субстанция разумной природы“ (*naturae rationabilis individua substantia*)»¹⁷. В нем подчеркивается саморефлексирующая рациональность и особая индивидуальность, но при этом Боэций «мыслит, скорее, обще-неподвижную природу-субстанцию»¹⁸.

Ришар де Сен-Виктор (1110–1173) попытался улучшить это определение, дав свое: «Лицо есть несообщаемое существование разумной природы». «С помощью идеи экзистенции (существования. — В.Н.) Ришар старается подчеркнуть «происхождение бытия-в-себе лица и вместе с тем — связь с источником ее, каждый раз своеобразного, бытия», — пишет Турнер. Однако очевидно, что речь опять идет о том же: индивидуальной субстанции-существовании, хотя уникальность лица и передается его «несообщаемостью» другим. Фома Аквинский (ок. 1225–1274) определяет Лицо в Святой Троице как «„существующее отношение“ (*relation subsistens*) — в противоположность аристотелевскому различению субстанции и акциденции»¹⁹.

На греческом Востоке великие каппадокийцы Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский в тринитарном учении стали использовать слова *лицо*

(πρόσωπον) и *ипостась* (ὑπόστασις) для указания на Отца, Сына и Святого Духа в отличие от слов *природа* (φύσις) и *сущность* (οὐσία), указывающих на тождество всего содержания Их бытия. Вывод понятия *лицо*, или *ипостась*, за пределы содержания понятия *природы*, или *сущности*, дал понятийно-терминологические средства для утверждения таких характеристик Божественного бытия, как уникальность, свобода, соотнесенность. У великих каппадокийцев можно найти семь критериев отличия ипостаси (лица) от сущности (природы): 1) сущность и ипостась отличаются как общее и частное; 2) ипостась отличается от сущности благодаря своим уникальным, неизменным и непередаваемым отличительным свойствам; 3) святые отцы называют ипостасью само отличительное свойство; 4) ипостась есть неделимое, природа же может делиться на подвиды и т.п.; 5) ипостась характеризуется самостоятельностью и самобытностью; 6) каждая ипостась задает уникальный образ существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) своей природы; 7) самобытность ипостаси конституируется в уникальных личных, или ипостасных, отношениях²⁰.

Названные критерии позволяют утверждать *онтологическую первичность ипостаси по отношению к сущности*, а также *инаковость* ипостаси по отношению к общей природе и к другим ипостасям. Это утверждение верно и для человека, созданного по образу Божию, т.е. как тварная ипостась (лицо, личность)²¹. Православное богословие отстаивает несводимость личности к природе²². С другой стороны, нет природы неипостасной, т.е. вне ипостаси. Ипостась и природа не существуют друг без друга²³, но и не сводимы одна к другой. Самое простое определение личности и природы: личность — это «кто», природа — это «что».

По поводу отличия западного и восточного понимания ипостаси и природы в Боге протопресвитер Иоанн Мейендорф пишет²⁴, что еще французский богослов, философ и историк догматического богословия Теодор

де Реньон (1831–1893) «говорил о двух „философиях“, преобладавших уже в святоотеческую эпоху, — латинской и греческой: „Латинская философия сначала рассматривает природу саму по себе, а затем переходит к носителю; греческая же философия рассматривает носителя, а от него идет далее, чтобы отыскать природу. Латиняне мыслят лицо как способ существования природы, греки же мыслят природу как содержание лица“. <...>Реньон <...> сетовал, что „в наше время догмат о Божественном единстве поглотил, так сказать, догмат о Троице“²⁵²⁶. Реньон сформулировал основной принцип различения между западным и восточным патристическими подходами к триадологии: «для западных богословов Бог есть конкретная, единичная Сущность, проявляющаяся в трех Лицах, для восточных же — это три конкретные Ипостаси, обладающие единой Сущностью. Следовательно, западная мысль направлена от Сущности к Ипостасям, а восточная — от Ипостасей к Сущности»²⁷.

Мейендорф подчеркивает, что для греческих отцов реальность трех Лиц предвляла всякое умозрение о единстве Божественной сущности. На Западе же утвердилась концепция единства Божия, в которой Троица признавалась «как выражение внутрисущностных отношений в Боге». Карл Барт говорит о Троице как об «одном личном Боге в трех модусах бытия», что совпадает с древней модалистской формулой. «В итоге, — пишет Мейендорф, — у большинства западных богословов — даже у многих „ортодоксов“ и „неоортодоксов“ (например у Барта и его последователей) — учение о Троице остается сегодня, как и во времена де Реньона <...> излишним»²⁸.

На греческом Востоке изначально утверждалось, что «в Боге — три *Ипостаси*, т.е. три субъекта, подлинных и реальных, а не просто три *прόσωπα* (лика), или три явления *ad extra*... У каппадокийцев Лица первенствуют над общей природой...»²⁹. Формулировка монотеизма у каппадо-

кийцев апофатическая: «единая сущность Божия всецело трансцендентна, но Бог при этом являет Себя как Троицу Ипостасей, действующую в истории спасения». При этом Мейендорф признает, что Троица у каппадокийцев — не философская схема, и корни расхождения между Западом и Востоком лежат не только в философских предпосылках, но и в библейской герменевтике³⁰.

Божественные Лица не просто «образы бытия» Божественной природы (как это принято на Западе); Они перихоретически «обладают» Божественной природой», единой и неделимой. При этом Божественная природа всегда остается трансцендентной, а «человеческие личности входят в общение любви Трех Божественных Лиц по благодати». В восстановлении такой межличностной связи и состоит спасение³¹.

Важная особенность учения о Лице в Троице заключается в том, что Лицо мыслится не только отличным от сущности, но и открытым к усвоению внеположного Ему естества и потому *способным к реальному изменению без изменения собственной природы*. Эта способность явлена нам в Сыне Божиим, ставшим Сыном Человеческим в результате *воипостазирования* человеческой природы, т.е. принятия ее в единство Своей Ипостаси. Так образовался ипостасный союз двух природ: тварной человеческой и трансцендентной миру нетварной Божественной. Открытость человеческой личности заключается в том, что она может быть обожена по благодати и тем также выступить за пределы своей природы³².

Таким образом, Православие понимает допустимую и реально существующую в Боге способность изменяться не природно (по сущности), о чем пишут все сторонники идеи «страдающего Бога», а ипостасно — как свойство Лица.

Православное учение о Лице позволяет иначе толковать многие проблемы современного богословия. «По существу дела, учение о монархии Отца и онтологической первичности Лица по отношению к сущности приобретает

в трудах православных авторов XX века статус *содержательной методологической основы* решения богословских задач»³³. Эта методология будет использоваться и в данной работе.

Обратимся, наконец, к святоотеческому определению термина *страдание*. Иоанн Дамаскин различает два вида страдания. В первом случае «страдание (πάθος) есть движение, производимое одним (предметом) в другом». Оно отличается от действия (ἐνέργεια), которое есть «движение деятельное» («деятельным же называется то, что движется само от себя»). Во втором случае страдание есть движение «вопреки природе» (как действие есть движение согласно природе). «Вот в этом смысле действие называется страданием, когда оно подвигается не согласно со (своей) природою, (безразлично) от другого или от себя самого»³⁴.

Согласно христианской догматике Божественная природа абсолютно бесстрастна, т.е. не подвержена страданию в обоих смыслах³⁵.

2. Субъект страданий во Христе

Страдания, распятие и смерть Сына Божия описаны в Евангелии и отражены в важнейшем вероучительном документе Вселенской Церкви — Символе веры, который был сформулирован в результате работы двух первых Вселенских Соборов (325 и 381). Тем не менее тема страданий Сына Божия вызывала и до сих пор вызывает у богословов споры и различные мнения.

Тема страданий Бога Сына в качестве особой богословской проблемы известна в истории Церкви как теопасхистские споры конца V — начала VI века³⁶, разгоревшиеся уже после Халкидонского Собора (451). Суть теопасхистских споров заключалась в определении субъекта страданий и смерти во Христе и объяснении страдания Его человеческой природы при сохранении бесстрастности Божественного естества.

В вероучительном определении Халкидонского Собора утверждается, что после вочеловечения Сын Божий познается нами «в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». При этом не нарушается различие двух естеств, но «сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лице и одну Ипостась» одного и того же Сына, Бога Слова, Господа Иисуса Христа³⁷.

Камнем преткновения стала формула: «*unum de Trinitate crucifixum (esse)*» (Един от Троицы был распят)³⁸, выражающая страдания Бога во Христе. Несториане и монофизиты имели свои толкования теопасхистских формул. Православные богословы признают во Христе одного единственного субъекта — Бога Сына, Божественного Логоса, и две природы: бесстрастную Божественную и подверженную страданиям человеческую.

Еще до Третьего Вселенского Собора (431) в двенадцатом анафематизме святитель Кирилл Александрийский утверждал: «Кто не исповедует Бога Слова пострадавшим плотью, распятым плотью, принявшим смерть плотью и, наконец, ставшим первородным из мертвых, так как Он есть жизнь и животворящ как Бог, — да будет анафема». В защиту своего утверждения Кирилл писал: поскольку страдание должно было спасти мир, а «Слово, рождающееся от Отца, не могло страдать в собственном естестве», то Оно «делает собственностью тело, могущее страдать <...> пребывая Само, Божественною природою, вне страдания»³⁹.

При этом «страдание Бесстрастного» можно объяснить, только признавая, что термины «природа» и «ипостась» указывают на различные реалии. И в отношении к Святой Троице, и в отношении Христа ипостась означает «кого-то», а природа (естество) «что-то». Другие определения, замечает отец Иоанн Мейендорф, только уводят от истины. Если ипостась есть «природа, ограниченная особыми свойствами» (Леонтий Иерусалимский), то во Христе две ипостаси (два субъекта). Если ипостась это существование «само по себе» (Леонтий Византийский),

то в Троице три Бога. Если вслед за томизмом признать, что ипостаси — это «отношения» внутри Божественной сущности, то, принимая теопасхистские формулы, придется признать страстность Божественной природы, а отвергая их — признать наличие двух субъектов во Христе, из которых страдает только Его человеческое «Я» (Феодор Мопсуэстийский, Несторий). «Ипостась — не производное от природы, но то, в чем природа существует, самый принцип ее существования», — подытоживает Мейендорф⁴⁰.

Строгое различие ипостаси и природы позволяет дать исчерпывающее объяснение формулы «один от Пресвятой Троицы во плоти пострадал». Поскольку Ипостась Логоса не производное от Его Божественной природы, а начало онтологически от природы отличное, то можно и должно говорить, что *Слово пострадало ипостасно* в Своей собственной плоти, пишет Мейендорф⁴¹, и приводит слова Леонтия Иерусалимского: «Говорится, что Слово пострадало по ипостаси, поскольку помимо Своей собственной бесстрастной сущности Оно восприняло в Свою ипостась и сущность, подверженную страданию (οὐσίαν παθητήν), а то, что можно утверждать об этой сущности, может быть приписываемо ипостаси»⁴².

В свою очередь ипостасное единство, единственность Божественного субъекта во Христе, подчеркнутое в Халкидонском догмате, означает, что Его человеческая природа не имеет тварной человеческой ипостаси (личности), или человеческого «Я». Как писал Леонтий Иерусалимский, «одно и то же лицо (τὸ αὐτὸ πρόσωπον), которое обозначается местоимением „Я“ (ἐγώ), заключает в себе и разрушаемое тело, и душу, которая говорит через тело, и Бога, воскрешающего разрушенное»⁴³. Поскольку нет природы безипостасной, то человеческая природа Христа тоже ее имеет, но в Ипостаси Бога Сына, будучи целиком в нее *воипостасизированной*. По выражению Леонтия Иерусалимского, «Слово, в последние времена облекши плотью Свою Ипостась, существовавшую прежде чело-

веческой природы, и Свою природу, бесплотную прежде веков, *воипостазировало* (ἐνυπέστησεν) человеческую природу в Свою собственную Ипостась, а не [в ипостась] простого человека»⁴⁴. Человек во Христе «не обладает, как у нас, своей собственной человеческой ипостасью, которая, отличает его от любой подобной или неподобной природы, но общей и неделимой ипостасью Логоса как для Его собственной [человеческой], так и для превосходящей Его [Божественной] природы»⁴⁵. Это означает, что вся человеческая природа Христа — ум, душа, тело, воля — воипостазированы Сыном, т.е. восприняты в Его Божественную Ипостась⁴⁶.

У Христа, утверждает Леонтий, человечество общее со всеми рожденными от Адама, а ипостась особенная как по отношению ко всем прочим людям, так и по отношению к другим Лицам Святой Троицы⁴⁷. Он пишет: «Мы признаем одну и ту же *общую* (κοινήν) *ипостась* обеих [природ], которая существовала прежде сущности человека, будучи ранее собственной Слову в общей сущности Божества. <...> Поэтому следует верно понимать, что природа Слова является общей с Отцом и Духом, но ипостась — особенная (ἰδικήν) по отношению и к Отцу, и к Духу, и ко всем людям, рожденным не от Святой Девы; и она является общей только с плотью, воспринятой Словом от Богородицы. И с другой стороны [следует верно понимать], что эта плоть, [воспринятая] от Святой Девы, по общности с нами имеет общую природу со всеми, кто произошел от Адама, а ипостась — особенную по отношению и к нам, и к Отцу, и к Духу, но общую только со Словом. Это мерило Православия (κατὼν ὀρθοδοξίας) передано нам богословами»⁴⁸.

Как пишет Мейендорф, Леонтий настаивает на том, что Ипостась Христа является не частной или индивидуальной (ἰδική), но общей (κοινή) для обеих природ⁴⁹, и по этой причине Священное Писание называет человечество Христа просто плотью, а это родовой термин для обо-

значения человеческой природы. Христос соединяет с Божеством *все человечество*, а не отдельный человеческий индивидуум⁵⁰. Как полагает Мейендорф, Леонтий Иерусалимский, называя ипостась Христа *общей*, имеет ввиду, что она есть «ипостасный архетип всего человечества, в котором восстановленное человечество, а не отдельный индивидуум, воссоединяется с Богом»⁵¹. При этом человечество Христа имеет индивидуальные свойства (характерные особенности), т.е. оно конкретно, а не абстрактно.

На Пятом Вселенском Соборе (553) было подтверждено единство Божественного субъекта во Христе «по ипостаси» (а не по природе)⁵². В десятом анафематизме Собор подтвердил также, что субъектом страданий во Христе является второе Лицо Святой Троицы — Бог Сын: «Если кто не исповедует, что распятый плотию Господь наш Иисус Христос есть истинный Бог и Господь славы, и один из Святой Троицы: тот да будет анафема»⁵³. Тем самым теопасхистская формула получила наивысший авторитет Вселенского Собора. Против Аполлинария Собор подтвердил во Христе полную и истинную человеческую природу, указав, что «соединение Бога Слова с плотию, одушевленную словесной и разумной душой, совершилось <...> по ипостаси <...> которая есть Господь Иисус Христос, один из Святой Троицы»⁵⁴. Как пишет Мейендорф, «это решение собора <...> сделало невозможным отождествление ипостаси с понятием (само)сознания или ума». Сознание, ум являются природными феноменами, с которыми ипостась (лицо) отождествлять нельзя⁵⁵.

Таким образом, в V–VI веках был дан ответ о личной идентичности Христа: «Один от Святой Троицы пострадал плотию». «А это означало, — пишет Мейендорф, — что Бог лично усвоил Себе смертное состояние вплоть до приятия самой смерти: Бог умирает во плоти! Однако эта человеческая смерть не переживается Богом в Его единой сущности и не является личным переживанием Отца или Духа, но только Сына». «Теопасхизм» не стал

«патрипассианством» модалистов, у которых на Кресте умер Сам Отец, добавляет он⁵⁶.

Важным выводом является утверждение православной догматики о том, что жизнь человеческой природы Иисуса Христа *«является содержанием Божественной Личности»*. Всё претерпеваемое Христом усваивается, относится к Сыну Божию. Поэтому можно, не впадая в ересь, относить страдательные состояния Самому Богу⁵⁷. Как замечает Г.У. Бальтазар, Бог, неизменный по сущности, изменяется в Сыне (т.е. ипостасно), Который в страданиях Своей тварной плоти исцеляет человеческую природу и приобретает в дополнение к Божественному всеведению опытное знание по тварному естеству⁵⁸.

«Отныне, — пишет П. Малков, — воипостазированная Сыном тварная человеческая природа — активная и самодвижная — делается непреходящей составляющей в жизненной полноте Его Божественной Личности <...> Слово теперь смотрит на материальный мир человеческими глазами, постигая его чувственным способом, присущим отнюдь не Творцу, а Его твари»⁵⁹.

Итак, констатируем: 1) Бог может страдать; 2) в Боге страдает «Кто», а не «что», т.е. Бог, бесстрастный по Своей нетварной природе, после вочеловечения Сына является субъектом страданий воипостазированной человеческой природы Иисуса Христа, т.е. страдает ипостасно; 3) после вочеловечения Бог в дополнение к Своему превечному всеведению приобрел опытное знание сотворенного Им мира по Своей тварной природе, в том числе опытное знание человеческих страданий; 4) опытное знание тварного мира стало новым содержанием Ипостаси Бога Сына; 5) Бог, неизменный по Своему естеству, может изменяться ипостасно: а) путем воипостазирования тварной природы из простой Ипостаси измениться в сложную (двухприродную); б) приобрести новое знание по Своей тварной природе.

3. Характер страданий Христа в период Его земного служения

Страдания Христа являются икономической необходимостью, т.е. были нужны по домостроительству ради нашего спасения, и характеризуются естественностью, существенным и личным усвоением, добровольностью и совершенством (полнотой). Рассмотрим это подробнее.

3.1. Икономическая необходимость страданий Христа

По мысли святителя Кирилла Александрийского, Господь должен был в Своей человеческой природе претерпеть *все* безгрешные человеческие чувства, чтобы, во-первых, явить Себя «природно и истинно» человеком, «носившим в себе всё человеческое, кроме только греха», а во-вторых, чтобы они, «побежденные силою Слова, прекращались с преобразованием природы в первом Христе в некое лучшее и Божественное состояние». «Таким именно образом, а не иначе, — утверждает святитель, — *образ исцеления мог перейти и на нас*, ибо во Христе, как начатке, природа человека возводилась в обновление жизни. В Нем и сверхприродное приобрели мы, почему и Вторым Адамом назван в Божественных Писаниях (1 Кор. 15:45)»⁶⁰.

Максим Исповедник полагал, что Господь добровольно воспринял незаслуженные Им («несправедливые и беспричинные») страдания и смерть *ради исцеления* падшей человеческой природы, для которой они являются «справедливым» наказанием за недолжные («неправедные») чувственные наслаждения взамен отвергнутого наслаждения богообщения⁶¹.

Это исцеление происходит в нашем причастии совершенному Телу Христову. Однако если подобное соединяется с подобным, а мы сами не можем уподобиться Его совершенству, то тогда Христос должен вначале «во всем уподобиться (ὁμοιωθῆναι) братьям», чтобы быть их Первосвященником (Евр. 2:17). Это подобие заключается в безгрешных страданиях и смерти (Евр. 2:14–18).

Согласно мнению святых отцов, обобщенных Иоанном Дамаскиным, Христос от момента ипостасного соединения и именно вследствие него обладал совершенством человеческой природы, которая в Боге Слове «получила существование и приобрела ипостасное тождество с Ним». Поэтому, в частности, преуспевание в мудрости и любви (Лк. 2:52) есть лишь раскрытие Его совершенства во времени и вовеки («напоказ»)⁶².

Иоанн Дамаскин пишет, что «в силу самого бытия Своего и всезнания [Христос] обладал благом от природы», то есть имел совершенные добродетели по Своему человечеству. «Ибо добродетели природны и природным образом и поровну находятся во всех»⁶³, — поясняет преподобный, но через грех обычный человек уклоняется от природного, идет «наперекор природе» и оказывается во зле⁶⁴. Комментаторы творений Дамаскина напоминают определение Цицерона, согласно которому добродетель есть «совершенная в себе и до весьма высокой степени доведенная природа»⁶⁵.

Таким образом, свойства Христова человечества и свойства падшего человека различны: у Него добродетели, у людей — пороки. Наше природное единство со Христом возможно только в безгрешных страстях, скорбях и болезнях, которые Он и понес ради нашего спасения. Именно так надо понимать слова пророчества о претерпении Мессией страданий за грехи и беззакония человеческого рода (Ис. 53:3–6): взятие на Себя нашего греха есть уподобление нам Христа в безгрешных страданиях.

Поэтому в сотериологическом плане страдания Христа были необходимы для установления *подобия* Его совершенного человеческого естества искаженной грехом природе падшего человечества. Без такого подобия невозможно наше причастие Его Телу в Евхаристии, поскольку подобное соединяется с подобным. Соответственно и наши безгрешные скорби и страдания ради истины также необходимы для соединения нас со Христом и нашего

обожения. По слову апостола, «Христос пострадал за нас плотию», а уподобляющийся Ему человек, «страдающий плотию, перестает грешить» (1 Пет. 4:1). Участие в «Христовых страданиях» вводит человека в Его славу (1 Пет. 4:13). «Смирение и страдание освобождают человека от всякого греха», — подтверждает Максим Исповедник⁶⁶. Почти всякий грех, пишет он далее, «истребляется через страдание и печаль, вольные или невольные», навлекаемые «по домостроительству Промыслом [Божиим]. Ибо [Писание] гласит: „Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы; будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром“ (1 Кор. 11:31–32)»⁶⁷.

Иоанн Дамаскин, ссылаясь на это же место из послания апостола Павла, рассуждает в более очевидном евхаристическом контексте, когда пишет о Христе: «Он Сам причащается бедной и немощной нашей природе, чтобы очистить нас <...> и опять сотворить причастниками Его Божества». Для того чтобы «всякий желающий человек» заново родился в крещении, «был вскормлен пищею необыкновенной» (Евхаристией) и «достиг меры совершенства», Господь создал необходимые условия: «Своим рождением <...> и крещением, и *страданием*, и воскресением Он освободил *природу* от прародительского греха, от смерти и тления» в Себе и дает нам причащаться этой спасенной природы в Евхаристии, представляя Себя нам образцом и примером для подражания. Тело и кровь Христа переходят в сущность нашей души и тела как средство, очищающее от нечистоты, подобно тому, как нечистое золото очищают накаливанием [т.е. огнем, с которым преподобный, вероятно, сравнивает обоженное человечество Господа]. Очищение причастников происходит «посредством болезней и разнообразных напастей» (1 Кор. 11:29–32). «Очищаясь через это, мы <...> делаемся телом Христовым <...> делаемся причастны и плоти Его, и Божеству»⁶⁸.

Аналогичный образ огня и прямое указание на значение страданий Спасителя находим у Макария Египетского: как золото очищается огнем, «так и душа, которую разжигает Святым Духом и сокрушает <...> Христос, очищается *страданиями Христа* от всякой страсти и всякого греха»⁶⁹. Участие причастника в страстях Христовых по учению Григория Богослова рассматривается в другой нашей работе⁷⁰.

