

*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 философских наук.

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

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.
О судьбах отечественной словесности.....5

Митрополит Волоколамский Иларион.
Преследование и дискриминация христиан.....10

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

И. Д. Кашицын. Деятельность Московского Патриархата,
направленная на защиту преследуемых
ближневосточных христиан.....21

БОГОСЛОВИЕ

Б. А. Тихомиров. Пророческие книги Ветхого Завета
и пророческое служение.....43

Игумен Арсений (Соколов). О духовном наследии
сирийских христиан.....104

Протопресвитер Виталий Боровой. Вызовы экуменического
движения православному богословскому образованию.....110

Протоиерей Николай Чернышев.
Иконное творчество и каноничность.....125

К. В. Воробьев. Особенности богослужения Акафиста
по южно-итальянским типиконам.....140

Н. А. Хандога. Нравственное учение
святителя Викторина Петавийского153

Иеромонах Антоний (Ламбрехтс). Ярмарка драгоценных
жемчужин Востока и Запада в проповеди
святителя Димитрия Ростовского.....173

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Диакон Олег Лисин. Жизнеописания святого Патрика и их анализ в контексте церковно-исторических событий в Ирландии в VII веке.....</i>	<i>187</i>
<i>С. Л. Фирсов. Святейший Правительствующий Синод в эпоху императора Николая Павловича.....</i>	<i>209</i>
CONTENTS.....	263

Патриарх Московский и вся Русь Кирилл

О СУДЬБАХ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СЛОВЕСНОСТИ*

Сердечно приветствую всех вас. Мы собрались в этом зале, чтобы в седьмой раз избрать лауреатов Патриаршей литературной премии имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. И я уверен, что сегодня, как и в прошедшие годы, новыми лауреатами станут по-настоящему достойные авторы.

По сложившейся традиции хотел бы предварить церемонию некоторыми размышлениями о судьбах отечественной словесности.

Однажды мне довелось ознакомиться со статьей в известном зарубежном издании, посвященной современному состоянию русской литературы. Статья вышла под весьма ярким и провокационным заголовком: «Русская литература мертва?». Не буду пересказывать содержание этой статьи — думаю, суть понятна из названия. Главный посыл автора заключался в том, что русские писатели якобы «измельчали», последние великие произведения были написаны несколько десятков лет назад, а авторитет и влияние русской литературы на умы современников уже совсем не те, что прежде.

* Слово Святейшего Патриарха на церемонии вручения Патриаршей литературной премии имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (11 мая 2017 г., Москва).

Оставим за скобками то, что статья была опубликована в иностранном еженедельнике. К сожалению, с подобными пессимистическими воззрениями часто выступают многие представители отечественной интеллигенции. В такие моменты мне всегда хочется спросить собеседника: «Откуда вообще берутся такие мысли? Неужели у писателей XIX или XX веков условия для творчества были лучше или пищи для размышлений было больше, чем сегодня?»

Талантливые люди рождаются и живут в любую эпоху. Вопрос заключается совсем не в том, что у нас нет новых Пушкиных, Достоевских, Чеховых, Пастернаков. Они у нас есть. Вопрос заключается в том, как явить этих писателей миру, как сделать их творчество достоянием всего общества.

Для пояснения своей мысли хотел бы сделать небольшой экскурс в историю, в 30-е годы века XIX. Известный в ту пору цензор Александр Красовский, рассуждая о современной ему литературе, как-то назвал ее отвратительной. Наверное, его суждение не было бы столь интересным, если бы не то обстоятельство, что Красовский жил в эпоху, которую впоследствии назовут золотым веком русской культуры.

Так что же, спросите вы, критик был невеждой? Нет! Красовский был человеком образованным, начитанным, знал несколько иностранных языков. Что же помешало ему увидеть Пушкина или Гоголя? Что явилось причиной такой слепоты, не позволявшей в современниках разглядеть гениальных писателей? Может быть, нечуткость, невнимательность к художественному слову?

Ни для кого не секрет, что более поздние, более зрелые произведения Пушкина, которыми мы сегодня восхищаемся, были встречены многими его современниками весьма прохладно и даже с непониманием. Находились и те, кто писал об общем кризисе литературы и упадке таланта у Пушкина. И даже «Борис Годунов», написанный ранее, был принят и понят читателями далеко не сразу.

Так что же, все-таки, в наибольшей степени определяет способность видеть? Может быть, взгляд с некоторой исторической дистанции? Этот вопрос не риторический — он требует серьезного размышления. Важно понимать, что литературный процесс — это не одно, не два и даже не три имени. Это сложное и многогранное явление. Литературный процесс формируется

в условиях определенной культурной среды и усилиями не двух-трех выдающихся людей, а всего писательского сообщества. Как плодородный слой почвы способствует скорому росту и успешному развитию растений, так и здоровый и правильно организованный литературный процесс содействует появлению новых гениев и прекрасных художественных произведений.

Ни одно время Господь не оставляет без талантливых людей, без настоящих писателей и поэтов. Подчеркну еще раз: талантливые авторы есть в любую эпоху, и наше время не исключение. Важно не просмотреть эти таланты. Современники, особенно писательское сообщество, редакторы, издатели должны стараться заметить дарования, поддержать их, прежде всего в начале пути, дать возможность печататься, рассказать о них читателям.

Сегодня начинающим авторам приходится сталкиваться с немалыми трудностями при издании своих произведений. Многие издательства попросту отказывают авторам в публикации работ, ссылаясь на действующие законы рынка, которые требуют в первую очередь того, что будет успешно продаваться, что будет приносить прибыль. Печальная тенденция делать деньги на литературе, к сожалению, нередко приводит к тому, что большинство издателей интересуется не реальным художественным качеством произведения, а тем, насколько оно похоже на один из кассовых романов, чтобы продолжить эту линейку бестселлеров.

Подобные рыночные фильтры становятся большим препятствием для самобытных и по-настоящему талантливых авторов. И преодолевать эти препятствия призваны те, кто способен оказать влияние на культурную среду и у кого есть некие рычаги воздействия, в том числе на издательский процесс. Глубоко убежден, что особую роль должны играть редакторы, издатели, т.е. люди, от которых зависит публикация тех или иных авторов.

Надеюсь, что Патриаршая литературная премия также внесет свой весомый вклад в открытие новых имен, в поддержку одаренных мастеров слова. Эта поддержка крайне важна для писателей и поэтов. Осознаем ли мы, скольких авторов мы не знаем только потому, что рядом с ними не оказалось никого, кто искренне заинтересовался бы их творчеством, помог выйти к

читателю? Осознаем ли мы, скольких талантливых людей перестают издавать, именно потому, что рядом оказывались те, кто не обладал безупречным чувством языка, не слишком хорошо разбирался в литературе, но при этом считал возможным давать негативные отзывы? Можно привести и другие примеры: не раз талантливые писатели и поэты оказывались не в состоянии оценить по достоинству произведения своих современников. А сколько текстов пропали, потому что не были вовремя напечатаны?

Вообще, это очень серьезная тема — способность видеть, понимать, чувствовать, и многое здесь зависит еще и от того, как ориентировано общественное сознание. Если в XIX и XX веках (по крайней мере, в первой половине XX века) литература была важным источником, дающим пищу для размышлений, то сегодня во все возрастающем по своей силе информационном потоке литература занимает лишь часть, причем далеко не доминирующую. Разглядеть талантливого автора в огромном информационном массиве становится все труднее. Кроме того, внимание абсолютного большинства людей сегодня приковано к электронным средствам массовой информации. Общее ускорение темпа жизни — еще один фактор, который неблагоприятно влияет на чтение в целом и на возможность выявления выдающихся авторов. Нет времени, чтобы от начала до конца книгу прочитать, а ведь для того чтобы понять замысел автора, почувствовать красоту слога, надо не только прочитать, но и поразмышлять над книгой!

Так что дело, конечно, не только в издателях и редакторах, но и в том, насколько общий культурный контекст способствует ориентации массового сознания на сферу художественной литературы. И нам всем нужно хорошо подумать, что следует сделать для того, чтобы художественная литература восстановила свои позиции, чтобы люди читали не только легкие остросюжетные тексты, но и книги, созданные мастерами слова, содержащие глубокие мысли.

Замечательный русский поэт Василий Андреевич Жуковский сумел безошибочно оценить масштаб дара Пушкина, когда тот был еще совсем молод. Цитирую: «На всё, что с тобою случилось и что ты сам на себя навлек, у меня один ответ: поэзия. Ты имеешь не дарование, а гений... По данному мне полномо-

чию предлагаю тебе первое место на русском Парнасе. И какое место, если с высокостию гения соединишь и высоту цели!» Наверное, так проникнуть в талант поэта мог лишь человек, обладавший не только литературным вкусом, высокой профессиональной квалификацией, но и очень сильным зрением, способный различать духов (см. 1 Кор. 12:10). Вот и возникает вопрос: может ли у человека, живущего в наше быстротекущее, исполненное суеты время, быть такое зрение, или современный человек начисто лишен возможности прозревать суть вещей, уметь находить таланты и поддерживать их? Думаю, на этот вопрос нет простого ответа. Но мы живем в эпоху, которую нам определил Бог, и наша задача заключается в том, чтобы создавать инструменты, усиливающие наше духовное зрение и дающие нам возможность находить таланты, питаться их мыслью и красотой слога.

Как вы знаете, и в дальнейшем Василий Андреевич Жуковский старался защищать Пушкина, и кто знает, как сложилась бы человеческая и литературная жизнь поэта, если бы не помощь Жуковского. И сегодня нам важно научиться быть внимательными, научиться видеть талантливых современников и помогать, кто чем может, людям, которых одарил Бог. Тогда наша литература обогатится новыми именами и замечательными художественными произведениями. Дай Бог, чтобы и Патриаршая премия имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия служила пусть скромным, но достаточно эффективным инструментом, который помогал бы не только специалистам выявить талантливых авторов, но и массовому читателю познакомиться с творчеством своих замечательных современников.

Митрополит Волоколамский Иларион

**ПРЕСЛЕДОВАНИЕ И ДИСКРИМИНАЦИЯ
ХРИСТИАН***
как вызов справедливому миропорядку в XXI веке

Уважаемые участники конференции!

В современном мире массовые гонения на христиан, свидетелями которых мы все являемся, поражают своими масштабами. На Ближнем Востоке и в Северной Африке христиане выселяются из родных мест и физически уничтожаются экстремистскими группировками. Происходит варварское разрушение объектов христианского культурного наследия, стремительно сокращается христианское присутствие в этих регионах.

До недавнего времени масштабы преследований и дискриминации христиан замалчивались, а международные организации предпочитали закрывать на это глаза. Четыре года назад я выступал на заседании III комитета Генеральной

* Доклад на 34-й сессии Совета ООН по правам человека, Женева, 7 марта 2017 г.

Ассамблеи ООН с докладом о преследованиях и дискриминации христиан. Как показало время, мои опасения за будущее ближневосточных христиан, высказанные тогда, к сожалению, подтвердились.

До сих пор достаточно широко распространено мнение, что христиане не подвергаются целенаправленным гонениям, а лишь страдают наряду с другими от последствий войны. Это суждение глубоко ошибочно. На территориях, контролируемых боевиками, христиане в лучшем случае вынуждены существовать на правах людей второго сорта при условии уплаты специального налога. Нередко христиан просто физически истребляют, не проявляя никакого милосердия ни к женщинам, ни к детям. Достаточно упомянуть массовые захоронения тел десятков христиан, найденные после освобождения от боевиков городов Садад (в 2013 г.) и Эль-Карьятейн (в 2016 г.) в Сирии.

Не менее сложным остается положение христианской общины в Ираке, численность которой с 2003 года сократилась в десять раз. Аналитики прогнозируют в скором времени почти полное исчезновение христиан в этой стране. В Ливии в обстановке безвластия и хаоса ведется целенаправленное истребление немногих оставшихся там христиан, о чем нам напомнили публичные массовые казни последователей Христовых в 2015 году. Экстремисты выслеживают и убивают христиан целыми семьями: в Сирте в конце 2014 года расстреляли супружескую чету вместе с малолетней дочерью. В Сирии с 2011 года количество христиан составляет меньше половины от изначального числа. До сих пор ничего не известно о судьбе похищенных в 2013 году митрополитов Алеппо Павла (Язиджи) и Григория Иоанна (Ибрагима). В Нигерии и других странах Африки боевики убивают христиан целыми деревнями.

Экстремисты целенаправленно уничтожают христианские святыни и религиозную символику. Достаточно вспомнить ужасные кадры, на которых запечатлены надругательства над древними храмами в сирийской Маалюле: боевики уничтожили кресты на куполах, изрезали и сожгли иконы, осквернили церковные алтари и мощи святых. В Ираке в монастыре святого

География были уничтожены кресты на фасадах и воротах храмов, а также на надгробиях.

В 2015 году в Совете по правам человека ООН было принято заявление «В поддержку прав человека христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке». В защиту христиан Ближнего Востока высказался Европейский парламент и ряд лидеров стран Европы. В США после длительных дискуссий террор ИГИЛ в отношении христиан был, наконец, признан геноцидом. Однако сегодня, чтобы сохранить то немногое, что осталось от ближневосточного христианства, необходимы не только слова, но и действия.

Для адекватного ответа на вызов экстремизма нельзя не принимать во внимание существенного проявления религиозного фактора в современных конфликтах. По оценкам специалистов, с 1960 по 1990 год количество гражданских войн под влиянием религиозного фактора возросло с 21% до 43%. На Ближнем Востоке и в Северной Африке за последние 35 лет число вооруженных конфликтов, в которых присутствует религиозный аспект, увеличилось на 75%. По данным американского исследовательского центра PEW, в 2011–2014-х годах уровень преследований по религиозному признаку неуклонно возрастал. В последние годы показатели несколько снизились, однако наряду с этим значительно выросли показатели терроризма под маской религии: количество стран, затронутых этим явлением, выросло за три года с 73 до 82. Снижение показателей произошло и потому, что террористы уже добились изгнания большей части христианского населения с контролируемых ими территорий.

Преследование по религиозному признаку — один из факторов, заставляющих христиан покидать родные места. Опрос христиан-беженцев в иракском Эрбиле в 2015–2016-х годах выявил следующее: из 80 тысяч человек менее половины намерены вернуться на родину. Все больше людей думают об эмиграции, поскольку социальная и политическая обстановка в Ираке в будущем не оставляет места религиозным меньшинствам.

Приведу еще ряд конкретных примеров нынешнего положения христиан, о которых нам сообщают представители

христианского духовенства этих регионов. Очень тяжелая гуманитарная обстановка складывается в так называемой Долине христиан (Вади Ан-Насара) в Сирии. Более 200 тысяч человек страдают от недостатка воды, пищи, электричества. Гуманитарные организации в этом месте практически не работают. Православные христиане чувствуют себя брошенными на произвол судьбы. И при этом Долина христиан считается еще относительно благоприятной для христиан местностью, поскольку там нет боевиков.

В долине реки Кабур на северо-востоке Сирии боевики ИГИЛ в прошлом году захватили несколько десятков христианских поселений, уничтожили множество храмов, изгнали мирных жителей. Когда же регион был освобожден от боевиков, практически никто из жителей не вернулся в родные земли, поскольку экстремисты уничтожили всё, что было дорого и свято для христиан.

В этом контексте следует особо отметить важную роль христианских храмов. Для религиозной общины храм является местом общения с Богом, центром духовной жизни. Зачастую церковная община составляет ядро целых поселений. Вокруг храма формируется инфраструктура. По сути, храм — единственное место, где собираются люди независимо от своего возраста, профессии или политических убеждений. Наличие христианского храма — это возможность для христиан вернуться в родные места. Хотел бы обратить особое внимание присутствующих на необходимость восстановления храмов на Ближнем Востоке. Без действующих церквей будет сложно говорить о возвращении христиан в регион.

По долгу церковного служения мне часто приходится общаться с ближневосточными духовными лидерами — с христианскими, мусульманскими, езидскими. Все они заявляют, что вторжение экстремистов в ряд стран Ближнего Востока поставило под угрозу многовековые традиции мирного сосуществования разных религий. Потеря христианского присутствия на Ближнем Востоке приведет к непоправимым последствиям. Существование христиан всегда было залогом межрелигиозного мира и согласия. Поэтому в тех странах, где религиозные меньшинства подвергаются гонениям, необходимо содействовать

развитию и поддержке системы государственного контроля за соблюдением их прав.

Экстремисты попирают ценности, основополагающие для всех традиционных религий. Террористы присваивают себе право распоряжаться человеческой жизнью и судьбами людей. Многие убеждены, что боевики, которые злодействуют сегодня на Ближнем Востоке и в некоторых других регионах мира, совершают свои бесчинства из религиозных убеждений. На самом деле это не так: не существует ни исламского, ни какого бы то ни было иного терроризма во имя религии. Ни одна религия не учит убивать людей, совершать злодейства и террористические акты.

Об этом в один голос свидетельствуют лидеры как христианства, так и ислама, а также иудаизма. В защиту христиан Ближнего Востока неоднократно высказывались главы и высокие представители исламского университета Аль-Азхар, Организации исламского сотрудничества, Управления по делам религии Турции. Форумы в защиту христиан Ближнего Востока прошли в Иордании, Марокко, Ливане.

Сегодня созидательный межрелигиозный диалог должен пропагандироваться как ответ на популяризацию экстремизма. Уже есть немало примеров эффективного противостояния экстремизму с использованием потенциала межрелигиозного сотрудничества, в частности в Египте, где власти уделяют особое внимание формированию здорового межрелигиозного климата в обществе. Однако серьезную тревогу вызывает рост террористической активности на Синае, где сотни христиан после серии нападений и угроз со стороны экстремистов были вынуждены покинуть свои дома.

Хороший пример может подать и Россия. Благодаря бесценному опыту мирного сосуществования представителей религиозных традиций на территории нашего многонационального государства российское общество твердо противостоит попыткам экстремистов внедрить свои идеи и расколоть население по религиозному признаку.

Не так давно на заседании Комиссии по международному сотрудничеству Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте России было принято решение

сформировать рабочую группу по оказанию гуманитарной помощи народу Сирии. В эту группу вошли как христианские, так и мусульманские деятели.

Религиозные лидеры России регулярно обсуждают текущие общественные вопросы на площадке Межрелигиозного совета России, созданного в 1998 году. Межрелигиозный совет России, в котором я представляю Русскую Православную Церковь, готов делиться опытом с международными организациями.

21 февраля 2017 года в Москве состоялось заседание Президиума Межрелигиозного совета России, посвященное проблеме экстремизма и терроризма. Лидеры традиционных религий России единодушно заявили, что экстремизм и терроризм не могут быть религиозными. Святейший Патриарх Кирилл в своем выступлении подчеркнул, что проблему экстремизма нельзя рассматривать только с позиции осуждения этого явления. Определяя природу экстремизма, необходимо понять, почему экстремистская идеология столь привлекательна, особенно для молодежи. Усиление радикальных настроений стало закономерным ответом на агрессивное навязывание обществу секулярных стандартов. Население Ближнего Востока в большей степени религиозно и придерживается традиционных ценностей. В связи с попытками иностранных государств разделить Ближний Восток на сферы своего влияния растет протестный потенциал населения региона. Сказывается и недальновидная экономическая политика, которая привела к обнищанию ближневосточного населения. Вкупе с невежеством в вопросах религии всё это и стало причиной, по которой вербовщики легко вовлекают в ряды экстремистских и террористических организаций новых сторонников, чаще всего молодежь.

В связи с этим особую актуальность приобретает религиозное просвещение, которое может стать эффективным инструментом профилактики экстремизма. Углубление и расширение знаний о своей религии, а также изучение основ других религиозных традиций убережет множество людей от сетей экстремистов. Наибольших результатов удастся добиться, если подключить к этому процессу сами религиозные общины.

Важным аспектом профилактики нетерпимости является и межкультурный диалог. Традиции добрососедства и сотрудничества между различными религиями и этнорелигиозными сообществами являются важным достоянием культуры многих стран. Европейское сообщество пошло иным путем, избрав модель культурной унификации, нивелирования различий. В такой модели для религии практически не осталось места. Ограничение религиозной свободы в странах Западной Европы стало причиной накопления протестного потенциала. Такой подход, конечно, не устроил консервативно настроенных верующих разных религий. В итоге всё это вылилось в проблемы социокультурной адаптации мигрантов, участились случаи нападения на религиозных деятелей и т.д. Мы часто говорим об экстремизме, но редко анализируем глубинные причины его популярности. А они есть не что иное, как протест верующих против навязывания секулярных стандартов, против легализации порока и безнравственности.

Для установления прочного межрелигиозного мира необходима модель отношений, соответствующая представлениям верующих всех традиционных религий о справедливости. Но при этом важно дать людям возможность оставаться самими собой, сохранить свою культурную и религиозную идентичность.

Пренебрежение священным даром жизни, массовое притеснение и убийство невинных людей недопустимо с точки зрения как мировых религий, так и международного права. Жестокие преследования христиан являются примером грубого нарушения прав человека в современном мире. Поэтому положение гонимых христиан должно быть предметом заботы всего мирового сообщества, в том числе международных организаций. Пришло время религиозным и политическим лидерам объединиться и координировать борьбу с терроризмом с акцентом на защиту христиан в странах Ближнего Востока и в Африке. Представители традиционных религий должны быть включены во все миротворческие и политические инициативы, которые будут затрагивать интересы религиозных общин. Не следует предавать забвению роль христиан в деле соблюдения баланса межрелигиозных отношений.

Успешное противостояние экстремизму невозможно без учета религиозного опыта людей. Но для этого необходимо находиться внутри религиозной традиции, иметь живую связь с духовной составляющей религии. Только человек с личным религиозным опытом может выявить и предотвратить радикальные настроения среди верующих.