Таким образом, во Христе наша страдающая природа соединяется с Его пострадавшей природой (подобное соединяется с подобным). Но по мере приобщения и уподобления Ему в Его безгрешных страстях и страданиях за истину в человеке вырабатываются и Его добродетели («те же чувствования») по слову апостола (Флп. 2:5–8)⁷¹. На пути следования за Христом человеку дается «и опытное знание мрачных бездн, и радостное созерцание Света Царствия». Сам Он имеет власть «принять нас в Себя или, что то же, вселиться в нас вечным веселием»⁷².

Итак, для достижения изначального подобия нам Христа Он должен пострадать и умереть: иметь наш опыт в своей человеческой природе, но без греха. Указанное подобие (т.е. тождество по содержанию) совершенной человеческой природы Христа нашей падшей природе, лишенной добродетелей, может заключаться только в безгрешных страданиях — в безукоризненной сострастности. Об этом говорится в Послании к Евреям, где один из главных мотивов при описании первосвященнического служения Христа — это Его искушенность в собственных страданиях и связанная с ними возможность сострадать искушаемым, то есть человечеству (Евр. 2:17–18; 5:8–9). Господь познал всё не только как Бог, но и как человек, искушенный во всем; плоть Его претерпела много страданий, «посему Он может помочь, иначе сказать: *готов быть всегда сострадательным*»⁷³.

Толкуя указанные стихи Послания, Григорий Богослов пишет, что Христос в Своем Лице и в Своей человеческой природе «подвергает испытанию наше послу-

шание и всё измеряет Своими страданиями <...> дабы собственным опытом дознать, что для нас возможно, и сколько должно с нас взыскивать, и нам извинять, если при страданиях будет принята во внимание и немощь»⁷⁴.

Отсюда следует необходимость кеносиса Сына Божия — Его самоистощание в земной жизни. Страдания Христа должны быть соестественны нашим, хотя они и отличаются от них добровольностью (поскольку у Бога нет ничего вынужденного), и совершенством (полнотой), чтобы объять все наши страдания.

3.2. Естественность страданий

Сын Божий, добровольно восприняв человеческую природу, был свободен от первородного греха, лично безгрешен и уподобился нам лишь в безгрешных страстях, которые являются следствием падшести человеческой природы. Согласно Иоанну Дамаскину, человеческое естество Христа до воскресения, будучи подобно нам во всем, кроме греха, как и наше естество, испытывало безгрешные страсти (было тленно в первом смысле). Его *нетленность* заключалось в том, что оно не было подвержено *истлению* (разложению на составные стихии, тлению во втором смысле)⁷⁵.

При этом «наши природные страсти были во Христе и сообразно с природой, и сверхъестественно — пишет Иоанн Дамаскин. — Сообразно с природой они возбуждались в Нем тогда, когда Он позволял плоти претерпевать то, что ей свойственно; а сверхъестественно потому, что в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного, но всё — добровольное. Ибо Он волею алкал, волею жаждал, волею боялся, волею умер»⁷⁶.

Однако эти «сверхъестественность» и «добровольность» не следует понимать в духе афтартодокетизма, утверждающего, что человеческая природа Христа в силу ее ипостасного соединения с Богом была нетленна

с момента воплощения, в результате чего Господь якобы каждый раз вольно соизволял на страдание Своей плоти, страдательность которой не была обусловлена законом естественной необходимости⁷⁷, а потому была сверхъестественной (чудесной). По православному учению ипостасное соединение обуславливает только безгрешность Христа, а не нетление Его плоти. В противном случае Его плоть не была бы подобна нашей, а искупление было бы дано в самом факте воплощения. Кроме того, еще Леонтий Византийский (которому в критике афтартодокетов следует и Дамаскин) говорил, что попущение Христом страдательных состояний Своего человеческого естества было бы равносильно разрыву ипостасного соединения: «Когда плоть [Христа] превосходила *естественные страдания*, то, как правило, *Слово даровало ей власть* над страданиями <...> непричастность страданиям не была присуща телу [Слова] во всякое время. Ибо оно обладало бесстрастием (τὸ ἀπαθές) не из-за соединения, но *по воле Соединившегося*, Который распоряжался им в зависимости от обстоятельств и нужд. Если это не истинно, придется признать одно из двух: либо плоть вообще не страдала, став бесстрастной по природе благодаря соединению [с Божеством], либо, если она страдала, она оказывалась полностью вне соединения»⁷⁸.

Во Христе две Его природы действуют каждая своим способом, при этом Божественная природа не упраздняет действие человеческой, но помогает ей. Святитель Кирилл Александрийский пишет: «*Человеческое естество* легко смущается и скоро приходит в ужас, а Божественное и неизреченное Его могущество остается непобедимым <...> Потому что вкравшееся представление о смерти старается утратить Иисуса, а *Божественное могущество* тотчас *утишает пробужденную страсть* и сейчас же преобразует в неизреченное дерзновение то, что было подавлено ужасом. Итак, будем думать,

что и в Самом Христе Спасителе свойственное человеку приводится в движение двумя, и притом *необходимыми способами*»⁷⁹.

Как пишет Леонтий Византийский, «естественное действие проистекает от <...> укорененной в природе причины. А сверхъестественное действие не уничтожает естественное, но <...> дает силу <...> к совершению того, что оно само не могло бы совершить»⁸⁰. Если бы Божественный Логос захотел, Он мог бы предотвратить страдание Своей человеческой природы, но не сделал этого⁸¹. Поэтому искупительная сила страдания Христа основывается на том, что Его страдание обусловлено естественными причинами и преодолевается без греха⁸², излагает А. Грильмайер мысль Леонтия⁸³.

Таким образом, добровольность страстей Христовых относится к Лицу Бога Слова, а не в отношении Его плоти, тленной по естеству, утверждает православная догматика⁸⁴ (подробнее о добровольности страданий Христа см. ниже).

3.3. Природное и личное усвоение страданий

Безгрешные страсти Господь воспринял по *природному и сущностному усвоению*, «испытав то, что относится к природе»⁸⁵ (голод, жажда, усталость, крестные муки и т.п.). По *личному и относительному усвоению*, т.е. по страданию и любви, «Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не есть природно, — усвоил, не Сам будучи этим или сделавшись, но принимая наше лицо и поставляя Себя наряду с нами»⁸⁶. Максим Исповедник поясняет, что в соответствии с относительным усвоением (οἰκεῖωσις σχετική) «мы естественно любим и усваиваем принадлежащее друг другу, сами ничего из этого не претерпевая и не действуя»⁸⁷.

В Евангелии Господь ублажает алчущих и жаждущих правды (Мф. 5:6) и ищущих прежде Царствия Божия и правды его (Мф. 6:33) и призывает подражать и следовать Ему, т.е. страдать ради правды Божией, а не от гордости,

зависти, сребролюбия и прочих греховных страстей. Святитель Григорий Неокесарийский пишет: «Бог не знает и страдания стыда, вследствие чего Он мог бы стыдиться страдать, поскольку гордость всегда чужда ему <...> Для Бога предпочтительнее страдания от железа или огня, чем страдание от [желания] суетной славы. Ибо этого последнего страдания Бог не мог бы исцелить, если бы оно было у него Самого»⁸⁸.

Во Христе на первом месте всегда стоит воля Отца (Ин. 5:17, 19, 36; 8:28; 12:49–50 и др.), стремление не к чувственным удовольствиям, а к Богу и истине. Потому все претерпеваемые Иисусом Христом искушения и страдания суть добровольные страдания ради истины. Поэтому и людям Господь сострадает в первую очередь в том же. Но поскольку Христу не были чужды и обычные человеческие немощи (безгрешные страсти), то во время Своего земного служения Господь принимал деятельное участие в скорбях и болезнях людей, не связанных с исповеданием истины или следованием Его учению, а просто по любви и милосердию: исцелял их от болезней, питал, поил и творил другие чудеса. Максим Исповедник говорит: «Бог <...> страдания каждого сострадательно восприимлет в Себя <...> по соответствию (анalogии) [Своему] страданию в каждом [человеке]»⁸⁹.

На личный характер усвоения Спасителем чужих страданий указывает евангелист Матфей, когда вслед за рассказом об исцелении Христом всех пришедших к нему больных (Мф. 8:16) приводит мессианское пророчество Исаии (Ис. 53:4): «Он взял (ἐλαβεν) на Себя наши немощи (ἀσθενείας) и понес (ἐβάστασεν) болезни (νόσους)» (Мф. 8:17). Толкователи⁹⁰ пишут, что евангелист не использует Септуагинту, а переводит пророчество с еврейского. У Исаии это место буквально читается так: «Истинно наши болезни Он поднял и наши страдания (мучения) понес их». При этом на месте ἐλαβεν стояло еврейское «наша» — «поднимать на себя». Слова проро-

чества в отношении конкретных событий жизни Иисуса Христа можно понимать трояко: 1) Господь страдал и болел Сам; 2) *вид человеческого страдания вызывал в Нем Его собственное страдание*; 3) на исцеления тратилась Его собственная сила и Он страдал от утомления и истощения. Все толкования считаются одинаково верными. Евангелист видит во Христе предсказанного Исайей идеального Страдальца, Отрока Иеговы (Мф. 12:18; Ис. 42:1): «Смысл этого заключался в том, что если Христос исцелял болезни, то это значило, что Он брал на Себя ответственность за них пред Богом, делал людей невиновными и, следовательно, не подлежащими болезням и немощам, *перенося вину народа на Себя и таким образом подвергая Себя ее следствиям*». В таком смысле надо понимать и перевод Септуагинты, в котором «болезни» заменены на «грехи», поскольку искупительная жертва Христа приносится не за болезни, а за грех народа⁹¹.

В некоторых эпизодах евангелисты прямо пишут об испытываемом Христом сочувствии, говоря, что Он «сжалился» (ἐσπλαγχνίσθη, «милосердова о нихъ» — ц.сл.): над изнуренной толпой народа, не имеющей пастыря и учителя, и учил их (Мф. 9:36; Мк. 6:34); над больными и исцелил их (Мф. 14:14); над наинской вдовой и воскресил ее сына (Лк. 7:11–15). Христос «милосердуетъ» (σπλαγχνίζομαι) о народе» и насыщает 4000 (Мф. 15:32–39); «умилосердившись» (σπλαγχνισθεὶς), Он исцеляет двух слепцов (Мф. 20:34) и прокаженного (Мк. 1:41). Даже в притчах о милосердном самарянине (Лк. 10:33) и блудном сыне (Лк. 15:20) евангелист использует тот же глагол: «сжалился» (ἐσπλαγχνίσθη). Буквальный смысл греческого глагола σπλαγχνίζομαι⁹² — обвнутрять, делать внутренним, т.е. своим. Сжалиться над скобящим значит принять его скорбь как свою, а это и есть личное (относительное) усвоение.

Наиболее очевидным примером может служить евангельский эпизод с воскрешением Лазаря (Ин. 11:1–45). Скорбь близких Лазаря заставила и Его Самого

скорбеть (т.е. страдать), и это обстоятельство евангелист подчеркивает трижды (Ин. 11:33, 35, 38)⁹³. Господь, зная о его смертельной болезни, медлит два дня и приходит в Вифанию только на четвертый день после его кончины. Воскрешение Лазаря с одной стороны было благом для него и утешением для его близких, а с другой — уверило учеников и многих других в мессианском достоинстве Христа, Его власти над смертью, укрепило веру во всеобщее воскресение мертвых, дало основание уверовать в будущем и в Его собственное воскресение после распятия. Однако попускание Христом смерти Лазаря и скорби его близких стоило и Ему Самому душевных страданий. Божественная и человеческая воли во Христе не отменили Его человеческую любовь и сострадание к людям, хотя и удержали Его от действий, которые могли бы предотвратить смерть Лазаря и страдания его родных.

Таким образом, следствием совершенной любви Христовой по человечеству является то обстоятельство, что попускание Им (по Божественной и человеческой Его волям) страданий людей происходит, во-первых, только в благих для них целях (ибо Он благ по обоим Своим природам) и, во-вторых, неизбежно влечет за собой Его собственные страдания вследствие личного (относительного) усвоения, т.е. сострадания по любви. Волевой акт определяет действия или бездействие, но не отменяет любовь и сострадание во Христе. Божественная и человеческая воли во Христе направлены ко всеобщему благу, а страдание, переносимое людьми в процессе промысления о них, имеет обратное действие — сопровождается состраданием им Самого Христа.

О внутренней сути *сострадания как личного усвоения чужой боли* повествуют святые. Предание Церкви свидетельствует, что святые, подвигом жизни уподобившиеся Христу, удостоиваются «участвовать в Христовых страданиях» (1 Пет. 4:13) и страждут страданием даже незнакомых им людей. Именно любовь и сострадание ближнему

дают им благодатные силы творить чудеса. Преподобный Паисий Святогорец, прославившийся своими чудотворениями, рассказывал: «Я видел, что другому больно, и забывал свою собственную боль. Чудо происходит, когда ты *соучаствуешь в боли другого*. Главное в том, чтобы ты ощутил человека братом и тебе стало за него больно. Эта боль трогает Бога, и происходит чудо. Потому что нет ничего другого, столь умиляющего Бога, как благородное великодушие, то есть *жертвенность* <...> Только жертвуя человек пребывает в родстве со Христом, потому что Христос есть Жертва»⁹⁴.

Симеон Новый Богослов писал, что он знал человека, плачущего о грешниках до такой степени, что «он в некотором смысле *облекся в них и вменил себе самому* прегрешения, которые они совершили <...> Ибо он был связан с ними во Святом Духе такими узами любви, что не хотел даже войти в Царство Небесное, если бы для этого надо было разделиться с ними»⁹⁵.

Поскольку ученик не выше Учителя (Мф. 10:24–25), то очевидно, что и Господь, творя чудеса по милосердию и любви, сострадал тем, кому Он благоволит, т.е. принимал чужое страдание как Свое по личному усвоению.

3.4. Добровольность страданий

Поскольку ипостась, или лицо, есть принцип существования природы и ее первоначало, личность способна «свободно самоопределяться по отношению к природе»⁹⁶. Это справедливо как в отношении Бога, так и Его тварного образа — человека⁹⁷. Поскольку Бог не имеет ограничений тварного естества как человек, Его свобода абсолютна.

В основу учения об абсолютной свободе Бога православными богословами XX века кладется представление об онтологической первичности ипостаси по отношению к сущности⁹⁸. При этом они опираются на учение великих Каппадокийцев. Особенно наглядно сказанное подтверждается тем фактом, что человеческая природа Христа

обрела свое бытие в предсуществовавшей ей Ипостаси Сына Божия. Конечно, если ипостась и природа принадлежат к одному онтологическому порядку (Лица Святой Троицы, обычные люди), то не может быть времени или состояния, когда ипостась не имела природы или природа не имела ипостаси. Но и в таком случае можно говорить об онтологическом приоритете ипостаси по отношению к своей природе.

Обратное утверждение (приоритета природы над ипостасью) лишает Бога свободы, подчиняет необходимости, о чем писал еще Григорий Богослов. Он отвергал описанный у Плотина эманативный принцип образования Троицы Ипостасей через преизлияние благодати, чтобы «не ввести *непроизвольного* рождения и как бы *естественного* и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятиями о Божестве»⁹⁹. «И как Он — Бог, если принужден <...> чтобы быть Богом?» — спрашивает святитель¹⁰⁰.

Приведем мнения современных православных богословов об онтологическом приоритете ипостаси над природой и его связи со свободой Бога. Так митрополит Иоанн (Зизиулас) утверждает, что онтологическое «начало» бытия Бога коренится не в сущности, а в Личности Отца: «Бог как Отец, а не как сущность, непрерывно подтверждает в Своем „бытии“ Собственное свободное воление к существованию <...> Отец из любви, т.е. свободно, рождает Сына и изводит Святого Духа <...> Это важнейший тезис, в котором состояла новизна богословия каппадокийских отцов». Таким образом, «онтологическое основание свободы Бога состоит не в природе, а в Его личностности, т.е. в „форме бытия“, в которой осуществляется Его Божественное естество», — делает вывод владыка¹⁰¹. Христос Яннарас утверждает: Бог «прежде всего Личность, которая совершенно свободно ипостасирует Свое бытие, Свою природу, то есть образует Ипостаси в предвечном рождении Сына и исхождении Духа. Личность Бога Отца предшествует и предопределяет Собою Его сущность, но

не наоборот»¹⁰². Православное учение о монархии Отца и онтологическом приоритете Лица по отношению к природе позволяет «рассматривать все свойства Божественной природы, все Божественные энергии как результат личностно свободного определения Отца, которое личностно свободно принимают Сын и Святой Дух», — полагает С.А. Чурсанов¹⁰³.

Православная догматика утверждает «высочайшую свободу» Бога во всех Его действиях, включая творение мира, промысление о нем, искупление падшего человека, возрождение и освящение его. Святые отцы утверждали, что «Бог не подлежит никакой необходимости и определяет Себя к действиям совершенно свободно»¹⁰⁴.

Свобода Божественной Ипостаси Логоса явлена в волевом акте сотворения мира и разумных существ в предведении последствий — грехопадения части ангелов и человека, страдания отпавшей от Творца твари, спасения человечества и мира ценою вочеловечения, страданий и смерти Сына Божия. Акт творения мира и разумной твари был свободным действием Бога, по предведению знающего и принимающего на Себя будущую трагедию мира и Собственных страданий ради его спасения. В этом смысле Предвечный совет Святой Троицы (Быт. 1:26) — это как бы предвечная Гефсимания (ср. Пс. 39:7–9; Евр. 10:5–10)¹⁰⁵ Голгофа (ср. Ин. 3:16; Еф. 3:11): предназначение «прежде создания мира» «непорочного и чистого Агнца» (1 Пет. 1:19–20) на заклание (Откр. 13:8), которым должно обернуться сотворение человека¹⁰⁶.

О свободе Бога святитель Григорий Неокесарийский писал: «Бога не могут удержать ни Его природа, ни какое-либо иное существо от того, чтобы Он следовал Своей воле. Мы утверждаем, что только Тот [действительно] является высочайшим, свободным, Кто не претерпевает противодействия от закона своей природы <...> Кто не страшится величия Своего Божества и от смерти не содрогается»¹⁰⁷.

Добровольность страданий Мессии предсказана пророком Исаией (Ис. 53:7). О добровольности Своих страданий и смерти говорит Сам Господь (Ин. 10:11, 17–18). Согласно евангельским свидетельствам Христос добровольно подчиняется обстоятельствам, которые вызывают в Нем безгрешные страсти (голод, утомление) и страдания (крестные муки и т.п.), в других случаях являя Свою Божественную силу, чтобы изменить события по Своему желанию. Григорий Богослов пишет: «Христос алкал, но наплатил тысячи (Мф. 14:15–21); жаждал, но мог дать воду живую (Ин. 4:7–11; 7:39); утруждался (Ин. 4:6), но Сам есть упокоение труждающихся и обремененных (Мф. 11:28); Его пытаются схватить и убить, но не могут взять (Лк. 4:28–30; Ин. 7:25, 30; 10:24–39); «был „мучен и язвен“ (Ис. 59:5), но „исцеляет всяк недуг и всяку язю“ (Мф. 4:23)»; напоевается оцтом и желчью (Мф. 27:34; Ин. 19:29), но претворяет воду в вино (Ин. 2:1–11); умирает и сходит во ад (1 Петр. 3:18–20; 4:6), но возводит из него души (Мф. 27:52–53) и Сам восходит на небеса (Мк. 16:19)¹⁰⁸.

Христос, имея две природы, имел и две природных воли, каждая из которых сама по себе свободна, «ибо ничто природное не вынужденно» и «природному не обучаются», — замечает Максим Исповедник¹⁰⁹. Следуя его мысли, Иоанн Дамаскин утверждает, что всякое *природное желание в человечестве Христа* «не вынужденно, но самовластно. Ибо не только Божественная и несотворенная природа не имеет ничего вынужденного, но также и мыслящая и сотворенная». Это очевидно, поскольку и «Бог, будучи по природе благим», Создателем и Богом, «не есть это вследствие необходимости, потому что кто же навлекает эту необходимость?»¹¹⁰.

Описывая взаимодействие двух природных волей во Христе, Иоанн Дамаскин поясняет: во Христе «тело исполняет всё, что ни есть телесного, сообразно с волею соединившегося с ним Слова, чьим собственным оно и стало. Ибо не от себя оно устремлялось к природным стра-

стям и даже претерпевало удаление и уклонение от печального или же внешние воздействия, но оно двигалось *согласно с условиями своей природы*, когда Слово желало и, в целях домостроительства, позволяло ему страдать и совершать свойственное ей, чтобы делами природы была удостоверена истина»¹¹¹. «Ибо человеческое Он совершал не по человечески (ведь Он был не человек только, но и Бог; почему и страсти Его были животворны и спасительны)»¹¹². «Он, когда хотел, давал природе совершать свойственное ей»¹¹³.

Это значит, что Бог во Христе мог, но не использовал Божественную силу, чтобы воспрепятствовать проявлениям (действиям) Своей человеческой природы, в том числе ее страдательности.

В другом месте преподобный Иоанн объясняет сущность добровольного действия через анализ невольного. *Невольное* двояко: оно бывает а) по причине насилия или принуждения, когда «производящее начало или причина бывает извне <...> причем терпящий принуждение несколько не содействует своим собственным устремлениям» (этому внешнему началу) и б) вследствие неведения, когда «не мы сами доставляем причину незнания, но когда так случится». *Добровольное* же противоположно невольному по обоим параметрам: «добровольное есть то, чего начало, т.е. причина, находится в самом [делающем], знающем все частности, посредством чего [совершается] действие и в чем оно заключается»¹¹⁴.

Господь, добровольно принимающий страдания по Своему человечеству, делает это самовластно (причина находится в Нем Самом, в его благой человеческой воле) и с полным сознанием всех обстоятельств: причины, конечной цели, последствий для Себя и мира и т.д. Вследствие ипостасного единства (совершенного знания по человечеству и всеведения по Божеству) добровольность всех деяний Спасителя имеет недостижимую для простого человека степень.

Иоанн Дамаскин пишет, что вследствие ипостасного соединения и отсутствия у Христа человеческой ипостаси у Него «не было и гномической (выражаемой намерением) воли. Ибо хотение (θέλησις) Он имел естественное <...> одинаково усматриваемое во всех человеческих ипостасях, но намерения, т.е. предмета хотения (τὸ θελητόν), противного Божественной Его воле <...> Его святая душа не имела». Поскольку во Христе «природы различны, то различны также и природные хотения, т.е. способности хотения Его Божества и Его человечества. А так как одна ипостась и один Хотящий (ὁ Θέλων), то один также и предмет хотения или выражаемая намерением воля, так как человеческое Его хотение, разумеется следует Божественному Его хотению и хочет того, чего пожелало Божественное Его хотение»¹¹⁵.

Гномическая, или ипостасная воля (γνώμη) присуща только тварной человеческой личности. По мысли Максима Исповедника грех принадлежит к области γνώμη, а не природы, это личностный акт. Поэтому Христос, восприняв человеческую природу, подверженную последствиям грехопадения (тленную, страдательную), остался вне греха¹¹⁶. Но это не значит, что Его человеческая воля (благая и не противоборствующая воле Божией) не подвергалась тяжким испытаниям, поскольку естественным образом могла желать отличного от воли Божией (хотя и не противного ей). «Христу были присущи чисто человеческие движения, — замечает И.А. Орлов, — отличные, без сомнения, от Божественных движений»¹¹⁷, т.е. предмет человеческого хотения во Христе (например, удовлетворение голода или жажды) отличался от предмета хотения Бога, но не был противен Его воле.