Глубокую озабоченность вызывает ситуация, которая сегодня складывается на Украине. В стране существуют несколько групп, называющих себя православными церквами. Но только одна — Украинская Православная Церковь Московского Патриархата — является канонической Церковью, которую признают все другие Поместные Православные Церкви, а также Римско-Католическая Церковь.

В настоящее время каноническая Украинская Православная Церковь Московского Патриархата подвергается на Украине систематическим и целенаправленным преследованиям. У нее отбираются храмы, причем для этого используется механизм так называемых референдумов, по сути дела, фиктивных: в том или ином селе появляются представители раскольнической общины и заявляют свои претензии на владение храмом; они силой выгоняют прихожан, которым на протяжении десятилетий этот храм принадлежал. Известны случаи, когда верующие, отказываясь отдать храм в руки раскольников, были вынуждены баррикадироваться в церковном здании, пребывая много дней без пищи и воды.

Подобными рейдерскими методами на Украине были захвачены несколько десятков храмов, а в Верховной Раде Украины предлагались различные законодательные инициативы, чтобы закрепить и легализовать эту практику. Конечно, мы категорически не можем согласиться с таким грубейшим нарушением прав верующих, происходящим на наших глазах, и призываем Организацию Объединенных Наций обратить на это особое внимание.

Хотел бы также кратко сказать о том, что и в современной Европе иной раз нарушаются права христиан и других религиозных меньшинств, когда, например, верующим той или иной христианской традиции запрещают носить крестик либо когда проявляются другие формы дискриминации христиан. Очень

важно, чтобы Европа подавала пример межрелигиозной толерантности и взаимодействия. Этот пример мы видим не в том, чтобы замалчивать религиозную традицию или «выносить на поля» принадлежность человека к той или иной религиозной традиции, но в том, чтобы каждый человек мог свободно исповедовать свою веру.

Очень надеюсь на то, что международное сообщество и религиозные лидеры проявят волю к защите преследуемых христиан Ближнего Востока и Африки, а также к искоренению случаев нарушения прав верующих, которые происходят в других регионах мира.

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

И. Д. Кашицын*

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА, НАПРАВЛЕННАЯ НА ЗАЩИТУ ПРЕСЛЕДУЕМЫХ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫХ ХРИСТИАН

В статье классифицированы причины, в силу которых Церковь придает столь важное значение защите христиан от преследований, на вероучительные, исторические и общественные. Автор выделяет следующие направления практической работы в защиту христиан: межправославное, межхристианское и межрелигиозное взаимодействие, выступления на международных мероприятиях, обращения к мировым лидерам.

Ключевые слова: гонения на христиан, Ближний Восток, экстремизм, Сирия, Ирак, межхристианское взаимодействие, межправославное взаимодействие, межрелигиозный диалог.

Начало XXI века характеризуется беспрецедентным ростом преследования и дискриминации христиан. Череда вооруженных конфликтов, потрясений, а также внешнее вме-

* Автор — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, сотрудник Секретариата по межрелигиозным отношениям Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

шательство в дела ряда ближневосточных и североафриканских государств привели к формированию на их территории множества радикальных исламистских группировок, которые, прикрываясь религиозной риторикой, целенаправленно уничтожают христианство. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл заявил на открытии Архиерейского Совещания Русской Православной Церкви 2 февраля 2015 года: «Сотни тысяч верующих стали заложниками сложившейся крайне тяжелой ситуации и были вынуждены покинуть данный регион. На наших глазах происходит подлинная трагедия, настоящий геноцид христианского населения в тех землях, откуда Благая весть распространилась по всему миру»¹. Слова Предстоятеля Русской Православной Церкви свидетельствуют о серьезной озабоченности Московского Патриархата положением христианских общин на Святой Земле.

Русская Православная Церковь с самого начала «Арабской весны», послужившей толчком к массовым гонениям на христиан Ближнего Востока, стала возвышать голос в их защиту.

Так, в мае 2011 года на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви был принят документ, в котором наша Церковь не только осудила гонения на христиан, но и призвала мировую общественность обратить пристальное внимание на эту проблему и сообща выработать меры по борьбе с дискриминацией христиан².

30 ноября 2011 года в Москве прошла международная конференция «Свобода вероисповедания: проблема дискриминации и преследования христиан», организованная Отделом внешних церковных связей Московского Патриархата (ОВЦС)³.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2013 года в п. 62 своих Постановлений выразил глубокую обеспокоенность в связи с резким ухудшением положения христиан на Ближнем Востоке и в Северной Африке, определив одним из важнейших направлений внешней церковной деятельности защиту христианского присутствия в регионе⁴.

В январе 2013 года в ОВЦС был создан Сектор межрелигиозных контактов, в сферу ответственности которого входит, в частности, противодействие преследованию и дискриминации христиан на Ближнем Востоке и в Африке.

Деятельность Русской Православной Церкви, направленная на защиту гонимых христиан, осуществляемая уже не один год, еще не получила должного осмысления в церковном сознании, хотя на Западе уже опубликован посвященный этой теме труд: глава неправительственной правозащитной организации «Международная христианская солидарность» (Christian Solidarity International) доктор Джон Эйбнер (Dr. John Eibner) в 2015 году опубликовал в британском научном издании статью «The Moscow Patriarchate and the Persecuted Church in the Middle East»⁵. Автор статьи, опираясь на дипломатические источники и собственные данные, собранные в том числе в рамках постоянных поездок в Сирию и Ирак, анализирует позицию Русской Православной Церкви в отношении преследуемых христиан, с учетом позиций Российского государства и деятельности Императорского православного палестинского общества (ИППО). Отдельные оценки активности Русской Церкви на данном направлении содержатся и в публикациях Реймонда Ибрагима⁶, копта по происхождению, проживающего в США. Это говорит о внимании к работе, которую Русская Православная Церковь осуществляет для поддержки и защиты страждущих братьев по вере.

Причины этой поддержки можно квалифицировать как вероучительные, исторические и общественные.

Вероучительные причины

Нынешние гонения не являются чем-то новым для Церкви Христовой. Господь ясно говорит о том, что ждет Его последователей в земной жизни: «Прежде же всего того возложат на вас руки и будут гнать вас, предавая в синагоги и в темницы, и поведут пред царей и правителей за имя Мое; будет же это вам для свидетельства. Итак, положите себе на сердце не обдумывать заранее, что отвечать, ибо Я дам вам уста и премудрость, которой не возмогут противоречить ни противостоять все, противящиеся вам. Преданы также будете и родителями, и братьями, и родственниками, и друзьями, и некоторых из вас умертвят; и будете ненавидимы всеми за имя Мое, но и волос с головы вашей не пропадет, — терпением вашим спасайте души ваши» (Лк. 21:12–19). Данный евангельский отрывок свидетельствует о деятельном участии Самого Бога в судьбе преследуемых христиан.

Испытания, которые претерпевают от рук гонителей христиане, являются залогом их участия в прославлении Бога. Митрополит Волоколамский Иларион пишет об этом: «Жизнь большинства апостолов закончилась мученически: они *свидетельствовали о Христе* не только своей проповедью, но и *смертью*. Вслед за апостолами тысячи других мучеников пополнили мартиролог христианской Церкви, который вплоть до настоящего времени продолжает пополняться все новыми и новыми именами свидетелей Христовых. Ориген называет мученичество „полной мерой свидетельства“, подчеркивая, что тот, кто публично исповедует Бога во время гонений, самым тесным образом соединяется с Ним. Эпоху мученичества Ориген считает „*временем христианской славы*“ <...> мученическая смерть отнюдь не воспринималась как трагедия; напротив, ее воспринимали как победу над страхом смерти и самой смертью, как подражание мученическому подвигу Христа, как *соучастие в страданиях Христа и в Его славе*»⁷.

Профессор евангельско-богословского факультета Лёвенского университета (Бельгия) Кристоф Сауэр также полагает, что мученичество или страдания за веру — это соучастие в прославлении Церкви. Он расценивает гонения на христиан как некую привилегию от Господа, Его особый дар, благодаря которому возможно стать соучастником Божественной славы⁸. Об этом говорится в Соборном послании апостола Петра: «Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух Славы, Дух Божий почивает на вас. Теми Он хулится, а вами прославляется» (1 Пет. 4:14).

Можно выделить и другой богословский аспект гонений на христиан — миссионерский. Стойкость христиан перед мучениями или преследованиями стала примером, живым свидетельством о Боге перед другими людьми. Жития многих христианских мучеников изобилуют упоминаниями об обращении к Богу и самих гонителей, и свидетелей мучений. Готовность христиан умирать за веру была явлена не раз на протяжении истории, став своего рода гарантом двухтысячелетнего существования Церкви.

В 2012 году было опубликовано выступление в Московской духовной академии и семинарии председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митро-

полита Волоколамского Илариона «Эпоха нового мученичества. Дискриминация христиан в разных регионах мира». Этот труд стал классическим в осмыслении вопроса современных гонений на христиан. Архипастырь, сравнивая древние и современные гонения, анализируя психологию преследователей, говорит, что «в некотором смысле события повторяются <...> инаковость христиан вызывала и вызывает ненависть *мира сего*⁹. В этом смысле преследования христиан являются видимым проявлением реакции диавола на дела последователей Христовых, которая происходит по попустительству Господа для прославления Его Церкви. Неслучайно митрополит Иларион, выступая на международной конференции в Российском университете дружбы народов, характеризует сегодняшних гонителей ближневосточных христиан следующим образом: «террористы, вне зависимости от декларируемой ими религиозной принадлежности, являются *слугами сатаны и врагами Господа*. В этом мире своими преступными действиями они навлекают на себя проклятия людей, а в будущем их ждет суд Божий»¹⁰.

Важно отметить и то, что гонения на христиан непосредственным образом влияют на Церковь как Тело Христово, единый богочеловеческий организм. По слову апостола, «как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих <...> члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения; и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют в том нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, *страдает ли один член, страдают с ним все члены*; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор 12: 12–14, 22–27). По действию Божественного Промысла, члены христианской Церкви не могут не замечать страданий своих единоверцев в разных концах света, и потому прилагают усилия к врачеванию ран на церковном Теле Христовом.

Исторические причины

Хорошо известно, что именно на Ближнем Востоке впервые прозвучала апостольская проповедь. И потому массовые гонения на христиан в странах этого региона, сопровождающиеся уничтожением древнейших христианских святынь и памятников, не могут оставить равнодушной Русскую Православную Церковь — крупнейшую в мире Поместную Православную Церковь, обладающую немалым влиянием в международном сообществе. В этом контексте следует упомянуть и ту важную роль, которую сыграло русское духовное присутствие на Святой Земле в XIX веке, чему посвящено немало научных трудов отечественных историков.

Нельзя не упомянуть еще об одном факторе, повлиявшем на церковную позицию в отношении преследований и дискриминации христиан. Святейший Патриарх Кирилл, встречаясь с представителями епископата различных христианских Церквей Сирии 8 октября 2013 года, подчеркнул: «Я хотел бы заверить наших братьев, которые приехали из Сирии, что мы воспринимаем страдания сирийского народа как свои собственные. В нашей стране тоже уничтожались храмы, тоже проливалась кровь десятков тысяч христиан и тоже во имя „свободы, равенства и братства“, — мы через все это проходили»¹¹. Русская Православная Церковь, пережившая семидесятилетие гонений и репрессий, не утратила памяти об этом и теперь солидарна с преследуемыми собратьями.

Общественные причины

Под общественными причинами мы понимаем чувство солидарности, которое православный русский народ неизменно оказывает всем страждущим, независимо от характера сложившихся взаимоотношений. Яркий тому пример — результаты общецерковного сбора средств для православной общины Сирии в ответ на призыв Святейшего Патриарха Кирилла в июне 2013 года. «Наш народ совсем недавно пережил подобное. В годы революции, Гражданской войны и гонений на Церковь тысячи наших соотечественников были уничтожены. Среди них было немало иерархов, священников, монахов и мирян. Мы чтим подвиг новомучеников и исповедников Российских. И вместе с тем не должны безразлично смотреть на то, как ныне вновь про-

ливается невинная кровь. Мы с вами не можем остановить эту войну, но можем усердно молиться о ее скорейшем прекращении и оказать помощь страждущим людям, в том числе и нашим братьям-христианам», — отмечалось в заявлении Святейшего Патриарха¹², в котором вновь утверждается принцип солидарности, продиктованной недавними гонениями. За один месяц верующие по всей России собрали сумму, эквивалентную на тот момент 1,3 млн долларов США, которая была передана Антиохийскому Патриархату¹³. С большой готовностью откликнулись верующие с разных концов России и на призыв ИППО о сборе по благословению Предстоятеля Русской Православной Церкви гуманитарной помощи для народа Сирии. По свидетельствам участников сбора, грузы прибывали со всей страны, в том числе из храмов и монастырей¹⁴.

Виды церковной деятельности, направленной на защиту христиан от гонений

Русская Православная Церковь сосредоточила усилия на защите интересов христиан Ближнего Востока и Африки в следующих направлениях.

Межправославное взаимодействие

Русская Церковь явилась инициатором и поддержала ряд межправославных заявлений, посвященных проблеме гонений на христиан. Предстоятели и представители Поместных Православных Церквей в 2013 году в Москве на торжествах в честь 1025-летия Крещения Руси приняли заявление, посвященное положению собратьев на Ближнем Востоке¹⁵.

2–9 марта 2014 года в Стамбуле состоялся синаксис Предстоятелей Поместных Православных Церквей. По итогам встречи церковные лидеры обратились с посланием к православной пастве, представителям других конфессий, всем людям доброй воли, выразив поддержку мученичеству и восхищение свидетельством христиан на Ближнем Востоке, в Африке и других регионах планеты¹⁶.

25–30 января 2014 года Московским Патриархатом был организован визит в Россию Блаженнейшего Патриарха Антиохии и всего Востока Иоанна X и его встреча с представителями

российского государства. 18–22 февраля 2015 года состоялся еще один визит Патриарха Антиохийского в Россию по приглашению Русской Церкви. Блаженнейший Патриарх Иоанн Х в ходе визита неоднократно затрагивал тему помощи со стороны России и Русской Православной Церкви христианам Сирии и Ливана, от лица своей паствы выражая благодарность за поддержку.

Важно, что в этом направлении Русская Церковь не только участвует в деле православного свидетельства о подвиге современных мучеников, но зачастую является и основной движущей силой этого свидетельства. Сравнительный анализ выступлений в средствах массовой информации лидеров и представителей Поместных Православных Церквей говорит о том, что именно Русская Церковь заявляет об этой проблеме с первых дней ее появления наиболее резонансно, часто и содержательно.

Межхристианское взаимодействие

Гонения на христиан стали новым импульсом к развитию межхристианского сотрудничества, которое также можно рассматривать как свидетельство миру. Здесь будет уместно упомянуть выступление митрополита Волоколамского Илариона перед учащимися университетов Винчестера и Кембриджа в феврале 2015 года. Председатель ОВЦС выразил мысль о необходимости объединения стратегических усилий христиан разных конфессий для защиты преследуемых братьев во Христе: «Мы являемся свидетелями целенаправленного уничтожения христианства на древних библейских землях. Такая вопиющая ситуация требует от христиан решительных и действенных усилий по защите страждущих братьев и сестер. <...> В создавшейся ситуации от христиан требуются солидарные действия по защите христианской идентичности Европы и отстаиванию христианской традиции европейской культуры. К альянсу, направленному на защиту христианских ценностей в странах западного мира, на защиту христиан от гонений на Ближнем Востоке и в Северной Африке, могут примкнуть и те представители англиканского и протестантского мира, которым небезразлично положение гонимых»¹⁷.

Преследованию христиан была посвящена значительная часть доклада митрополита Волоколамского Илариона на X Генеральной ассамблее Всемирного совета церквей (Пусан,

Республика Корея, 30 октября — 8 ноября 2013 года)¹⁸. В июле 2014 года делегация Московского Патриархата приняла участие в заседании Центрального комитета Всемирного совета церквей в Женеве. Одной из основных тем встречи стала ситуация на Ближнем Востоке¹⁹.

26–29 мая 2014 года по приглашению Русской Православной Церкви в Москве находилась делегация Ассирийской Церкви Востока во главе с Патриархом-Католикосом мар Дынхой IV. Глава Ассирийской Церкви выразил убеждение, что позиция России была решающей в предотвращении бомбардировок Сирии и остается ключевой в деле защиты прав христиан на Ближнем Востоке, что соответствует исторической роли Российского государства.

3 сентября 2014 года архиепископ Суружский Елисей принял участие во встрече глав и представителей христианских церквей Великобритании и церквей Ближнего Востока. Встреча прошла в Ламбетском дворце под председательством Архиепископа Кентерберийского Джастина Уэлби. По итогам встречи участники приняли декларацию, в которой выразили солидарность с преследуемыми на Ближнем Востоке христианами, призвав королеву Великобритании к участию в деле обеспечения безопасности гонимых²⁰.

17 сентября 2014 года в столице Иордании Аммане состоялось заседание Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Римско-Католической Церквями. Митрополит Иларион в ходе мероприятия призвал участников возвысить голос в защиту христиан Ближнего Востока. По результатам работы сессии было принято совместное коммюнике, в котором члены Комиссии обратили внимание на бедственное положение христиан на Ближнем Востоке, призвали к немедленному освобождению всех заложников, прекращению кровопролития и восстановлению мира в регионе²¹.

7 ноября 2014 года делегация Русской Православной Церкви во главе с председателем ОВЦС приняла участие в российско-американском форуме христианских лидеров в городе Шарлотт, созданном по инициативе Евангелической ассоциации Билли Грэма. Митрополит Иларион назвал защиту преследуемых ближневосточных и североафриканских христиан одним из приоритетов межхристианского сотрудничества²².

9–13 ноября 2015 года состоялся визит в Россию главы Сиро-Яковитской Церкви Патриарха Игнатия Ефрема II.

Важнейшей вехой межхристианского взаимодействия в деле защиты христиан от преследований стала встреча Патриарха Московского и всея Руси Кирилла с Папой Римским Франциском 12 февраля 2016 года на Кубе. В совместной декларации по итогам встречи говорится: «Во многих странах Ближнего Востока и Северной Африки наши братья и сестры во Христе истребляются целыми семьями, деревнями и городами. Их храмы подвергаются варварскому разрушению и разграблению, святыни — осквернению, памятники — уничтожению. В Сирии, Ираке и других странах Ближнего Востока мы с болью наблюдаем массовый исход христиан из той земли, где началось распространение нашей веры и где они жили с апостольских времен вместе с другими религиозными общинами. <....> Мы преклоняемся перед мужеством тех, кто ценой собственной жизни свидетельствуют об истине Евангелия, предпочитая смерть отречению от Христа. Верим, что мученики нашего времени, происходящие из различных Церквей, но объединенные общим страданием, являются залогом единства христиан», — отмечают Святейший Патриарх Кирилл и Папа Римский, особо призвав «всех, кто может повлиять на судьбу всех похищенных, в том числе митрополитов Алеппских Павла и Иоанна Ибрагима, захваченных в апреле 2013 года, сделать все необходимое для их скорейшего освобождения»²³. Вновь мы видим в тексте документа указание на гонения как побуждение христиан к единству в своем свидетельстве о Господе.

15 сентября 2016 года в Ватикане состоялась встреча митрополита Волоколамского Илариона с Папой Римским Франциском. Собеседники отметили благоприятный опыт сотрудничества по оказанию помощи ближневосточным христианам, во исполнение решений, принятых в ходе встречи глав двух Церквей на Кубе. С обеих сторон была выражена готовность к дальнейшим консолидированным действиям в ближневосточном регионе²⁴. Представляется, что межхристианский диалог имеет большой потенциал в деле защиты от преследований христиан Ближнего Востока и других регионов мира.

Межрелигиозный диалог

Русская Православная Церковь имеет богатый опыт межрелигиозного взаимодействия и бесконфликтного сосуществования с общинами нехристианских религий. Принимая это во внимание, Московский Патриархат включил проблематику защиты прав гонимых христиан в повестку дня диалога с традиционными религиозными течениями, в первую очередь с исламом. В отличие от большинства протестантских движений, Русская Православная Церковь избегает обвинения мусульман в гонениях на христиан. С одной стороны это помогает избежать усиления конфликтов на Ближнем Востоке как в настоящем, так и в будущем, с другой — открывает пути влияния на страны мусульманской традиции, имеющие прямое отношение к событиям в регионе. Немаловажным является и тот факт, что сами ближневосточные лидеры считают развитие диалога и мирного сосуществования с мусульманами неотъемлемым атрибутом жизни христианской общины.

14 сентября 2014 года председатель ОВЦС встретился с министром вакуфов Сирии Мухаммадом Абд Ас-Саттаром Саидом, в ведении которого находятся все религиозные вопросы в стране. В ходе встречи поднимался вопрос о положении христиан в Сирии. Митрополит Иларион поблагодарил министра за помощь в восстановлении пострадавших христианских объектов²⁵. 31 октября 2014 года Святейший Патриарх Кирилл встретился с Верховным муфтием Сирии Ахмадом Хассуном.

11 декабря 2014 года в Москве состоялась встреча Святейшего Патриарха Кирилла с председателем Управления по делам религий Турецкой республики Мехметом Гёрмезом. Одной из тем встречи стала судьба христиан на Ближнем Востоке. «Нас очень тревожит то, что происходит на территории таких стран, как Ирак, Сирия и других, где боевики физически уничтожают христиан», — отметил Святейший Патриарх²⁶.

11 июня 2015 года Председатель ОВЦС провел в Москве встречу с генеральным секретарем Организации исламского сотрудничества (ОИС)²⁷ Иядом Бен Амином Мадани. Митрополит Иларион поблагодарил главу ОИС за защиту христиан и других религиозных меньшинств на Ближнем Востоке. Архипастырь выразил озабоченность положением христиан в регионе²⁸.