Самым трудным и болезненным испытанием было Гефсиманское моление Спасителя, когда Он «с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти» (Евр. 5:7). В Гефсимании Христос явил две Своих природных воли — Божественную и чело-

веческую¹¹⁸. Человеческая Его воля показала стремление к бытию (волю жить) и отвращение от смерти как небытия. С этим был связан естественный страх смерти, вызванный силой, или инстинктом, самосохранения¹¹⁹. По словам Максима Исповедника робость, которая «согласна природе, [Христос] добровольно принял ради нас, как Благой, поскольку она проявляла существующую в природе силу, борющуюся за бытие»¹²⁰.

Излагая мысль преподобного Максима исследователь его богословия Д.А. Поспелов пишет, что Христос «реально запечатлел в Себе нашу волю <...> Он просил удалить от Него смерть. <...> Он показал Свою слабость в страдании тела <...> сочетая скорбь и сильное волнение перед смертью. Он действительно запечатлел в Себе то, что было нашим, через скорбь этого момента, чтобы мы освободились от нее»¹²¹.

В Своей человеческой природе Христос пережил страх смерти и запечатлел в ней победу над ним, приведя Свою человеческую волю в согласие с Божественной волей, желающей спасти человечество ценой страданий и смерти Сына Божия. При этом «когда Он отказывался от смерти, Он отказывался от смерти <...> и страшился естественным образом, при желании и позволении Божественной Его воли, — пишет Иоанн Дамаскин. — И когда Божественная Его воля хотела, чтобы человеческая Его воля избрала себе смерть, то *страдание для той сделалось добровольным*; ибо не как Бог только Он добровольно предал Себя на смерть, но и как человек. Поэтому Он и нам даровал дерзновение против смерти»¹²². Душа Господа «самовластно хотела того, чего Божественная Его воля желала, чтобы она хотела». Две воли Господа отличались не намерением, а природной силой: Божественная воля была могущественна, безначальна и бесстрастна, а человеческая — не всемогуща, «началась во времени и сама перенесла те страсти, которые были природны и непредусудительны»¹²³.

Объединял же две природные воли Христа единый способ существования (τρόπος ὑπάρξεως) в Божественной Ипостаси Сына. Поэтому во Христе не было гномической воли (γνώμη) и ради спасения человечества Христос осуществлял «естественную волю быть и инстинкт самосохранения <...> дотоле неслышанным ипостасным способом, через сыновнее послушание Отцу даже до принятия смерти в противоположность гномическому свободному выбору», — пишет Д.А. Поспелов¹²⁴.

Из всего сказанного следует, что если Божественная Ипостась свободна по отношению к Своей нетварной природе, то тем более Ипостась Сына свободна в отношении Своей тварной природы, ее свойствам, энергиям, страданиям. Очевидно, что Ипостась Сына свободно определяет Себя и в отношении существенного и личного усвоения Им страданий Своей человеческой природы. Кирилл Александрийский писал: то, что Христос, «имея возможность избежать страданий, подвергся страданиям ради нас добровольно и претерпел их для пользы других, служит проявлением превеликого милосердия и наивысшей славы»¹²⁵.

Покажем далее, что страдания Христа были не только естественны и добровольны, но и совершенны (полноценны).

3.5. Совершенство в страданиях

Путь земной жизни Христа это путь кеносиса — самоитощания, самоумаления Своего Божественного достоинства и могущества вплоть до добровольного предания Себя на крестные муки и смерть; домостроительное низведение Себя до состояния презируемого, гонимого, страдающего, умирающего позорной смертью человека. Сотериологическую необходимость этого поясняют святые отцы. По формуле Григория Назианзина человек станет «настолько богом, насколько Он — человеком»¹²⁶. Максим Исповедник разъясняет слова святителя: христиане по

благодати имеют *«настолько украситья силою, насколько естеством сущий Бог, воплотившись, нашей приобщился немощи, соразмеряя, как Сам Он знает, Своему истощанию обожение спасаемых благодатью»*¹²⁷.

Как уже говорилось выше, в силу сотериологической необходимости Господу надлежало в полноте испытать все человеческие страдания, чтобы запечатлеть их опыт в Своем теле и душе. Бог во Христе благоволил на человеческие страдания Сына, хотя мог Божественной силой избавить Его от них не только по обстоятельствам, но и по ощущениям, то есть нейтрализовать саму боль, например. Об этом говорит преподобный Паисий Святогорец: «Конечно, все подвиги преподобных <...> и даже страдания всех святых мучеников несравнимы со страданием Господа нашего, потому что Христос Божественно помогал всем страдавшим ради Него, и боль каждого из них улаждалась от Его великой любви. Однако по отношению к Самому Себе Христос совсем не использовал Свою Божественную силу и от многой любви к Своему созданию выстрадал Своим чувствительным телом многую боль»¹²⁸.

Полнота Христовых страданий видна по тому, что кроме обычных безукоризненных страстей (голод, жажда, усталость и т.п.) и экстраординарных телесных и душевных мук (бичевание, распятие, предательство ученика, издевательства и насмешки иудеев и римлян) Господь также испытал на Кресте весь ужас и мрак богооставленности (Мф. 27:46; Мк. 15:34). При этом «не Сам Он оставлен или Отцем, или собственным Божеством <...> но <...> в лице Своем изображает нас», — поясняет Григорий Богослов¹²⁹. Это значит, что в силу ипостасного единства Христос не мог лишиться Своей Божественной природы, однако по домостроительству ради нас особым действием Божества восприимлет по личному усвоению состояние человеческой богооставленности для того, чтобы испытать его Самому и запечатлеть этот опыт в своей человеческой природе (в уме, сердце, душе, теле и помышлениях).

По мнению толкователей, возглас Христа, прозвучавший с Креста словами мессианского псалма: «Боже мой! для чего Ты оставил Меня?» (Пс. 21:2), уверяет нас в Его подлинном человечестве и «обнаруживает естественную любовь к жизни»¹³⁰. Этот крик выражает глубочайшую скорбь Его души, свидетельствует о том, что «Богочеловек испил до самого дна всю чашу человеческих страданий». Для этого нужно было, чтобы распятый Иисус был лишен «радости Своего единения с Богом Отцом»¹³¹. «Страдания равнялись как бы отречению Иеговы от Своего <...> возлюбленного Сына. Это значит, что в это время была изведена Христом тайна самых величайших страданий»¹³².

По мнению святителя Афанасия Великого и других отцов, на Голгофе «Христос настолько был оставлен Отцом, сколько человечество Его, рассматриваемое само по себе только, *вне той помощи, какую оно прежде получало свыше*, испытало горчайшие скорби наказаний и смерти»¹³³. Как уже говорилось выше, ум или душа человека не тождественны с его личностью (ипостасью). Поэтому Божественная ипостась Сына могла «оголеть» человеческую природу Христа от осязаемого присутствия Божия.

Архимандрит Софроний (Сахаров) пишет, что каждый христианин на своем духовном пути в той или иной мере переживает состояние покинутости Богом¹³⁴. Богооставленность есть «последнее, самое тяжкое и несносимое страдание». Именно в этом состоянии «страдание достигает своей полноты, ибо им поражен весь человек во всех планах своего бытия. <...> Богом оставленный человек испытывает приближение сатаны, тогда всё его существо, и душа и тело подавляется великим страданием и страхом, который нельзя сравнить со страхом от преступников и убийц, потому что в нем есть мрак вечной гибели. Душа тогда познает, ЧТО есть диавол <...> Она не чувствует с собою Бога-Заступника, а враг говорит: „Ты в моей власти...“». «В отдельные моменты мука богооставленности превышает всякое адское страдание», — добавляет отец Софроний¹³⁵.

Священное Писание не дает указаний на то, что Господь на Кресте подвергся прямому искушению сатаны (а не только через посредство насмехающихся иудеев и палачей). Но косвенно на таковое указывают слова евангелиста о том, что после искушения в пустыне «диавол отошел от Него до времени» (Лк. 4:13). Это время приблизилось в ночь ареста. После Тайной Вечери, когда Иуда ушел за стражей (Ин. 13:30), во время беседы с учениками Господь говорит: «Идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14:30). При аресте диавол действовал через Иуду, в которого вошел на Тайной Вечери (Ин. 13:27). Б.И. Гладков предположил, что сатана приступал к Спасителю во время Гефсиманской молитвы¹³⁶. Однако на наш взгляд искушение состоялось на Кресте. Приведенные выше слова отца Софрония могут служить косвенным доказательством этого: трудно предположить более удобный момент для испытания человека инфернальным страхом.

В пустыне сатана искушал Господа кревоугодием, тщеславием и сребролюбием (властолюбием) — основными греховными страстями. Во время общественного служения Христос не раз подвергался смертельной опасности, но избегал ее, в том числе и действием Божественной силы, как это было, например, в Назарете (Лк. 4:28–30), поскольку тогда еще не пришло Его время¹³⁷. Страдания на Кресте — это последняя возможность для последнего искушения. И если богооставленность испытывает подвижник — ученик Христов, то тем более через это первым должен был пройти и Сам Учитель.

«Чем в большей мере вкусил человек радости единения с Богом, — пишет отец Софроний, — тем глубже страдает он при разлуке с Ним. Последний предел, известный нам из Евангелия, — есть Сам Господь»¹³⁸, засвидетельствовавший Свое разлучение с Отцом в предсмертной муке (Мф. 27:46). Возглас богооставленности Христа на Кресте особенно контрастирует с не-

однократно до того провозглашенным Его неразлучным единством с Отцом (Ин. 8:16; 10:30, 38; 14:10, 11; 16:32 и др.).

Отец Софроний предлагает понимать то, что происходило со Христом, по аналогии со святыми: «Из опыта Силуана [Афонского], как и всех других великих подвижников благочестия в истекших веках, мы отмечаем совпадение состояния тягостной богооставленности с предельным напряжением соблюдать заповеди Божии (Ин. 5:30; 10:18; 14:31; 15:10; 18:11). <...> Вне сего опыта трудно понять обетованное обожение падшего человека»¹³⁹. Мера испытываемого человеком в этом опыте страдания соответствует мере, воздаваемой за испытание благодати (обожения)¹⁴⁰. Поэтому «всякому человеку, подлинно взыскавшему спасения, необходимо пройти чрез опыт богопокинутости»¹⁴¹.

В совершенстве Своей человеческой природы Господь являет реализацию заданного еще Адаму подобия человека Богу (Быт. 1:26). При этом Христос единосущен нам по Своей тварной природе, и всякий человек имеет возможность подражать Ему, стремясь к подобию и обожению — достижению Его добродетелей через очищение своей природы от искажающего ее греха. По слову Леонтия Византийского между Христом и остальным человечеством существует подлинное сродство (*συγγένεια*) и *сходство в страдании* (*ὁμοπαθήεια*)¹⁴² в отношении претерпевания неукоризненных страстей. Иначе говоря, Христос нам подобострастен¹⁴³.

Таким образом, во время первого этапа служения (от Рождества до Вознесения) Господь в Своей человеческой природе запечатлел совершенный по полноте скорбный опыт бытия человека в «юдоли земной». Полнота (совершенство) страданий Спасителя заключается как в природном, так и в личном усвоении последствий грехопадения: в претерпевании Христом природных (собственных Его человечеству) безукоризненных страстей,

сострадании другим людям в их безгрешных страданиях и скорбях, в испытании собственным опытом тяжелейших телесных и душевных мук, включая предсмертную агонию, богооставленность и саму смерть — разделение души от тела и схождение души во ад. Но также и их воссоединение — воскресение из мертвых, как «первенец из умерших» (1 Кор. 15:20).

О достижении Христом полноты в восприятии выпадающих на долю человека скорбей свидетельствует автор послания к Евреям: «Ибо надлежало, чтобы <...> приводящего многих сынов в славу, Вождя спасения их [Бог] совершил чрез страдания (διὰ παθημάτων τελεῶσαι)» (Евр. 2:10), т.е. сделал совершенным¹⁴⁴. Таким образом Христос, от рождения обладающий совершенными человеческими добродетелями, сотериологического (домостроительного) совершенства, которое заключается в принятии Им на Себя последствий грехопадения, достигает Своими страданиями и смертью (ср. Евр. 2:9). Господь в земной жизни исполнил волю Отца ради совершения дела спасения. «Страдания дали Ему конкретное знание цены послушания, и плодом этого урока стало сострадание»¹⁴⁵.

По толкованию святителя Феофилакта Болгарского (на Евр. 2:9–10) Бог показывает нам во Христе образ и образец перенесения страданий ради обретения будущей славы в Царстве Небесном: «Отец <...> первородного из всех сынов, имеющих насладиться славой Его, явил славнейшим из всех чрез страдания, чтобы показать и прочим, как должно переносить страдания». При этом страдания суть «совершенство и средство ко спасению», поскольку «пострадавший за кого-нибудь не ему только приносит пользу, но и сам делается славнее и совершеннее». Св. Кирилл, пишет далее толкователь, «совершенством называет бессмертие, которого не доставало Христу по человечеству; его восполнил Ему Отец чрез Воскресение. <...> И всю природу Он удостоил этого совершенства»¹⁴⁶.

Таким образом, «негативное» совершенство, достигнутое Христом в страданиях (кеносисе), восполняется затем «позитивным» совершенством в Воскресении и даровании бессмертия человеческой природе пока только в Ипостаси Сына. Этой совершенной в добродетелях, страданиях и бессмертии природе и причащаются христиане в Евхаристии. В ней они обретают силы для борьбы со своими греховными страстями и для взращивания в себе добродетелей, дабы уподобиться Христу. То и другое, как уже говорилось выше, сопряжено для каждого человека со страданием. И если оно христоподобно, то приводит к усыновлению и обретению человеком и Христовой славы.

Как писал святитель Григорий Богослов, вследствие спасительного дела, совершенного Христом, всю вселенную «объяло спасительное Слово, привязавшее нас к Богу и соединившееся с нами чрез страдания»¹⁴⁷. Бог воочеловечился — соединил «Свой образ с нашим, чтобы и моим страданиям подал помощь страждущий Бог, и соделал меня богом через Свое человечество»¹⁴⁸. Цель человеческой жизни — «соделаться богом и духом». И к этой цели «обитателей земли возводит великость Христовых страданий»¹⁴⁹.

Заключение

Христос в Самом Себе всей Своей жизнью, служением, исполнением воли Божией уготовил путь спасения, обожения и возвращения к Отцу (Ин. 14:6), от Которого человечество отпало еще в Адаме. Этот путь любви к Богу и ближним узок и тесен (Мф. 7:14) вследствие противления лежащего во зле мира (1 Ин. 5:19), а потому неизбежно сопровождается скорбями, о которых Спаситель сказал ученикам: «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16:33). Эту победу Господь запечатлел в Собственной человеческой природе. Максим Исповедник пишет: «Ради любви Сам Создатель естества <...> облачил-

ся в наше естество <...> Он ясно указал всеславный путь любви, подлинно Божественной и обоживающей, ведущей к Богу и <...> являющейся Богом. Этот путь, который в начале покрылся терниями себялюбия, [Господь] *Своими страстями* ради нас *предзапечатлел* в Себе и предоставил его всем, [уже] чистым от [всяких] препятствий. <...> Надлежащим образом Он убедил нас настолько придерживаться Его и друг друга, насколько Он Сам Собою, предвосхищая это, показал, *пострадав ради нас*¹⁵⁰.

В результате проведенного исследования можно констатировать следующее:

1. В момент воплощения Бога Сына в Его Ипостаси наряду с Божественной природой получила существование и человеческая природа, не имеющая тварной (человеческой) личности. Тварная человеческая природа была воипостазирована в Божественную Ипостась и тем самым получила уникальный способ существования. С этого момента согласно Халкидонскому догмату Господь познается «в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». При этом «сохраняется свойство каждого естества».

2. Господь Иисус Христос, Сын Божий, Богочеловек — совершенный Бог и совершенный человек. Во Христе страдает только человеческая природа, а *Божественное естество пребывает бесстрастным*.

3. *Субъектом страданий* Иисуса Христа является Вторая Божественная Ипостась — Сына, то есть Бог страдает ипостасно, а не естеством (сущностью).

4. Во Христе Бог Сын в дополнение к Своему предвечному всеведению получил опытное знание сотворенного Им мира, в том числе опытное знание человеческих страданий — безгрешных страстей (голод, жажда, утомление и др.), душевных и телесных мук вплоть до предсмертной агонии.

5. Опытное знание тварного мира стало новым содержанием Ипостаси Сына. Это изменение, как и воипо-

стазирование человеческой природы, не противоречит догмату неизменности Божественного естества, поскольку изменяемость по Ипостаси не затрагивает природу (сущность).

6. Страдания Христа были необходимы *по домо-строительству* спасения человечества для безгрешного уподобления воспринятой Богом Сыном в воплощении совершенной человеческой природы естеству падшего человечества, лишенному добродетелей и подверженному порокам, с тем чтобы в Евхаристии подобное могло соединиться с подобным. Указанное же подобие достигается в безгрешных страданиях Христа и других людей.

7. Страдания Христа имеют *естественный характер* претерпевания Его человеческой природой неукоризненных страстей (голод, усталость и т.п.), а также душевных и телесных мук. Сверхъестественный характер имеют особые случаи вмешательства Бога в естественный ход событий, характеризующего в евангельском повествовании как чудеса (см. ниже).

8. Христос страдает *по существенному (природному) усвоению* собственных Его тварной природе безгрешных страстей, мук и скорбей, а также *по личному (относительному) усвоению* безгрешных страданий других людей, то есть *по состраданию* им вследствие Своей совершенной человеческой любви.

9. Указанные страдания Христа по существенному и личному усвоению относительно Его тварной природы имеют характер *естественной (природной) необходимости*, т.е. обусловлены свойствами человеческой природы, одновременно совершенной (в знании, любви, благе, сострадании и других свойствах) и испытывающей последствия грехопадения прародителей, так называемые «страсти наказания».

10. Некоторые экстраординарные страдания Христа, например, переживание по человеческой природе богооставленности на Кресте являются результатом особого

действия Божества, обусловленного домостроительной необходимостью. Ипостась Сына лишает Свою человеческую природу (ум, сердце, душу, тело, помышления) ощущения благодати и чувства присутствия Божия, оставляя один на один со страхом смерти и могуществом сатаны с целью получения и запечатления опыта этого предельного состояния. При этом Субъектом, переживающим данный опыт, является Вторая Ипостась Святой Троицы.

11. Названные страдания Христа являются *добровольными в отношении Его Божественной Ипостаси*, а именно:

а) творение мира и разумной твари было свободным действием Бога, по всеведению знающего будущую трагедию мира и Собственных действий ради его спасения;

б) выполняя общую волю Святой Троицы, Бог Сын свободно принял решение о Своем вочеловечении, по предведению зная последствия этого;

в) в воплощении Божественная Ипостась Сына определила для воипостасируемой человеческой природы подчинение страданиям, т.е. Сын свободно воспринял хотя и совершенную человеческую природу, но подверженную страдательности и смерти;

г) по воплощении Бог Сын не использовал Свою Божественную силу для изменения жизненных обстоятельств в целях уклонения от страданий, кроме особых случаев, обусловленных задачами домостроительства (усмирение бури, хождение по водам, насыщение пяти тысяч, уклонение до времени от смерти и т.п.). Например, Он испытывал голод, имея власть камни сделать хлебами или умножить хлебы в произвольном количестве для Себя и Своих учеников; утомлялся от пути вместе с учениками, имея силу мгновенно переместиться в пространстве вместе с ними (Ин. 6:16–21), и т.д.;

д) Христос не использовал Свою Божественную силу для уменьшения или нейтрализации Своего страдания (душевных и телесных мук), поскольку это превратило

бы их в имитацию (пустую видимость), а Его Самого лишило реального опыта обычного человека. Одним из свидетельств реальности тяжелейших страданий Спасителя является Его кровавый пот в Гефсимании, который у людей бывает только в результате крайних физических нагрузок или сильнейших душевных переживаний¹⁵¹;

е) Христос лично свободно принял «невозможное» для Себя (как сложной Божественной Ипостаси, имеющей две нераздельные и неразлучные природы, тварную и Божественную) — состояние богооставленности на Кресте.

12. В Своем уподоблении состоянию падшего человечества в безгрешных страданиях и смерти Христос достиг домостроительного *совершенства* (Евр. 2:9–10), во всем уподобился людям и «как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2:17–18). Это означает, что Сын сострадает по Своей тварной природе земному человечеству.

13. Господь также получил человеческий опыт умирания и смерти (Мф. 27: 45–50; Ин. 19:30–34, 40–42) — отделения души от тела и схождения души во ад (Деян. 2:25–27, 31), тем самым пройдя полным путем смертного человека.

14. Опыт жизни и смерти обычного человека Господь Божественною силою восполнил в Себе опытом Воскресения (Мф. 28 и пар.; Ин. 20, 21), сделав человеческую природу совершенной через бессмертие, а также опытом Вознесения (Мк. 16:19), которым Спаситель проложил путь и уготовил достойным место в «доме Отца» (Ин. 14:2–3).

Как было показано, православное учение о лице (ипостаси) и природе (сущности) позволяет, не впадая в противоречие с основными догматами христианства, объяснить такие парадоксальные положения, как «страдание бесстрастного Бога», богооставленность Христа на Кресте и др., изъяснение которых представителями доктрины страдающего Бога, использующими иное понимание ипостаси и природы, ведет к искажению христианской догматики.

Однако главными и наиболее спорными положениями этой доктрины являются такие утверждения, как продолжение после Вознесения Христа страданий Сына вследствие Его сострадания страждущему человечеству, а также страдания Отца и Святого Духа, солидарных с воплотившимся Логосом. Материалы настоящей работы составляют необходимую догматическую основу для изучения этих положений, которое должно стать предметом нашей следующей статьи.

Примечания

¹ Например, англиканский священник, богослов и ученый Артур Пикок (Оксфорд) пишет, что Бог являет Свою любовь к миру только в том случае, если мы признаем, что «Божественная природа может страдать точно также, как и человеческая природа Иисуса» (Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004. С. 389).

² Например, см.: *Sarot M. God, Passibility and Corporeality.* Kampen: Kok Pharos, 1992. Ch. 4–7.

³ *Doctrine Commission of the General Synod of the Church of England, We Believe in God.* L.: Church Publishing House, 1987. Chap. 9. P. 159–160.

⁴ См.: *Бергман С. Дух, освобождающий природу: Тринитарная космология Григория Назианзина в свете экологической теологии освобождения* / Пер. с нем. Архангельск, 1999. С. 284.

⁵ *Cantalamesa R. The Power of the Cross.* L., 1966; *Balthasar H. Urs von. Theo-Drama IV: The Action.* San Francisco, 1994; *Küng H. The Incarnation of God.* N. Y., 1987; *Sobrino J. Christology at the Cross Roads.* L., 1978; *Galot J. Dieu souffre-t-il?* Paris: P. Lethielleux, 1976.

⁶ Подробнее о данной доктрине см.: *Немыченков В.И. Доктрина страдающего Бога в современном христианском богословии* // Церковь и время. № 2 (75), 2016. С. 55–82.

⁷ Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004.

⁸ Барбур И. Религия и наука: История и современность. М.: ББИ

св. ап. Андрея, 2000. См. гл. 11.III.4. С.371–376; гл. 12.I.3. С. 390–394 и др.

⁹ Бергман С. Указ. соч. Кроме собственной неправославной концепции автор также дает очерк богословия теологов, придерживающихся этой доктрины, в котором их взгляды констатируются, но не критикуются (тем более с позиций православной догматики).

¹⁰ Кюнз Г. Во что я верю. М.: Изд-во ББИ, 2013. X. С. 274. (Серия «Современное богословие»). См. гл. 8.

¹¹ Бальтазар Г.У. «Ты имеешь глаголы вечной жизни»: Размышления над Священным Писанием / Пер. с нем. Е.М. Верещагина. М.: Мысль, 1992; Он же. Целое во фрагменте: Некоторые аспекты теологии истории. М.: Истина и жизнь, 2001.

¹² Иларион (Алфеев), митр. Православие. В 2 т. Т. 1. М: Сретенский монастырь, 2011. Раздел III. Гл. IV.4. URL: <http://www.hilarion.ru/upload/iblock/670/67019a4353ab383a2be0ee3fde8b2fb4.pdf> (Дата обращения: 8.02.2016)

¹³ Этот аспект подробно рассмотрен в книге: Иларион (Алфеев), митр. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009.

¹⁴ Яннарас Х. Личность и эрос // Он же. Избранное: личность и эрос. М., 2005. С. 116.

¹⁵ Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Под науч.ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М.: Паломник; Никея, 2013. Немецкое издание словаря: Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2012.

¹⁶ Автор статьи о католическом понимании «лица» — Мартин Турнер. См.: Богословская антропология. С.287–291.

¹⁷ Там же. С. 288–289.

¹⁸ Там же. С. 289.

¹⁹ Там же.

²⁰ Чурсанов С.А. Лицо (ипостась) // Богословская антропология. С. 283–285.

²¹ Чурсанов С.А. Личность // Богословская антропология. С. 63–71.

²² Подробнее см.: Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Изд. ПСТГУ, 2014. Особо см.: С. 16–75 (Гл. 1. Понятие лица в тринитарном богословии).

²³ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 3. Гл. IX // Творения Иоанна Дамаскина. Источник знания. Б.м. [М]: Индрик, 2002. С. 248.

²⁴ Мейендорф И., *протопр.* По поводу «единства триединого Бога» Юргена Мольтмана // Он же. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М.: Эксмо: ПСТГУ, 2013. С. 738–744.

²⁵ Régnon Th. de. Études de theologie positive sur La Sainte Trinité. Vol. 1. Paris, 1892. P. 433. — Примеч. И.Мейендорфа, входящее в цитируемый фрагмент.

²⁶ Мейендорф И., *протопр.* По поводу... С. 738.

²⁷ Примеч., входящее в цитируемый фрагмент. См.: Мейендорф И., *протопр.* По поводу... С. 738.

²⁸ Там же. С. 739.

²⁹ Там же. С. 741.

³⁰ Там же. С. 739, 742.

³¹ Там же. С. 743.

³² Там же. С. 743–744.

³³ Чурсанов С.А. Лицом к лицу. С. 72.

³⁴ Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 2. Гл. XXII. С. 218. В данном контексте термин *πάθος* переведен нами как «страдание», а не «страсть». — В.Н.

³⁵ Там же. Кн. 1. Гл. XIV. С. 184–185; Кн. 3. Гл. XXVI. С. 282–283.

³⁶ Напр. см.: Оксюк М. Теопасхистские споры // Труды Киевской духовной академии. Т.1. Киев, 1913. С. 529–559. Современ. переизд.: Богословский сборник. Вып. 2. М.: ПСТБИ, 1998. С. 18–40.

³⁷ Деяния Вселенских Соборов. В 4 тт. Т. 3. СПб.: Воскресение: Паломник, 1996. Репр. Казань, 1908. С. 48.

³⁸ Оксюк М. Теопасхистские споры // Богословский сборник. Вып. 2. М.: ПСТБИ, 1998. С. 19.

³⁹ Кирилла, архиепископа Александрийского, двенадцать глав против тех, которые дерзают защищать мнения Нестория как правые // Восточные отцы и учителя Церкви V в. М.: МФТИ, 2000. С. 61–90, 88–89.

⁴⁰ Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТГУ, 2000. С. 85–86.

⁴¹ Там же. С. 87.

⁴² Contra Nestorianos. PG T. 86. Col. 1768. Цит по: Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос... С. 87.

⁴³ Contra Nestorianos, II. 48. PG T. 86. Col. 1601A. Цит. по: Грильмайер А. Христос в христианском предании // Леонтий Византийский: сб. исслед. / [ред. А.Р. Фокин]. М.: Центр библейск.-патрол.исслед.: Ипериум Пресс, 2006. С. 515.

⁴⁴ Contra Nestorianos, V.28. PG T. 86. Col. 1748D. Цит. по: Грильмайер А. Указ. соч. С. 521. Курсив мой. — В.Н.

⁴⁵ Contra Nestorianos, V.29. PG T. 86. Col. 1749BC. Цит. по: Грильмайер А. Указ. соч. С. 515.

⁴⁶ Подробнее см.: Чурсанов С.А. Лицом к лицу. С. 76–131 (Гл. 2. Понятие лица в христологии).

⁴⁷ Contra Nestorianos, II. 14. PG T. 86. Col. 1568AC. Цит. по: Грильмайер А. Указ. соч. С. 528.

⁴⁸ Contra Nestorianos, II. 14. PG T. 86. Col. 1568AC. Цит. по: Грильмайер А. Указ. соч. С. 528.

⁴⁹ Contra Nestorianos, V.29. PG T. 86. Col. 1749.

⁵⁰ Contra Nestorianos. PG T. 86. Col. 1749–1752.

⁵¹ Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос... С. 83.

⁵² Деяния Вселенских Соборов. С. 470–471. Анафематизмы 2, 3, 4, 5.

⁵³ Там же. С. 472. Курсив мой. — В.Н.

⁵⁴ Там же. С. 471. Анафематизм 4-й. Курсив мой. — В.Н.

⁵⁵ Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос... С. 95, 97.

⁵⁶ Мейендорф И., *протопр.* По поводу... С. 741–742. Курсив автора.

⁵⁷ Давыденков О., иер. Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2006. С. 276.

⁵⁸ Бальтазар Г.У. «Ты имеешь глаголы вечной жизни»: Размышления над Священным Писанием / Пер. с нем. Е.М. Верещагина. М.: Мысль, 1992. С. 113.

⁵⁹ Малков П. Плоть Сына // Он же. Под Главою Христом. М.: ПСТГУ, 2000. С. 248–249.

⁶⁰ Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на Евангелие от

Иоанна, 12:27–28 // *Он же*. Творения. Кн. 3. М.: Паломник, 2002. С. 430. Курсив мой. — В.Н.

⁶¹ *Максим Исповедник, преп.* Вопросыответы к Фалассию. 61 // Богословские труды. Сб. 38. М., 2003. С. 74–86.

⁶² *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение... Кн. 3. Гл. XXII. С. 279. Также см. примеч. 166 на с. 392.

⁶³ Там же. Кн. 3. Гл. XIV. С. 261.

⁶⁴ Там же. Кн. 2. Гл. XXX. С. 232.

⁶⁵ Там же. Кн. 3. Гл. XIV, примеч. 103. С. 387.

⁶⁶ *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви, I.76 // *Он же*. Избранные творения. М.: Паломник, 2004. С. 146.

⁶⁷ *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви, II.41. С. 158.

⁶⁸ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение... Кн. 4. Гл. XIII. С. 300–301, 304–305. Курсив наш мой. — В.Н.

⁶⁹ *Макарий Египетский, прп.* Слово 2. Гл. 5 (3) // *Он же*. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694). М.: Индрик, 2006. С. 425.

⁷⁰ *Немыченков В.И.* Евхаристическая жертва и образ словесного служения христиан на Божественной литургии по учению святителя Григория Богослова // *Церковь и время*. 2015. №3 (72). С. 136–141. Курсив мой. — В.Н.

⁷¹ Подробнее о единстве славы и страдания в Теле Церкви см.: *Немыченков В.И.* Психология чуда: трансперсональная феноменология святости // *Развитие личности* №1. 2006. С. 95–109; №2. С. 105–114.

⁷² *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М.: Путем зерна, 2000. С. 127.

⁷³ *Феофилакт Болгарский, архиеп.* Толкование на послания св. апостола Павла. [Б.м.]: Скит, [Б.г.]. С. 586. Курсив мой. — В.Н.

⁷⁴ *Григорий Богослов, свят.* Слово 30 // *Он же*. Собрание творений. В 2 тт. Т. 1. Б.м. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Репр. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, Б.г. С. 432.

⁷⁵ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение... Кн. 3. Гл. XXVIII. Указ. соч. С. 284–285.

⁷⁶ Там же. Кн. 3. Гл. XX. Указ. соч. С. 277.

⁷⁷ *Иоанн Дамаскин*. О ста еreseх вкратце; Он же. Точное изложение... Кн. 3. Гл. XXVIII. Указ. соч. С. 148, 284–285.

⁷⁸ *Contra Nestorianos et Eutychianos, II (Contra Aphthartodocetas)* // PG T. 86. Col. 1332AB. Цит. по: *Грильмайер А.* Указ. соч. С. 498–499. Курсив мой. — *В.Н.*

⁷⁹ *Cyrilli Alexandrini*. In *Ioannis Evangelium*. VIII. XII, 27–28. Цит. по: *Давыденков О., иерей*. Христологическая система Савира Александрийского: Догматический анализ. М.: ПСГУ, 2007. С. 189. Курсив мой. — *В.Н.* Заметим, что в старом русском переводе важные смысловые акценты утрачены, см.: *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна, 12:27–28. С. 430.

⁸⁰ *Contra Nestorianos et Eutychianos, II (Contra Aphthartodocetas)* // PG T. 86. Col. 1332D–1333B. Цит. по: *Грильмайер А.* Указ. соч. С. 504.

⁸¹ В трактате *Contra Nestorianos et Eutychianos, II (Contra Aphthartodocetas)* (PG T. 86. Col. 1332C) Леонтий ссылается на свт. Афанасия Великого (*De incarn.*, 21.7; 44.8) (*Грильмайер А.* Указ. соч. Примеч. 97 на С. 500).

⁸² *Contra Nestorianos et Eutychianos, II (Contra Aphthartodocetas)* // PG T. 86. Col. 1332AC.

⁸³ *Грильмайер А.* Указ. соч. С. 500.

⁸⁴ *Давыденков О.* Догматическое богословие. С. 262–265. Также см.: *Давыденков О.* Афтартодокетизм: Христология и антропология // Ежег. конф. ПСТБИ: Мат-лы. М., 1999. С. 7–17.

⁸⁵ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение... Кн. 3. Гл. XXV. С. 282.

⁸⁶ Там же. Иоанн Дамаскин следует за Максимом Исповедником. См. *Opusc.* 19 (Послание пресвитеру Марину). PG 91, 237 AB.

⁸⁷ *Maximus Confessor. Opuscula theological et polemic*, 19 (Послание пресвитеру Марину). PG 91, 220B. Цит. по: *Диспут с Пирром*: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. Комментарий / Отв. Ред. Д.А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией, 2004. С. 250, примеч. 38.

⁸⁸ *Григорий Неокесарийский, свт.* К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // Восточные отцы и учителя Церкви III века: Антология: В 2 тт. Т. 2. Б.м., 1996. С. 202.

⁸⁹ *Максим Исповедник*. Мистагогия. PG 91, 713B. Цит. по: *Лурье*

В.М. Комментарии // Мейендорф И. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. СПб.: Византинороссика, 1997. С. 458, комм. XVII.

⁹⁰ Толковая Библия: Комментарий на все книги Святого Писания под ред. А.П. Лопухина. В 2 тт. Т. 2. Б.м.: Харвест, 2004. С. 614.

⁹¹ Там же. Курсив мой. — В.Н.

⁹² σπλαγχνίζομαι «сжаливаться» от τό σπλάγχνον «внутреннее», об. во мн.ч. «внутренности» (ос. сердце, печень), в пер. ос. у поэт. «сердце, душа, самое любимое или дорогое» (Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899).

⁹³ Этот евангельский эпизод один из немногих, где евангелист описывает не только внешние признаки — «прослезился» (Ин. 11: 35), но и внутренние душевные переживания Христа: Иисус вначале «восскорбел духом и возмутился», затем «опять скорбя внутренно, приходит ко гробу» (Ин. 11:33, 38). Курсив мой. — В.Н.

⁹⁴ Паисий Святгорец. Слова. В 5 тт. Т. 2. Духовное пробуждение. Салоники: М., 2001. С. 203–204. Курсив мой. — В.Н.

⁹⁵ Симеон Новый Богослов. Беседы. 22, P.G. 120, 423–425. Цит. по: Евдокимов П. Православие. М., 2002. С. 470–471. Курсив мой. — В.Н.

⁹⁶ Давыденков О., иер. Догматическое богословие. С. 144.

⁹⁷ Свободу личности в отношении своей природы В. Лосский характеризует следующим образом: «Личное существо способно любить кого-то больше собственной своей природы, больше собственной своей жизни. Таким образом, *личность*, этот образ Божий в человеке, *есть свобода человека по отношению к своей природе*. Святой Григорий Нисский учит, что личность есть избавление от законов необходимости, неподвластность господству природы, возможность свободно себя определять» (Лосский В.Н. Догматическое богословие // Он же. Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 501). Курсив мой. — В.Н.

⁹⁸ Чурсанов С.А. Лицом к лицу. С. 58.

⁹⁹ Григорий Богослов, свт. Слово 29. С. 414. Курсив мой. — В.Н.

¹⁰⁰ Там же. С. 417.

¹⁰¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.: СФПХИ, 2006. С. 36–37, 39.

¹⁰² Яннарас Х. Вера Церкви. М.: Центр по изучению религий, 1992. С. 71.

¹⁰³ Чурсанов С.А. Лицом к лицу. С. 72.

¹⁰⁴ Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. В 2 тт. Т. 1. СПб., 1868. С. 130–132.

¹⁰⁵ «Посему Христос, входя в мир, говорит: „жертвы и приношения Ты не восхотел, но **тело уготовал Мне**... Тогда Я сказал: вот иду, как **в начале книги** написано о Мне, исполнить волю Твою Боже“» (Евр. 10:5,7). «Это исполнение воли Божией Мессиею — Христом состояло в Его воплощении и обречении Себя на вольные страдания и смерть, будучи предопределено в совете Божиим тотчас же по падении первых людей („в главизне книжной“, о чем повествуется в начале всех книг)» (*Толковая Библия* под ред. А.П. Лопухина. Указ. соч. С. 1261–1262). Свт. Феофилакт Болгарский прямо указывает на Предвечный совет (Быт. 1:26), толкуя исполнение Христом воли Божией (Евр. 10:7), предсказанное «в главизне книжне» (Пс. 39:8) (*Феофилакт Болгарский*. Толкование на послания св. апостола Павла. Указ. соч. С. 637–638). Полуужирное выделение наше. — В.Н.

¹⁰⁶ Учение о независимости Воплощения от грехопадения Адама чуждо святоотеческой традиции, считает современный исследователь. Подробнее см.: Малков П. О Воплощении без Искупления // *Он же*. Под Главою Христом. М.: ПСТГУ, 2000. С. 86–114.

¹⁰⁷ Григорий Неокесарийский, свт. К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // *Восточные отцы и учителя Церкви III века: Антология*: В 2 тт. Т.2. Б.м., 1996. С. 200.

¹⁰⁸ Григорий Богослов, свт. Слово 29. С. 427–428.

¹⁰⁹ Диспут с Пирром. Указ. соч. С. 155, 171.

¹¹⁰ Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. XIV. С. 259. Ср. Диспут с Пирром. С. 155–157.

¹¹¹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. XV. Указ. соч. С. 267. Курсив мой. — В.Н.

¹¹² Там же. Кн. 3. Гл. XV. Указ. соч. С. 267.

¹¹³ Там же. Кн. 3. Гл. XV. Указ. соч. С. 269.

¹¹⁴ Там же. Кн. 2. Гл. XXIV. Указ. соч. С. 224.

¹¹⁵ Там же. Кн. 2. Гл. XXII. Указ. соч. С. 221. Комментаторы замечают, что $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ — это не естественное желание, стремление или акт воли, но «способность, которая влечет каждого к естественному для него благу» (см. примеч. 116, С. 372).

¹¹⁶ Мейендорф И., протопр. Свободная воля (γνῶμη) у преподобного Максима Исповедника // Он же. Пасхальная тайна. С. 236–241.

¹¹⁷ Орлов И.А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Текст, 2010. С. 196.

¹¹⁸ Подробнее см. Дионисий (Шленов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром. С. 339–378.

¹¹⁹ Орлов И.А. Указ. соч. С. 157–158.

¹²⁰ Диспут с Пирром. С. 163.

¹²¹ Поспелов Д.А. Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов // Диспут с Пирром. С. 93.

¹²² Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Кн. 3. Гл. XVIII. С. 273. Курсив мой. — В.Н.

¹²³ Там же. Кн. 3. Гл. XVIII. С. 274–275.

¹²⁴ Поспелов Д.А. Указ. соч. С. 93.

¹²⁵ Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна, 12:27–28. Указ. Соч. С. 432.

¹²⁶ Григорий Богослов, свт. Слово 29. С. 426. В данном переводе имеется существенное искажение смысла («мне быть богом, поколику Он стал человеком»). Однако в переводе Слова 40 дается более адекватная формулировка: Бог «столько же для тебя человек, сколько ты ради Его делаешься богом» (Григорий Богослов, свт. Слово 40, на святое Крещение. С. 574).

¹²⁷ Максим Исповедник, преп. О недоумениях к Фоме. III // Он же. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (амбигвы). М.: Ин-т св. Фомы, 2006. С. 21; PG 91, 1040D. Курсив мой. — В.Н. Полужирный — издателей.

¹²⁸ Паисий Святогорец. Слова. В 5 т. Т. 2. Духовное пробуждение. Салоники, М. 2001. С. 251.

¹²⁹ Григорий Богослов, свт. Слово 30. С. 431.

¹³⁰ Благовестник, или толкование Блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие, в 2-х частях. Ч. 1. Евангелие от Матфея. Б.м. [М.]: Скит, б.г. [1993]. С. 253.

¹³¹ Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. СПб.: Сатисъ, 1995. С. 522–523.

¹³² Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина. Указ. соч. С. 720.

¹³³ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение... Кн. 3. Гл. XXIV // Указ. соч. С. 281; примеч. 174 на с. 393. Курсив мой. — В.Н.

¹³⁴ *Софроний (Сахаров)*, архим. Старец Силуан. Б.м. [М.: Междунар.изд.центр правосл.лит-ры], 1994. С. 189–202.

¹³⁵ Там же. С. 196–197, 200.

¹³⁶ *Гладков Б.И.* Толкование Евангелия. Клин: Христианская жизнь, 2011.

¹³⁷ Благовестник, или толкование Блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на Святое Евангелие, в 2-х частях. Ч. 1. Евангелие от Луки. Б.м. [М.]: Скит, б.г. [1993]. С. 39–40.

¹³⁸ *Софроний (Сахаров)*, архим. Видеть Бога как Он есть. М.: Путем зерна, 2000. С. 123–124.

¹³⁹ Там же. С. 131.

¹⁴⁰ Там же. С. 130.

¹⁴¹ Там же. С. 125.

¹⁴² *Contra Nestorianos et Eutychianos*, II (*Contra Aphthartodoce-tas*) // PG T. 86. Col. 1349AC.

¹⁴³ Термин ὁμοπαθήεια букв. означает *подобострастие* и имеет соответствие в Но-вом Завете в форме прилагательного ὁμοπαθήης, *подобострастный* (ц.-сл.) — подверженный таким же страстям, подобен страстями (Полный церковно-славянский словарь / Сост. свящ. Г.Дьяченко. М.: Изд.отд. МП, 1993. Репр. 1900). Например: «Иліа человекъ бе подобострастенъ намъ...» (Иак. 5:17. Ср. Деян. 14:15).

¹⁴⁴ Таково буквальное значение греческого глагола: τελεῶσαι «*совершить*, в смысле сделать совершенным, привести к своей цели, осуществить сообразно намерению» (Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина. С. 1252).

¹⁴⁵ *Антонини Б.* Экзегезис книг Нового Завета. М., 1995. С. 249.

¹⁴⁶ *Феофилакт Болгарский*, архиеп. Толкование на послания св. апостола Павла. Указ. соч. С. 582–583.

¹⁴⁷ *Григорий Богослов*, свт. О смиренномудрии, целомудрии и воздержании // Он же. Собрание творений. В 2 т. Т. 2. Б.м. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 191. Курсив мой. — В.Н.

¹⁴⁸ Григорий Богослов, свт. Слово 10, о человеческой природе. С. 43.

¹⁴⁹ Григорий Богослов, свт. Плач о страданиях души своей. С. 67.

¹⁵⁰ Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви // Он же. Избранные творения. Указ. соч. С. 208. Курсив мой. — В.Н.

¹⁵¹ В медицине это редкое явление известно как *гематидроз* (также *гематогидроз*, от греч. αἷματα, αἷμα, «кровь», и ἰδρώς «пот»; синонимы — *гемидроз*, *кровавый пот*, или «библейский» *кровавый пот*) — симптом трофического поражения стенки сосудов, патологическое состояние, при котором пот смешивается с кровью и просачивается на неповрежденные участки кожи в виде жидкости розового или красного цвета. Наблюдается при сильном психологическом напряжении и страхе.

*Священник Михаил Желтов**

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ ВЕЛИКОГО ЧЕТВЕРГА: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ОСОБЕННОСТИ

В статью рассматриваются свидетельства об особенном отношении к четвергу перед христианской Пасхой, к службам Великого Четверга в данном случае относим утреню, часы (включая изобразительны) и вечерню с Божественной литургией этого дня, а также несколько дополнительных чинопоследований: освящения мира, омовения св. престола, умовения ног, общего Елеосвящения, заготовления запасных Святых Даров.

Ключевые слова: Великий Четверг, служба, Пасха, богослужение, Типикон, Евангелие.

* Автор — заведующий кафедрой церковно-практических наук ОЦАД, кандидат богословия (2006), доцент Московской духовной академии, член Синодальной Библейско-богословской комиссии, Межсоборного присутствия (с 2009) и Синодальной Богослужебной комиссии Русской Православной Церкви (с 2015).

Четверг Страстной седмицы (по-церковнославянски — Великий Четверток) в современной богослужебной традиции Православной Церкви, без сомнения, является одним из важнейших дней года. Утром в этот день, согласно сложившейся практике, совершается воспоминание Тайной Вечери Господа Иисуса Христа с Его учениками в преддверии Его спасительных Страстей. А вечером совершается уникальное последование Двенадцати Евангелий, посвященное самим Страстям. Настоящая статья содержит очерк того, как развивалось богослужение Великого Четверга в православной традиции¹.

Первые бесспорные свидетельства об особенном отношении к четвергу перед христианской Пасхой, празднуемой в воскресенье, относятся к IV веку². Но до IV века, в свете известных разногласий в доникейской Церкви о дне празднования Пасхи и самом содержании праздника³, почитание предпасхального четверга если и существовало, то не было повсеместным⁴. В любом случае, после IV века во всем христианском мире Великий Четверг становится днем обязательного совершения полной евхаристической литургии (чем резко выделяется среди будних дней предпасхального поста) и занимает свое особое место в кругу литургических памятей.