Вопрос тяжелого положения христиан и других религиозных меньшинств обсуждался в сентябре 2016 года на X заседании Совместной российско-иранской комиссии по диалогу между православием и исламом. В итоговом коммюнике участники выразили озабоченность гонениями на христиан и разрушением религиозных святынь на Ближнем Востоке. Осудив деятельность экстремистов и террористов, стороны призвали христианские и мусульманские общины мира к солидарной поддержке религиозных меньшинств²⁹.

Выступления на международных мероприятиях

Таким способом Московский Патриархат привлекает внимание международных, религиозных и общественных организаций к проблеме бедственного положения гонимых христиан. Следует отметить наиболее значимые примеры.

15–17 января 2014 года представители Русской Православной Церкви приняли участие в международных межхристианских консультациях Всемирного совета церквей по мирному урегулированию в Сирии, которые прошли в преддверии конференции «Женева-2». В заседаниях принял участие спецпредставитель ООН и Лиги арабских государств по Сирии Лахдар Брахими. «Мультиэтническая, многорелигиозная и многоконфессиональная природа и традиция сирийского общества должны быть сохранены. Подвижная мозаика сирийского общества требует равных прав для всех граждан. Права человека, достоинство и религиозная свобода для всех должны быть утверждены и гарантированы в соответствии с международными нормами», — говорится в итоговом обращении участников консультаций³⁰.

21 января 2014 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл адресовал обращение участникам международной конференции по урегулированию ситуации в Сирии «Женева-2». Он призвал участников сделать все возможное для немедленного прекращения боевых действий и начала общесирийского диалога. Патриарх подчеркнул, что «Сирия должна оставаться государством, где уважаются права и достоинство представителей всех национальных, этнических и религиозных групп. Безопасность и религиозная свобода христиан, проживающих на Ближнем Востоке вот уже около двух тысячелетий и являющихся

неотъемлемой частью сирийского общества, как и всех других жителей страны, должны быть абсолютно гарантированы»³¹.

5 февраля 2014 года председатель ОВЦС принял в Москве делегацию Национальной коалиции сил сирийской революции и оппозиции по их просьбе. На встрече была выражена озабоченность судьбой христиан. Такой шаг говорит о том, что Московский Патриархат стремится использовать все возможности для диалога с целью отстоять права христиан на Ближнем Востоке.

2 марта 2015 года в Женеве на полях 28-й сессии Совета ООН по правам человека состоялась международная конференция высокого уровня «Положение христиан на Ближнем Востоке» с участием представителей Московского Патриархата. 13 марта 2015 года там же было принято заявление «В поддержку прав человека христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке», которое поддержали 65 стран мира. Это событие можно считать примером успешной совместной деятельности Московского Патриархата с дипломатическими и общественными организациями в России и других странах.

19–20 октября 2015 года в Греции была созвана крупнейшая в своем роде конференция, посвященная положению христиан и других религиозных меньшинств в ближневосточном регионе, под названием «Религиозный и культурный плюрализм и мирное сосуществование на Ближнем Востоке». В своем выступлении на форуме митрополит Волоколамский Иларион подчеркнул: «Мы надеемся, что мир сможет извлечь урок из самой масштабной гуманитарной трагедии последних лет. Призываем политических деятелей, на которых лежит часть ответственности за происходящее, приложить все возможные усилия для защиты христиан и обеспечения их возвращения в свои дома, на свои родные земли, где они являются коренными жителями»³². Анализ имеющихся в нашем распоряжении записей выступлений Предстоятелей других Поместных Православных Церквей свидетельствует о том, что Русской Церкви принадлежит лидирующая роль в отстаивании прав гонимых христиан в международном сообществе. В этом смысле стоит привести независимую оценку главы «Международной христианской солидарности» д-ра Джона Эйбнера, данную им в 2014 году выступлениям митрополита Илариона

по теме гонений на христиан: «Международная христианская солидарность призывает американских церковных лидеров говорить о преследованиях христиан с таким же мужеством и компетентностью»³³.

Обращения к мировым лидерам

Этим путем Церковь, используя свой авторитет, стремится довести до сведения лидеров наиболее влиятельных государств мира озабоченность масштабами гонений на христиан. 10 сентября 2013 года Святейший Патриарх Кирилл направил обращение к Президенту США Барак Обама в связи с возможными военными действиями против Сирии. В нем отмечено: «С болью и тревогой переживает Русская Православная Церковь трагические события в Сирии. Мы черпаем сведения о положении там не из новостных сводок, а из живых свидетельств, поступающих от религиозных деятелей, простых верующих и наших соотечественников, проживающих в этой стране. Сегодня Сирия стала ареной вооруженного противостояния, в котором принимают участие иностранные наемники и боевики, связанные с международными террористическими центрами. Для миллионов мирных жителей война стала ежедневной Голгофой <...> Наша особая тревога — за судьбу христианского населения Сирии, которому в таком случае грозит полное уничтожение или изгнание. Это уже происходит в захваченных боевиками районах страны»³⁴.

В данном контексте следует отметить, что в марте 2016 года Палата представителей США единогласно признала геноцидом преступления ИГИЛ в отношении христиан и других религиозных меньшинств на Ближнем Востоке. Затем и Государственный департамент США также был вынужден отнести ближневосточных христиан к жертвам геноцида³⁵.

Нужно однако сказать, что указанное заявление не было воспринято однозначно самими христианскими лидерами: сиро-католический архиепископ городов Эль-Хасака и Нисибина Жак Бехнан Хиндо заявил, что администрация США осуществляет «геополитическую операцию», направленную на удовлетворение «своих собственных интересов». По словам архиепископа, «признание геноцида фокусирует все внимание на ИГИЛ³⁶, оставляя без внимания процессы, которые привели

к созданию джихадистского монстра, начиная с войны против советских войск в Афганистане, в ходе которой оказывалась поддержка исламистским группировкам»³⁷.

Другим примером церковного печалования о преследуемых братьях на Ближнем Востоке является то, что 17 марта 2016 года Святейший Патриарх Кирилл поднял вопрос о положении ближневосточных христиан в ходе встречи с Президентом Израиля Р. Ривлином. «Речь идет о том, что на Ближнем Востоке мы практически имеем дело с геноцидом, особенно христианского населения», — констатировал Его Святейшество³⁸.

Следует сказать, что вопрос гонений на христиан неизменно поднимается руководством и представителями Русской Православной Церкви в рамках официального и рабочего взаимодействия с представителями дипломатического корпуса иностранных государств в России.

Гонения на христиан как современные, так и исторические имеют четкое богословское обоснование, данное Христом и апостолами. Как мы упоминали в начале статьи, преследования имеют доксологическое и миссионерское измерения. Принимая во внимание такой взгляд, можно говорить, что Московский Патриархат в своей деятельности в полной мере соучаствует в деле прославления Церкви Христовой. Он способствует тому, чтобы люди во всем мире узнавали о мученическом подвиге сегодняшних христиан. В Русской Православной Церкви хорошо помнят семьдесят лет гонений и твердое свидетельство новомучеников, что стало важным фактором избранной Церковью твердой и последовательной позиции в отношении современных гонений на христиан. Свою роль играет и неравнодушие русского народа к чужой беде.

Московский Патриархат избрал приоритетным инструментом деятельности в защиту христиан дипломатические меры влияния. С самых первых дней кризиса в арабском мире Церковь возвышает свой голос в защиту христианских меньшинств. Как можно заметить из приведенной выше хроники, церковная деятельность в этом направлении получила положительную оценку со стороны как самих христианских иерархов Ближнего Востока, так и исследователей на Западе. Можно судить о том, что

Русская Православная Церковь учитывает, прежде всего, мнение самих страждущих христиан и выстраивает свою деятельность с учетом их позиции и нужд. Церковь использует все имеющиеся возможности для помощи гонимым христианам Ближнего Востока и Африки, выстраивая диалог со всеми задействованными сторонами. Результаты такой работы нашли отражение в международном признании геноцида христиан на Ближнем Востоке, в признании феномена гонений мусульманскими организациями. Мученичество современных христиан стало важным фактором объединения межхристианских усилий и свидетельства миру о Христе. Ярчайшим свидетельством признания роли Русской Православной Церкви в защите гонимых христиан стала встреча Святейшего Патриарха Кирилла и Папы Римского Франциска в феврале 2016 года. Многочисленные встречи с мусульманскими лидерами также говорят о высоком авторитете Московского Патриархата и признании его позиции.

Несмотря на скорбную статистику, приходящую с Ближнего Востока, вспоминаются слова апостола Павла из Послания к Римлянам: «Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:18–21).

Примечания

¹ Святейший Патриарх Кирилл: На наших глазах происходит настоящий геноцид христианского населения на Ближнем Востоке // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 02.02.2015. URL: <https://mospat.ru/ru/2015/02/02/news115092/> (Дата обращения 14.11.2016).

² Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с ростом проявлений христианофобии в мире // Официальный сайт Московской Патриархии. 30.05.2011. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1498832.html> (Дата обращения: 14.11.2016).

³ В Москве открылась конференция, посвященная проблеме дискриминации и преследования христиан в различных регионах мира // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Москов-

ского Патриархата. 01.12.2011. URL: <https://mospat.ru/ru/2011/12/01/news53682/> (Дата обращения: 14.11.2016).

⁴ Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московской Патриархии. 05.02.2013. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777929.html> (Дата обращения: 14.11.2016).

⁵ *Eibner, J.* «The Moscow Patriarchate and the Persecuted Church in the Middle East» / by John Eibner // Keston Newsletter № 21. 2015. P. 5-16. [Электронный ресурс]. URL: http://www.keston.org.uk/_newsletter/newsletter21.pdf (Дата обращения: 20.10.2016).

⁶ См. Ibrahim, R. Russian Patriarch to Obama: Syria's Christians Nearing 'Extermination' / by Raymond Ibrahim. Сайт Р. Ибрагима. 20.09.2013. URL: <http://www.raymondibrahim.com/2013/09/20/russian-patriarch-to-obama-syrias-christians-nearing-extinction/> (Дата обращения: 20.10.2016).

⁷ *Иларион (Алфеев), митр.* Православие: в 2 т. Т. I. 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 708.

⁸ *Sauer, K. and Handayani, D.M.* A Doxological Framework for Interpreting Discrimination. Persecution and Martydom // Freedom of Belief & Christian Mission. Oxford, 2015. P. 48–50.

⁹ *Иларион (Алфеев), митр.* Эпоха нового мученичества. Дискриминация христиан в разных регионах мира // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 21.02.2012. URL: <https://mospat.ru/ru/2012/02/21/news58822/> (Дата обращения: 12.02.2017).

¹⁰ *Иларион (Алфеев), митр.* Выступление на международной научно-практической конференции «Религия против терроризма» // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 06.10.2016. URL: <https://mospat.ru/ru/2016/10/06/news136732/> (Дата обращения: 12.02.2017).

¹¹ Святейший Патриарх Кирилл: Мы воспринимаем страдания сирийского народа как свои собственные // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 08.10.2013. URL: <https://mospat.ru/ru/2016/10/06/news136732/> (Дата обращения: 12.02.2017).

¹² Обращение Святейшего Патриарха Кирилла в связи с трагическими событиями в Сирии // Официальный сайт Московской Патриархии. 25.06.2013. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3065161.html> (Дата обращения: 12.02.2017).

¹³ Церковь собрала пожертвования для пострадавших в Сирии. Сайт Православие.ру. 31.07.2013. URL: <http://www.pravoslavie.ru/63146.html> (Дата обращения: 12.02.2017).

¹⁴ Устные данные, полученные автором в ходе взаимодействия с ответственными лицами в ИППО при сборе помощи в 2013 году.

¹⁵ Заявление глав и представителей Поместных Православных Церквей, собравшихся по случаю празднования 1025-летия Крещения Руси // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 25.07.2013. URL: <https://mospat.ru/ru/2013/07/25/news89183/> (Дата обращения: 10.11.2016).

¹⁶ О необходимости немедленного восстановления мира в Сирии заявили Предстоятели Поместных Православных Церквей // <https://mospat.ru/ru/2014/03/09/news99334/> Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 09.03.2014. URL: <https://mospat.ru/ru/2014/03/09/news99334/> (Дата обращения: 14.11.2016).

¹⁷ Есть ли будущее у межхристианского сотрудничества? Лекция митрополита Волоколамского Иларона в университетах Винчестера (5 февраля 2015 года) и Кембриджа (6 февраля 2015 года) // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 08.02.2015. URL: <https://mospat.ru/ru/2015/02/08/news115201/> (Дата обращения: 14.11.2016).

¹⁸ Митрополит Иларион: Голос Церкви должен быть пророческим // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 01.11.2013. URL: <https://mospat.ru/ru/2013/11/01/news93538/> (Дата обращения: 10.11.2016).

¹⁹ В Женеве началось заседание Центрального Комитета ВСЦ // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 02.07.2014. URL: <https://mospat.ru/ru/2014/07/02/news104949/> (Дата обращения: 14.11.2016).

²⁰ Христианские лидеры Великобритании обсудили положение христиан на Ближнем Востоке // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 09.09.2014. URL: <https://mospat.ru/ru/2014/09/09/news107657/> (Дата обращения: 14.11.2016).

²¹ Митрополит Иларион призвал участников Комиссии по православно-католическому диалогу возвысить голос в защиту христиан Ближнего Востока // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 17.09.2014. URL: <https://mospat.ru/ru/2014/09/17/news108071/> (Дата обращения: 14.11.2016); Завершила работу XIII пленарная сессия Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Римско-Католической Церквами // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 23.09.2014. URL: <https://mospat.ru/ru/2014/09/23/news108420/> (Дата обращения: 14.11.2016).

²² Митрополит Волоколамский Иларион принял участие в российско-американском форуме христианских лидеров // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 08.11.2014. URL: <https://mospat.ru/ru/2014/11/08/news111073/> (Дата обращения: 14.11.2016).

²³ Предстоятели Русской Православной и Римско-Католической Церквей призывают сохранить христианское присутствие на Ближнем Востоке // Официальный сайт Московской Патриархии. 13.02.2016. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372318.html> (Дата обращения: 12.11.2016).

²⁴ Митрополит Волоколамский Иларион встретился с Папой Римским Франциском // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 15.09.2015. URL: <https://mospat.ru/ru/2016/09/15/news135747/> (Дата обращения: 12.11.2016).

²⁵ Председатель ОВЦС встретился с министром вакуфов Сирийской Арабской Республики // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 14.09.2014. URL: <https://mospat.ru/ru/2014/09/14/news107924/> (Дата обращения: 14.11.2016).

²⁶ Состоялась встреча Святейшего Патриарха Кирилла с председателем Управления по делам религий Турецкой Республики // Официальный сайт Московской Патриархии. 12.12.2014. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3874886.html> (Дата обращения: 14.11.2016).

²⁷ ОИС является крупнейшей в мире мусульманской организацией, объединяющей 57 государств.

²⁸ Председатель ОВЦС встретился с генеральным секретарем Организации исламского сотрудничества // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 11.06.2015. URL: <https://mospat.ru/ru/2015/06/11/news119967/> (Дата обращения: 14.11.2016).

²⁹ Коммюнике X заседания совместной российско-иранской комиссии по диалогу «Православие-Ислам» на тему «Межрелигиозный диалог и сотрудничество как инструменты достижения прочного и справедливого мира» // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 28.09.2016. URL: <https://mospat.ru/ru/2016/09/28/news136265/> (Дата обращения: 14.11.2016).

³⁰ Представители Русской Православной Церкви приняли участие в международных межхристианских консультациях ВСЦ по мирному урегулированию в Сирии // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 17.01.2014. URL: <https://mospat.ru/ru/2014/01/17/news96856/> (Дата обращения: 13.11.2016).

³¹ Обращение Предстоятеля Русской Православной Церкви к участникам международной конференции «Женева-2» // Официальный сайт

Московской Патриархии. 21.01.2014. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3531577.html> (Дата обращения: 14.11.2016).

³² На крупнейшей международной конференции по Ближнему Востоку митрополит Иларион призвал к защите христиан // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 20.10.2015. URL: <https://mospat.ru/ru/2015/10/20/news123815/> (Дата обращения 12.11.2016).

³³ His Eminence, Metropolitan Hilarion of the Russian Orthodox Church: "Persecution of Christians is Unprecedented" // Christian Solidarity International. 2014. URL: <http://csi-usa.org/hilarion.html> (Дата обращения: 11.11.2016).

³⁴ Обращение Святейшего Патриарха Кирилла к Президенту США Бараку Обаме в связи с ситуацией в Сирии // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. 10.09.2013. URL: <https://mospat.ru/ru/2013/09/10/news90831/> (Дата обращения: 11.11.2016).

³⁵ Палата представителей Конгресса США признала преступления «ИГ» геноцидом // Голос Америки 16.03.2016. URL: <http://www.golos-ameriki.ru/a/usa-congress-genocide/3239126.html> (Дата обращения: 14.11.2016).

³⁶ Запрещена в РФ.

³⁷ Сиро-католический епископ: Признание Соединенными Штатами «геноцида» со стороны ИГИЛ — «геополитическая операция» // Сибирская католическая газета 19.03.2016. URL: <http://sib-catholic.ru/siro-katolicheskij-episkop-priznanie-soedinennyimi-shtatami-genotsida-so-storonyi-igil-geopoliticheskaya-operatsiya/> (Дата обращения: 05.12.2016).

³⁸ Святейший Патриарх Кирилл встретился с Президентом Государства Израиль Р. Ривлином // Официальный сайт Московской Патриархии. 17.03.2016. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4403712.html> (Дата обращения: 12.11.2016).

БОГОСЛОВИЕ

Б. А. Тихомиров*

ПРОРОЧЕСКИЕ КНИГИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА И ПРОРОЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ

Представленная работа содержит вступление и первую главу учебника для бакалавриата по курсу «Священное Писание Ветхого Завета. Пророки», который надеется написать автор. В основу материала положен курс лекций, который автор читает в Санкт-Петербургской духовной академии. Первая глава посвящена вводным вопросам курса, где рассматриваются основные представления о пророческом движении в древнем Израиле и освещаются вопросы, связанные с классификацией и написанием пророческих книг Библии. Предварительная журнальная публикация работы, предполагающей будущее издание в качестве монографии, является устоявшейся практикой еще дореволюционной школы. Она дает возможность широкого обсуждения и апробации предлагаемого материала. Автор заранее благодарит читателей за конструктивные критические замечания, которые помогут созданию полноценного и качественного учебника.

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

Ключевые слова: пророческие книги Библии, пророк, прозорливец, письменные пророки, экстастика, призвание-посвящение пророка, Слово Господне, Дух Божий, лжепророки.

Вступление

Любая попытка определить основу и суть религиозной традиции, представленной в дохристианской части Библии, заставляет говорить о пророках и их особом участии в ее становлении. Само свидетельство Священного Писания Ветхого Завета — это, по преимуществу, свидетельство пророков. Данное утверждение справедливо как в отношении непосредственно пророческих книг, так и всего собрания Ветхого Завета. Хотя его создание явилось плодом общих усилий трех религиозно авторитетных групп ветхозаветного Израиля: священников, пророков и мудрецов, — роль пророков в получении Откровения — основы Священного Писания воспринималась как исключительная, поскольку именно дар пророчества рассматривался открывающим непосредственный доступ к источнику Откровения — Богу. Все три органические составляющие иудейского Священного Писания: *tôrâ*, «Тора», Закон/или Учение; *nəbî'îm*, «Невиим», Пророки; *ketûbîm*, «Кетувим», Писания¹, — неразрывно связаны со служением пророков. Так, Пятикнижие авторизовано именем величайшего из ветхозаветных пророков Моисея², а Авраам первым по ходу Священной истории поименован титулом «пророк»³; сам корпус Пророков является свидетельством служения великих избранников Божиих, призванных быть глашатаями Его благой воли; занимающая первенствующее положение в разделе Писаний Псалтирь, где средоточено одно из самых проникновенных молитвенных возгласий веры в Библии, овеяна славным именем царя и пророка Давида. Выражая иудейское понимание характера священной письменности и ее создания, Иосиф Флавий ставит их в непосредственную связь с непрерывной, строго установленной чередой пророков (*Contra Apionem*, I, 7–8)⁴. Когда во Втором послании к Тимофею провозглашается богодухновенность *всего* Писания, это прежде всего означает, что Церковь воспринимает наследуемую ею традицию письменного Откровения как во

всей полноте причастную пророческому дарованию, которое, в свою очередь, и определяет ее авторитет и статус как *Священного Писания* (2 Тим. 3:15–16). Бесспорно, можно говорить о единстве и согласии христианства и иудаизма во взгляде на исключительность роли пророков в деле созидания дохристианской религиозной традиции.

Содержание книг Библии в их многообразии тем, жанров, сюжетов, подходов охватывает самые разные стороны человеческого бытия, представляя их в действенном отношении с Богом и указывая жизненный путь, которому как человеческому сообществу в целом, так и отдельному индивиду должно следовать. Священное Писание свидетельствует о призыве Бога к человечеству повернуться лицом к своему Создателю и стать достойным высоты своего призвания; о реалиях Истории, в пространстве которой разворачивается драма отношений Бога и человечества; о неудержимом поиске человеком своего истинного предназначения в жизни, открывающем перспективу запредельного, где тварность мира соприкасается с «внемирностью» Творца... Этот главный посыл Библии в полной мере находит выражение во всех ее частях и разделах.

Непосредственно в пророческих книгах Библии мы можем наблюдать следующие темы и жанры: прежде всего, это пророческое слово, которое грозно обличает Израиль и народы, возвещая суд Божий, и которое, с другой стороны, дарует надежду спасения; частое апеллирование к положениям Закона позволяет рассматривать пророческие тексты сродни учению; обращение к решению вопросов так называемых книг Премудрости⁵ делает их сопричастными поиску «мудрых Израиля» (напр., Мал. 3:13–4:3 и др.); пророчества — это и непосредственная реакция на текущие события истории ветхозаветного Израиля, и провозвестие грядущих эпохальных свершений; это тексты, написанные и поэтическим языком, и прозой...

Священное Писание Ветхого Завета основывается на трех видах Откровения: Законе, Слове и Премудрости⁶. При том, что его основополагающие части обнаруживают связь со всеми тремя, каждая из частей находится в особом отношении с одним, будучи его выражением по преимуществу. Тора — это Откровение Закона; Невим — Откровение Слова; раздел Кетувим, идейную основу которого составляют книги Премудрости,

обращен, прежде всего, к Откровению Премудрости/или Откровению через Премудрость. По существу, это трехчинное деление по богословскому принципу. При этом каждая из вышеупомянутых религиозно авторитетных групп Израиля состоит в связи с соответствующим разделом Священного Писания, обретая тем свой сакральный статус приобщенных к источнику Откровения. Закон вручен священникам, которые ответственны за его исполнение и обучение Израиля его заповедям (Втор. 33:9–10); раздел Пророков — это свидетельство действия Слова Божия в истории, открытое пророкам для провозглашения Израилю и народам; Премудрость пестует сословие мудрецов, которые от нее обретают доступ к постижению тайн мироздания и устройства человеческого сообщества (Притч. 1:20–23, 33; 3:13–20). Такое соответствие духовных групп Израиля трехсоставной структуре Священного Писания находит отражение в самих текстах Ветхого Завета: «Закон у священника, и совет у мудрого, и слово у пророка» (Иер. 18:18)⁷.

Безусловный авторитет Моисея как величайшего из пророков, декларируемого иудейской традицией зачинателем священной письменности, определил ведущее место Торы в иерархии Священного Писания. Пророческие книги уверенно заняли следующую после Торы ступень, при том что их статус всегда стоял исключительно высоко. Они читались и комментировались за синагогальным богослужением, к ним апеллировали религиозные проповедники. Факт такой практики мы наблюдаем в Новом Завете, когда Господь в Назаретской синагоге читает из Книги пророка Исаии (Лк. 4:16–21).

Особое значение пророческая письменность имеет для новозаветного свидетельствования. В наследии пророков сосредоточены важнейшие мессианские прозрения Ветхого Завета. Благовестие Нового Завета обрамляется ветхозаветными пророчествами. И это принципиальный момент в доказательстве истинности мессианской призванности Иисуса из Назарета, того, что Он и есть ожидаемый Израилем Мессия-Христос. Весь земной путь Господа показывается евангелистами как последовательная череда событий, непосредственно предсказанная пророками⁸. Его чудесное рождение возвещено пророком Исаией (Мф. 1:22–23=Ис. 7:14); в Книге пророка Михея указано место, где должно родиться Христу (Мф. 2:5–6=Мих. 5:2); слова пророка

Осии о «воззвании из Египта» воспринимаются как указание на бегство в Египет Святого семейства (Мф. 2:14–15=Ос. 11:1); вход Господень в Иерусалим на «вольную страсть» описывается как шествие мирного царя из Книги пророка Захарии (Мф. 21:4–5=Зах. 9:9); Голгофская жертва Господа рассматривается как предвосхищенная образами «Раба Господня» из Книги пророка Исаии (Ис. 53)⁹ и т.д. Со своей стороны, обращение к пророческому наследию и слова пророков в устах Господа Иисуса становятся ключевыми в раскрытии Им характера Его служения и тайны Его Личности. Его прочтение текста из Книги пророка Исаии (Ис. 61:1–2) в Назаретской синагоге, с которого и началось Его благовествование, объявляло окончание эпохи суда¹⁰, провозглашенной ветхозаветными пророками. Поскольку главным основанием для судебного вердикта со стороны Бога, согласно пророкам, было нарушение требований нравственного закона в отношении ближних, Царствие Божие наступает, прежде всего, как воздаяние правды отверженным и униженным человеческого сообщества¹¹. Обращение Господа в последнем исповедании к образу небесного Сына Человеческого из Книги пророка Даниила (Дан. 7:13–14) знаменовало тайну Его Божественного происхождения (Мф. 26:63–65 // Мк. 14:61–63) и послужило основанием для обвинения в богохульстве со стороны первосвященника.

Однако в Евангелии не просто констатируется связь между пророческим провозвестием и евангельскими событиями, но само служение ветхозаветных пророков получает свое осмысление через Личность Господа Иисуса Христа. Когда в истории Преображения Господь показан беседующим с двумя знаковыми ветхозаветными пророками, пользующимися исключительно высоким авторитетом в традиции, Моисеем и Илией, Он, по сути, явлен как источник их откровения (Мф. 17:1–13 // Мк. 9:2–13 // Лк. 9:28–36). Евангелист Иоанн начинает свое свидетельствование с прямого, категоричного отождествления Иисуса Христа со Словом, поставляя Его, как саму истину, выше Моисея и Торы (Ин. 1:1–18). Собственно, к Личности Иисуса Христа сходятся все три линии Откровения Ветхого Завета — Закон, Слово и Премудрость, указуя на Него как на свой Источник: «Здесь Тот, Кто больше храма <...> Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мф. 12:6, 8 // Мк. 2:28 // Лк. 6:5); «И

вот, здесь больше Ионы» (Мф. 12:41 // Лк. 11:32); «И вот, здесь больше Соломона»¹² (Мф. 12:42 // Лк. 11:31). Он есть полнота Откровения, в Котором преодолеваются все условности и умолчания Ветхого Завета. В четвертом Евангелии эта истина утверждается и непосредственной связью Иисуса Христа с Богом Отцом: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:6. См. также: Ин. 8:19; 10:30, 38; 14:7, 9 и др.).

Непростой проблемой христианской экзегезы ветхозаветных книг является дилемма отношения к ветхозаветному наследию. С одной стороны, Ветхий Завет принимается Церковью в статусе Священного Писания, т.е. как откровенный, религиозно актуальный текст. С другой, пришествие в мир Господа Иисуса Христа создает принципиально новую религиозную ситуацию, так что в эпохальности евангельских событий многие прежние религиозные ценности не только блекнут, но и полностью утрачивают прежнее значение. Так, из церковной практики исчезают такие основополагающие для ветхозаветного богослужения ритуалы, как кровавые жертвоприношения, снимаются пищевые разграничения по принципу «чистое» — «нечистое», в то же время заповеди Декалога занимают важное место в нравственном учении Церкви. В полной мере эта дилемма «несовершенного» и «совершенного», «старого» и «нового», не имеющая однозначного разрешения, затрагивает и материал пророческих книг, ставя вопрос об отношении к пророчествам, которые исполнились в истории. Продолжают ли они сохранять свою религиозную актуальность или мы должны воспринимать их сегодня исключительно в качестве историко-фактологических сообщений, где сам аспект провозвестия утратил свою роль? Исчерпан или нет их пророческий потенциал после свершения новозаветных событий? Этот вопрос напрямую затрагивает и одну из важнейших для христианства тем пророческой вести — пророчества о Мессии. Нужно признать, что эсхатологическая перспектива, открываемая пророчествами о Последнем суде, отнюдь не снимается Новым Заветом. Эсхатология как область пересечения прозрений ветхозаветных пророков и благовестия Иисуса Христа в его парадоксе провозглашения начала Царствия Небесного и грядущего Суда продолжает быть неизменной составляющей религиозного сознания, его «болевым нервным окончанием» (становясь таковым и для

экзегетики, и для богословия). И это означает, что пророческая весть о Мессии остается непреложной частью неизреченной тайны Христа, «сшедшего с небес и воплотившегося» и «паки грядущего со славою», Его пребывания в мире и Его Парусии. Непреходящим значением пророческой проповеди является и то, что можно назвать социальным учением пророков. Решительное утверждение нравственных принципов как основы отношений внутри человеческого сообщества — единое и неизменное основание и начало обоих Заветов.

Это лишь отдельные примеры, взятые для иллюстрации острых насущных проблем библейского богословия. В любом случае, даже если мы встаем на позицию максимы в восприятии Евангелия, т.е. утверждения решительного преодоления в Новом Завете неполноты Завета Ветхого, мы должны предельно четко осознавать характер происшедшей перемены, как ее в свое время пережили апостолы, что невозможно без всестороннего и проникновенного восприятия ветхозаветной традиции.

Наше постижение Библии — это погружение в извечные вопрошания человеческого сознания об истоках жизни и месте человека в этом мире при ясном осознании безмерности поставленной задачи. Это вопросы, на которые нет и не может быть простых ответов. Поиск духовных основ бытия всегда предполагает глубокий и всесторонний процесс, дерзновенный и жертвенный. И в этом познании Библия предстает нашим собеседником и учителем. Наш диалог со Священным Писанием ставит своей целью прежде всего открытие духовных горизонтов, обретаемых нами в неизменном следовании тем ориентирам, которые оно нам дает. Вместе с тем наше прочтение Библии сталкивается и с вполне прагматичными и утилитарными задачами правильного, адекватного понимания того, что мы читаем. И это проблема, далеко выходящая за филологический аспект грамотного прочтения текста. Слова Писания были обращены по большей части к современникам, т.е. людям, которых от нас отделяют, по крайней мере, 2–3 тысячелетия. Чтобы их понять, мы должны учитывать другой уклад жизни, другое видение мира, другие реалии сознания людей, живших задолго до нас, и при этом мы должны видеть наше единство и общность в главном — в стремлении обрести

наше истинное Отечество. Здесь наша преемственность и сопричастность поколениям ищущих, обретших и оставивших нам в наследие свой опыт и свидетельство в словах Писания и их постижение.

Проблема адекватного понимания читаемого текста в полной мере относится и к пророческим книгам Библии. Пророки обращались со своей проповедью к конкретным людям. В отношении именно пророческих книг проблема их чтения и понимания усложняется еще и тем, что пророчества часто изрекались в связи и по поводу текущих событий, будучи непосредственной реакцией на них, которые однако, сами по себе, как очевидные для аудитории, не получали отдельного описания. Но то, что было известно и понятно слушателям пророческой проповеди и не требовало специального предметного комментария, не всегда является таковым спустя тысячелетия. Поэтому для ясности понимания прямой пророческой речи всегда принципиально важно восстановить исторический контекст высказывания. Порой это отнюдь не простая задача. Подход к ее решению может основываться как на общей оценке содержания книги пророка, о высказывании которого идет речь, так и на более широком библейском материале. Иногда требуется привлечение и внебиблейских источников.

Тем не менее установление исторического контекста пророчества еще не исчерпывает его смысла. Пророчество, даже будучи исполненным, остается обращенным к будущему, определяя собой перспективы осуществления грядущего, навсегда становясь для него действенным образцом. В этом его сила и притягательность. По сути, пророческие книги — это открытые книги. Собственно, такова природа всего Священного Писания. Именно в таком качестве пророческое наследие всегда воспринималось как иудаизмом, так и христианством. Поэтому его изучение не может оставаться в рамках одного ветхозаветного текста. Это только первый шаг в его постижении. Потенциал пророческого провозвестия раскрывается в тысячелетней традиции его апробации. Его деятельное осмысление начинается практически сразу по формировании корпуса Пророков, о чем свидетельствуют уже первые переводы Священного Писания, несущие на себе

отпечаток веры и ожиданий соответствующего времени, активно осуществляется в Новом Завете, становится достоянием церковной экзегезы на всем протяжении двухтысячелетней истории Церкви. Сама традиция экзегезы — это жизнь текста, и как таковая является неизменной составляющей его изучения и выявления его смыслов. И наконец, самое главное, для чего все это необходимо: мы должны стремиться понять, что пророческое слово значит сегодня, ощутить его современное звучание, его актуальность здесь и сейчас.

Чтение Библии, как Ветхого, так и Нового Завета, обязательно предполагает личностный, даже интимный момент. Богодухновенный характер Священного Писания, знаменующий его Божественное происхождение, означает, что оно несет на себе неизменный отпечаток Духа Святого, «глаголавшаго пророки». Библия — это живое и действенное Слово Божие¹³, обращенное и открытое каждому вопрошающему. Однако это не подразумевает, что чтение Писания есть легкое и тривиальное занятие. Отнюдь! Это труд, и непростой. Чтение Библии требует терпения, размышлений и знаний. Библию нельзя *прочитать*, ее можно и нужно *читать*, снова и снова, понимая под чтением постоянный процесс приобщения и погружения в кладезь духовного, вместилищем которого и является Слово Божие. В этом процессе, не предполагающем остановки, воспитывается вкус к чтению как постоянной потребности; это — поиск и горение, когда Священное Писание становится живым словом и его чтение обретает характер непосредственного и напряженного общения читающего с Тем, о Ком оно свидетельствует и Чьими устами является.

Здесь мы встаем перед проблемой ограниченности любого учебного курса по Священному Писанию, формального по своему характеру. Аудиторные занятия не касаются и не могут заменить личностного аспекта в восприятии книг Библии. Та же проблема с освоением материала учебника — знание о Священном Писании еще не диалог с ним. Однако и курсы по Священному Писанию, и учебники, и многочисленные справочные пособия призваны решать важные задачи понимания смысла библейского текста. Именно поиском смыслов занимаются такие дисциплины, как библейская герменевтика и экзегетика, их ищет библейская наука, погружаясь в вопросы происжде-

ния библейского текста, его истории, авторства и т.п. Это суть прагматические задачи, позволяющие приблизиться к истокам текста, почувствовать стоявших за ним людей, прикоснуться к их вере. Это сумма знаний, без которой индивидуальное чтение Библии может не только не принести должного результата, но, что хуже, скатиться к сектантской истерии, зашоренности, начетничеству.

Главная цель данного учебника — дать целостное представление о пророческой части Библии, раскрыть основные темы пророческого провозвестия в контексте событий Священной истории, показать перспективы, которые оно задает, отклик, который находит у современников и в истории. Это именно семинарский учебник, призванный помочь студентам в освоении пророческого наследия. Конечно же, он не может претендовать на всеобъемлющую и детальную проработку пророческих книг. Среди его приоритетных задач — обучить студентов уверенно ориентироваться в их материале, привить им навыки работы с текстом, что является ключом к его пониманию. Автор не ставил перед собой задачи написать исчерпывающее пособие по современным теориям происхождения и формирования пророческой письменности, часто дискуссионных, хотя в целом следует принятым и устоявшимся положениям библейской науки в этих вопросах. Изложение материала построено по принципу хронологической последовательности служения пророков и не придерживается сложившегося порядка пророческих книг в Библии (впрочем, сам этот порядок разнится в основополагающих текстовых свидетельствах — еврейской Библии и Септуагинте). Хронологический принцип в рассмотрении пророческого наследия дает то неоспоримое преимущество, что позволяет проследить развитие пророческой проповеди, систематизировать материал сразу целых групп пророческих книг, увидеть как единство, так и индивидуальность в пророческом наследии.

Учебник строится на основе авторизованного Высшей церковной властью Синодального перевода, являющегося по настоящее время наиболее употребительным переводом Библии на русский язык. Случаи непосредственного обращения к основополагающим библейским текстам, Масоретскому и

Септуагинте, а равно иным переводам, отдельно оговариваются. Еврейской текст дается в его латинской транслитерации.

I. Пророческие книги Ветхого Завета и пророческое служение

I. 1 Пророческие книги в Библии

Пророческое движение в Ветхом Завете представлено широким и многообразным. Не все имена известны (например, пророка, предсказавшего победу царю Ахаву над сирийцами — 3 Цар. 20:13, 22), некоторые упомянуты лишь единожды (как Овед, призвавший израильтян не превращать в рабов своих братьев иудеев — 2 Пар. 28:9), есть и целые повествования о пророках с достаточно подробным описанием их деяний (таковы циклы о Или и Елисее в 3–4 Цар.). Среди ветхозаветных пророков выделяются те, с чьими именами связаны соответствующие библейские книги. К ним часто применяют название «письменных пророков». Собственно, их книги и являются предметом изложения в данном учебнике.

Иудейская и христианская библейские традиции несколько отличаются в классификации пророческого наследия. Как уже было отмечено во вступлении, пророческие книги в иудейском Священном Писании представлены в отдельном разделе *nəḇî'îm* («Невиим», Пророки), втором по значимости и авторитету после Торы. Раздел Пророков насчитывает 8 книг. В средние века масореты выделили в нем две части [3. Ст. 27]: *nəḇî'îm ri'šōnîm* («Невиим ришоним», Первые, или Главные пророки), и *nəḇî'îm 'aḥārōnîm* («Невиим ахароним», Последние, или Поздние пророки), — по 4 книги. «Первые пророки» — книги Иисуса Навина, Судей, Самуила, Царей¹⁴; «Последние пророки» — книги Исаии, Иеремии, Иезекииля и сборник «Двенадцати пророков»¹⁵, который как составлявший отдельный свиток считался за одну книгу. В такой классификации усматривается определенный смысл. Во-первых, исторический цикл Невиим, представленный книгами Главных пророков, продолжает линию Священной истории, начатую Торой, демонстрируя единство и преемственность первых двух разделов Священного Писания. Сама же Священная история

выстраивается как непрерывная череда служения пророков: от патриархов к Моисею, далее к Иисусу Навину, судьям, Самуилу¹⁶ и к последующим пророкам. Во-вторых, многие из книг письменных пророков в рамках раздела Невиим обретают свои исторические параллели (для книг: Амоса, Осии, Исаии, Михея, Софонии, Наума, Аввакума, Иеремии, Иезекииля), что создает исходный контекст к их пониманию.

Раздел Пророков сформировался, самое позднее, к концу III — началу II века до Р.Х., о чем свидетельствует Книга Иисуса, сына Сирахова (около 180 года до Р.Х.), где перечисляются имена пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и говорится о «Двенадцати» (Сир. 48:23–25; 49:8–12). Не упомянут Даниил¹⁷. Во II веке до Р.Х. «Закон и Пророки» — устойчивое выражение, обозначающее Священное Писание, о чем свидетельствует Предисловие (132 год до Р.Х.) к Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова¹⁸, также 2-я книга Маккавеев (15:9). В значении Священного Писания это сочетание постоянно повторяется в Новом Завете (Мф. 5:17; 7:12; 11:13 и др.).

В сложившейся церковной классификации перечень пророческих книг Ветхого Завета ограничивается книгами письменных пророков. Это книги четырех великих пророков — Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила; двенадцати малых, так же книги Плач Иеремии, Послание Иеремии и Книга пророка Варуха. Терминологическое деление пророческих книг на «великих» и «малых», по величине книг, идет от Блаженного Августина (*De civitate Dei. Lib. XVIII. Cap. XXIX*)¹⁹. Такое исчисление корпуса пророков определяется составом Септуагинты, где Книга Даниила помещается после Книги Иезекииля, замыкая, таким образом, перечень великих пророков и получая свое место в качестве пророческой, а книги, связанные с именем пророка Иеремии, следуют за книгой этого великого пророка. В иудейском Священном Писании Книга Плач занимает место в разделе Кетувим. Послание Иеремии и Книга пророка Варуха в канон еврейской Библии не входят.

Различие в составе и порядке пророческих книг в еврейской Библии, Септуагинте, Вульгате, славянской и русской Библии²⁰ представлено в сводной таблице.

Сводная таблица порядка расположения пророческих книг в еврейской Библии, Септуагинте, Вульгате, славянской/ русской Библии			
Septuaginta (LXX)	Biblia Hebraica* Nəḇi'îm 'aḥārônîm	Biblia Sacra Vulgata	Славянская и русская Библия
	1. yəša'əyāhû /Йешайау (Исаия)	1. Liber Isaiæ prophetae	1. Кн. пр.Исаии
	2. yirəməyāhû /Йирмейау (Иеремия)	2. Liber Hieremiae prophetae 3. Lamentationes (Плач Иеремии) 4. Liber Baruch (Варух+Послание Иеремии)	2. Кн. пр. Иеремии 3. Книга Плач Иеремии 4. Послание Иеремии
	3. yaḥezəqē'l /Йехзекейл (Иезекииль)	5. Liber Hiezechielis prophetae 6. Liber Danihelis prophetae	5. Кн. пр. Варуха 6. Кн. пр. Иезекииля 7. Кн. пр. Даниила
1. Ωσηε	4. hōšē'a /Ошеа (Осия)	7. Osee propheta	8. Кн. пр. Осии
2. Αμως	5. yō'ēl /Йоейл (Иоиль)	8. Iohel propheta	9. Кн. пр. Иоиля
3. Μηαίας	6. 'āmōs /Амос	9. Amos propheta	10. Кн. пр. Амоса
4. 'Ιωηλ	7. 'ōḇaḏəyā /Овадйа (Авдий)	10. Abdias propheta	11. Кн. пр. Авдия
5. Αβδιουδ	8. yōnā /Йона (Иона)	11. Iona propheta	12. Кн. пр. Ионы
6. 'Ιωνάς	9. miḵā /Миха (Михей)	12. Micha propheta	13. Кн. пр. Михея

7. Ναούμ	10. nahûm /Нахум (Наум)	13. Naum propheta	14. Кн. пр. Наума
8. Αβακούμ	11. hāḇaqqûq /Хаваккук (Аввакум)	14. Abacuc propheta	15. Кн. пр. Аввакума
9. Σοφονίας	12. šarapəyā /Цефания (Софония)	15. Sofonias propheta	16. Кн. пр. Софонии
10. Αγγαῖος	13. haḡgay /Хаггай (Аггей)	16. Aggeus propheta	17. Кн. пр. Аггея
11. Ζαχαρίας	14. zaḡarəyā /Зехарй а (Захария)	17. Zaccharias propheta	18. Кн. пр. Захарии
12. Μαλαχίας	15. malə'āki /Малах и (Малахия)	18. Malachi propheta	19. Кн. пр. Малахии
13. Ησαίας			
14. Ἱερεμίας			
15. Βαρούχ			
16. Θρηνοὶ			
17. Ἐπιστολὴ Ἱερεμίου			
18. Ἰεζεκιήλ	* Русская транскрипция еврейских имен пророков приводится по изданию: Первые и Последние пророки. Йерушалаим, 5738 (1978).		
19. Σουσάννα			
20. Δανιήλ			
21. Βῆλ καὶ Δράκων			

Как видно из сводной таблицы, состав и порядок книг славянской и русской Библии в целом отвечают порядку книг Вульгаты. Такое расположение пророческих книг в отечественной библейской традиции идет от первого издания славянской Библии на Руси, Геннадиевской Библии 1499 года, образцом для которой служила Вульгата. Небольшое отличие — Послание Иеремии в Вульгате входит в Книгу Варуха как ее 6-я глава.