Иерусалим

В частности, в Иерусалиме уже в конце IV века, по свидетельству знаменитого «Паломничества» Эгерии⁵, в Великий Четверг совершались не только обычные ежедневные службы ранним утром («с первого пения петухов до утра») и в третий и шестой часы дня, но и полная литургия⁶ вместо вечерни в главном храме, Мартириуме, а сразу после нее — еще одна литургия⁷, по несколько сокращенному чину⁸, за которой «причащаются все (communicant omnes)». Эта вторая литургия совершалась на престоле, устроенном за Голгофой⁹, причем там, по

словам Эгерии, литургию служили только раз в году, и именно в Великий Четверг¹⁰. После литургии все переходили в ротонду Воскресения, там возносилась молитва, и епископ преподавал благословение оглашенным и затем верным. Народ расходился по домам вкушать пищу, но ненадолго: спустя непродолжительное время начиналось особое богослужение, во время которого вся христианская община города последовательно обходила места Страстей Христовых — с пением гимнов по дороге и чтением соответствующих евангельских отрывков на этих местах. Это богослужение продолжалось всю ночь, именно оно лежит в основе позднейшего последования Двенадцати Евангелий.

В армянском переводе иерусалимского Лекционария¹¹, выполненном в V веке, для литургии Великого Четверга указаны следующие чтения: Быт. 22:1–18, Ис. 61:1–6, Деян. 1:15–26, затем прокимен (из Пс. 54), проповедь и отпуст оглашенных. Чтение из Книги Бытия представляет собой отрывок о жертвоприношении Авраамом Исаака, которое, как и установленное после Исхода жертвоприношение пасхального агнца, был прообразом Жертвы Христовой (недаром Лекционарий называет сам день «Четвергом ветхой Пасхи»); из Исаии — пророчество о наступлении мессианских времен; из Деяний святых апостолов — рассказ о предательстве Иуды; на предательство намекает и выбор прокимна. Тем самым, сам выбор чтений соотносил Великий Четверг с воспоминанием ветхозаветной Пасхи и предательства Иуды. Вслед за отпуском оглашенных Лекционарий упоминает совершение двух литургий подряд, как у Эгерии, со следующими чтениями: прокимен (из Пс. 22), Апостол 1 Кор. 11:23–32 и Евангелие Мф. 26:17–30. Этот прокимен имеет явный евхаристический подтекст, а Апостол и Евангелие содержат рассказы о Тайной Вечере. Таким образом, вторая серия чтений открывала более сокровенное (недаром оглашенных к этому времени выводили из храма) значение Великого Четверга как дня Тайной Вечери.

Вслед за литургиями Лекционарий упоминает шествие в Сионскую горницу, чего во времена Эгерии еще не было, где молящиеся слушали те же прокимен и Апостол, что на литургии, но другое Евангелие: Мк. 14:12–26 (параллель к Мф. 26:17–30)¹². Следом начиналось шествие, посвященное Страстям Христовым¹³.

В грузинском переводе иерусалимского Лекционария, отражающем практику уже VI–VII веков¹⁴, чин евхаристического богослужения Великого Четверга претерпел некоторые изменения. Во-первых, здесь уже не упоминается практика совершения двух литургий подряд. Во-вторых, здесь также не говорится и о проповеди после первых трех чтений (которые соотнесены со службой вечерни) — видимо, после V века эта проповедь исчезла вместе с институтом оглашенных (хотя формальный отпуст оглашенных еще упомянут). В-третьих, сам набор этих чтений изменен, что иллюстрирует следующая таблица, в которой следует обратить внимание прежде всего на перестановку чтения из Книги Деяний святых апостолов из «вечерней» части в «литургийную», с заполнением образовавшейся пустоты паремией из Книги Притчей:

Армянский перевод Лекционария		Грузинский перевод Лекционария
I. Чтения вечерни		
Быт. 22:1–18		Быт. 22:1–19
Ис. 61:1–6		Притч. 9:1–12
Деян. 1:15–26		Ис. 61:1–6
прокимен из Пс. 54		прокимен из Пс. 54
II. Чтения литургии		
прокимен из Пс. 22		прокимен из Пс. 22
		Деян 1:15–26
1 Кор. 11:23–32		1 Кор. 11:23–32
Мф. 26:17–30		Мф. 26:20–24

В четвертых, в конце литургии грузинский перевод Лекционария, как и армянский, упоминает прокимен из Пс. 22 и Евангелие Мк. 14:12–26, но вне связи с шествием в Сионскую горницу. Вместо этого часть рукописей приводит указания о совершении чина умовения ног (с евангельским чтением Ин. 13:3–30)¹⁵.

Далее, в отличие от армянского, грузинский перевод иерусалимского Лекционария достаточно подробно описывает гимнографическое наполнение служб. В частности, за Божественной литургией Великого Четверга упомянут тропарь 4-го плагального (в русской традиции соответствует 8-му) гласа «Долготерпение Господне было явлено...», который пели дважды: в начале предварявшей литургию вечерни и перед самой литургией. Лекционарий отмечает, что Евангелие в этот день не предварялось аллилуиарием (вероятно, в знак скорбного характера дня). Тропарь на умовение рук на литургии¹⁶, 1-го гласа: «Днесь пророческое исполнилось проречение...»¹⁷; тропарь на перенесение Даров¹⁸, 2-го гласа: «Агнец Божий, вземлющий грехи мира...»; тропари при Причащении, 3-го гласа: «Днесь Иисус подал ученикам Своим...»¹⁹ и 2-го гласа: «Вечери Твоя Тайныя днесь...». В чине умовения ног пели ипакои 2-го плагального (6-го) гласа «Благословим Отца...» или 2-го гласа: «Во всем достоин Ты хвалы...»

Наконец, грузинский перевод иерусалимского Лекционария содержит сведения не только о вечернем евхаристическом богослужении Великого Четверга, но и об утренней и дневной службах этого дня. В конце утрени здесь упомянуты тропарь 3-го плагального (7-го) гласа «Страшно впасть в руки Бога Живого...», прокимен из Пс. 54 и евангельское чтение Лк. 22:1–6 — о сговоре Иуды с первосвященниками²⁰. А днем, в 3-й час, предписано читать некие молитвы, а затем Пс. 101, 103, 142, прокимен из Пс. 50 и чтения: Ис. 1:16–20; Иез. 36:25–36; Рим. 6:3–10; Лк. 15:1–10. Все эти чтения напрямую не связаны с Ве-

ликим Четвергом и посвящены теме раскаяния и прощения грехов. Сама служба предваряется в Лекционарии рубрикой: «В третий час кающиеся приводятся ко вратам церкви...», а в некоторых армянских памятниках 3-й час Великого Четверга озаглавлен как «чин покаяния», так что нет сомнений в том, что в практике древней Иерусалимской Церкви Великий Четверг был еще и днем принятия кающихся в церковное общение.

Полные тексты песнопений, упомянутых в грузинском переводе иерусалимского Лекционария лишь по первым словам, сохранились в грузинском же переводе другой иерусалимской богослужебной книги — Тропология. По-грузински эта книга называется Иадгари; для того чтобы не смешивать древнюю (VI–VII вв.) версию этой книги с более поздней, содержащей преимущественно песнопения авторов VII–VIII веков, архаичную версию обычно обозначают как Древний Иадгари. В Древнем Иадгари присутствуют не только упомянутые в Лекционарии песнопения, но и ряд других — в том числе монострофы (тропари) для пения вместе с библейскими песнями утрени²¹ и псалмами вечерни и утрени. Для Великого Четверга здесь имеются монострофы на 4-й, 8-й и 9-й библейских песнях и хвалитных псалмах утрени, на псалмах «Господи, воззвах» вечерни и те же тропари литургии²² и чина умовения ног, что упомянуты в Лекционарии²³. Можно отметить, что по содержанию песнопения утрени посвящены либо теме предательства Иуды, либо прославлению Христа и Его спасительного подвига, и никак не затрагивают Тайную Вечерю. Только в песнопениях вечерни появляются слова о Тайной Вечере и совершенных во время нее умовении ног и установлении Евхаристии.

В позднейшие богослужебные книги Православной Церкви перешли лишь единичные песнопения Великого Четверга из Древнего Иадгари: стихира на хвалитех «Днесь бдит Иуда» (сейчас это первый тропарь шестого антифона службы Двенадцати Евангелий); тропарь после

Причащения «Кий тя образ, Иудо» (сейчас это седален после шестого антифона службы Двенадцати Евангелий) и знамениты тропарь «Вечери Твоя Тайныя днесь»²⁴.

В VII–VIII веках в Палестине формируется новый гимнографический сборник, составленный по образцу старого Тропология и сохраняющий то же название. Для того чтобы избежать путаницы, в научной литературе его принято называть Новым Тропологием (или Новым Иадгари). Он сохранился в грузинском и сирийском переводах, а также (частично) в греческом оригинале²⁵. Здесь впервые появились знаменитый канон Великого Четверга авторства преподобного Космы Маюмского, с акростихом Τῇ μακρᾷ πέμπτῃ μακρὸν ὕμνον ἐξῆδω²⁶, и новые стихиры этого дня, большинство из которых известны доньше (в том числе в составе антифонов службы Двенадцати Евангелий)²⁷. В VIII–IX веках эти песнопения получили известность во всем греческом мире. Синтез палестинской системы суточных служб (Часослова) и палестинской, по преимуществу, гимнографии с константинопольскими чином литургии, системой библейских чтений и прочим, и привел к формированию того облика православного богослужения — не исключая служб Великого Четверга, — какой сохранялся всё последующее тысячелетие.

Константинополь

К сожалению, о константинопольском богослужении Великого Четверга в доиконоборческую эпоху известно немного. Несомненно, в этот день совершалась Божественная литургия, после которой многие христиане позволяли себе небольшое облегчение поста, вкушая пищу с елеем и вино, — об этом упоминает святитель Евтихий, патриарх Константинопольский (†582), в своем «Слове о Пасхе и Святой Евхаристии», где содержатся и важные богословские рассуждения на темы хронологии Страстной седмицы (включая Великий Четверг) и богословия

Евхаристии²⁸. Преподобный Роман Сладкопевец, старший современник святителя Евтихия, написал для Великого Четверга кондак, основной темой которого является предательство Иуды²⁹, включающий два проимия³⁰ и 23 икоса (в современных богослужебных книгах не использованы³¹). В одной рукописи XI века упоминается, что этот кондак пели «на умовении [ног]» — предположительно, в конце чина. Византийский историк XII века Георгий Кедрин утверждал, что в 573–574 годах, при императоре Юстине II, в Константинополе стали петь за литургией Великого Четверга гимн «Вечери Твоя Тайныя днесь...»³². Этот гимн был известен и в Иерусалиме (см. выше); вопрос о том, в какой из двух традиций — константинопольской или иерусалимской — он возник, а где является заимствованием, остается открытым. Как заметил Р. Тафт, можно допустить, что именно об этом гимне писал монофизитский историк Иоанн Эфесский, обвинявший святителя Евтихия Константинопольского в том, что он «попытался заменить антифон Великого Четверга, используемый по древнему обычаю во всех Церквах, [гимном] собственного сочинения», что якобы вызвало нестроения в Константинополе и поэтому было отвергнуто Юстином II³³. В пользу такого предположения говорит и критика самим святителем Евтихием в конце его «Слова о Пасхе и Святой Евхаристии» некоего неназванного «песнопения <...> во время принесения хлеба предложения и растворенной чаши к святому жертвеннику по чину литургии»³⁴. Если это предположение верно, хронологию Георгия Кедрина следует поправить, поскольку в 573–574 годах святитель Евтихий не занимал патриаршую кафедру, а заявление Иоанна Эфесского об отмене Юстином II предложенной святителем Евтихием реформы считать не соответствующим действительности³⁵. Впрочем, Иоанн Эфесский не цитирует текст написанного святителем Евтихием гимна, а заимствование из Константинополя в Иерусалим (где тропарь «Вечери Твоя Тайныя днесь...» был зафиксиро-

ван в книгах VI–VII вв.) в доиконоборческую эпоху, как мы уже ометили выше, представляется менее вероятным, чем обратное заимствование.

Богослужение Константинополя IX–XI веков на том этапе, когда влияние на него палестинских Часослова и гимнографии еще было ограниченным, отражено прежде всего в Константинопольском Синаксаре, литургические части которого известны под названием Типикона Великой церкви. Согласно этому памятнику³⁶, главной особенностью Великого Четверга в Иерусалиме и в других христианских центрах было совершение вечером этого дня полной евхаристической литургии. Литургия предварялась вечерней и чином умовения ног, во время которого патриарх омывал ноги трем иподиаконам, трем диаконам, трем пресвитерам, двум митрополитам и одному архиепископу, что сопровождалось чтением Ин. 13:3–11³⁷. После чина совершался вход с Евангелием и следовали библейские чтения: Исх. 19:10–19, прокимен из Пс. 139, Иов. 38:1–21, прокимен из Пс. 58, Ис. 50:4–11, прокимен из Пс. 2:1, Кор. 11:23–32, аллилуиарий, Евангелие. Основу евангельского чтения составляла 26-я глава Евангелия от Матфея, но с дополнением ее фрагментами из других евангелистов: Мф. 26:2–20 + Ин. 13:3–17 + Мф. 26:21–39 + Лк. 22:43–44 + Мф. 26:40 — 27:2. Таким образом, помимо совершения литургии не по палестинскому (ап. Иакова), а по константинопольскому (свт. Василия) чину, богослужение Великого Четверга в византийской столице имело следующие отличия от иерусалимского: умовение ног совершалось до литургии, а не после нее; из трех вступительных чтений непосредственное отношение к памятям Великого Четверга имело только одно (Ис. 50. 4–11, о страждущем Мессии; чтения из книг Исхода и Иова просто продолжали начатый в предшествующие дни цикл, установленный, вероятно, в огласительных целях); Евангелие было составным (как и Евангелие следующего дня, на вечерне Великой Пятницы, которое можно назвать

продолжением евангельского чтения Четверга). Кроме того, Типикон Великой церкви упоминает о совершении на литургии чина освящения мира (молитвы чина сохранились в Евхологии и используются, с некоторыми изменениями, доныне).

Помимо описания вечерни с литургией, Типикон Великой церкви содержит информацию и о других службах Великого Четверга: утрени (совершалась без каких-либо ярких особенностей; в конце пели тропарь 4-го плагального (8-го) гласа «Днесь Царь жизни...») и тритекти — букв. «третье-шестом [часе]», дневной службе, которая во время Великого поста заменяла собой часы. Служба тритекти включала тропарь «Заушенный за род человеческий и не прогневавшийся...» и паремию Иер. 11:18 — 12. 15 (еще одно пророчество о страждущем Мессии) с прокимнами из Пс. 82 до нее и из Пс. 75 — после. Между утреней и тритекти совершался чин поклонения святому копию — по преданию, тому самому, которым было пронзено ребро Спасителя. Поклонение начинал после утрени сам патриарх при троекратном пении тропаря «Поклоняемся копию...» (тот же тропарь повторяли и на антифонах тритекти). Сразу после тритекти совершался чин омовения святого престола.

Присутствие в богослужении Великого Четверга таких последований, как освящение мира и омовение святого престола, связано с его близостью к Пасхе и одновременно меньшей, чем у Великих Пятницы и Субботы, загруженностью. В Великий Четверг храм мыли и прибирали для того, чтобы достойно встретить главный праздник церковного года, и эти приготовления начинались с омовения престола, а поскольку тот является великой святыней, его омовение сопровождалось каждением и специальными молитвами. В свою очередь, освящение мира именно в Великий Четверг связано с древней традицией совершать таинство крещения, по возможности, вечером в Великую Субботу — в начале пасхальной ночи. Вечерня и литургия Великой Субботы и в иерусалимской,

и в константинопольской традиции обязательно соединялись с крещением (элементы этого доныне сохраняются в богослужении Великой Субботы). А поскольку Великая Пятница не могла выступать в качестве подготовительного дня, будучи заполнена молитвой и священными воспоминаниями, то днем приготовления необходимого для крещения мира сделался Великий Четверг.

В части рукописей Типикона Великой церкви на паннихис (служба в начале ночи) после литургии Великого Четверга предписано читать Двенадцать Евангелий, что свидетельствует о начавшемся проникновении палестинской традиции в константинопольскую. Кафедральное богослужение сопротивлялось этому достаточно долго, тогда как в современном ему богослужении византийских монастырей константинопольские и палестинские элементы уже образовывали неразрывное целое. Литургическая традиция, родившаяся в результате этого синтеза, — это и есть то богослужение, что сохраняется в Православной Церкви вплоть до нашего времени.

В частности, службы Великого Четверга в Типиконах константинопольских и иных византийских монастырей IX века и позднее уже мало отличаются от современных. В различных Типиконах и Триодях может несколько варьироваться выбор отдельных гимнографических произведений (прежде всего стихир), меняться расположение чина умовения ног (чин может размещаться до литургии, после литургии, или вовсе не упоминаться), на утрене Великого Четверга может присутствовать или отсутствовать Евангелие³⁸, могут несколько меняться второстепенные элементы службы, но в целом строй служб этого дня неизменен: утренняя с канонам преподобного Космы Маюмского; обычные в целом часы³⁹; вечерня с литургией по чину святителя Василия Великого и теми же библейскими чтениями, что в Типиконе Великой церкви. После литургии и, если он совершается, чина умовения ног должны следовать: трапеза, повечерие и, спустя некоторое время, служба Двенадцати Евангелий.

Впрочем, современная практика имеет одно существенное отличие от того, что предписано в различных Типиконах, не исключая и формально используемые ныне: время начала служб. Согласно уставу, утренняя Великого Четверга должна начинаться задолго до рассвета, а вечерня с литургией — уже во второй половине дня, спустя несколько часов после полудня. На практике, из-за человеческой немощи (ритм жизни в крупных городах уже не предполагает ранний подъем от сна, а евхаристический пост до полудня и позже держать трудно), утренняя Великого Четверга нередко служится накануне — вечером в среду, а вечерня с литургией, почти повсеместно, — в четверг с утра.

Особые чины Великого Четверга

Следует отдельно остановиться на особых чинах Великого Четверга. Прежде всего, это освящение мира. Причина его включения в чин литургии Великого Четверга указана выше; история чина подробно исследована митрополитом Шведским и всей Скандинавии (Константинопольского Патриархата) Павлом⁴⁰. Также выше мы уже дали практическое объяснение чину омовения святого престола⁴¹, который входит в состав стандартных греческих изданий Евхология, а в русских изданиях Требника регулярно печатался до реформ патриарха Никона, а после — лишь иногда⁴² (например, в Требнике, изданном в Москве в 1658 году). Зато о другой древней традиции — запасть Святые Дары для приобщения больных в течение всего года именно в Великий Четверг — еще не говорилось. Желание запасть Святые Дары именно в день воспоминания Тайной Вечери является очевидным, однако в Средние века оно доходило до крайностей, вплоть до вынесения порицаний запасающим Святые Дары не в Великий Четверг⁴³. В Новгородской Первой летописи случай приготовления запасных Святых Даров в октябре 1552 года в Новгороде преподносится как экстраординарный поступок Новгородского архиепископа

Серапиона, на который тот решился лишь по причине чрезвычайной ситуации (из-за бушевавшей в городе моровой язвы запасных Даров не хватало на всех умирающих), заручившись письменным одобрением митрополита Московского святителя Макария⁴⁴. В рукописных и старопечатных Служебниках содержатся детальные указания о порядке приготовления запасных Даров в Великий Четверг⁴⁵. В современном Служебнике аналогичные указания содержатся в «Учительном известии», в разделе «Какое хранить Божественные Таины больных ради»); при этом готовить запасные Дары согласно «Учительному известию» допускается, в случае необходимости, в любой подходящий день года.

Еще один чин Великого Четверга, который не был упомянут выше, — это чин общего елеосвящения. Время возникновения традиции массово соборовать вполне здоровых людей достоверно неизвестно, однако причина ее появления, несомненно, состояла все в том же подготовительном характере Великого Четверга: именно в этот день кающиеся в тяжелых грехах получали разрешение от них, чтобы иметь возможность причаститься на Пасху. Уже в древних иерусалимских памятниках, как мы видели, упоминается чин над кающимися, совершаемый днем в Великий Четверг. А в поздневизантийскую эпоху в том же качестве выступало уже общее елеосвящение. Так, блаженный Симеон Солунский (†1421) писал: «Согрешив, мы приходим к божественным мужам и, принося покаяние, совершаем исповедь прегрешений; по повелению их, мы приносим Богу святой елей <...> Когда же и молитва приносится, и елей освящается, тогда помазуемые елеем обретают отпущение грехов, как блудница, которая помазала ноги Спасителя и от них прияла помазание на себя»⁴⁶. (Сравнение елеосвящения с воспоминаемым в Великую Среду помазанием Христа блудницей дает дополнительный ключ к символике совершения чина общего елеосвящения именно в Великий Четверг.)

Понимание Великого Четверга как исключительного дня⁴⁷ совершения общего (т.е. предназначенного не только для больных) елеосвящения доныне сохраняется в греческой традиции. На приходах общее елеосвящение обычно устраивают в Великую Среду вечером, непосредственно перед утреней Великого Четверга. В русских монастырях и кафедральных храмах до XX века общее елеосвящение также совершалось только в Великий Четверг (либо вечером в Великую Среду). При этом в XVIII–XIX веках обычай общего соборования был почти полностью забыт, сохраняясь лишь в храмах с очень древней и прочной традицией, например, в Успенском соборе Московского Кремля⁴⁸. В XX веке к обычаю общего елеосвящения в Русской Церкви вновь возник интерес, и он начал возрождаться: сначала как особая служба Страстной седмицы (причем порой даже как совершаемая исключительно архиереем: так до сих пор в РПЦЗ), а затем и просто как служба в любую седмицу Великого поста. Общее елеосвящение очень популярно среди прихожан, хотя его совершение в произвольные дни поста размыкает его суть как предпасхального покаяния. В древности общее елеосвящение, в отличие от обычного чина таинства елеосвящения над болящими⁴⁹, совершалось без остановок для помазания принимающих таинство после каждого из семи входящих в чин Евангелий. Весь седмичный цикл Апостолов, Евангелий и священнических молитв прочитывался без остановок, а в конце чина все молящиеся поочередно подходили к Евангелию для его целования, и только тогда предстоятель (либо предстоятель и следом за ним каждый из сослужащих священников) однократно помазывал им лоб и руки. Именно так общее елеосвящение доныне совершается в греческой традиции; в русской традиции существуют разные практики.

Последний из особых чинов Великого Четверга, чин умовения ног, является одним из самых ярких с внешней стороны церковных последований. Его евангельским основанием служит рассказ апостола Иоанна

Богослова о том, как Господь Иисус Христос «встал с вечери, снял с Себя верхнюю одежду и, взяв полотенце, препоясался. Потом влил воды в умывальницу и начал умывать ноги ученикам и отирать полотенцем, которым был препоясан». На просьбу апостола Петра, сначала возразившему Христу: «Господи! Тебе ли умывать мои ноги?», а затем, после ответа Господа, воскликнувшему: «Господи! не только ноги мои, но и руки и голову», Иисус ответил «Омытому нужно только ноги умыть, потому что чист весь; и вы чисты, но не все». Закончив умовение, Христос преподавал ученикам урок смирения и засвидетельствовал о предстоящем предательстве (Ин. 13:2–20).