Септуагинта дает иную последовательность: сам корпус пророков замыкает состав ее книг, великие пророки располагаются после малых в конце списка, порядок малых пророков отличается от еврейской Библии и Вульгаты, где последняя в целом следует еврейской. Повествования о Сусанне, идоле Виле и драконе, которые в Вульгате и славянской Библии входят в Книгу пророка Даниила как ее 13-я и 14-я главы соответственно, в LXX стоят обособленно от Книги Даниила. В состав еврейской Библии эти тексты не входят.

1. 2 Понятие о библейском пророке — основные именованя

В оригинальном библейском тексте употребляются несколько словесных обозначений пророка. Наиболее широко используемое именование (309 раз встречается в еврейской Библии) — *nābī'* («нави», пророк). В лингвистических исследованиях происхождение слова усматривается в его общесемитском корне, и при продолжающихся спорах в определении нюансов его семантики останавливаются на двух основных значениях — «позванный» («призванный») и «говорящий» («провозглашающий») [5. Р. 1037]. В обоих случаях речь идет об отношениях «нави» с Богом, которые отражают суть пророческого явления как такового. В первом значении — о призванности пророка Богом, второе позиционирует пророка как провозвестника Божественной вести, глашатая Бога (по аналогии с посланником царя, носителем царского послания к его подданным). Объединяя оба значения, можно определить «нави», пророка, как полномочного (по факту призвания) выразителя Божественной воли. Пророк — это тот, кто призван Богом, и потому имеет право быть глашатаем Его воли. Божественное призвание также определяет особый статус пророков в человеческом сообществе.

Однако такое определение, формальное по характеру, выявляющее роль пророка в его взаимоотношении с Богом и человеческим сообществом, никак не показывает самих

реалий пророчества, т.е. того, как оно осуществлялось в непосредственных исторических обстоятельствах в Древнем Израиле. Представить, как происходило «пророчествование», позволяет однокоренной с «нави» глагол *nābā'* («нава»), который и обозначает это действие. Первоначальное смысловое значение глагола «нава» оказывается связанным с феноменом экстастики и означает буквально следующее: «впадать в экстаз», «выходить из себя», «восторженно петь». В древних формах религии экстаз, бессознательное исступление, рассматривалось как особое состояние, при котором божество говорит устами прорицателя. Собственно, оно воспринималось характерным, более того, обязательным условием прорицания. По сути, по своим исходным корням «пророчествование» соотносимо с таким присущим всем древним религиям явлением, как практика оракула. Позднейшее значение глагола «нава», по преимуществу утвердившееся в Священном Писании: «прорицать», «изрекать», «провозглашать», «пророчествовать»²¹; т.е. со временем его содержание меняется с характерного и специфического психофизического состояния, сопровождающего акт прорицания, до обозначения прорицания как такового. При этом «экстатика» уходит на задний план. Таким образом, изначальные реалии «пророчествования» нивелируются в библейском тексте²². В связи с этим можно говорить о широкой богословской редакции, осуществленной на страницах Священного Писания и направленной на создание обобщающей картины пророческого движения. В рамках этого редактирования происходит осмысление сути пророческого служения как выражения Божественного воления, а отдельные его детали затушевываются и отходят на задний план.

В Септуагинте «нави» переводится словом *προφήτης* (от *πρό* — «вперед» и *φημί* — «говорить», букв. — «тот, кто говорит вперед»), прорицатель, пророк, глашатай (богов). Отсюда термин «профетизм» как обозначение пророческого явления в широком смысле, который часто встречается в современной литературе. Необходимо учитывать одно специфическое значение данного слова. В словаре языческой мантики им, в частности, именовался особый институт жрецов при оракуле, истолковывавших невнятные звуки, издаваемые находящейся в

трансе пифией²⁵. Несмотря на то, что в данном значении слово $\rho\rho\phi\tau\eta\varsigma$ не имеет прямого соответствия в оригинальном тексте Ветхого Завета, сам феномен связки прорицатель — толкователь можно усмотреть и в Священной истории. По сути, подобным толкователем и передатчиком слов Моисея к фараону выступает Аарон (Исх. 4:10–16; 7:1–2). Хотя в тексте необходимость посредника и может объясняться «косноязычием» Моисея, появление прорицателя с интерпретатором должно было, по форме, свидетельствовать фараону о Божественном посланничестве просителей и, соответственно, обязать его относиться к их словам как к требованию. Во всяком случае, словом «нави» Аарон назван здесь именно в значении толкователя.

Именование «нави» в Священном Писании используется не только в мужском, но и женском роде — $n\acute{a}b\eta'ā$ («невия», пророчица). Библейский текст свидетельствует о женщинах-пророчицах, обладавших пророческим дарованием. Пророчицей названа Мариам, сестра Моисея (Исх. 15:20), Девора (Суд. 4:4), Олдама (4 Цар. 22:14) и др. Таким образом, само пророческое служение никак не предполагает разделения по гендерному признаку, хотя, конечно же, большинство пророков в Ветхом Завете — это мужчины.

Помимо «нави» для обозначения пророка в Священном Писании используются еще два слова: $h\acute{o}ze$, «хозе» (17 раз), от глагола $h\acute{a}z\acute{a}$, «хаза», зреть, проникать, и $g\acute{o}'e$, «рое» (11 раз), от глагола $g\acute{a}'\acute{a}$, «раа», смотреть, видеть. Как это с очевидностью следует из этимологии указанных глаголов, «хозе» и «рое» — это близкие в смысловом значении именовании. Они указывают на наличие у их носителей особых, визионерских качеств, позволяющих проникать вглубь скрытой сути вещей и предвидеть грядущее. В Синодальном переводе для их передачи используются слова «прозорливец» (в подавляющем большинстве случаев) и «провидец», причем без определенной фиксации; имеют место и отдельные случаи перевода названием «пророк» (например, Ис. 30:10; 1 Пар. 26:28).

Библейский текст демонстрирует глубокую внутреннюю связь между всеми тремя названиями — «нави», «хозе» и «рое», выстраивая их в единый смысловой ряд. Так, в Ис. 30:10²⁴ как синонимы употребляются «рое» и «хозе», в Ис. 29:10²⁵ и 4 Цар. 17:13²⁶ — «нави» и «хозе». Тем самым миссия «нави» как

глашатая Божественной вести соотносится с даром, харизмой прозорливости. Хотя в тексте 1 Цар. 9:9: «Прежде у Израиля, когда кто-нибудь шел вопрошать Бога, говорили так: „пойдем к прозорливцу [rō'e]“; ибо тот, кого *называют* ныне пророком [nābī'], прежде назывался прозорливцем», и усматривается попытка представить именование «рое» более архаичным, вытесненным «нави»²⁷, в целом можно констатировать близость всех трех названий как определяющих одно и то же явление.

Помимо конкретных именовании в Священном Писании в отношении пророков употребляются и ряд эпитетов, которые очерчивают понимание сути пророческого служения в библейской традиции.

Чаще всего (около 80 раз) используется словосочетание 'iš 'ēlōhîm («иш Элохим», человек *или* муж, с акцентом на мужественность, Божий), которым выражается особая близость пророка к Богу и его посланничество. Этого почетного титула сподобляются величайшие из пророков Ветхого Завета: Моисей (Втор. 33:1; Нав. 14:6) и Самуил (1 Цар. 9:6, 7, 8, 10), многие другие:

— 'ēbed yhw̄h («евед Яхве», раб, служитель Господень Иер. 7:25; 25:4; 26:5; 29:19 и др.). Эпитет, близкий по значению «человеку Божьему», знаменует пророка как проводника и исполнителя воли Господней.

— malə'āk yhw̄h («малак Яхве», вестник, посланник, ангел Господень — Ис. 44:26; Агг. 1:13). Данный термин выражает суть пророческого служения как провозглашение воли Господней, дублируя само этимологическое содержание «нави» как глашатая Божественной вести. В Ис. 44:26²⁸ «малак Яхве» употреблено в контексте с «евед Яхве», что выявляет глубокую внутреннюю связь между ними.

Если эпитеты «человек Божий», «раб Господень», «вестник Господень» акцентированы на отношениях Бога и пророка, то в двух следующих находит выражение характер служения пророка народу. Это два близких по содержанию слова, практически одинаково переведенные в Синодальном переводе, — сторож, страж:

— šōmēr («шомер», сторож). Слово, широко используемое в библейском тексте в значении охранителя различного имущества и ценностей, телохранителя, стражника в городе, в применении к пророку (Ис. 21:11–12; 62:6) выражающее его ответственность за народ.

— *šōre* («цофе», страж). Слово из военного обихода, обозначающее дозорного, часового. Употребленное в отношении пророка (Иез. 3:17; 33:1–20) имеет то же значение, что и «шомер».

Оба эпитета также позиционируют религиозное лидерство пророка в обществе, его ответственность перед Богом и народом за донесение и разъяснение народу Божественной вести.

Таким образом и именованья, и эпитеты, обозначающие пророка, позволяют охарактеризовать пророков как людей, призванных Богом к несению определенной миссии в человеческом сообществе, именно — быть глашатаями Его благой воли. Через пророка Божественное воление становится достоянием тварного мира, он — посредник в получении Божественного откровения.

1.3 Призвание-посвящение пророка

Как было показано в предыдущем параграфе, одно из возможных этимологических значений слова «нави» — «призванный» (имеется в виду призванный Богом). Это принципиальный момент в характеристике пророческого служения как служения Богу. Никто, не сподобившийся Божественного призвания, которое нужно рассматривать и как посвящение, не может претендовать на звание пророка. Только тот, кто услышал Божественный призыв и ответил на него «да», может называться «нави», пророком.

Повествования о пророческих призваниях-посвящениях — важный сюжет Священной истории. Достаточно подробно описаны призвания таких пророков, как Моисей (Исх. 3:1–4:19), Самуил (1 Цар. 3:2–14), Исаия (Ис. 6:1–13), Иеремия (Иер. 1:4–10), Иезекииль (Иез. 1:4–3:14). Сам акт призвания-посвящения всегда есть составная часть теофании, богоявления, несущей в себе более фундаментальный и широкий смысл. Авраам призывается к исполнению миссии общечеловеческого, даже вселенского масштаба (Быт. 12:1–3), однако его призвание нужно рассматривать и первым по ходу Священной истории пророческим посвящением первого пророка Господня (Быт. 20:7), хотя непосредственно тема посвящения и отходит здесь на задний план. Цель теофании, которой сподобился Моисей и где происходит его посвящение в пророка, — продолжение исполнения миссии трех патриархов, она же являет и важнейшее в Ветхом Завете откровение

личного Божественного имени. Эту эстафету перенимают великие пророки, начало служения которых полагается в их призваниях-посвящениях.

Еким, наглядным примером, позволяющим приблизиться к пониманию того, что происходит с человеком в акте пророческого посвящения, является призвания Исаии (Ис. 6:1–13). В этом кратком тексте отчетливо выделяются следующие смысловые части, из которых создается целостная композиция:

1. Преамбула — 6:1;
2. Небесное славословие (манифестация Божественной святости) — 6:2–4;
3. Исповедание Исаии — 6:5;
4. Освящение — 6:6–7;
5. Рождение пророка — 6:8;
6. Миссия Исаии-пророка или «программа» пророческого служения Исаии — 6:9–13.

Призвание Исаии можно классифицировать как «классическую» ветхозаветную теофанию, отвечающую всем основным правилам, по которым строится каждая из них. Характер построения теофании прежде всего объясняет, даже оправдывает прямое общение с Богом, присутствующее в повествовании. Действительно, каждая ветхозаветная теофания предполагает следующую дилемму: она демонстрирует прямой контакт с Богом при наличии в Священном Писании однозначного богословского запрета такового (Исх. 33:18–23. Ср.: Ин. 1:18). Парадоксальность данной ситуации разрешается декларацией опосредованного характера общения, который либо указывается, либо предполагается, при том что получаемому Откровению усваивается непререкаемый Божественный авторитет. Так, в самом начале описания призвания Моисея оговаривается, что теофания происходит как явление «ангела Господня» (Исх. 3:2), тем не менее дальнейший диалог ведется от лица Бога. В истории борьбы Иакова с Неизвестным при переправе через поток Иавок (Быт. 32:22–32), которую нужно расценивать как теофанию, есть слова, казалось бы оценивающие это событие как непосредственную встречу с Богом: «Ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь. <...> я видел Бога лицом к лицу» (ст. 28, 30), — однако в аллюзии на это место из Книги пророка Осии делается принципиально значимое уточнение: «Еще во

чреве матери запинал он брата своего, а возмужав боролся с Богом. Он боролся с Ангелом [курсив мой. — Б.Т.] — и превозмог; плакал и умолял Его» (Ос. 12:3–4). Указан посредник — ангел. Поэтому высказывание Иакова нельзя понимать в собственном смысле, но его нужно воспринимать как метафору. Эта условность присутствует и в призывании Исаии. В 1-м стихе указывается место теофании, Иерусалимский храм, что позволяет четко идентифицировать характер видения — Исаия созерцает *Славу Господню*²⁹, Его зримое присутствие в мире. Она не названа напрямую, но подразумевается повествованием, поскольку Храм является местом ее пребывания (см.: Исх. 40:34–35; 3 Цар. 8:11).

В видении Господь (оговоренные выше характерные особенности ветхозаветных теофаний позволяют дальше не акцентироваться на посреднических моментах) окружен Серафимами³⁰, которые провозглашают и воспевают объемлющую всё мироздание Его Божественную *святость*³¹. Это величественное и торжественное зрелище, в сполохах огненной мощи которого угадываются неземные крылатые существа.

Яркое и грозное видение Славы Господней повергает Исаию в состояние ступора и прострации, заставляя воскликнуть: «Горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» (Ис. 6:5). Эти исполненные чувства страха и предощущения гибели слова нужно рассматривать в широком контексте религиозного опыта, нашедшего выражение в Священном Писании, где они знаменуют факт личной встречи с Богом. Ужас испытывает Авраам (Быт. 15:12), как преддверие гибели воспринимает теофанию народ при Синае (Втор. 5:23–27; см. также: Исх. 20:19; Втор. 18:16), Гедеон (Суд. 6:22–23), Маной (Суд. 13:22), для Иакова благополучный исход его ночного борения является ошеломляющим (Быт. 32:30). Встреча со Святым заставляет максимально остро прочувствовать никчемность погрязшей в грехе человеческой природы. Ощущения личного несовершенства и скверны всего человеческого рода сливаются в сильнейшем переживании, а присутствие Славы Господней вызывает непереносимый для человеческих сил контраст, воспринимаемый как неминуемая гибель. «Страх Божий», или «страх Господень», в Библии в первоначальном значении это именно религиозный опыт, естественное чувство от соприкос-

новения с абсолютно иной реальностью, исполненной силы, могущества и совершенства, чувство предстоящей пред Творцом твари. Для избранников — это начало восхождения к Богу.

Сам акт посвящения описывается как освящение через непосредственное соприкосновение со «священным», которое знаменует угль с жертвенника. Скверна снята, грех преодолен силою Божественной святости. Произошло приобщение человеческой природы Божественному началу — преддверие таинства, которое в своей полноте осуществится в Новом Завете.

Посвящение состоялось: Исаия слышит Божественный глагол и способен ответить «да» Божественному призыву. Рождается пророк и начинается его пророческое служение.

В заключительных стихах главы (9–13) оговаривается характер миссии, которую предстоит исполнить Исаии-пророку, в самых общих чертах дается «программа» его пророческого провозвестия.

Посвящение Исаии наглядно демонстрирует глубочайшие внутренние изменения в том, кто призван к пророческому служению. Радикальный характер происшедшей перемены заставляет говорить о нем в категориях смерти и рождения, умирания всего предшествующего и возрождения в новом качестве. По существу, это второе рождение. В уже упомянутой истории с первым царем Израиля, Саулом, звучит знаменательная фраза: «Ты будешь пророчествовать с ними, и сделаешься иным человеком [курсив мой. — Б.Т.]» (1 Цар. 10:6). (Другое дело, что Саул не оправдал возлагаемых на него Самуилом надежд.) Пророк как передатчик Божественной вести пребывает на границе двух миров — Божественного и человеческого. Находиться в этом положении невозможно для непосвященного, поскольку оно требует совершенно особых качеств, которые пророк и обретает в акте призвания-посвящения.

И посвящение Исаии, и все упомянутые в начале параграфа пророческие посвящения являются непосредственными призваниями со стороны Бога, Его явными действиями в отношении избранников. Однако в Священном Писании приводятся случаи пророческих посвящений, где посвящающей стороной выступает другой пророк или же посвящение осуществляется внутри пророческой общины. Их всего три. Так, в приемники себе возложением рук Моисей посвящает Иисуса

Навина (Втор. 34:9). Елисей наследует пророческий дар Илии (4 Цар. 2:9–15). Уже упомянутая попытка посвящения Саула (неудачная) проходит как приобщение пророческому дарованию в рамках общины пророков. По всей видимости, ее можно рассматривать как типическую в истории пророческих объединений, которые в Священном Писании получают обозначение как «сонмы пророков» и «сыны пророческие». Однако из этих трех случаев только посвящение Елисея получает признание в качестве полноценного. Иисус Навин «исполнился духа премудрости», что в иерархии духовных дарований Ветхого Завета формально стоит ниже пророческого дара³². Посвящение Саула отрицается, а подобного рода «общинные посвящения» и вообще игнорируются текстом Писания, во всяком случае, других примеров не приводится. По существу, указанные пророческие посвящения являются в Священном Писании исключением, а не правилом. Это позволяет уверенно констатировать, что только непосредственные призвания со стороны Бога декларируются в Священном Писании как полноценные и достоверные.

В библейском тексте повествуется далеко не о всех пророческих призваниях. Большинство из них остаются за рамками Писания. Однако признанность пророка является достаточным основанием утверждения его призванности Богом.

Один из возможных вопросов, который возникает в связи с пророческим призванием, — каким требованиям должен отвечать кандидат, и есть ли критерии при выборе претендентов. Библейские тексты не позволяют нам выделить ни необходимого, ни достаточного человеческого качества в данном выборе. Как уже было отмечено в предыдущем параграфе, пророческое служение не предполагает разделения по гендерному признаку, и в Священном Писании мы находим свидетельства о женщинах-пророчицах. Нет и никаких социальных предпочтений. Среди пророков есть выходцы из священнического сословия, каковыми были Иеремия и Иезекииль, Исаия принадлежал к высшей аристократии Иерусалима (предание относит его происхождение к царскому роду), Амос занимался скотоводством, о чьем-то происхождении ничего неизвестно, что может косвенно свидетельствовать о месте внизу социальной лестницы. Пророческое служение принципиально не монополизируется никаким семейством, группой или кланом, не закрепляется

специально в отличие от священства ни за каким коленом Израиля. Моисей происходил из колена Левия, Самуил — из колена Ефрема, Амос — Иуды... Нет убедительных требований к психологическим качествам: так в Исаии видна деятельная и сильная личность; Иеремия скорее сомневающийся и нерешительный, часто сетующий на уготованную ему участь; в портрете Ионы доминируют строптивость и упрямство; непреклонная решимость и сила — характерные черты «огненного» пророка Илии... Среди пророков есть обремененные семьей люди — пророки Исаия и Осия женаты и у них есть дети (Ис. 7:3; 8:3; Ос. 1:2–9). Иеремии Господь запрещает жениться, что обусловлено трагизмом времени его служения (Иер. 16:2–4). Нет и возрастного ценза — если, согласно традиции, Моисей был призван в возрасте 80-ти лет (Деян. 7:23, 30), то Самуил и Иеремия в «отрочестве» (1 Цар. 3:1; Иер. 1:6). Даже нравственная безупречность не может быть признана определяющей. Во всяком случае, с позиции обиденных, естественных норм морали меньше всего ей отвечал третий патриарх Иаков, «прославившийся» полученным обманным путем первородством и благословением. Слова Господа к Иеремии: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя» (Иер. 1:5), кажется, заставляют отнести поставленный вопрос целиком к тайне Божественного Промысла и выбора. Однако очевидное отсутствие каких-либо определенных требований к кандидату для посвящения позволяет рассматривать пророческое явление и как универсальное, потенциально открытое каждому представителю рода человеческого.

1. 4 Пророк как глашатай воли Божией: провозглашение Слова и стяжание Духа

Если в предыдущем параграфе обсуждались вопросы пророческого посвящения, то темой данного рассмотрения будет пророк как глашатай воли Божией и само пророчество как ее выражение. Пророчество — это вербальный акт, предполагающий определенные условия его произнесения. В Священном Писании описывается примечательная ситуация, где очерчивается принципиальное отличие слов пророка, высказанных им по своему разумению, от того, что он изрекает как пророчество.

Это история с обсуждением желания Давида построить храм (2 Цар. 7:1–13). Царь доверительно делится с пророком Нафаном своим замыслом (ст. 1–2). Первоначально пророк соглашается и поддерживает Давида (ст. 3), но ночью получает откровение от Господа, запрещающее это, казалось бы, благое начинание (ст. 4–13). В данной истории Божественный Промысл и человеческое разумение диаметрально расходятся, несмотря на то, что по человеческим меркам намерение Давида, безусловно, представляется богоугодным и благочестивым делом. Важно, как в библейском тексте оговариваются слова пророчества.