Из церковного предания известны две основных линии толкования этого евангельского рассказа. Одна подчеркивает самоуничтожение Господа, предпринятое Им ради нашего спасения, а также делает из него этический вывод о необходимости смирения и жертвенного служения ближнему (тем более, что этот вывод прямо сделан в самом Евангелии). Другая усматривает в рассказе об умовении ног указание на таинство крещения. Исходя из этого, некоторыми исследователями раннего христианства высказывалось предположение, что одной из форм совершения крещения в Древней Церкви было умовение ног. Подтверждения такому предположению служат, во-первых, несколько косвенных свидетельств, самое раннее из которых содержится в сочинении священномученика Ириния Лионского «Против ересей» (IV. 22. 1), а во-вторых, зафиксированная в IV веке на латинском Западе⁵⁰ практика совершать умовение ног вместе с крещением (но не вместо него)⁵¹. На Востоке такая практика не засвидетельствована, однако в сирийской традиции толкование рассказа евангелиста Иоанна об умовении ног как прообраза таинства крещения было достаточно распространено, а в греческой святоотеческой письменности, после некоторых колебаний⁵², было

также воспринято и приводится, например, у преподобного Иоанна Дамаскина в его «Точном изложении православной веры» (IV. 13).

Как бы то ни было, обычай совершения умовения ног в Великий Четверг с этим возможным крещальным умовением не связан. Чинопоследование умовения ног Великого Четверга впервые засвидетельствовано в Иерусалиме в VI–VII веках и явилось отражением общей тенденции максимально подчеркнуть изобразительную символику страстного богослужения, особенно явную при его совершении во Святом Граде. В грузинском переводе древнего иерусалимского Лекционария, где этот чин встречается впервые, он расположен между литургией Великого Четверга и бдением Великой Пятницы. Согласно этому памятнику, чин включал в себя чтение Евангелия (Ин. 13:3–30), ектению, молитву, собственно умовение ног и заключительный тропарь-ипакои.

Не позднее VIII века чин умовения ног перешел и в практику Константинополя. Как уже было отмечено выше, в Константинополе он первоначально совершался не после, а до литургии Великого Четверга — этот порядок отражен в Типиконе Великой церкви, а также в Типиконах монастырей Константинополя: в первоначальной редакции Студийского устава и Евергетидском. Лишь в студийских уставах афоно-итальянской группы, а затем и в Иерусалимском уставе (который продолжает линию развития Студийского устава и не должен смешиваться с древним иерусалимским богослужением) чин переносится на время после литургии.

В константинопольских памятниках чин умовения ног имеет уже несколько более сложный порядок по сравнению с иерусалимским: чин открывается мирной ектенией, затем предстоятель произносит молитву и главопреклонную молитву, и протодиакон начинает чтение евангельского рассказа. Сообразуясь с порядком чтения Евангелия и произнося отдельные реплики из

него, предстоятель оmyвает ноги 12 других участников чина (если чин совершается в монастыре — монахов, если в кафедральном соборе — священников), один из которых изображает апостола Петра и поэтому также произносит некоторые евангельские реплики. После умовения предстоятель сам завершает чтение Евангелия и возносит Христу Богу заключительную молитву чина.

Тот же порядок сохраняется и в современных изданиях богослужебных книг, лишь к началу и концу чина прибавлены некоторые песнопения: ирмос и два тропаря 5-й песни канона утрени Великого Четверга и шесть особых стихир — в начале чина; два тропаря 5-й песни канона Великой Пятницы — в конце.

Примечания

¹ К службам Великого Четверга мы в данном случае относим утреню, часы (включая изобразительны) и вечерню с Божественной литургией этого дня, а также несколько дополнительных чинопоследований: освящения мира, омовения св. престола, умовения ног, общего елеосвящения, заготовления запасных Святых Даров. Впрочем, в круг служб Великого Четверга можно включить еще и два повечерия, которые должны совершаться после литургий (соответственно, Пржедосвященной и полной) и вечерних трапез Великой Среды и Великого Четверга: эти повечерия содержат обычные рядовые псалмы (в Великую Среду это псалмы великого повечерия, в Великий Четверг — малого), но на них поются трипеснцы авторства прп. Андрея Критского, содержащие размышления на основные темы Великого Четверга: предательство Иуды, Тайная Вечеря, умовение ног, Жертва Христова. Мы сознательно начинаем перечисление служб не с вечерни накануне Великого Четверга, а с повечерия или утрени, поскольку на Страстной седмице привычная последовательность суточных служб меняется, и вечерни, как правило, не начинают собой новый богослужебный день, а завершают день уходящий (это видно, в частности, из повторения стихир утрени на последу-

ющей вечерне). Подробный анализ последования Двенадцати Евангелий, в современном богослужении интерпретируемого как утренняя Великой Пятницы (хотя изначально это была служба в продолжение всей ночи, начинавшаяся вечером в Великий Четверг; соответствующее указание до сих пор содержится в богослужебных книгах), мы также оставляем за рамками настоящей публикации.

² Прежде всего, это 50-е правило Лаодикийского Собора (ок. 364 г.): «В четверток последней седмицы Четыредесятницы не подобает прекращать пост» (из этого запрета следует, что в ряде общин четверг перед Пасхой праздновался особым образом), а также 50-е (по нумерации Афинской Синтагмы — 41-е) правило Карфагенского Собора (419 г.; Собор кодифицировал ряд правил более ранних Соборов 2-й пол. IV — нач. V в.): «Святое таинство алтаря [т.е. Евхаристия.— *святц. М.Ж.*] да совершается теми, кто [в этот день] не ел. Исключение составляет единственный день в году, в который Вечеря Господня совершается». Маловероятно, что в процитированном правиле речь может идти о каком-то отличном от Великого Четверга дне. Ср. 29-е правило Трульского Собора 691 г.: «Правило отцов Карфагенского Собора повелевает, дабы священнодействие алтаря совершаемо было не иначе, как „теми, кто [в этот день еще] не ел, кроме единственного дня в году, в который Вечеря Господня совершается“. [Но] указанные святые отцы издали такое распоряжение, возможно, по некоторым местным причинам, полезным для Церкви. А поскольку нас ничто не побуждает оставить благоговейную строгость, то, следуя апостольским и отеческим преданиям, определяем: не подобает в Четыредесятницу, в *четверг последней седмицы*, прекращать пощение и тем самым бесчестовать Четыредесятницу» (выделение наше.— *святц. М.Ж.*).

³ См. обзор сохранившихся источников и основной литературы по теме в кн.: *Bradshaw P. F., Johnson M. E. The Origins of Feasts and Seasons in Early Christianity*. Collegeville (MN), 2011. P. 39–59. Необходимо также отдельно отметить обширную — свыше 500 страниц — монографию по проблеме даты празднования Пасхи: *Leonhard C. The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research*. Berlin, 2006. (= *Studia*

Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums; 35), хотя предложенная ее автором реконструкция этапов развития пасхального и предпасхального богослужения в Церкви до IV в. включительно нам не кажется убедительной.

⁴ Следует упомянуть здесь и теорию Анни Жобер, согласно которой Тайная Вечеря была совершена не в четверг, а во вторник: *Jaubert A. La Date de la Cene: calendrier biblique et liturgie chretienne*. Paris, 1957. Эта теория имеет ряд слабых мест и не соотносится с церковной традицией IV в. и позже, однако, например, в «Дидаскалии апостолов» — литургико-каноническом памятнике III в. — днем Тайной Вечери также назван не четверг (но и не вторник, а среда): *The Didascalia Apostolorum in Syriac, II: Chapters X–XXVI / Translated by A. Vööbus*. Louvain, 1979. (= *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 408. *Scriptores Syri*; 180). P. 196–198.

⁵ *Éthérie*. *Journal de voyage*. Paris, 1948. (= *Sources chrétiennes*; 21). Великому Четвергу здесь посвящен раздел 35: *Ibid*. P. 226–228. Рус. пер.: Паломничество по Святым местам / Пер. И.В. Помяловского // *Православный Палестинский сборник*. СПб., 1889. Т. 20. С. 103–172, о Великом Четверге здесь: с. 155–156.

⁶ Эгерия называет ее *oblatio* — букв. «приношение».

⁷ Совершение двух евхаристических литургий подряд, одна за другой, в свете позднейшей церковной практики, конечно, вызывает недоумение. Ж.-Б. Тибо высказал предположение, что повторение литургии имело целью показать, что Тайная Вечеря также была разделена на две части посредством совершенного Спасителем умовения ног (*Thibaut J.-B. Ordre des offices de la semaine sainte à Jérusalem du IV^e au X^e siècle*. Paris, 1926. P. 160–161). Это предположение кажется нам натянутым по нескольким причинам: 1) сама реконструкция именно такого порядка Тайной Вечери сомнительна; 2) библейские чтения в иерусалимском Лекционарии V в. не включают рассказ об умовении ног, и сам чин умовения ног сложился позже (см. ниже); 3) двойная литургия, согласно Эгерии, в Иерусалиме совершалась не только в Великий Четверг, но и, например, на Пасху.

⁸ Эгерия замечает: «поется только одна песнь (*ymnus*)»

⁹ В те времена христианский храмовый комплекс, построен-

ный на месте Страстей и Воскресения Христовых, включал в себя основную базилику (Мартириум), небольшую площадь за ней, в углу которой, ближе к Мартириуму, находилась Голгофа, и, на другой стороне площади, ротонду Воскресения.

¹⁰ Возможно, выбор именно этого места для совершения литургии был обусловлен желанием подчеркнуть связь Тайной Вечери с Крестной жертвой Спасителя.

¹¹ Указатель библейских чтений и богослужебных особенностей дней церковного года; сохранился только в армянском и грузинском переводах.

¹² Повторение чтений следует объяснять либо желанием всё же донести их содержание до оглашенных, отсутствовавших в храме во время литургии, либо, скорее, изобразительным символизмом: во второй раз эти чтения звучали в самой Сионской горнице, где, как считалось, и состоялась историческая Тайная Вечеря.

¹³ *Renoux A. Le codex arménien Jérusalem 121. Turnhout, 1969. (Patrologia Orientalis. T. 35, fasc. 1; 163). P. 265 [127] — 269 [131].*

¹⁴ *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle) / Trad. par M. Tarchnischvili. Louvain, 1959. T. 1 (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 189. Scriptores Iberici; 10). P. 90–92.*

¹⁵ Без сомнения, чтение из Евангелия от Иоанна появилось здесь потому, что только в нем описано умовение ног апостолов Христом.

¹⁶ Песнопение в конце литургии оглашенных по иерусалимскому чину «апостола Иакова» (см.: *Leeb H. Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert). Wien, 1970. (=Wiener Beiträge zur Theologie; 28). S. 99–124; Nikiforova A. The Oldest Greek Tropologion Sin.Gr.MI⁵⁶+5: A New Witness to the Liturgy of Jerusalem from outside Jerusalem with First Edition of the Text // Oriens Christianus: Hefte für die Kunde des christlichen Orients. 2015. Bd. 98. S. 138–173).*

¹⁷ Интересно, что этот тропарь целиком построен на образах из Притч. 9:1–12. Очевидно, его включение в службу Великого Четверга и появление соответствующего библейского чтения взаимосвязаны.

¹⁸ Аналог херувимской — в древнем Иерусалиме это песнопение литургии, как ряд других, менялись в зависимости от праздника.

¹⁹ А также, как вариант замены, тропарь «Вечери Твоя Тайная», что является признаком «византинизации» иерусалимского богослужения (см. ниже).

²⁰ В некоторых рукописях указано значительно более объемное чтение, Лк. 22:1–46.

²¹ Комплексы этих монострофов являются прообразами будущих гимнографических трипеснцев и канонов.

²² По сравнению с Лекционарием, добавлен третий тропарь после Причащения, 3-го плагального гласа: «Кий тя образ, Иудо».

²³ *L'Hymnaire de Saint-Sabas (V^e–VIII^e siècle): Le manuscrit géorgien H 2123. I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte / Intr., trad. et notes par Ch. Renoux. Turnhout, 2008. (= Patrologia Orientalis. T. 50, fasc. 3; 224). P. 345 [106] — 357 [117].*

²⁴ По предположению С. Паренти этот тропарь заимствован в палестинский Тропологий из константинопольских источников (*Taft R. F., Parenti S. Il Grande Ingresso: edizione italiana rivista, aggiornata e ampliata. Grottaferrata, 2014. (= АНАЛЕКТА КРУПТОФЕРΗΣ; 10). P. 180*). Нам кажется более вероятным обратное заимствование. С другой стороны, тот факт, что в службе Великого Четверга согласно Древнему Иадгари этот тропарь выписан не первым, а вторым, явно указывает на его появление в сборнике позднее других песнопений.

²⁵ См.: *Nikiforova. The Oldest Greek Tropologion...*

²⁶ Букв. «Большому/долгому Четвергу большой/долгий гимн воспеваю». Смысл указания на продолжительность гимна очевиден — вместо обычного для других дней Страстной седмицы трипеснца прп. Косма посвящает Великому Четвергу полный канон. «Размеры» же Четверга могут говорить как о значении дня как такового, так и о предстоящем длительном богослужении в ночь с четверга на пятницу.

²⁷ Однако в Новом Тропологии содержится, например, и отсутствующий в позднейших богослужебных книгах цикл стихир Великого Четверга, составленных по подобию стихир «Егда от древа» Великой Пятницы.

²⁸ PG. 86β. Col. 2391–2401.

²⁹ *Romanos le Mélode. Hymnes. T. IV: Nouveau Testament (XXXII–XLV) / Intr., texte crit., trad. et notes par J. Grosdidier de Matons. Paris, 1967. (= Sources Chrésiennes; 128). P. 55–97.*

³⁰ Букв. «вступление». Именно на эти краткие строфы в последующие века перешло название «кондак».

³¹ Кондак Великого Четверга в печатных Триодях прп. Роману не принадлежит.

³² PG. 121. Col. 748.

³³ *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae, pars tertia* / Ed. E. W. Brooks. Paris, 1936. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 106. Scriptores Syri; 55). P. 78.

³⁴ PG. 86β. Col. 2400C–2401A.

³⁵ Подробнее см.: *Taft, Parenti. Il Grande Ingresso...* P. 175–179.

³⁶ *Le Typicon de la Grande église: Ms. Saint-Croix N° 40, X^e siècle / Intr., texte crit., trad. et notes par J. Mateos. T. II: Le cycle des fêtes mobiles.* Roma, 1963 (= *Orientalia Christiana Periodica*; 166). P. 72–79.

³⁷ Полный текст чина умовения ног, как он совершался в Константинополе в ту эпоху, сохранился в рукописях Евхология; именно он лежит в основе текста этого же чина в современных богослужебных книгах.

³⁸ В Типиконах указания о чтении Евангелия на утренях первых четырех дней Страстной седмицы, включая Великий Четверг, появляются лишь с XVI в., и то нерегулярно, однако в рукописях самого Евангелия эти чтения начали отмечаться значительно ранее (см.: Жуковская Л.П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 259–263).

³⁹ Согласно некоторым Типиконам, с чтением Евангелия; согласно различным редакциям Иерусалимского устава, включая принятые ныне, — с исполнением тех же тропаря и паремии, что в Типиконе Великой церкви назначались на тритекти.

⁴⁰ *Παύλος (Μενεβισόγλος), ἀρχιμ.* Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ... (Β' ἔκδοσις). Θεσσαλονίκη, 1983 (= *ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ*; 14); *Παύλος (Μενεβισόγλος), μητρ.* Μελετήματα περὶ ἁγίου Μύρου. Ἀθήναι. 1999.

⁴¹ Впрочем, есть и символическое объяснение: подобно тому, как ученики Христовы приготовили горницу для совершения Тайной Вечери (Мф. 26.:9; Мк. 14:16; Лк. 22. 8–13), св. престол готовится к совершению на нем литургии Великого Четверга.

⁴² Евхологий, сиесть Молитвослов, или Требник. М., 1658. С. 515–519. Освящение храма: сборник. М., 2006. С. 121–125.

По древней традиции, этот же чин должен использоваться при необходимости замены срачицы — нижнего облачения освященного престола (Евхологий, *сиесть* Молитвослов... С. 519–520; Освящение храма... С. 397–398).

⁴³ Ср.: Русская историческая библиотека, издаваемая Императорской Археографической комиссией. СПб., 1908. Т. 6 (изд. 2). Кол. 27–28.

⁴⁴ ПСРЛ. Т. 3. С. 251–252.

⁴⁵ См.: *Дмитриевский А.А.* Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Казань, 1884. С. 210–211.

⁴⁶ PG. 155. Col. 205. Рус. пер.: Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского (Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения). СПб., 1856. С. 43.

⁴⁷ Впрочем, в наше время вторым таким днем во многих греческих монастырях стало, по аналогии, навечерие Рождества Христова. Гораздо реже у греков встречается практика устраивать общее соборование еще и в четверг или пятницу первой седмицы Великого поста.

⁴⁸ См.: *Красносельцев Н.Ф.* К истории правосл. богослужения: По поводу церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся: Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки. Казань, 1889. С. 80–103.

⁴⁹ Можно здесь отметить, что у русских дореволюционных богословов не было единого мнения по вопросу о богословской интерпретации общего елеосвящения. Так, прот. М. Архангельский, автор одного из наиболее полных богословских сочинений о елеосвящении, отказывает общему елеосвящению в праве называться *таинством* — в отличие от елеосвящения над болящими (см.: *Архангельский М., прот.* О тайне св. Елея. М., 2001 (переизд.). С. 111–116), тогда как иером. (впсл. — архиеп.; принял мученический венец в 1938 г.) Венедикт (Алентов), автор лучшего — вплоть до настоящего времени — исследования по истории чина елеосвящения, уходит от ответа на этот вопрос (*Венедикт (Алентов), иером.* Чин таинства елеосвящения: Историко-литургический очерк. Сергиев Посад, 1917. С. 278–282).

⁵⁰ Не в Риме, а в таких городах, как Аквилея, Медиолан и Иппон.

⁵¹ Подробнее см. в книге: *Beatrice P. F.* La lavanda dei piedi: contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane. Roma, 1983. (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia; 28).

⁵² См.: *Beatrice.* La lavanda dei piedi... P. 74–76 .

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Священник Максим Плякин*

**«ОТ СВОЕГО ДЕЛА Я НЕ ОТСТУПЛЮ»:
ЖИТИЕ И ТРУДЫ СЯЩЕННОМУЧЕНИКА
ИОАННА ПУГАЧЕВСКОГО**

В статье на основе найденных автором архивных материалов проанализировано житие и духовно-просветительская деятельность священномученика Иоанна Заседателя, пресвитера Пугачевского; отмечены основные вехи его жизненного пути: обращение из старообрядчества в Православие, противодействие расколу, богословские изыскания. Статья значительно расширяет представления о новомучениках и подвижниках благочестия Саратовской епархии.

Ключевые слова: новомученик, старообрядчество, противодействие расколу, Иоанн Заседатель, русское богословие, гонение на христиан.

* Автор — секретарь Саратовской епархиальной комиссии по канонизации подвижников благочестия.

Священномученик Иоанн родился в 1867 году в селе Акатная Маза Хвалынского уезда Саратовской губернии в семье крестьянина-старообрядца Иоанна Заседателява. В хозяйстве Заседательевых были 2 лошади, 1 корова и 3 овцы, засевали 4 десятины земли. Чтобы помочь отцу прокормить семью, Ваня с детства нанимался работником к зажиточным крестьянам, его собственная семья считалась беднячкой. В 1883 году он женился. Два года спустя под влиянием местного священника Елпидифора Владыкина¹ Иоанн и его отец присоединились к Православной Церкви. Дети святого Иоанна — сын Николай (род. 1888 г., на 1934 г. был завучем десятилетки в Саратове, на 1941 г. — преподаватель саратовского пединститута) и дочери Татьяна (род. 1898 г.) и Анна (род. 1896 г.). К моменту ареста в 1934 году отец Иоанн был уже вдов.

Юноша примкнул к миссионерскому кружку, организованному отцом Елпидифором в Акатной Мазе для противодействия старообрядческому расколу. Позднее на следствии святой Иоанн рассказал: «...сблизился с миссионерами, разъезжал с ними для бесед со старообрядцами. Больше всего связи имел с миссионером, диаконом Кармановым², с которым мне зачастую приходилось выезжать на диспуты со старообрядцами, цель наша была обратить их в православное вероисповедание». От Саратовского епископа Авраамия (Летницкого; 1838–1893) Иван Иванович имел разрешение проводить собеседования со старообрядцами самостоятельно. На допросе в 1934 году отец Иоанн укажет, что разрешение от епископа Авраамия было ему дано «лично». Известно, что владыка Авраамий часто призывал к себе епархиальных миссионеров, подолгу беседовал с ними, поощрял к энергичной деятельности, руководил советами, указаниями, наставлениями; заботился об организации и развитии миссионерского дела на местах — в приходах. Пять отделений Братства Святого Креста и 35 миссионерских

кружков организовано было архиереем в Саратовском крае. Много личных трудов положил он для открытия трехгодичной миссионерской противораскольнической Кирилло-Мефодиевской школы при Братстве для обучения способных к миссионерскому делу крестьян. Возможно, что и с крестьянином-единоверцем Преосвященный встречался непосредственно.

Активная борьба юноши за православную веру и Церковь привлекли внимание епископа Самарского и Ставропольского Гурия (Буртасовского; 1845–1907), деятельного миссионера, много сделавшего для развития единоверия³ в Самарской епархии, к которой до 1927 года относилось и нынешнее Саратовское Заволжье. Преосвященный Гурий сам охотно служил по старому обряду, строго соблюдая уставы и обычаи единоверия и привлекал к противодействию расколу приходских священников своей епархии.

Осенью 1894 года в уездном городе Николаевске Самарской губернии (ныне г. Пугачев Саратовской области) был заложен, а в мае 1895 года освящен Преосвященным Гурием единоверческий храм в честь Рождества Пресвятой Богородицы. Храм был расположен на углу улиц Казанской и Московской (ныне К. Маркса и М. Горького). Ктиторм строительства был николаевский купец Иван Семенович Протопопов. По всей видимости, в клире Самарской епархии не нашлось в тот момент кандидата на священную степень, которого бы принял приход⁴, и по благословению Преосвященного Николая (Налимова), епископа Саратовского и Царицынского (1852–1914), Иван Заседателев переходит в Самарскую епархию.

В 1896 году Иван Иванович Заседателев был рукоположен во иерея к Рождество-Богородицкому единоверческому храму города Николаевска, где и прослужил 37 лет. Возможно, подготовка к священнослужению будущего мученика проходила в миссионерской школе, организованной при Спасо-Преображенском единоверческом

мужском монастыре близ города Николаевска, созданной настоятелем обители архимандритом Тихоном (Оболенским; 1856–1926), будущим викарным епископом Самарской епархии. По поздним воспоминаниям, к архимандриту Тихону отец Иоанн приходил «за назначением» (видимо, за рекомендацией на рукоположение). При этом ни обычного школьного, ни семинарского образования страдалец не получил и самого себя называл самоучкой. Рукоположение крестьянского юноши без образования было редкостью в те годы и говорит о большом стремлении молодого миссионера к знаниям, самообучением компенсировавшего недостаток образования. 14 января 1901 года архимандрит Тихон был рукоположен во епископа Николаевского, викария Самарской епархии, и под его архипастырским окормлением проходило дальнейшее священнослужение отца Иоанна.

В 1910 году из печати вышла брошюра отца Иоанна «Две беседы с баптистами», посвященная таинству крещения.

В 1912 году он участвовал в I Всероссийском съезде православных старообрядцев (единоверцев), прошедшем в Санкт-Петербурге.

С июня по октябрь 1932 года священник Иоанн Заседателев служил в селе Сулак Балаковского (ныне Краснопартизанского) района Саратовской области, где и проживал до февраля 1933 года. Есть сведения, что перевод отца Иоанна в Сулак был вызван закрытием пугачевского единоверческого храма, служению в котором священномученик посвятил почти половину жизни. Михаило-Архангельская церковь Сулака, в которой служил отец Иоанн, была разрушена в советские годы (сейчас в селе построен Казанский храм). В феврале 1933 года иерея Иоанна перевели в Покровскую церковь села Корнеевки Пугачевского района Саратовской области; проживал он в этом же селе.

23 мая 1917 года в селе Корнеевке Николаевского уезда Самарской губернии произошло явление Испанской иконы Божией Матери и иконы великомученика Пантелеимона, прославившихся вскоре многочисленными чудесами.

Несмотря на наступившее время гонений, отец Иоанн не оставил своих просветительских трудов. В первые годы Советской власти он принимал участие в открытых диспутах с членами Союза воинствующих безбожников. Однако 24 января 1929 года подобные диспуты были запрещены секретным циркуляром Политбюро ЦК ВКП(б) как «форма пропаганды религии». Как скажет позже на допросе сам отец Иоанн, власть «запретила проводить религиозное учение вне церкви». Видимо, этот запрет и послужил для него побудительной причиной для начала письменной полемики с безбожием. Он начал составление богословских трактатов в апологетических целях для противодействия государственному атеизму, возражать которому вслух легально уже было нельзя.

7 сентября 1934 года священномученик был арестован Пугачевским РО НКВД за «участие в антисоветской организации среди церковнослужителей». Вместе с ним были арестованы священники Константин Самуилов, Мстислав Курмышский, Михаил Смирнов, Василий Баннов и трое мирян. В постановлении об аресте было указано, что он занимается сочинением «богословской литературы контрреволюционного характера и нелегальным ее распространением среди граждан». Арестованные были препровождены в изолятор Заволжского сектора УНКВД по Саратовскому краю; они обвинялись в том, что «под флагом религии вели организованную борьбу против Советской власти: размножали и распространяли литературу религиозного характера, вербовали себе единомышленников из числа учащейся молодежи, колхозников и единоличников, нелегально обучала детей школьного возраста „закону божьему“, вели среди населения антисоветскую и антиколхозную агитацию».

5 октября сотрудниками НКВД был арестован благочинный Пугачевского округа священник Николай Амасийский⁵. В постановлении на арест было указано, что тот, будучи тесно связан с отцом Иоанном Заседателевым, занимался обсуждением нелегальной религиозной литературы антисоветского содержания.

3 ноября 1934 года срок содержания отца Иоанна под стражей был продлен еще на месяц. 5 ноября 1934 года после телеграфного распоряжения замначальника УНКВД по Саратовскому краю все арестованные были этапированы в Саратов и заключены в Саратовскую фабрично-заводскую исправительно-трудовую колонию (СарФЗИТК). Накануне отправки в Саратов отец Иоанн был освидетельствован в амбулатории Пугачевской межрайонной больницы и был признан здоровым и способным следовать по этапу.

На допросе 8 сентября (всего его допрашивали 10 раз) священномученик заявил: «Я своей основной целью в жизни считаю борьбу с атеизмом, борьбу за привлечение населения к вере и Церкви, с этой целью я занимаюсь сочинением богословских трудов <...> В своих брошюрах я старался доказать существование Бога, души, в них разбивал точку зрения атеистов о несуществовании Бога и души <...> этим я пытался привлечь внимание читающих мои брошюры к Церкви и религии <...> В своих брошюрах я старался доказать неверность взглядов на религию вождей коммунистического движения Маркса, Энгельса, Ленина, осуждая <...> их выводы о религии, о Боге и душе. Всё это делалось мной в целях привлечения больше верующих, в части отвоевывания кадров от воспитанных в духе атеизма властью <...> Этим самым я шел против того учения, которое вела Соввласть против религии»⁶. Рукописи его трудов «Генеалогия человека», «Всемирный потоп», «Мозг, душа и дух», «О душе» и других, изъятые при его аресте, хранятся в его следственном деле в архиве УФСБ по Саратовской области⁷.

На втором допросе 15 сентября он говорит: «Я ставил своей целью проведение борьбы за религию, в частности боролся с проводимой антирелигиозной пропагандой, проводимой Соввластью, путем распространения своей литературы, которая у меня была направлена в противовес учениям Маркса, Энгельса, Ленина, этим самым я ставил себе целью не дать возможности умереть религии <...> Считаю своим долгом признаться открыто, что я не одобряю политику Соввласти по отношению религии, которая борется с ней, проводит антирелигиозную пропаганду, я считаю религию частным делом, а поскольку религия частное дело, являясь ревнителем ее, я боролся за нее с мероприятиями Соввласти, которые я не одобряю и не согласен с ними, а потому и вел борьбу». На вопрос следователя, что заставило его встать на путь сочинения и распространения религиозной литературы, священник ответил, что писал ее «для привлечения массы к верованию, с целью вырвать из среды безбожия неверующих, которые могли бы также бороться за веру во Христа, не давая ей возможности погибнуть»⁸.

На третьем допросе 24 сентября отец Иоанн высказал убеждение, что религия и Советская власть никогда не примирятся, что чем больше религиозно настроенных людей, тем больше ее врагов. Причина этой вражды, по словам новомученика, то, что советское правительство старается разрушить религию, которая веками строилась и расширялась.

На допросе 1 декабря священник вновь подтверждает свою позицию: «В своих рукописях я доказывал, что марксистское миропонимание не верно, в частности я доказывал неверно[сть] учения Энгельса, Ленина. Эти доказательства я приводил в большинстве своих рукописей, поставив перед собой задачу активно отстаивать религиозную науку, борясь с материалистической наукой. Цель у меня была такова: доказать неправильность марксистского учения и, в частности, неправильность на-

учных трудов Энгельса и Ленина, доказать правильность библейского учения»⁹.

Один из свидетелей по делу показал, что отец Иоанн в разговоре с ним упоминал имя Дарвина, по учению которого человек произошел от обезьяны. Учение это священник называл неправильным и доказывал, что человека сотворил Бог.

По словам одного из обвиняемых, отец Иоанн говорил, что «колхозники живут очень плохо, т.к. колхозы не могут улучшить материальную потребность крестьянина даже в хлебе, колхозники голодают, раньше крестьянин в несколько раз лучше жил, чем при Советской власти».

К делу был также приобщен акт «экспертизы» трудов новомученика, выполненной 10 декабря 1934 года ответственным секретарем Саратовского краевого оргбюро Союза воинствующих безбожников Д.А. Гнездиловым и временно исполняющим должность начальника Саратовского краевого объединения литераторов С.И. Ванштейном. «Эксперты» охарактеризовали представленные им рукописи как «сплошной контрреволюционный выпад наиболее остервенелого представителя церковников». При этом автор рукописей с результатами «экспертизы» так и не был ознакомлен.

Однако в наши дни в протесте прокуратуры Саратовской области в Президиум Саратовского областного суда, который привел к пересмотру «дела пугачевских церковников» и их реабилитации, было отмечено, что «указанные экспертные заключения являются тенденциозными и необъективными, сама экспертиза проведена с нарушениями соцзаконности и некомпетентными лицами <...> Никаких ни прямых, ни „тонко завуалированных“ выпадов против советской власти в рукописях не содержится, а „выпады против безбожия“ сами по себе антисоветскими не являются <...> В этих рукописях не содержится выпадов или призывов, направленных против существующего в СССР строя или на его ослабление»¹⁰.

Следствие по делу священника Иоанна Заседателя было окончено 1 января 1935 года, а 9 января по нему было подготовлено обвинительное заключение. По версии следователей, все обвиняемые входили в единую контрреволюционную группу, члены которой, «прикрываясь религией, вели контрреволюционную деятельность, имея своей задачей восстановить отсталые слои населения против Советской власти и проводимых ею мероприятий, нелегально воспитывать молодежь — учащихся и детей — в религиозном и анти-советском направлении, дискредитировать проводимые Советской властью и общественностью мероприятия по культурному воспитанию масс». Священномученик Иоанн обвинялся в том, что, «будучи участником контрреволюционной группы, составлял и распространял среди населения рукописи антисоветского содержания с целью восстановить отсталые элементы против Соввласти».

17 марта 1935 года Особое совещание при НКВД СССР приговорило отца Иоанна к ссылке в Казахстан на три года, считая срок с 5 сентября 1934 года. Покровский храм села Корнеевка вскоре, в 1937 году, был закрыт и затем разрушен.

Срок наказания отец Иоанн отбыл полностью, однако отпущен на свободу не был и еще более года находился в ссылке — вплоть до 13 февраля 1939 года. Сначала после освобождения он приехал к сыну Николаю Ивановичу в Саратов (он проживал в известном доме-коммуне по адресу Провиантская, 7, кв. 58), но по прошествии двух дней власти предписали ему немедленно покинуть город, и отец Иоанн уехал в Пугачев, сняв квартиру у некоего И.И. Галахова по адресу ул. Хрущевская, 110.

Гонения не озлобили страдальца. Одной из своих духовных дочерей, которая окормлялась у него еще в начале XX века, он с горечью говорил: «Верующие перед Богом много нагрешили, поэтому и настало такое время, что послал Бог такую власть, что она не верует в Бога и

закрывает церкви. Не дают православным помолиться Богу. Каждая власть дана именно Богом».

В это время в Пугачеве уже не было действующих храмов¹¹, поэтому отец Иоанн на открытое служение не вышел, но по приглашению верующих совершал по домам крещение детей. Крестить приходилось тайно, подчас в ночное время. Новомученик обращался в Пугачевский горсовет за разрешением открыть молитвенный дом, но ему отказали. Весьма вероятно, что священник пытался добиться открытия Богородице-Рождественского храма, в котором ранее служил, поскольку в сентябре 1940 года он переезжает в дом по адресу ул. М. Горького, 15 (где и проживал до момента второго ареста), расположенный практически напротив еще не разрушенного храма, а дома у него хранился антиминс. Однако 2 апреля 1941 года исполком Пугачевского горсовета принимает следующее решение: «Согласно акту комиссии, здание бывшей единоверческой церкви пришло в ветхость и угрожает общественной безопасности. В силу чего под культурные мероприятия использовано быть не может. А потому — здание разобрать и поручить финансовому отделу полученный от разбора храма строительный материал реализовать населению. Вырученную сумму зачислить в доходы государственного бюджета». Возможно, что решение о сносе здания было принято именно для того, чтобы ходатайство об открытии храма не было удовлетворено. Само разрушение храма растянулось на несколько лет, ныне на этом месте находится общежитие Пугачевского гидромелиоративного техникума.

Во второй раз священник Иоанн Заседателев был арестован 18 сентября 1941 года. Во время следствия содержался в Пугачевской тюрьме № 2. В доносе на отца Иоанна в качестве свидетельства «ненависти и злобы к Соввласти» приводились его слова: «Я остался таким же крепким, каким и был, своим учением — проповедью

Божией, многих людей убеждаю против неверов-коммунистов, меня не только пожилые слушают, но через меня слово Божие воспринимают и молодежь, и от своего дела я не отступлю». В доносе отмечалось, что помимо устной проповеди («проводимой церковной пропаганды») новомученик продолжал «писать труды в защиту религии». В постановлении на арест обвинение было сформулировано так: «Являясь враждебно настроенным человеком к Советской власти, проводит среди окружающего населения церковную пропаганду и контрреволюционную агитацию, направленную на дискредитацию руководства ВКП(б) и Советского Правительства, распространяет антисоветскую клевету о жизненных условиях трудящихся Советского Союза и высказывает пораженческие настроения в отношении Советской власти». В анкете арестованного указано, что семидесятичетырехлетний старец был лыс и картавил в разговоре.

В описи изъятых при обыске предметов числятся комплект иерейского облачения (фелонь, епитрахиль, пояс), два подрясника и почти полный комплект необходимой для храма церковной утвари: шелковый антиминс, губка, два флакона с миром, потир, лжица, копие, два комплекта покровцов, два кадила, два струцца для помазания, сосуды с вином, 47 свечей. По этому списку видно, что священник готовился к возможному открытию храма в Пугачеве, но он совсем немного не дожил до исполнения этого чаяния — богослужения в единственном уцелевшем храме города, Воскресенском соборе, в котором до того размещалось зернохранилище, были возобновлены в конце 1942 года, а официально храм был передан верующим в 1945 году.

Сумма в 1000 рублей, размещенная на сберегательном счете священника, была сдана в кассу Пугачевского РО УНКВД.

Первый раз мученик был допрошен в день ареста, однако, как зафиксировано в протоколе, за два часа был получен ответ на один-единственный вопрос:

— Вы арестованы и привлекаетесь к уголовной ответственности за антисоветскую деятельность. Признаете в этом себя виновным?

— Виновным себя в антисоветской деятельности не признаю.

Следующий допрос состоялся две недели спустя, 2 октября, и на нем священник вновь отверг все обвинения:

— Следствие располагает неопровержимыми данными о Вашей антисоветской агитации. Решили ли после этого говорить правду?

— Я говорю правду, что антисоветскую агитацию среди своих близких знакомых не проводил и виновным себя в этом не признаю.

На допросе 7 октября следователь потребовал от отца Иоанна назвать фамилии тех верующих, в семьях которых он совершал таинство крещения, однако священник наотрез отказался сообщать эти данные, поскольку крещения совершались «нелегальным путем».

Следствие было закончено 17 октября, 21 октября было подготовлено обвинительное заключение, в котором отец Иоанн обвинялся в том, что, «будучи враждебно настроен к ВКП(б) и Советскому Правительству, среди близких знакомых религиозно настроенных проводил активную контрреволюционную агитацию, направленную на восхваление фашистской Германии, на дискредитацию Красной Армии и ее боеспособности, распространял антисоветские клеветнические измышления, доказывал о неминуемом поражении Советского Государства, о жизни трудящихся в СССР и восхвалял жизнь капиталистических стран». В условиях военного времени это обвинение предопределяло приговор.

8 ноября прокурор спецотдела Саратовской областной прокуратуры утвердил обвинительное заключение, и дело направил в уголовную судебную коллегия Саратовского областного суда для рассмотрения в закрытом судебном заседании.

17 ноября на подготовительном заседании коллегии было принято решение: «Дело принять к производству судебной коллегии по уголовным делам Саратовского облсуда. Обвинительное заключение утвердить, преступление квалифицировать по ст. 58¹⁰ ч. 2 УК. Назначить к слушанию в закрытом судебном заседании с участием сторон с вызовом в судебное заседание свидетелей, указанных в обвинительном заключении»¹². Слушание дела было назначено в Пугачеве. Только 18 декабря священномученик Иоанн получил копию своего обвинительного заключения.

21 декабря 1941 года состоялась выездная сессия судебной коллегии Саратовской области в городе Пугачеве. На заседание доставлены конвоем обвиняемые: священник Иоанн Заседателев и священник Феодор Сумин. О «точности» делопроизводства судебных органов свидетельствует хотя бы то, что в документах этого заседания родиной отца Иоанна значилось село Оконная Мазь (вместо Акатной Мазы). В связи с тем, что также проходивший по этому делу поморский наставник¹³ Иван Епифанович Пучков 23 ноября умер в тюрьме, суд в начале заседания, «посоветовавшись на месте», определил дело в его отношении производством прекратить.

На вопрос председателя суда к подсудимым: «Признаете себя виновными в предъявленном обвинении?» отец Иоанн ответил: «Обвинение в контрреволюционной агитации не признаю. Признаю обвинение в том, что я религиозный и занимался крещением младенцев».

Далее последовал допрос, на котором он показал: «В течение 20 лет я изучал ученье Дарвина, изучал материализм, с учением последнего я не согласен <...> Прочитав

всю эту литературу, я еще больше убедился, что всё создано Богом, человек создан Богом, в нем есть дух и душа.

Я всегда и всюду говорил и говорю: Богу верую, от Бога не отступлю. На власть никогда не роптал, потому это грешно, всякая власть дана от Бога.

Среди верующих и вообще окружающих я никогда никакой антисоветской агитации не проводил.

С Н встречался очень редко, он ко мне приходил, обижался, что я к нему не хожу, угрожая мне за это о донесении в органы НКВД о том, что я занимаюсь крещением младенцев. Подтверждаю, что до ареста я занимался крещением в квартирах, считаю своим долгом этим заниматься.

Я делал всё, что полагается делать религиозно-верующему человеку.

Н всё показывает ложно. Он из-за зависти, что ко мне идут крестить, на меня донес в НКВД, он многих людей оклеветал.

Немца я не ждал и не радовался ему, потому [что] он опровергает нашу религию.

Все государства и власти во власти Бога. В 1934 году по 1938 год я находился в ссылке органами НКВД, где я тоже занимался изучением Дарвина и материализма.

Я всегда говорил и говорю: живут люди по-разному — одни хорошо, другие плохо, но Советскую власть не опоплял, и я как человек религиозный этого не позволю. Власть дана Богом»¹⁴.

Упомянутый Н тут же на допросе прямо, по сути, признался в провокаторстве против отца Иоанна: «В 1939 году узнав, что он приехал в Пугачев, я стал к нему ходить. В разное время проводил с ним беседы, старался его вызвать на откровенность, чтобы иметь у него доверие, я приносил ему книги»¹⁵.

Старая же прихожанка свидетельствовала в пользу отца Иоанна, сообщив: «Заседателява знаю лет 40 как священника нашей единоверческой церкви. Заседателей говорил, он верит в Бога и никогда не отступит от веры.

Говорил, суровую власть такую Бог послал за наши грехи, и роптать на власть нельзя, все власти от Бога»¹⁶.

Можно отметить, что адвокату Пугачевской юридической консультации было поручено ведение дела 21 декабря, т.е. в день его рассмотрения. Немудрено, что такой «защитник» ограничился произнесением единственной формальной фразы: «Прошу подзащитным Заседателеву и Сумину вынести справедливый приговор»¹⁷.

Вернувшись после совещания, суд нашел установленным, что «Заседателев и Сумин, будучи враждебно настроены и питая особую злобу к Советской власти за то, что, являясь священниками и будучи судимы органами НКВД, проводили среди своего окружения верующих контрреволюционную агитацию, направленную на поражение Советского Союза в войне с гитлеровской Германией. Заседателев и Сумин утверждали о неизбежной гибели Советского государства, возводили клевету на жизнь трудящихся в СССР, а так же распространяли провокационные слухи о колхозах и колхозниках. Виновными себя Заседателев и Сумин не признали полностью, но уличаются показаниями свидетелей <...> действия Заседателева и Сумина являются социально опасными и предусмотрены ст. 58¹⁰ ч. II УК. Заседателев и Сумин в условиях военного времени совершили тягчайшее преступление перед Советским государством. Не находя поводов к смягчению вины, рук. 319 и 320 УПК суд приговорил: Заседателева Ивана Ивановича и Сумина Федора Никифоровича по ст. 58¹⁰ ч. II УК с санкцией ст. 58 2 УК подвергнуть высшей мере наказания — расстрелять»¹⁸.

24 декабря отец Иоанн получил на руки копию приговора, а 26 декабря он обратился в Верховный суд РСФСР с кассационной жалобой. Он писал: «Приговором выездной сессии Сароблсуда от 22 декабря 1941 года в городе Пугачеве я признан виновным по указанной выше статье и приговорен к расстрелу. Этот приговор считаю крайне

суровым и подлежащим изменению на смягчение меры наказания. Мне как <...> священнослужителю предъявлено обвинение по упомянутой выше статье за то, что якобы я был враждебно настроен против соввласти и занимался контрреволюционной деятельностью.

Эти обвинения я отрицаю, но не отрицаю того обстоятельства, что как священнослужитель по просьбе верующих производил крещение новорожденных и как верующий остаюсь при своих убеждениях и по сие время. Но не контрреволюцией. А поэтому на основании изложенного и руководствуясь ст. 419-а УК прошу Верховный Суд РСФСР внести изменение в обжалуемый приговор и смягчить меру наказания до пределов возможности, т.е. заменить расстрел лишением свободы»¹⁹.

14 марта 1942 года Судебная коллегия по уголовным делам Верховного суда СССР рассмотрела протест Председателя Верховного суда СССР на приговор Саратовского облсуда от 21 декабря 1941 года. Протест был внесен на предмет замены расстрела лишением свободы. Судебная коллегия по уголовным делам установила: «Виновность Заседателева и Сумина материалами дела доказана, но по обстоятельствам дела нет необходимости применять к ним расстрел. Судебная коллегия по Уголовным делам В/суда СССР, соглашаясь с протестом Председателя В/суда СССР, определила: Приговор Саратовского облсуда от 21/XII 1941 года изменить, расстрел Заседателеву Ивану Ивановичу и Сумину Федору Никифоровичу заменить лишением свободы в ИТЛ сроком на десять лет каждого, с поражением в правах каждого на пять лет»²⁰.

Священник Иоанн Заседателев был направлен в Карагандинский лагерь, куда прибыл 25 октября 1942 года, а через три дня, 29 октября, новомученик скончался на станции Карабас КарЛАГа от правосторонней пневмонии и истощения. Эта станция, расположенная в восьми километрах от города Абая Карагандинской области, среди

заклученных была известна как «ворота в ад» — именно сюда приходили наглухо закрытые вагоны с будущими заключенными КарЛАГа.

Однако рукотворный ад, уготованный гонителями исповедникам веры, обернулся торжеством добропобедного мученика, до последнего своего дыхания сохранившего верность Богу, о чем он свидетельствовал не только перед духовными детьми, но и перед своими палачами. Служивший Церкви пером и словом, отстаивавший истинность Слова Божия, священномученик Иоанн стал поистине свидетелем Христовой правды, оставив нам как бесценный бисер свои слова, изреченные в защиту веры и Священного Писания.

По архивному уголовному делу за 1934–1935 годы Заседателей И.И. реабилитирован постановлением Президиума Саратовского областного суда от 10 октября 1988 года, по архивному уголовному делу за 1941–1942 годы — Прокуратурой Саратовской области 24 марта 1994 года.

20 августа 2000 года, по завершении Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, иерей Иоанн Заседателей был причислен к лику святых для общецерковного почитания в Соборе новомучеников и исповедников Российских. 29 декабря 2010 года по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла священномученик Иоанн внесен в список Собора Саратовских святых.

Авторы выражают благодарность Е.Л. Лебедеву, Л.А. Малышевой и В.Б. Сумарокову за предоставленную информацию.

Источники:

1. Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544.
2. Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580.
3. Лебедев А. Преосвященнейший Авраамий, Епископ Саратов-

ский и Царицынский. (Некролог) // Саратовские епархиальные ведомости № 21 от 1 ноября 1893 г. Неоф. отд. С. 603–622.