Получение пророчества и его провозглашение обязательно обрамляются определенными, знаковыми фразами, по сути, формулами, а само пророчество озвучивается как прямая речь Бога. В истории с Нафаном и Давидом таковыми являются выражения: «Было слово Господа к Нафану» (ст. 4) и «Так говорит Господь:...» (ст. 5, 8). Это общая, с небольшими вариациями постоянно повторяющаяся схема, характерная для всех книг раздела Невиим. Например: «И было слово Господе ко мне: иди и возгласи в уши дочери Иерусалима: так говорит Господь: <...> Выслушайте слово Господне, дом Иаковлев и все роды дома Израилева! Так говорит Господь:...» (Иер. 2:1–2, 4–5). Пророк получает откровение, «слово Господне» («слово» как «высказывание»), как окончательный утверждающий вердикт в связи с возникшей ситуацией, и именно в этом качестве он передает его далее народу: «Так говорит Господь...» «Слово Господне» (евр. *dābār yhw̄h* — «давар Яхве») — это и есть полноценное выражение воли Божией, а принятие Слова пророком и его дальнейшее провозглашение составляют сам акт пророчества. Пророк участвует в нем как восприимчивый Слово и его передатчик.

Чтобы быть законченной, данная модель нуждается в некоторых существенных дополнениях. Первое и принципиальное, без чего представления об осуществлении акта пророчества не могут быть полноценными, — в Священном Писании достижение состояния, когда пророк начинает пророчествовать, описывается как наитие Духа Божия: «И когда почил на них Дух, они стали пророчествовать» (Числ. 11:25); «И сошел на него Дух Божий, и он пророчествовал» (1 Цар. 10:10); «А я исполнен силы Духа Господня, правоты и твердости, чтобы высказать

Иакову преступление его и Израилю грех его» (Мих. 3:8); «И нисшел на меня Дух Господень и сказал мне: скажи, так говорит Господь...» (Иез. 11:5) и др. «Одухотворение» рассматривается как необходимое условие для восприятия «слова Господня» и его произнесения для того, чтобы акт пророчества состоялся. Дух Божий, или Господень (*gûaḥ 'ēlōhîm / yḥwh*, «руах Элохим / Яхве») как нечто внешнее овладевает пророком, заставляя его говорить от лица Божия. Действие Духа на пророка описывается как «схождение-нисхождение» (1 Цар. 10:10, 11:6; Иез. 11:5 и др.), «облекание» (2 Пар. 24:20), «объятие» (Дух «объял» Гедео-на — Суд. 6:34), чем подчеркивается доминантное участие Духа в акте пророчества при пассивной роли пророка. Воздействие Духа — это то, что делает пророка «иным человеком», стоящим на грани двух миров, Божественного и тварного, что открывает пророку доступ к Слову, обязывает к его передаче, заставляет пророчествовать. Таким образом, акт пророчества совершается как наитие Духа Божия на пророка, под воздействием которого пророк воспринимает Слово Божие и провозглашает его.

Второе: пророческое провозвестие, провозглашение Слова, которое пророк воспринимает, пребывая в Духе, не ограничивается простой декламацией, как это на первый взгляд может показаться на основании указанных формул. Вопрос ставится более широко. Передача пророком Слова предполагает вовлеченность пророка в его осуществление. По сути, Слово не оставляет пророка, заставляя жить им и чувствовать ответственность за его исполнение. В Книге пророка Иезекииля даже специально оговариваются границы ответственности пророка за донесение Слова до народа (Иез. 3:16–21; 33:1–9). Как это было отмечено в параграфе I. 2, пророк — это и «вестник Божий», и «страж народа».

Проблематика передачи пророком Слова затрагивает также аспекты формы и средства передачи. Природа Слова такова, что его вербальное выражение не является единственным и исчерпывающим. В Священном Писании приводятся многочисленные примеры, где Слово выражается пророками посредством символических действий, характер которых всегда уникален и индивидуален. Так, грядущая осада Иерусалима обыгрывается пророком Иезекиилем в целом ряде, можно сказать, «сценарных постановок», продолжительных по времени,

цель которых — Слово волю максимально наглядным образом (Иез. 4:1–5:4). Пророк Иеремия в ознаменование Вавилонского пленения носит ярмо на шее (Иер. 27:2). Осия драмой своей семейной жизни свидетельствует о преступлении Израиля перед Богом Завета. В истории с пророческой вестью Исаии к царю Ахазу (Ис. 7:3–7) присутствие сына пророка, Шеар-ясува (евр. «остаток вернется»), имя которого в складывающейся ситуации явно играет символически значимую роль, становясь составной частью пророчества, с самого начала выводит происходящее из узких рамок исторического контекста, исполняя его прообразовательным смыслом. Всё это яркие, типические примеры, где действия пророков являются зримым действием Слова.

Священное Писание с очевидностью свидетельствует, что служение пророков совершенно неверно было бы ограничивать механической ролью передаточного звена. Пророчество — это сложный, многовекторный процесс, совместное движение навстречу друг другу Бога и пророка, в котором нельзя игнорировать человеческое устремление и его волевое участие. В библейском тексте с очевидностью показаны стремления пророков к обретению Духа и провозвестию Слова. Даже в экстатических состояниях «сонмов пророков» Самуила можно усмотреть их вовлеченность в качестве активной стороны. Своей цели — получения пророчеств они достигают применением музыкальных инструментов и плясками, которыми призывался Дух (1 Цар. 10:5–6, 10). По сути, речь идет об особой технике группового погружения в транс, который рассматривался как одухотворение. Специально настраивает себя на получение Слова Елисей: «И когда гуслист играл на гусях, тогда рука Господня коснулась Елисея, и он сказал: так говорит Господь...» (4 Цар. 3:15–16)³³. Это примеры, где пророки стремятся к стяжанию Духа и различными путями получают искомое.

Отдельной проблемой в понимании роли пророка в произнесении пророчества остается вопрос осознанности пророком того, что происходит с ним, когда он пророчествует. Казалось бы, нахождение в состоянии «одухотворения», «наития Духа» означает пребывание в экстатическом погружении, а значит должно предполагать исключение человеческой воли, возможно, сознания. Саул в отмеченных выше ситуациях (1 Цар. 10:9–12; 19:19–24) явно показан в бессознательном состоянии. Тем не

менее, эти эпизоды не могут рассматриваться определяющими, поскольку история Саула очевидно отрицательного свойства. Большинство описаний получения пророчеств в библейском тексте выстраивается по единообразной схеме как речь Бога к пророку, обязательная для исполнения (как, например, в упомянутой истории в Ис. 7:3–7). Общение Бога с пророком может осуществляться и в форме непосредственного диалога, что должно предполагать в пророчестве полное осознание происходящего. Более того, такой диалог может означать и волевую вовлеченность в него пророка. Так, Авраам дерзает даже «торговаться» с Господом об участи приговоренных к уничтожению нечестивых городов (Быт. 18:22–33). Книга пророка Аввакума строится в форме доверительной беседы между пророком и Господом, инициатором которой выступает пророк, и в ходе которой он пытается повлиять на ситуацию. Несмотря на то, что в подобных описаниях мы имеем дело и с чисто литературным средством выражения и передачи Божественной истины, где реалии самого пророческого феномена могут оставаться за рамками повествования³⁴, они достаточно убедительно указывают на разнородность пророческого движения в Древнем Израиле, на невозможность вместить его в единые рамки. Это явление, где мы можем наблюдать и безумство исступления, и отчетливую речь проповедника. При этом следует говорить об оценочном подходе Священного Писания к данным реалиям. Несостоятельность Саула изначально выявляется его безумствованием, когда он пребывает под воздействием Духа. Ясное сознание пророка в его откровенном служении убедительно продемонстрировано в Книге пророка Иеремии, где Иеремия дважды надиктовывает «слова Господни» своему помощнику и писцу Варуху (Иер. 36:4, 32).

В связи с поставленным вопросом необходимо учитывать и то, что в Священном Писании есть очевидное стремление рассматривать служение пророков в его цельности, где непосредственное провозглашение пророчества является важной, но составной частью. Книги письменных пророков — это не только собрания различных пророчеств, но и история отношений пророка с Богом, где пророк не просто прорицатель, но предстоящая перед Богом личность со своей собственной судьбой, чувствами, самосознанием, восприятием и пониманием происходящего. Эта сторона пророческого служения является

принципиальной темой в раскрытии Священным Писанием пророческого служения.

Тексты пророческих книг позволяют говорить и о развитии пророческого дарования в пространстве Священной истории. История, имеющая свое начало, течение которой подчиняется Высшей логике и смыслу, ведущим ее к благому окончанию, — важнейшая тема библейского Откровения. Поэтому вопрос об осознанности пророком происходящего в состоянии «одухотворения» может по праву рассматриваться и в историческом измерении. Действительно, в широкой исторической перспективе, которая задается разделом Невиим, отдельной темой стоит становление пророческого служения в Древнем Израиле. Его исходной вехой будут создаваемые Самуилом пророческие объединения, «сонмы пророков» (1 Цар. 10: 5; 19:20), как уже отмечалось, практикующие экстастику; развитием — служение великих пророков, таких, как Исаия, Иеремия, Иезекииль и других вершителей судеб народов. По сути, история Израиля в пророческих книгах — это восхождение человеческого сознания к Богу: от бессознательного исступления к предстоянию перед Ним в полном осознании своего человеческого несовершенства (Ис. 6:5) и в ответственном дерзновении следовать Его слову (Ис. 6:8).

*1. 5 Богословские аспекты пророческого служения:
энергия Духа и действие Слова*

В библейском тексте получение пророками откровения представляется результатом прямого общения Бога с пророком, что требует своей богословской оценки. Собственно, мы сталкиваемся с той же проблемой, что и в случае с теофаниями (см. I, 3). В богословском плане так же она и решается. По существу, акт пророчества и есть теофания. Отдельным остается вопрос посредника в получении откровения. Присутствие ангела, как в целом типической персоны теофаний, в пророческих откровениях не является характерным и встречается в основном в книгах поздних пророков (у Захарии³⁵, у Даниила обязательно и практически везде). Роль посредников в получении пророком откровения определенно играют Дух и Слово. Этот аспект в действии на пророка Духа и Слова емко и ярко звучит в словах Давида: «Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у

меня» (2 Цар. 23:2). Получается, что и Дух и Слово выполняют передаточную функцию, сами будучи Откровением³⁶.

Описание акта пророчества с использованием представлений очевидно концептуального характера, каковыми являются «слово Господне» и «Дух Божий», и создает возможность, и требует богословской оценки пророческого служения в широком библейском контексте. В Ветхом Завете действия Духа и Слова предельно конкретно показаны в его первом и важнейшем в богословском отношении тексте — Шестодневе. Посредством Духа и Слова Творец общается с творением, горнее взаимодействует с дольным, Бог говорит с человеком и человеческим сообществом. Они суть действия Бога в отношении мира. Наглядность картины действий Духа и Слова в Шестодневе позволяет определиться с характером этих действий, их общностью и различиями.

Участие «Духа Божия» («руах», букв.: дыхание, дух, также ветер) в творении Богом мира отображено во 2-м стихе, сразу по творению «неба и земли»: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1:2). Дух Божий подобно ветру веет над изначально бесформенным, хаотичным материалом, который являет собой сотворенная земля. Образность библейского текста позволяет представлять здесь действие Духа и по аналогии с поведением высидывающей яйцо наседки. Дыхание Божие буквально согревает безмерную, аморфную массу, наполняя ее энергией, создавая условия для созревания плода.

Каждый из дней творения, актов созидания, начинающийся с уставной фразы: «И сказал Бог: да будет,.. да произведет...» с последующей констатацией исполнения: «И стало так», являет собой изреченное Слово³⁷ и его действие над подготовленным Духом материалом. По характеру это формообразующие, создающие структуру и гармонию свершения. Слово — это высказанная мысль Бога. Произнесенное Слово выражает и исполняет замысел Творца о мире. В еврейском языке «давар» означает: слово, речение, дело, предмет, вещь; по сути — это и слово, и дело одновременно³⁸. В действиях слова «тьма» рассеивается в лучах «света», «пустота» обретает форму и вид... Так Словом созидается мир, последовательно приходя к замышленному о нем совершенству и законченности к 6-му

дню: «И вот, хорошо весьма» (ст. 31). Сводя воедино действия Духа и Слова при творении Богом мира, можно констатировать, что замысел Божий о мире претворяется в жизнь через произнесенное Слово силой и энергией Духа.

В Священном Писании участие Духа Божия и Его Слова в делах мира не завершается творением мира, как не завершается само творение. Созидательные действия Бога в мире продолжают в истории. В Библии история — это то временное пространство, в котором действует Бог. Сама история устрояется Богом, Который является ее активным участником. Он — в полной мере вершитель судеб мира. (Поэтому история в Библии — это *Священная история*.) И это созидание осуществляется посредством действий Его Духа и Его Слова. Бог вершит историю Своим Словом, *или* через Слово. По сути, история — это высказанное и заключенное в Слове событие (памятуя значение «давар» как «слова» и «действия» одновременно) которое есть и грядет. Участие и действенность Слова в историческом созидании находит свое образное, но емкое выражение в книгах пророков-писателей: «Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается, но напоет землю и делает ее способною рождать и произращать, чтобы она давала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест, — так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (Ис. 55:10–11); «Трава засыхает, цвет увядает, а Слово Бога нашего пребудет вечно» (Ис. 40:8); «Слово Мое не подобно ли огню, говорит Господь, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу?» (Иер. 23:29). По сути, вся история, записанная в пророческих книгах, — это история действия Слова Божия³⁹.

Именно созидательное действие Бога в истории определяет характер миссии пророков. Служение пророков — это служение слова. Пророки возвещают Слово, которое произносит Бог, *или* Бог произносит Свое Слово через пророков. Через пророков Слово входит в ткань человеческого бытия, ткань истории. Слово Божие в устах пророков — это воление Божие в отношении бытия мира, хода истории, которую оно творит. *Пророчество — это не узнавание будущего, но его провозглашение*. Пророк — это тот, кто участвует в созидании исторических путей Израиля и народов, активный деятель, через которого история получает свое оформление.

Деятельный характер пророческого служения в пространстве истории требует предельно отчетливо различать пророчество и различного рода гадательные и колдовские практики. Гадание — суть попытка предугадать, «подсмотреть» будущее, колдовство — магическое вмешательство в эту область, которое нужно воспринимать как незаконное вторжение. Валаам именуется «косем» (qôsem — Нав. 13:22) — колдун, чародей, прорицатель, обязательно с отрицательной коннотацией, и нигде «нави», хотя его высказывания (Числ. 23:7–10, 18–24; 24:3–9, 15–24) по форме и определению и представляют пророческое провозвестие Слова Господня (Числ. 23:5, 11), которое он произносит, будучи в Духе (Числ. 24:2). Впрочем, последнее объясняется прямым вмешательством Господа, Его непосредственным участием в судьбе Израиля, показывает силу и власть Господа использовать любого вещуна-прорицателя в качестве своего орудия, безграничность и могущество Его Промысла. В Священном Писании пророк резко противопоставляется всяческого рода гадаателям, колдунам и в связи со своей ролью активного деятеля истории, и как полномочный представитель Бога-Творца: «Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии: не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь Бог твой изгоняет их от лица твоего; будь непорочен пред Господом Богом твоим; ибо народы сии, которых ты изгоняешь, слушают гадаателей и прорицателей, а тебе не то дал Господь Бог твой. Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой [курсив мой. — Б. Т.], — Его слушайте» (Втор. 18:9–15). В законодательных текстах Пятикнижия не единожды повторяется запрет на использование и колдовских практик (См. Исх. 22:18; Лев. 19:31; 20:6, 27).

Осмысление миссии пророков в Священной истории действительно возвращает к учению первых глав Книги Бытия, где заложены основы библейской антропологии [см. 8]. Служение пророков, характер их взаимоотношений с Богом могут и должны быть поняты исходя из определенного человеку месту

в творении. Как сотворенному по «образу» и «подобию» Божию (Быт. 1:26–28; 5:1), человеку отводится ни с кем и ни с чем несравнимая роль в мироздании. Бог-Творец передает, делегирует ему Свою власть над миром, оставляя человека Своим полномочным представителем, ответственным за творение, выразителем Своей Божественной воли и власти: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и *обладайте ею, и владейте над рыбами морскими, [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле* [курсив мой. — Б.Т.]» (Быт. 1: 28; см. также ст. 26). В натуралистичном рассказе 2-й главы Бытия человек — «садовник», «управитель» Эдемского сада (где последний лучше всего понимать как метафору совершенства творения Божия), то есть лицо, ответственное за полноценное бытие и целостность творения. По сути, он полномочный выразитель и исполнитель воли Создателя. К несчастью, человек не исполнил своего высокого предназначения (Быт. 3). История мира начинается трагедией мироздания, богоустановленный порядок которого разрушен своеволием человека («проклята земля за тебя» — Быт. 3:17). Для самого человека это означает, что его «среда обитания» стремительно оскудевает в своих возможностях подачи жизненных благ («со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастят она тебе; и будешь питаться полевой травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб» — Быт. 3:17–19). Но главным трагическим последствием его грехопадения становится утрата непосредственной связи с Творцом: человеку пресечен доступ к Источнику жизни, он изгнан из Эдема, который также являет территорию непосредственного общения с Богом (Быт. 3:22–24). Исходная трагедия обуславливает цель истории в Библии как восстановление потерянных гармонии и совершенства мироздания. Ввиду несостоятельности человека она может быть исполнена только Богом, Который единственно способен вернуть всё к исходному началу, что и должно свершиться в эсхатоне. Однако эта историческая цель достигается не без участия человека. Бог действует через Своих избранных, пророков как выразителей Его воли в истории. Собственно пророк, изрекающий Слово, выступает в том статусе, который Бог изначально

но определил человеку. Примечательно, что восстановление полноценного общения человечества с Богом в «последние дни» в Книге пророка Иоиля описывается как всеобщее обретение пророческого дара: «И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения. И также на рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего» (Иоил. 2:28–29). Подчеркивается, что пророческими дарованиями будут охвачены все слои общества — вне зависимости от гендерной принадлежности, возрастных различий, социального статуса. В восклицании Моисея: «О, если бы все в народе Господнем были пророками» (Числ. 11:29), имплицитно предполагающем пророческую харизму величайшей религиозной ценностью, помимо сетования звучит и вера в осуществление этого идеала. Человечество призвано к истинному богопознанию как знанию Божественной воли и должно вернуть отведенное ему место в творении.

1. 6 Способы получения пророческого откровения

В вышеприведенной цитате из Книги пророка Иоиля (Иоил. 2:28–29) последствия нисхождения Духа Божия («излию от Духа Моего») описываются как приобщение дару пророчества («будут пророчествовать»), как обретение видений («будут видеть видения») и сновидений («будут сниться сны»). «Пророчество», «видение», «сновидение» здесь суть три способа, канала или возможности получения пророческого откровения. Они же фигурируют в разрешении конфликта, возникшего между Моисеем, с одной стороны, Мариам и Аароном — с другой: «И упрекали Мариам и Аарон Моисея за жену Ефиоплянку, которую он взял, — ибо он взял *за себя* Ефиоплянку, — и сказали: одному ли Моисею говорил Господь? не говорил ли Он и нам? И услышал *сие* Господь. Моисей же был человек кротчайший из всех людей на земле. И сказал Господь внезапно Моисею и Аарону и Мариами: выйдите вы трое к скинии собрания. И вышли все трое. И сошел Господь в облачном столпе, и стал у входа скинии, и позвал Аарона и Мариам, и вышли они оба. И сказал: слушайте слова Мои: если бывает у вас пророк Господень, то *Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним* [здесь и далее в цитате курсив мой. — Б.Т.]; но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во

всем дому Моему: *устами к устам говорю Я с ним*, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит; как же вы не убоялись упрекать раба Моего, Моисея?» (Чис. 12:1–8).

И пророчество Иоила, и сообщение Книги Чисел свидетельствуют о трех способах получения пророком откровения: через *слышание, видение, посредством сновидения*, которые, собственно, есть три возможности восприятия Слова. Слово слышат (разговор «уста к устам»), оно может приходиться и через зримый образ в видении или сновидении. В этом отношении Иосиф, как сновидец и обладающий даром снотолкования, должен быть поставлен в один ряд с признанными пророками Ветхого Завета. Конечно же, в связи со снами речь идет именно о вещих снах, то есть снах, в которых открывается Слово⁴⁰. Возможность зрительного восприятия Слова в видении и сновидении коренится в самой его природе, поскольку «давар» как «событие» доступно созерцанию. Слово не только слышат, но и видят⁴¹. С другой стороны, различие способов получения откровения пророками заставляет говорить об индивидуальных чертах пророка, коренящихся в субъективных особенностях человеческого восприятия.

1. 7 Характер пророческого служения

В предыдущих параграфах уже отмечалось, что исполнение пророческой миссии — это отнюдь не единовременный акт, но всеохватывающее служение. *Это дело всей жизни, начиная с посвящения*. Пророк всегда находится на острие истории, в самом центре событий. Его служение требует всецелой отдачи себя и своих сил, более того, естественных человеческих сил часто оказывается недостаточно. По большей части пророческое служение исполнено трагизма, оно в полной мере несение креста в евангельском значении этого образа.

Ответственность и тяжесть возлагаемой на пророка миссии вполне отчетливо проговариваются в самом призвании. «Программа» пророческого служения, которое предстоит нести Иезекиилю, вмещается в трех красноречивых словах: «плач, стон и горе» (Иез. 2:10). Схожее содержание и пророческой вести Иеремии: «Смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать» (Иер. 1:10). Уже эти краткие высказы-

вания приоткрывают реальность, с которой предстоит иметь дело пророку. Его слова чаще всего затрагивают самые острые и болезненные проблемы общественной жизни, которые стараются не замечать, от которых отворачиваются. Именно поэтому пророков не хотят слушать, их отвергают. Зачастую пророку в одиночку приходится противостоять настрою всего общества. Амосу предержащие власти запрещают проповедовать, требуя, чтобы он немедленно убрался восвояси (Ам. 7:12–13). Предельно острая ситуация складывается у Иеремии, которого обвиняют в предательстве национальных интересов (Иер. 26:11; 38:4), ему выказывают презрение (Иер. 6:7, 10; 15:10; 20:7–8), ввергают в темницу (Иер. 37:15), бросают в яму с нечистотами (Иер. 38:6), его жизнь постоянно находится под вполне реальной, серьезной угрозой (Иер. 20:10; 26:11; 38:4). Эти напасти усугубляются личной трагедией — Господь запрещает ему иметь семью (Иер. 16:1–4). Тяжесть миссии заставляет Иеремию произнести поистине страшные слова отчаяния: «Ты влек меня, Господи, — и я увлечен; Ты сильнее меня — и превозмог, и я каждый день в посмеянии, всякий издевается надо мною. Ибо лишь только начну говорить я, — кричу о насилии, вопию о разорении, потому что слово Господне обратилось в поношение мне и в повседневное посмеяние... Проклят день, в который я родился! день, в который родила меня мать моя, да не будет благословен! Проклят человек, который принес весть отцу моему и сказал: „у тебя родился сын“, и тем очень обрадовал его. И да будет с тем человеком, что с городами, которые разрушил Господь и не пожалел; да слышит он утром вопль и в полдень рыдание за то, что он не убил меня в самой утробе — так, чтобы мать моя была мне гробом, и чрево ее оставалось вечно беременным. Для чего вышел я из утробы, чтобы видеть труды и скорби, и чтобы дни мои исчезали в беславии?» (Иер. 20:7–8, 14–18). Сам человек не в силах вынести этот жребий, но не в силах пророк и перестать пророчествовать: «И подумал я: „не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его“; но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и не мог» (Иер. 20:9); «Лев начал рыкать, — кто не содрогнется? Господь Бог сказал, — кто не будет пророчествовать?» (Ам. 3:8). Но в этом служении и заключается жизнь пророка, и единственной альтернативой

ему могут быть только бесславный конец и забвение. В полной иронии, аллегоричной истории Ионы попытка пророка воспротивиться исполнению Божественного повеления низводит его в преисподнюю, которую символизирует чрево поглотившей его рыбы. Трудности пророческого служения заставляют даже величайших подвижников испытывать перед ним неуверенность и смятение, предпринимать хотя и робкие, но попытки отказаться от него. Аргументы против своего призвания пытается найти Моисей: «И сказал Моисей Господу: о, Господи! человек я не речистый, и таков был и вчера и третьего дня, и когда Ты начал говорить с рабом Твоим: я тяжело говорю и косноязычен... Моисей сказал: Господи! пошли другого, кого можешь послать» (Исх. 4:10, 13). Ему вторит Иеремия: «А я сказал: о, Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод» (Иер. 1:6). Отказ не принимается: «Но Господь сказал мне: не говори: „я молод“; ибо ко всем, к кому пошлю тебя, пойдешь, и всё, что повелю тебе, скажешь» (Иер. 1:7); «И возгорелся гнев Господень на Моисея...» (Исх. 4:14). Нередко пророкам приходится свидетельствовать ценой собственной жизни. За обличительные слова камнями забивают Захарию, сына Иодая (2 Пар. 24:20–22), казнят Урию, сына Шамаии (Иер. 26:20–23). Согласно преданию мученической кончиной закончилось служение великих пророков Исаии и Иеремии. О мученической стезе пророков напоминает Господь в обличительной речи к фарисеям (Мф. 23:30–31; см. также Деян. 7:51–52).

Пророческое служение поднимает принципиально важный вопрос отношений пророка с Богом. Священное Писание представляет их как самые тесные и личностные. Господь постоянно наставляет и ведет пророка, оказывая ему всестороннюю поддержку и помощь. Особенно в критических ситуациях, когда собственных сил пророка явно недостаточно: «И сделаю тебя для этого народа крепкою медною стеною; они будут ратовать против тебя, но не одолеют тебя, ибо Я с тобою, чтобы спасти и избавлять тебя, говорит Господь. И спасу тебя от руки злых и избавлю тебя от руки притеснителей» (Иер. 15:20–21); «Как алмаз, который крепче камня, сделал Я чело твое; не бойся их и не страшись перед лицом их» (Иез. 3:9). Господь обещает во всем полную поддержку Своему служителю: «Не бойся их; ибо Я с тобою, чтобы избавлять тебя, сказал Господь» (Иер. 1:8). Подчас

только помощь Господа, Его сила и заступничество позволяют пророку продолжать свое служение, которое становится для него главным смыслом его жизни: «Но со мною Господь, как сильный ратоборец; поэтому гонители мои споткнутся и не одолеют; сильно посрамятся, потому что поступали неразумно; посрамление будет вечное, никогда не забудется. Господи сил! Ты испытываешь праведного и видишь внутренность и сердце. Да увижу я мщенье Твое над ними, ибо Тебе вверил я дело мое. Пойте Господу, хвалите Господа, ибо Он спасает душу бедного от руки злодеев» (Иер. 20:11–13). В этом служении пророк обретает и величайшую радость: «Обретены слова Твои, и я съел их; и было слово Твое мне в радость и в веселие сердца моего; ибо имя Твое наречено на мне, Господи, Боже Саваоф» (Иер. 15:16).

Как уже было отмечено, суть служения пророка — быть глашатаем Божественной вести. Тем не менее, отношения пророка и Бога — это отнюдь не односторонний диктат со стороны Бога. Они строятся на основе взаимности, где у пророка есть возможность выразить свой взгляд и даже отстоять свою позицию. Он может, способен и призван выступать просителем перед Богом. Именно ходатаем представлен Авраам в эпизоде, где он назван «нави»: «Теперь же возврати жену мужу, *ибо он пророк и помолится о тебе, и ты будешь жив* [курсив мой. — Б.Т.]; а если не возвратишь, то знай, что непременно умрешь ты и все твои» (Быт. 20:7). Ранее Авраам заступает перед Господом за грешные города Содом и Гоморру, другое дело, что там не набралось достаточного числа праведников (Быт. 18:22–33). Вся Книга пророка Аввакума — это предстояние пророка перед Богом за народ, в почтительно-полюемическом диалоге с Которым пророк находит и нужные аргументы, и произносит удивительные по глубине слова веры в Бога — Спасителя Израиля. Пути Авраама следует Иеремия, пытающийся до последнего изменить предначертанное, и это при том, что ввиду неотвратимости Божия суда Господь запрещает пророку молиться за народ (Иер. 11:14; 14:11–12). Собственно, таково служение всех пророков.

Так в характере пророческого служения, в высшей степени жертвенном, раскрываются отношения пророка с Богом, как открытые и динамичные, предполагающие и всецелое послушание, и оставляющие пророку определенную возможность повлиять на складывающуюся ситуацию. В этих полных дра-

матизма отношениях пророк предстает отнюдь не пассивной фигурой, но их активным, а подчас полноправным участником, к чему Господь его и призывает. Само служение пророка — это и исполнение Божественного повеления, и героическое служение народу в предстоянии за него перед Богом, часто непонятое и отвергаемое современниками «служителя Господня».

1. 8 Пророческое движение как религиозно-социальный институт в Древнем Израиле

В предыдущих параграфах шла речь о пророках как служителях Духа и Слова, тех избранниках Божиих, через которых вершатся пути Священной истории. В этом основополагающий смысл пророческого служения в Древнем Израиле и его значение. Тем не менее, реалии пророческого движения в Израиле оказываются, как об этом свидетельствует Священное Писание, достаточно пестрыми и не всегда вписывающимися в идеальную картину.

Повествование о посвящении Саула на царство начинается с эпизода, когда безуспешный поиск пропавших ослиц заставляет его направиться за помощью к «человеку Божию» (1 Цар. 9:3–10). Мы встречаемся здесь с практикой общественного оракула, роль которого исполняет признанный пророк-прозорливец (в данном случае Самуил). Суть обращения Саула — это вопрошание бытового характера. К помощи пророков прибегали и в случае болезней, как об этом свидетельствует история с исцелением Неемана Сириянина (4 Цар. 5). По всей видимости, это и был главный род деятельности в пророческих объединениях, таких как «сонмы пророков», общины пророков, если не организатором, то определенно куратором которых следует рассматривать Самуила (1 Цар. 10:5, 10; 19:20). В позднейшей истории эпохи царств это «сыны пророческие», пророческие гильдии, профессионально занимавшиеся предсказаниями (3 Цар. 20:35; 4 Цар. 2:3, 5, 7, 15 и др.). И обращение с бытовыми вопросами, и за помощью в случае болезни, как это показывают истории с Саулом и Нееманом, предполагали материальное вознаграждение. Плата за услуги создавала экономическую основу для жизни и деятельности подобного рода пророческих объединений, которые составляли, по сути, отдельную социальную прослойку в Древнем Израиле. Члены

пророческих сообществ могли иметь семьи (4 Цар. 4:1), не чужда им была и корпоративная солидарность, и взаимная поддержка (4 Цар. 5:22)⁴².

Пророческие объединения возникали при знаменитых древних святилищах, таких как Вефиль (3 Цар. 13:11; 4 Цар. 2:3 и др.), вокруг признанных пророков, как Самуил, Илия, Елисей, составляя круг учеников, «сынов пророческих» (4 Цар. 6:1). В Южном, Иудейском царстве таким центром был Иерусалимский Храм. Есть убедительные основания предполагать, что при Храме была своя «пророческая служба». Так, Иеремия упоминает об Анане, «человеке Божиим», который имел комнату при Храме (Иер. 35:4). В своих обличениях он часто объединяет «священников и пророков» (Иер. 5:31; 6:13; 8:10; 14:18; 13:13; 23:11; 26:7, 8, 11, 16), что должно свидетельствовать о тесной связи этих двух групп, которую мог дать только Храм. В Книгах Паралипоменон зарождение храмовой литургической традиции ведется от царя и пророка Давида (1 Пар. 25:1–8), а родоначальники исполнителей храмовых богослужений, вдохновенных певцов и гимнографов, позиционируются как *прозорливцы* (1 Пар. 25:5; 2 Пар. 35:15). Это заставляет данную категорию храмовых служителей если и не напрямую причислить к пророческому сообществу, то, по крайней мере, предполагать их близость. Храмовым певцом и гимнографом был пророк Аввакум (см. Авв. 3:1). Таким образом, можно говорить об институте храмовых пророков.

К пророкам со своими вопросами и проблемами обращались представители всех слоев общества. Цари Израиля и Иудеи, Ахав и Иосафат перед военным походом на Рамоф Галаадский вопрошают Господа через пророков, числом четыреста, о перспективах кампании (3 Цар. 22:1–40). При царях могли быть свои доверенные пророки, входящие в состав ближайшего окружения царя. «Штатным» придворным пророком при Давиде нужно считать Гада («было слово Господа к Гаду пророку, *прозорливцу Давида* [курсив мой. — Б. Т.]» — 2 Цар. 24:11; см. также: 1 Пар. 21:9; 2 Пар. 29:25). Практически такое же положение при нем занимал пророк Нафан. Исаия был религиозно-духовным наставником царя Езекии (4 Цар. 18–20 // Ис. 36–39).

Отдельным является вопрос о статусе пророческих объединений в иерархии общества Древнего Израиля. При очевидной авторитетности пророческого слова и его признанных

носителей в Священном Писании есть многие свидетельства отнюдь не высокого социального положения самих пророческих общин. В примечании 22 отмечены примеры презрительного и настороженного отношения к их членам со стороны не только аристократических кругов, но и народа.

Остается констатировать, что пророческое движение представлено в Библии удивительно неравнозначным: если на одном из его полюсов помещаются великие пророки, вершители судеб Священной истории человечества, на другом оказывается «корпорация» частных предсказателей, живущих на плату от своих предсказаний. В этой широте описания, представляющей определенные трудности для восприятия пророческого явления в его единстве и целостности, есть свои ориентиры, в ней присутствует выбор и расставлены приоритеты. Прежде всего делается выбор в пользу признанных, авторитетных пророков, как истинных избранников Божиих. Сам аспект избранничества Богом играет здесь решающую роль. Как уже было показано в параграфе I. 3, пророческое посвящение в рамках пророческих общин как приобщение трансу, равно как и сами практикуемые в них экстатические состояния, если не отрицаются напрямую, то показательно игнорируются в Священном Писании. Выразительным примером противопоставления служения избранных Богом пророков реалиям пророческой общины может служить конфликт, произошедший между Амосом и Амасией, жрецом при Вефильском святилище (Ам. 7:10–15). Амасию решительно не устраивает содержание пророческого провозвестия Амоса, в котором тот предрекает Израилю скорый конец и плен. Жрец безапелляционно требует от Амоса покинуть территорию святилища и вернуться в свое царство: «Провидец! пойд и удались в землю Иудину; там ешь хлеб, и там пророчествуй» (буквально — «иди туда, откуда ты пришел, и там зарабатывай своими прорицаниями»). В ответ Амос категорично отмежевывается от подобного отождествления: «Я не пророк и не сын пророка <...> Но Господь взял меня от овец, и сказал мне Господь: „иди, пророчествуй к народу Моему, Израилю“» (Ам. 7:14–15). Он — призванный Господом пророк, и масштаб его миссии — возвещение судеб Израиля; он не занимается частными предсказаниями, получая за них мзду подобно профессиональным, можно сказать, институциональным пророкам при Вефильском святи-

лице, каким его пытается представить Амасия; именно в этом отношении он — «не пророк и не сын пророка».

Впрочем, из факта разномасштабности пророческого явления в Древнем Израиле еще не следует, что значимость предсказаний бытового характера отрицается как таковая. Слово Господне затрагивает жизнь каждого, оно может быть обращено как к народам, так и к отдельному человеку. И последнее может быть не менее важным, чем первое, поскольку в Священном Писании решительно утверждается ценность каждого члена общества. Отмечаемые аспекты пророческого слова уместно сравнить с реалиями Закона в Пятикнижии. Откровение Торы включает в себя фундаментальные общечеловеческие заповеди, в нем же находятся и определения, касающиеся узких вопросов бытового характера. Все это многообразие, составляющее законодательный свод Пятикнижия, одинаково понимается укорененным в Законе, положенном Богом в основу всего мироздания.

1. 9 Библейский критерий истинности пророка и пророчества

В том широком явлении, которое объединяется в Священном Писании под единым именованьем «невиим», мы сталкиваемся с одной проблемой, представляющей угрозу всему пророческому движению в Древнем Израиле. Ее трудно преувеличить. Речь идет о лжепророках и, соответственно, лжепророчествах.

Область духовного всегда была местом обостренного внимания как людей с нездоровой и незрелой психикой, так и откровенных шарлатанов. В этом отношении современность вряд ли чем-то существенным отличается от древности как библейской, так и внебиблейской. В случае пророческого движения серьезность проблемы усугубляется, поскольку вопрос ставится о подмене Слова Божия.

О том, что лжепророки и лжепророчества воспринимались как острая проблема и серьезная угроза, достаточно красноречиво свидетельствует само Священное Писание. В пророческих книгах целые пассажи посвящены обличению этого явления: Ис. 9:13–15; 29:9–12; Иер. 2:8; 5:13–14, 31; 6:13; 8:10; 14:13–18; 23:9–40; 27:9–22; 28:1–17; Иез. 13:1–23; Мих. 3:5–7. Между истинными и ложными пророками происходили жесткие столкновения. Так, пророк Михей, сын Иемвляя противостоит

Седекии сыну Хенааны (3 Цар. 22:24–25), Иеремия — Анании (Иер. 28:1–17) и др. Важность этой проблемы обусловила ее рассмотрение и решение на уровне законодательства Пятикнижия. Торой вводится критерий истинности и ложности пророка и пророчества. Это два текста из Второзакония: «Если восстанет среди тебя пророк, или сновидец, и представит тебе знамение или чудо, и сбудется то знамение или чудо, о котором он говорил тебе, и скажет притом: „пойдем вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им“, — то не слушай слов пророка сего, или сновидца сего; ибо *чрез сие* искушает вас Господь, Бог ваш, чтобы узнать, любите ли вы Господа, Бога вашего, от всего сердца вашего и от всей души вашей; Господу, Богу вашему, последуйте и Его бойтесь, заповеди Его соблюдайте и гласа Его слушайте, и Ему служите, и к Нему прилепляйтесь; а пророка того или сновидца того должно предать смерти за то, что он уговаривал вас отступить от Господа, Бога вашего, выведшего вас из земли Египетской и избавившего тебя из дома рабства, желая совратить тебя с пути, по которому заповедал тебе идти Господь, Бог твой; и *так* истреби зло из среды себя» (Втор. 13:1–5); «...но пророка, который дерзнет говорить Моим именем то, чего Я не повелел ему говорить, и который будет говорить именем богов иных, такого пророка предайте смерти. И если скажешь в сердце твоём: „как мы узнаем слово, которое не Господь говорил?“ Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово, но говорил сие пророк по дерзости своей, — не бойся его» (Втор. 18:20–22).

На основании главных тезисов этих двух текстов можно сформулировать библейский критерий истинности пророка и пророчества, который включает две части и строится по принципу необходимости и достаточности:

1. Истинное пророчество должно быть от Господа, произнесено именем Яхве;
2. Истинное пророчество обязательно должно исполниться.

Итак, пророчество именем Господа и исполнимость пророчества. Несмотря на простоту, это работающий критерий. В полном созвучии с ним решаются вопросы апробации истинности-ложности пророка в Книге пророка Иеремии. По

первой части: «Тогда князья и весь народ сказали священникам и пророкам: „этот человек не подлежит смертному приговору, потому что он говорил нам именем Господа Бога нашего“» (Иер. 26:16); по второй: «Если какой пророк предсказывал мир, то тогда только он признаваем был за пророка, которого истинно послал Господь, когда сбывалось слово того пророка» (Иер. 28:9). Ряд библейских текстов строится на его основе, что важно учитывать для их правильного понимания. Один из вопросов, который возникает в связи с его положениями: как им можно воспользоваться для апробации пророчеств, время исполнения которых не предполагает живых свидетелей его произнесения. Примером решения этого вопроса может служить текст 13 главы 3 книги Царств (3 Цар. 13:1–32). Событие, которое описывается в этой главе, относится ко времени царя Иеровоама I, то есть ко второй половине X века до Р.Х., а исполнение произнесенного пророчества (ст. 2) к царствованию Иосии, то есть ко второй половине VII века до Р.Х. (4 Цар. 23:15–18). Таким образом, слушатели пророчества «человека Божия из Иудеи» никак не смогут стать свидетелями его исполнения. Тем не менее, из текста мы узнаем о сопутствующих условиях пророчества: жертвенник должен распасться (ст. 3), «человек Божий» не должен вкушать хлеба и пить воды в этом месте и обязан возвратиться другой дорогой (ст. 9). Оба условия — это неотъемлемые составные части основного пророчества. Первое условие как знамение истинности основного пророчества исполняется на глазах слушающих (ст. 5). Собственно, исполнение части является доказательством истинности и исполнимости целого. Очевидно чудесным образом останавливается противящийся воле Божией жест царя (ст. 4), что должно еще более увеличить доказательную сторону истинности пророчества. И наконец, не очень приглядная история с апробацией второго условия пророчества окончательно снимает последние сомнения в его истинности. Подчеркнута неслучайность трагической развязки этой истории для пророка из Иудеи: «осел же и лев стояли подле тела; лев не съел тела и не изломал осла» (ст. 28). Все сомнения отброшены, «ибо сбудется слово, которое он по повелению Господню произнес о жертвеннике в Вефиле и о всех капищах на высотах, в городах Самарийских» (ст. 32). Мы здесь имеем пример текста, целиком построенного на критерии истинности

пророчества и пророка, данного во Второзаконии, который со всей убедительностью демонстрирует его действенность.

I. 10 Уникальность пророческого служения в Древнем Израиле

Уже отмечалось (I. 2), что изначально пророческое движение в Древнем Израиле соотносимо с особыми психофизическими состояниями, которые являются характерными для древних религий. Действительно, есть исторические свидетельства о существовании в широком географическом ареале Древнего Востока религиозных форм, сопоставимых с реалиями пророческого движения Израиля. Схожий с библейским пророчеством религиозный феномен можно наблюдать в Египте, Библие, городе-государстве Мари (север современной Сирии на р. Евфрате). В Мари были обнаружены глиняные таблички XVIII века до Р.Х., представляющие пророческие послания царям, которые и по литературной форме близки библейским пророчествам [см. 9]. По сути можно констатировать широкое распространение пророческого явления в древнем мире. Собственно, чтобы сделать подобный вывод, не обязательно и выходить за границы библейского свидетельствования. Словом «нави» в Библии обозначаются не только пророки Яхве. Определяющий для критерия истинности пророка текст Втор. 13:1–5 направлен против чуждых пророков (см. I. 9). 3 книга Царств свидетельствует о значительном числе *пророков Ваала* (используется наименование «нави»), которые группировались вокруг Иезавели (3 Цар. 18:19). Таким образом, встает вопрос, чем по существу отличается пророческое движение в Израиле от аналогичных явлений, засвидетельствованных у его непосредственных соседей, в других регионах древнего Ближнего Востока. Ответ дается самим библейским текстом, а именно — историей противостояния между пророком Илией и пророками Ваала (3 Цар. 18:17–40). Нарочито показано состояние исступления, до которого искусственно доводят себя пророки Ваала, и за которым нет действия ни Духа, ни Слова, которое целиком нужно отнести к бесплодному безумствованию (ст. 26, 28–29). Однако основной доказательный пафос диспута, призванный определить истинных пророков, лежит в плоскости богословия. Истинность Илии как пророка определяется истинностью Бога, Которому Илия служит: «Господа, Бога Авраама, Исаака и Из-

раиля» (ст. 36). В этом уникальность Израиля, который избран Господом среди других народов Древнего мира (Втор. 7:6; 14:2 и др.), в этом уникальность его пророков и их служения. Это важнейший аспект веры Израиля, это принципиальная богословская позиция Священного Писания.