4. Архив Центра правовой статистики и информации при областной прокуратуре г. Караганды. Д. 225150.

5. Материалы из архива комиссии по канонизации святых Митрополичьего округа Казахстана.

6. Сулейманова Н. Былая явь: золотые купола, малиновые звонницы. // Пугачевское время. Вып. от 20.11.2013 г. // Режим электронного доступа: <http://pugachevskoevremya.ru/bylaya-yav-zoloty-e-kupola-malinovye-zvonnicu/>

Примечания

¹ Протоиерей Елпидифор Иванович Владыкин (род. 1839) на епархиальной службе с 1863 г., служил в селе Акатная Маза до 31 марта 1887 г., затем служил в селе Павловка Хвалынского уезда; по данным 1912 г. он служил в селе Беково Сердобского уезда. Награжден орденом святой Анны II степени в 1907 г. Возведен в сан протоиерея в 1909 г.

² Имеется в виду миссионер, будущий протоиерей Матфей Иванович Карманов (1859–1930).

³ Единоверие — течение внутри Православной Церкви, приверженцы которого за богослужением и на домашней молитве используют книги, изданные до начала богослужебных реформ Патриарха Никона, при первых пяти Московских Патриархах. Единоверцы находятся в каноническом подчинении епископов Московского Патриархата, однако исполняют дореформенный (старообрядный) богослужебный устав и ориентируются на дореформенную редакцию свода канонических правил. Для отличия от старообрядцев, не присоединившихся к Русской Православной Церкви, единоверцы часто используют самоназвание «православные старообрядцы».

⁴ Согласно правилам единоверия 1800 года (§2), клирики единоверческих приходов назначались епархиальными Пресвященными «по желанию и согласию прихожан».

⁵ Священномученик, скончался в местах лишения свободы 26 декабря 1938 г. На Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2000 г. причислен к лику святых для общецерковного почитания. 29 декабря 2010 г. по благословению Святейшего Патриарха Кирилла имя свщмч. Николая внесено в список Собора Саратовских святых. Его жизнеописание также предполагается к публикации на страницах нашего журнала.

⁶ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

⁷ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580.

⁸ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544

⁹ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544

¹⁰ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544

¹¹ К концу 1939 года на территории Саратовской области действующих храмов не осталось вообще.

¹² Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

¹³ В конце XVII — начале XVIII века русское старообрядчество разделилось на два основных течения: поповцев и беспоповцев. Поповцы признавали неунитарность церковной иерархии и искали для своих общин священников, совершавших для них церковные таинства; беспоповцы же считали, что в Русской Церкви после богослужебной реформы воцарился антихрист и уничтожил иерархию и полноту таинств. Выборные миряне, которые возглавляли молитвенные собрания беспоповцев, стали называться наставниками; с течением времени их функции практически приблизились к священническим, вплоть до совершения некоторых таинств (крещения, исповеди, в некоторых течениях беспоповцев — еще и брака). Беспоповщина довольно быстро начала дробиться на течения, называемые согласиями (к началу XX века исследователи насчитывали их до двух сотен). Одним из самых многочисленных согласий беспоповцев было поморское согласие (к началу XX века — ок. 2 млн чел.), зародившееся в Выговском мужском монастыре в архангельском Поморье.

¹⁴ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

¹⁵ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544

¹⁶ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-6544

¹⁷ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

¹⁸ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

¹⁹ Архив УФСБ РФ по Саратовской области, дело № ОФ-22580

²⁰ Архив Центра правовой статистики и информации при областной прокуратуре г. Караганды. Дело № 225150

БИБЛИОГРАФИЯ

С. Л. Фирсов*

**ИСТОРИЯ ВЕЛИКОГО МОСКОВСКОГО
СОБОРА 1917–1918 ГОДОВ ГЛАЗАМИ
ИТАЛЬЯНСКОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ****

*Ключевые слова: Собор, Москва, Россия, церковь, Русская
Православная Церковь, Великий Московский Собор.*

История Великого Московского Поместного Собора 1917–1918 годов — одна из наиболее интересных и сложных тем, давно интересующих исследователей русского Православия и Русской Церкви. Ее сложность обусловлена тем, что требует от ученого знания не только

* Автор — доктор исторических наук, профессор кафедры философии и религиоведения факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета. Член Общецерковного диссертационного совета.

** Рассуждение о книге Анжелики Карпифаве «Un Concilio nella rivoluzione. Religione e politica nella Russia del primo'900». Bologna: Edizioni Dehoniane Bolognina, 2015. 368 S.

конкретного материала, непосредственно связанного с подготовкой и проведением Собора в трагический период революции 1917 года, но также понимания общей социально-политической и морально-психологической обстановки в России эпохи последнего царствования, когда вопрос о восстановлении Патриаршества и канонических норм церковного управления, нарушенных Петром Великим, стал активно обсуждаться епископатом, клиром и мирянами. Кроме того, история Собора 1917–1918 годов требует понимания проблем, связанных с кризисом самодержавной государственности России, в которой идея «симфонии властей» была основополагающей.

Всё это, как мне представляется, хорошо понимает и объясняет в своей монографии госпожа Анжелика Карпифаве, давно и успешно изучающая русскую церковную историю. Ее работа «Собор и революция» посвящена анализу состояния Русской Православной Церкви в политической системе переживавшей глобальные социальные и политические потрясения России. Такой подход представляется единственно верным, ибо невозможно понять роль и значение Собора 1917–1918 годов, не учитывая целый спектр общих религиозно-политических вопросов, с которыми столкнулось православное сообщество империи в начале XX века. Подготовка и проведение Собора исследуется автором в историческом контексте, на фоне общего, системного кризиса царизма. Несмотря на то, что до революции 1917 года русский монарх был охранителем православной веры, назывался «Ктиторм Православной Церкви», последний царь, Николай II, так и не решился на восстановление Патриаршества (хотя не скрывал: его «заветной мечтой» всегда оставалось восстановление церковного канонического строя).

Корректно ли называть это историческим парадоксом?

Думаю, что некорректно. Самодержец и не мог изменить строя церковного управления, поскольку подобное изменение неизбежно заставило бы подвергнуть пересмотру сложившиеся еще в XVIII веке церковно-государственные отношения, пресловутую «симфонию властей». Так «мечта» наталкивалась на реальность, не имея возможности реализоваться на практике. А политическая практика, как показывает А. Карпифаве, чем дальше, тем больше приводила к деградации «симфонии».

На фоне этой деградации она показывает, как складывалась дискуссия о необходимости церковных реформ, не забывая и о внутрицерковном движении, ознаменовавшемся в начале 1905 года появлением так называемой Записки 32-х священников, и о действиях властей, издавших в апреле того же года указ «Об укреплении начал веротерпимости». Конечно, указ не был законом о свободе совести, то это был первый шаг на пути к нему. Совершенно правильно оценивает А. Карпифаве и стремления членов Святейшего Синода в новых условиях добиться у императора разрешения на проведение реформ: в условиях либерализации религиозного законодательства молчание Православной Церкви было бы ошибочно. Данная мысль иллюстрируется автором, когда речь идет о понятии веротерпимости и о том, как эта веротерпимость сопрягалась с измененным государственным строем империи, а именно — с Государственной Думой. Не будем забывать, что Дума была внеконфессиональным (или многоконфессиональным) органом, существовавшим в православном государстве. Особую проблему представляло и то, что реформы, приведшие к появлению первого русского парламента и смягчению религиозной политики империи, проходили в тревожный период: шла война с Японией и разгорался пожар Первой революции. А. Карпифаве увязывает все

эти события в единое целое, показывая, что успех или неуспех церковных реформ в России во многом зависел от соотношения внешних и внутренних факторов.

Возможно ли проведение реформ в политически нестабильной стране?

Это вопрос риторический, и автор напрямую его не ставит. Это ее право, тем более что заинтересованный читатель, знакомясь с историческим обзором, данным в первой главе, и сам сможет дать на него адекватный ответ. Важнее отметить иное: показав все сложности церковно-государственных отношений эпохи Николая II, не забыв об узловых моментах русской истории начала XX века, она показывает, что все-таки подготовка к реформе Церкви началась, что эта подготовка была глубокой и честной. Примером могут служить подготовленные в 1906 году Предсоборным Присутствием материалы, которые впоследствии, в 1917 году, облегчили работу по непосредственной подготовке Поместного Собора. Среди материалов Предсоборного Присутствия были и те, что затрагивали вопрос о представительстве на Соборе и о восстановлении Патриаршества. Разумеется, о всех темах, которые рассматривались в Предсоборном Присутствии 1906 году, А. Карпифаве не пишет, но винить ее за это не следует. Во-первых, подробные обзоры уже неоднократно делались, и во-вторых, для решения стоящей перед ней задачи это не принципиально. А. Карпифаве лишь отмечает основные вехи на пути Русской Церкви к Собору, не забывая указывать на те меры, которые предпринимала церковная власть в последнее десятилетие правления Николая II (в том числе, и справедливо, о Предсоборном Совещании, образованном в 1912 году). Она умело показывает, как не только «внешние» обстоятельства (Великая война 1914 года), но и обстоятельства морально-нравственного плана (в частности, состояние светского общества) влияли на подготовку церковных реформ.

У читающего ее книгу создается впечатление, что Церковь делала всё, что могла, дабы подготовить Собор, но обстоятельства оказались сильнее ее желаний и чаяний. Последний этап подготовки Собора (а также его открытие и начало работ) совпал с периодом правления Временного правительства и проходил, иногда в буквальном смысле слова, под «грохот пулеметов и залпы ружей». Тогда же, впервые за многие столетия, были существенно скорректированы церковно-государственные отношения: ранее главенствовавшая в империи Православная Церковь лишилась безусловной поддержки от государства, хотя *de jure* тогда и не была еще отделена от него.

Следующие главы монографии посвящены собственно Великому Московскому Собору. Автор рассказывает о том, как происходило его открытие, дает необходимые справки «технического» характера, обращая пристальное внимание на то, как идея соборности была связана с задачей восстановления Патриаршества. На последнее обстоятельство хотелось бы обратить особое внимание. Дело в том, что многими западными историками религии русское слово «соборность» воспринимается как некая абстракция, которую можно трактовать лишь в философском, а не в историческом аспекте. А. Карпифаве на примере изучения деяний Собора 1917–1918 годов показывает, что это не вполне правильно. Соборность — это голос всей Православной Поместной Церкви: и епископов, и священников, и мирян — полномочных и полноправных представителей всего православного сообщества. Соборность — это не безусловное единомыслие, достигаемое через абсолютное подчинение религиозному авторитету. Споры, рассуждения, попытки найти наилучшее выражение того, что является сутью православного вероучения, — вот что было отличительной чертой Поместного Собора 1917–1918 годов. Оставаясь верными неизменной христиан-

ской Истине, члены Собора искали ответы на многие вопросы церковной жизни, и прежде всего — на вопрос о том, как и кем должна возглавляться Церковь. Автор пытается доказать, что борьба за восстановление Патриаршества и была тем проявлением соборного подхода, без которого невозможно было бы надеяться на успех.

Разумеется, идея Патриаршества в революционной России, до того бывшей Россией имперской, в которой Патриарх замещался Святейшим Синодом, не могла не иметь противников. И тем важнее оказалась историческая победа соборян, громко заявлявших: «Дайте нам Отца!» и доказавших, что даже худший Патриарх всегда будет лучше самого хорошего Синода. Собственно говоря, избрание Патриарха и стало ярким выражением жизненности принципа соборности. Соборность, преломляясь во времени, доказала свою жизненность. То, что А. Карпифаве сумела показать это, следует считать ее безусловной профессиональной удачей. Она показала, опираясь на учения русских богословов (в частности, отца Сергия Булгакова), что соборность и единоначалие вовсе не противоположны друг другу, что именно из соборности естественным образом и может родиться идея Патриаршества.

Конечно, автор приводит аргументы не только сторонников восстановления Патриаршества, но и их противников, объективно описывая, как проходили дискуссии. Она не забыла указать и на «фактор времени», поскольку вникнуть в смысл рассуждений соборян возможно, только учитывая феномен смутного времени, переживавшегося тогда Россией: революция переросла в Гражданскую войну, чудовищные последствия которой до конца в то время не мог оценить никто. Вспомним: насилие стало в те годы нормой исторического бытия страны, в которой большевики раздували огонь классовой ненависти, уничтожая не только прежние традиции (в том числе и религиозные), но и многих их носителей.

На подобном фоне избрание митрополита Тихона (Беллавина) Патриархом Московским и всея России было не только торжеством для Русской Церкви, но и призывом к мученичеству для самого святителя. А. Карпифаве психологически точно пишет о том, что Патриарх Тихон воспринял свое избрание как крест, данный ему Богом, смирившись перед выбором и искренне считая, что с того момента он должен жить, целиком отдавая себя благу Церкви. Как показала последующая история, для Патриарха Тихона слова о том, что лучше пусть погибнет его имя, лишь бы Церковь жила, имели сакральный смысл и говорились с глубокой верой в Промысл Божий. Оценивая избрание Тихона, А. Карпифаве стремится доказать: правильнее говорить не о восстановлении Патриаршества, а об основании его заново.

Я полагаю, что такой подход имеет право на существование, так как в изменившихся условиях, когда к власти в России пришли откровенные богоборцы, не скрывавшие своей главной цели — уничтожения религии и построения атеистического государства, Патриарх должен был по-новому строить церковно-государственные отношения. Патриарх Тихон стал главой *гонимой* Церкви, в то время как ранее Церковь имела статус главенствующей. В новых условиях Патриарх оказывался духовным вождем тех, кто не желал отказаться от веры в Бога и стать активным строителем «самого передового» строя. Патриарх и Собор (пока его не закрыли большевики) должны были выработать реформы и утвердить изменения в строе церковной жизни, которые позволили бы Церкви сохранить свою структуру и, отчасти, подготовиться к возможным гонениям. Что это были за реформы, что хотели изменить в Церкви члены Собора, автор анализирует в IV, V и VI главах. Там речь идет о реформе епархиального управления, реформе прихода и реформе монашества. Главы эти, не слишком большие по объему, тем не менее дают ясное представление о

том, что и почему хотели реформировать соборяне, что главной, даже основной целью для них было оживление церковной жизни, утверждение соборных принципов в епархиальном управлении и на приходе. Идея выборности епископов, как ее понимали члены Собора, вовсе не разрушала принципы епископской власти, наоборот — должна была содействовать лучшему взаимопониманию паствы и архиерея. Получалось, что вновь речь шла о соборности. Специально об этом А. Карпифаве не пишет, но представленные ею материалы говорят лучше всяких слов.

Отдельная глава посвящена в исследовании рассказу об отношении Собора и лично Патриарха Тихона к убийству царской семьи. Это важный вопрос, имевший в 1918 году не только церковно-политическое, но и морально-нравственное значение. Церковь, к тому времени уже понимавшая, кто такие большевики, и испытывавшая на себе все перипетии Гражданской войны, открыто выступила с осуждением царевубийства. Патриарх Тихон совершил панихиду, проведение которой на Соборе поддерживали не только церковные «консерваторы», но также и те, кого считали «либералами». Церковь *даже в условиях революционных коллизий* не забыла напомнить, что бывший самодержец — Помазанник Божий. Это психологический момент, на который справедливо обращает внимание А. Карпифаве, показывая, что выражение своего отношения к царевубийству для большинства членов Собора было делом принципиальным и никак не увязывалось с политической конъюнктурой.

Заключительная, VIII глава монографии может считаться своеобразным подведением итогов проведенного исследования. Само название говорит об этом: «Собор после Собора: рецепция». Вообще обращение к вопросу о рецепции — свидетельство глубокого и тонкого понимания А. Карпифаве того, о чем она много писала на страницах своей книги. Я имею в виду идею

соборности. Действительно, для Православия важно не только правильное принятие тех или иных церковных решений, но и их одобрение верующими, всем «народом Божиим». Даже если решение принято правильно, но не получило одобрения в православной среде, оно не может считаться «каноническим». По большому счету, в этом и заключается смысл соборности. Члены Поместного Собора 1917–1918 годов указанное обстоятельство понимали или, лучше сказать, чувствовали, стремясь не столько «ломать» старое, сколько созидать *на основе православной традиции* новое, соответствующее наступившим временам. Церковь попыталась дать свой ответ стремительно секуляризовавшемуся миру.

Да, Собор был по своему «революционен», но не в том смысле, какой вкладывали в слово «революция» проводившие социальный эксперимент большевики. Его «революционность» заключалась в желании *понять время* и таким образом реформировать Церковь, дабы она вошла в XX век обновленной и сильной, с глубокой памятью о прошлом, не изменив своим традициям, но без груза прежних, синодальных, ошибок и пристрастий.

Русская Православная Церковь желала начать обновление в духе христианской гармонии, для которой прошлое — добрый помощник и путеводитель в лучшее будущее. Поэтому мне кажется совершенно справедливым то, что А. Карпифаве, заканчивая повествование, цитирует Патриарха Тихона, говорившего, среди прочего, и об *узах любви*. Именно на фундаменте любви после революции 1917 года Церковь и должна была укрепиться. Поместный Собор 1917–1918 годов указал магистральный путь развития не только для русского Православия, но и для всего мирового христианства. Возьму на себя смелость сказать, что в историческом смысле этот Собор открыл для мирового христианства новую страницу, без прочтения которой трудно понять и значение Второго Ватиканского Собора Римско-Католической Церкви,

созванного Папой Иоанном XXIII через сорок четыре года после вынужденного завершения соборных работ в Москве.

Убежден, что интересная, полемичная и безусловно искренняя книга Анжелики Карпифаве поможет осознать это всем, кто не желает соглашаться с тезисом, получившим широкое распространение в XX веке и гласящим, что история есть политика, опрокинутая в прошлое.

CONTENTS

Patriarch Kirill of Moscow and All Russia

The address delivered at a round table meeting with scholars that took place in Saratov on 1 August 2016.....5

The topic of the meeting was “Faith and Science — Cooperation for the Benefit of Russia.”

**MARKING THE 140TH ANNIVERSARY OF THE RUSSIAN SYNODAL
TRANSLATION OF THE BIBLE**

Metropolitan Hilarion of Volokolamsk

History and Significance of the Russian Synodal Bible.....15

The paper is based on the report delivered at the Inter-Christian Conference on the 140th Anniversary of the Russian Synodal Bible Translation (Moscow, Civic Chamber of the Russian Federation, 4 October 2016)

Keywords: Bible, Old Testament, New Testament, translations, Russia.

Ivan Yevseyev (1868-1921), Russian theologian, philologist, religious writer, chairman of the Russian Biblical Commission, professor of the St. Petersburg Theological Academy.

The Council and the Bible.....32

The article was first published in 1917 at the Petrograd Synodal Printing House.

Keywords: Bible, Old Testament, New Testament, translations, Russia.

Boris Tikhomirov, Candidate of Theology, assistant professor of the Chair of Biblical Studies at the St. Petersburg Orthodox Theological Academy, doctoral student at Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies (Moscow).

On the History of the Russian Bible.....43

The paper focuses on the history of the Russian translations of the Bible.

Keywords: Bible, Old Testament, New Testament, translations, Russia.

Rev. Ioann Remorov, Candidate of Philology, assistant professor and senior lecturer at the Novosibirsk State University, pro-rector for educational work of the Novosibirsk Theological Seminary.

Failed Attempt to Revise the Synodal Translation in the 1890s: Lesson Drawn from the Work of Nikolai Glubokovsky and Konstantin Pobedonostsev.....88

The paper is based on the report delivered at the International Theological Conference on the Contemporary Biblical Studies

and Tradition of the Church (Moscow, 26-28 November 2013)

Keywords: Bible, Old Testament, New Testament, Synodal translation, Nikolai Glubokovsky, Chief Procurator.

Hegumen Arseniy (Sokolov), Doctor of Theology, rector of the Russian Orthodox Church's Metochion in Beirut, Lebanon, representative of the Patriarch of Moscow and All Russia to the Patriarch of the Great Antioch and All the East.

Marital Metaphor in Prophetic Literature.....103

The paper is based on the report delivered at the Conference on The Important Issues of the Biblical Studies Today (Moscow, 22-23 December 2015)

Keywords: Bible, Old Testament, Church, prophetic books.

THEOLOGY

Vladimir Nemychenkov, Master of Theology, postgraduate student of St Tikhon's Orthodox University (Moscow), chief expert at St. Andrew the First-Called Foundation (Moscow).

Sufferings of the Son of God During His Earthly Ministry:

Dogmatic Aspects.....117

Synopsis: In Western Christian theology there is a widespread doctrine of the suffering God which implies the rejection of the dogma of the impassivity of the Divine Nature. The article focuses on the Orthodox teaching concerning the suffering of the Son of God, emphasizing the hypostatic character of the sufferings of the Second Person of the Holy Trinity.

Keywords: hypostasis, essence, nature, enhypostasis, common hypostasis, hypostatic archetype, impassivity, suffering (passion), compassion, kenosis, theopaschism, affinity, co-suffering, will, wish, gnome, Leontius of Byzantium, Maximus the Confessor, John of Damascus.

Rev. Mikhail Zheltov, Candidate of Theology, head of the Chair of Practical Theology of Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, assistant professor of the Moscow Theological Academy, member of the Synodal Biblical and Theological Commission and of the Synodal Liturgical Commission of the Russian Orthodox Church.

Orthodox Divine Services of Holy Thursday:

Origins and Characteristics.....169

Synopsis: The article examines the Divine Services celebrated on Holy Thursday: Matins, Hours (including the Typika), and Vespers with the Divine Liturgy, as well as some other rites, such as consecration of the Holy Chrism, washing of the feet, anointment,

and preparation of the additional consecrated elements.
Keywords: Holy Thursday, Divine Service, Pascha, Typikon, Gospel.

CHURCH HISTORY

Rev. Maxim Plyakin, secretary of the Saratov Diocesan
 Canonization Commission

“I will not give up my work:” Life and Ministry of St John Zasedatelev.....195

Synopsis: Using the recently discovered archive documents, the author examines the life and work of the Holy Hieromartyr John Zasedatelev who carried out his ministry in the town of Pugachev. The article focuses on such milestones in Fr John’s life as his conversion to Orthodox Christianity from the Old Rite, his opposition to the schism, and his theological researches, helping to learn more about the new martyrs and zealots of piety of the Saratov diocese.

Keywords: new martyr, Old Rite, opposition to the schism, John Zasedatelev, Russian theology, persecution of Christians.

BIBLIOGRAPHY

Sergei Firsov, Doctor of History, professor of the Chair of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Philosophy and Political Science, St. Petersburg State University, member of the Dissertation Council of the Russian Orthodox Church.

History of the Great Moscow Council of 1917–1918 as Seen by an Italian Researcher.....217

Synopsis: Reflections on Angelica Carpifave’s book entitled “Un Concilio nella rivoluzione. Religione e politica nella Russia del primo’900.”

The book was published in Bologna in 2015.

Keywords: Council, Moscow, Russia, church, Russian Orthodox Church, Great Moscow Council.

Формат 60х90/16. Тираж 1000 экз.
Отпечатано в цифровой типографии ООО «Буки Веди»
на оборудовании Konica Minolta
119049, г. Москва, Ленинский проспект, д.4, стр. 1 А
Тел.: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com
www.bukivedi.com