1. 11 Формирование книг письменных пророков

Вопросы создания книг Библии являются специальной областью изучения возникшей в Новое время библейской науки, библеистики. В отличие от других литературоведческих дисциплин она напрямую соприкасается с деликатной и чувствительной областью религиозной веры и религиозных традиций, поскольку занимается не просто литературными текстами, а именно текстами Священного Писания, что требует от библейских изысканий предельной чуткости и осторожности и накладывает на них особую ответственность. В исследованиях пророческой письменности ставятся те же цели и задачи, как и при изучении любой другой библейской книги. Это, прежде всего, вопросы авторства и написания книги, окончательной редакции, текстологические вопросы. В церковной традиции (здесь христианство демонстрирует полное преемство своим иудейским корням) было принято рассматривать авторство библейских книг в совершенном соответствии тем именам, которые утвердились за ними в Библии. Так, Пятикнижие приписывалось Моисею, Книга Иисуса Навина — этому преемнику «великого пророка», Книга пророка Исаии — Исаие, пророку VIII века до Р.Х., и т.д. И когда в XVII–XIX веках библейской критикой данные воззрения были поставлены под сомнение, в церковных кругах это было воспринято посягательством на устои веры. Поскольку библейская критика зародилась на Западе и получила развитие прежде всего в протестантских кругах, линия противостояния молодой библейской науки и «исконных» церковных взглядов прошла между традиционалистским католическим богословием, с одной стороны, и протестантским либеральным, с другой, а также между консервативным и либеральным направлениями внутри самого протестантизма. К XX столетию отношение церковных кругов к библейской науке стало меняться. В самой библеистике отказались от многих радикальных воззрений, а ее выводы перестали восприниматься

как вызов. В католическом богословии положение изменилось с выходом в 1943 году энциклики папы Пия XII *Divino afflante Spiritu* (лат. — «Божественным наитием Духа») ⁴³, открывшей возможности широкого и свободного изучения библейского материала и заложившей основу современной католической библеистики. Впрочем, в настоящее время уже не приходится говорить о конфессиональной библеистике, поскольку это общая область, где трудится самый широкий круг специалистов. В целом кризис в отношениях церковных кругов с представителями библейской науки можно считать преодоленным, хотя противостояние внутрицерковных позиций «фундаментализма» и «либерализма», проявившихся в XX столетии, вполне определенно затрагивает и область библейских исследований. При этом сами воззрения фундаментализма и либерализма, в свою очередь, вышли за границы протестантской конфессии, где они первоначально обозначились.

Русское православное богословие в XIX веке, который нужно рассматривать временем его активного становления, в вопросах библейских исследований всецело стояло на почве традиционных церковных представлений, по существу занимаясь их апологией. Временной вехой изменения этой сложившейся установки можно считать актовую речь профессора А.В. Карташева в Свято-Сергиевской духовной академии в Париже от 13 февраля 1944 года «Ветхозаветная библейская критика», где убедительно провозглашалась возможность для православного богословия принятия основных достижений библейской науки, а по сути — утверждалась ее безальтернативность [11].

Вопрос авторства большинства ветхозаветных книг нельзя понимать и рассматривать, исходя из сегодняшних представлений об изданной книге и ее писателе. Из всего свода Ветхого Завета им может отвечать разве Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, где автор с очевидностью говорит о себе и своем написании данного сочинения (Сир. 50:29), о чем также есть важное свидетельство его внука и переводчика книги на греческий язык (Сир. Пред.). О большинстве авторов библейских книг, священноавторов, мы не имеем достоверных сведений. Многие скрываются за именами великих деятелей Священной истории. Такова традиция так называемых книг Премудрости,

авторизованная именем Соломона (книги: Притчей, Екклесиаста, Песни Песней, Премудрости). В отдельных случаях имена, стоящие в заглавии книги, говорят о ее главных персонажах. Так, книги Руфи, Товита, Иудифи, Есфири озаглавлены именами тех, кому посвящены данные произведения. Такого же свойства Книга пророка Ионы. Некоторые из книг откровенно анонимны: 3–4 Царств, 1–2 Паралипоменон. Мы не можем даже с уверенностью говорить о едином писателе или писательском коллективе.

Весьма неоднозначна и ситуация с книгами письменных пророков. Не смотря на то, что практически все они надписаны конкретными именами (возможное исключение — Книга Малахии, где имя пророка может быть прочитано как имя нарицательное — Посланник), вопросы авторства и аутентичности материала книг составляют серьезную проблему. Даже без глубокого анализа материала книг в них легко прослеживается рука редактора. Большинство из пророческих книг имеет своим началом редакторское надписание, где представлены основные сведения о пророке — его происхождении, времени и месте пророческого служения. Книга Осии завершается заключением, которое по жанру относится к текстам Премудрости и, таким образом, принадлежит одному из «хакаким», мудрецов Израиля (Ос. 14:10). В Священном Писании есть свидетельства существования длительной устной традиции передачи пророчеств. Так, среди собравшихся осудить Иеремию вспоминают произнесенное столетием назад пророчество Михея (Иер. 26:18–19). При этом не всегда возможно однозначно ответить, кем и когда сохраняемые в устной памяти пророчества были собраны и записаны и когда они окончательно получили оформления в виде книги⁴⁴. Предпринятая Иеремией через писца Варуха запись пророчеств, полученных им более чем за 20 предшествующих лет служения (Иер. 36:1–4), определялась запретом для Иеремии непосредственно провозгласить их в Храме (Иер. 36:5–6). Это говорит о том, что до описываемого события он твердо хранил их в памяти, и только обстоятельства заставили его изложить их в письменном виде. Само же провозглашение пророчеств, представленных в письменном виде, было воспринято слушающими как нечто необычное (Иер. 36:17–18). За восстановление сожженного царем Иоакимом свитка (Иер. 36:23) стоит

и стремление сохранить слова пророчеств в связи с неизбежно надвигающейся на Иудею катастрофой (Иер. 36:27–32а). Впоследствии этот свиток восполнялся новыми пророчествами (Иер. 36:32b). Конечно же, нельзя данное сообщение, несмотря на его уникальность, рассматривать первым свидетельством письменной фиксации пророческих слов. Тем не менее, эта ситуация наглядно показывает, как происходило становление пророческой письменности. Свиток Иеремии состоял из подборки его пророческих речений, логий. Впоследствии к ним была прибавлена повествовательная часть, описывающая происходящее. Примерно так можно представить начало создания *книги* пророка. В случае Книги Иеремии автором ее значительной биографической части (в порядке хронологии — Иер. 19:1–20:6; 26; 36; 45; 28–29; 51:59–64; 34:8–22; 37–44), скорее всего, был писец Варух. Книга Иеремии содержит и историческую часть (Иер. 52), в значительной мере повторяющую 4 Книги Царств и 2 Паралипоменон. Схожую ситуацию мы наблюдаем в Книге пророка Исаии с ее исторической частью (гл. 36–39). Все это обнаруживает непростую композицию и генезис указанных книг.

Возникает вопрос и об аутентичности пророческих слов, то есть все ли речения в книге достоверно принадлежат пророку, имя которого помещено в заглавии книги. В разных пророческих книгах могут буквально повторяться одни и те же пророчества (например, Ис. 2:2–4=Мих. 4:1–3), и подчас не предоставляется возможным определить с тем, кто их произнес. В Книге Исаии пророчество о Моаве (Ис. 15:1–16:12) заканчивается словами: «Вот слово, которое изрек Господь о Моаве издавна. *Ныне же* [курсив мой. — Б. Т.] так говорит Господь...» (Ис. 16:13–14), что может свидетельствовать о присутствии в ней пророчеств, принадлежащих разным пророкам. (Тем самым в книге подчеркивается преемственность в пророческом служении.) Большинство современных библеистов согласны с тем, что Книга Исаии включает в себя значительную часть пророчеств, время появления которых далеко выходит за временные рамки жизни пророка. Так, главы 40–55 принято датировать временем окончания Вавилонского плена и началом после пленного периода; главы 56–66 — после пленной эпохой (и это без учета позднего времени происхождения отдельных

глав в части 1–39). То есть материал Книги Исаии охватывает не менее трех столетий истории Древнего Израиля. Столь сложный генезис книги заставляет, во-первых, предполагать длительный процесс собирания ее материала и последующего редакторского оформления, во-вторых, ставит богословские вопросы понимания природы пророчества. По сути, написание пророческой книги — это процесс, где происходила апробация пророческого наследия, выявление его истинности в полном согласии с критерием Второзакония (см. I. 9). Очевидно, что свершение пророческих слов Исаии, великого пророка VIII века, сделало их авторитетным образцом, на который ориентировались, с которым сверяли, с которым идентифицировали свое служение пророки, жившие в последующие века и оставившие свой значительный след в Книге Исаии. Это означает, что они воспринимались как имеющие прямое отношение к событиям, происходившим на всем протяжении служения его последователей, пророков, столь же актуальными, каковыми они являлись во время их произнесения непосредственно Исаией. Как высказывается У. Брюггеман, «пророческие книги в их окончательной форме — это результат длительного развития традиции, которая когда-то была увязана с вполне конкретными именами. Главную роль в формировании этих книг сыграл процесс интерпретации, целью которого было подчеркивание принципов веры, выходящих далеко за пределы конкретной личности» [12. С. 130].

Конечно же, вскрытая библейской наукой проблематика авторства и написания библейских книг не должна и не может быть расцениваема как ставящая под сомнение их откровенный, священный характер, их богодуховенность. Утверждение священного статуса книг Библии является единственно прерогативой церковной традиции, которая его определяет и декларирует. Это, по преимуществу, область веры и богословского познания в его осмыслении «священности» и «богодуховенности» Писания. Другое дело, что выводы научных исследований о времени создания текста, литературоведческие определения его характера, т.е. жанра, соотнесения с другими произведениями литературы и т.д., позволяют лучше понять становление письменного источника религиозной традиции. А значит — приблизиться к постижению действия и действенно-

сти Слова Божия в истории, участия в осуществлении Его миссии всех, кто услышал и последовал Его призыву, всех тех, кто под воздействием Духа Божия трудился над тем, чтобы запечатлеть Его в словах Писания, его полноправных священноавторах.

I. 12 Хронология служения письменных пророков

Многие вопросы библейской хронологии продолжают оставаться дискуссионными среди библеистов⁴⁵. Особенности датировки в случае письменных пророков заключаются в том, что сложный генезис пророческих книг, о чем шла речь в предыдущем параграфе, обуславливает, как правило, проблематичность прямого соотнесения вопросов времени служения пророка и происхождения одноименной книги. Так, мы не можем связать весь материал Книги Исаии с деятельностью Исаии, пророка второй половины VIII века до Р.Х. Подчас между пророком и озаглавленной его именем книгой связь настолько зыбкая, что отследить ее не представляется возможным. В Книге пророка Ионы декларируется, что она повествует об Ионе, сыне Амафиина (Ион. 1:1), то есть пророке из Гафхефера (4 Цар. 14:25) времени царя Иеровоама II — это первая половина VIII века до Р.Х. Однако историю про Иону в одноименной книге менее всего следует рассматривать как отражающую фактические события жизни пророка из Гафхефера, а ее создание нужно целиком отнести к послевоенной эпохе. По сути, Иона в его книге чисто литературный персонаж. Учитывая подобные обстоятельства и соглашаясь на определенный элемент искусственности в освещении поставленного вопроса (подробно проблематика происхождения той или иной пророческой книги будет обсуждаться в непосредственно посвященном ей разделе), хронологию служения письменных пророков можно представить следующей обобщающей схемой.

В служении письменных пророков естественно выделяются четыре периода. Первые два приходятся на допленную эпоху, третий — на годы Вавилонского плена, последний — на время после плена.

Первый период. Исходной временной вехой в служении письменных пророков нужно признать служение Амоса. Для Северного, Израильского царства, к которому было обращено провозвестие пророка, это время царствования царя Иерово-

ама II (783–743). Считается, что пророческое призвание Амоса произошло около 760 года до Р.Х. Эта дата и будет начальной в служении письменных пророков. Период завершается окончанием царствования Езекии (716–687).

Пророки этого времени: Амос (начало служения ок. 760 года), Осия (ок. 750 года), Исаия (от 740 года), Михей (современник служения Исаии). Из них Амос и Осия проповедовали в Израильском, или Северном царстве, Исаия и Михей в Иудейском, или Южном царстве.

Второй период. Отделяется от первого временем правления нечестивых царей Манассии (687–642) и Амона (642–640). Священное Писание не доносит до нас ни одного имени пророков этого темного времени в истории Иудейского царства. Служение письменных пророков возобновляется в первое десятилетие царствования Иосии (640–609). Окончание периода определено трагедией Иерусалима 587/586 года до Р.Х.

Пророки: Софония (ок. 630 года), Иеремия (от 627 года), Наум (ок. 612 года), Аввакум (ок. 600 года).

Период Вавилонского пленения. Его продолжительность: 587/586 год до Р.Х. — 538 год до Р.Х. (В 538 году был издан Эдикт Кира Великого, позволивший переселенцам вернуться в Иудею — 1 Езд. 1:1–4; 2 Пар. 36:22–23.)

Пророки: Иезекииль, начавший свое служения в 592 году до Р.Х. в Вавилонии; к этому времени также относят пророчества из второй части Книги Исаии (гл. 40–55), а анонимный пророк, через которого они были даны, в библейской науке получил условное имя Девтероисаия, или Второисаия, или Исаия II.

Послепленный период (после 538 года до Р.Х.). Это время служения пророков: Аггея (520–515), Захарии (520–515), Малахии (первая половина V века; согласно иудейской традиции — последний из пророков, «печать пророков», после которого «Дух Святой отошел от Израиля»), Авдия (V? век), Иоиля (V–IV века). В послепленную эпоху были написаны книги пророка Ионы (V век) и пророка Даниила (167–164). К этому периоду также относят пророчества из третьей части Книги Исаии (гл. 56–66), «пророчества Третоисаии, или Третьего Исаии, или Исаии III» (VI–V? века), ряд других текстов из Книги Исаии.

Основные источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе. М.: Издание Московской Патриархии, 2013.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с приложениями. Брюссель, 1989.
3. Библия: Современный русский перевод: [Пер. с древнеевр., араб. и древнегреч.]. М.: Российское Библейское общество, 2015.
4. Библия с комментариями из Брюссельской Библии. М., 2013.
5. Библия, сиречь книги Священнаго Писания Ветхаго и Новаго Завета (Библия на церковнославянском языке). М., 2010.
6. Толковая Библия, или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина. М., 2014 (и др. издания).
7. Первые и Последние пророки. Йерушалаим, 5738 (1978).
8. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод с греч. подлинника под редакцией еп. Кассиана (Безобразова). М., 1996.
9. Biblia Hebraica. Stuttgartensia. Stuttgart, 2015.
10. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart, 2006.
11. Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Stuttgart, 1994.
12. The New Jerusalem Bible: Study Edition. London, 1994.

Рекомендуемая литература по вводной части курса

(приведена только доступная и актуальная литература на русском языке):

1. Аверинцев С.С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. Т. I. М., 1983. С. 271–302.
2. Антонини Б. свящ., проф. Экзегезис книг Ветхого Завета. М., б/г [1997?].
3. Арсений (Соколов), игум. Книга пророка Амоса — введение и комментарий. М., 2012.
4. Арсений (Соколов), игум. Пророк и блудница. Комментарий к 1-3 главам книги пророка Осии. М., 2016.
5. Бленкинсон Дж. Введение в книги пророков // Современные исследования Библии. Екатеринбург, 1998. С. 101–114.
6. Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское изображение. М., 2009.
7. Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965.
8. Введение в Ветхий Завет. Книги пророков // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 30–68.
9. Введение в Ветхий Завет. Под редакцией М. Мангано. М., 2007.

10. Введение в Ветхий Завет. Под редакцией Э. Ценгера. М., 2008.
11. *Гриц И.* Внимая голосу пророков. М., 2007.
12. *Карташев А.В.* Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947.
13. *Князев А., прот.* Пророки. М., 2001.
14. *Корниль К.* Пророки, пять публичных лекций. М., 1915.
15. *Мелло А.* Кто такие пророки? М., 2015.
16. *Мелло А.* Страсти пророков. М., 2016.
17. *Мень А.В., прот.* История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. Т. 5: Вестники Царствия Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII–IV вв. до н.э.). М., 1992. (В книге приводится исчерпывающая библиография дореволюционных отечественных авторов по пророческим книгам.)
18. Пророческое служение // Символ № 13. Париж, 1985. С. 87–109.
19. *Рофе А.* Повествования о пророках. Москва-Иерусалим, 1997.
20. Словарь библейского богословия. Под редакцией Ксавье Леон-Дюфура. Брюссель, 1990.
21. *Сорокин А., прот.* Введение в Ветхий Завет. СПб., 2009.
22. *Тантлевский И.Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения первого храма. СПб., 2007.
23. *Тантлевский И.Р.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб., 2014.
24. *Фаст Г., прот.* Толкование на книгу пророка Аввакума. Киев, 2014.

Литература

1. *Филон Александрийский.* Против Флакка; О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа; Против Апиона. Москва-Иерусалим, 1994.
2. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод с греч. подлинника под редакцией еп. Кассиана (Безобразова). М., 1996.
3. Пророки // Еврейская энциклопедия. : Издание Общества для Научных Еврейских Изданий и Издательства Брокгауз-Ефрон. СПб., б./г. Т. XIII. Ст. 27.
4. *Августин, блаженный.* О граде Божием в двадцати двух книгах. В 4-х томах. Репринтное воспроизведение издания: Киев, 1905–1910. Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1994. Т. IV.
5. *J.A.M. Prophecy, Prophets* // *The New Bible Dictionary.* Michigan, 1962.
6. *Ramlot L. Prophétisme* // *Dictionnaire de la Bible, Supplément.* Т. VIII. Paris, 1972.
7. *Вейсман А. Д.* Греко-русский словарь. СПб., 1899 (репринтное переиздание — М., 1991).
8. *Тихомиров Б.А.* Человек в системе в системе библейского мировосприятия — опыт прочтения первых глав книги Бытия // Скрижали.

Серия «Ветхозаветные исследования». Выпуск 10. Минск, 2015. С. 52–61.

9. *Huffman H.B.* Ancient near eastern prophercy // *The Anchor Bible Dictionary*. T. V. New York, etc. 1992. P. 477–482.

10. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб., 2002.

11. *Карташев А.В.* Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947.

12. *Брюггеман У.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М., 2009.

Примечания

¹ Тора — 5 кн.: Быт., Исх., Лев., Числ., Втор.; Невим — 8 кн.: Нав., Суд., Самуила (1–2 Цар.), Царей (3–4 Цар.), Ис., Иер., Иез., 12 малых пророков; Кетувим — 11 кн.: Пс., Притч., Иов., Песн., Руф., Плач., Еккл., Есф., Дан., 1 Езд.+Неем., 1–2 Пар. ТаНаХ/ Танах (встречаются оба написания) — именование Священного Писания в иудаизме, является аббревиатурой первых слогов этих трех его составных частей.

² О Моисее как величайшем пророке Ветхого Завета: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу» (Втор. 34:10). См. также Чис. 12:1–8. Библейские тексты, написанные после Вавилонского пленения, отчетливо связывают Тору с именем Моисея: «И сказали книжнику Ездre, чтобы он принес книгу закона Моисеева [курсив мой. — Б.Т.], который заповедал Господь Израилю» (Неем 8:1).

³ «...ибо он [Авраам] пророк и помолится о тебе» (Быт. 20:7). Таким образом декларируется, что пророческое служение в Ветхом Завете начинается с первого патриарха. Как пророческая в 104 псалме характеризуется миссия всех трех патриархов: «Он Господь Бог наш: по всей земле суды Его. Вечно помнит завет Свой, слово, которое заповедал в тысячу родов, которое завещал Аврааму, и клятву Свою Исааку, и поставил то Иакову в закон и Израилю в завет вечный, говоря: „тебе дам землю Ханаанскую в удел наследия вашего“. Когда их было еще мало числом, очень мало, и они были пришельцами в ней и переходили от народа к народу, из царства к иному племени, никому не позволял обижать их и возбранял о них царям: „не прикасайтесь к помазанным Моим, и пророкам моим не делайте зла [курсив мой. — Б.Т.]“» (Пс. 104:7–15).

⁴ «...но только у пророков [здесь и далее в цитате курсив мой. — Б.Т.] с достоверностью переданы самые отдаленные события глубокой древности, как они были, частью записанные по божественному вдохновению, частью — ими самими, — то у нас не великое множество книг, которые не согласовывались бы между собой и противоречили друг другу, а только двадцать две, содержащие летопись всех событий

нашей истории, и они по справедливости почитаются боговдохновенными. <...> От Артаксеркса и доныне также написано несколько книг, но они не столь же достоверны, как предыдущие, поскольку не существует строго установленной преемственности пророков» (пер. с греч. А.В. Вдовиченко) [1. С. 123–124].

⁵ Иов., Притч., Екк., Песн., отдельные псалмы, сюда же Прем., Сирах.

⁶ Сугубая принадлежность этих библейских представлений Небесному плану бытия побуждает использовать заглавные буквы в их написании, притом что издания Синодального перевода и употребляют прописные. В своем истоке Закон — это установленный и заложенный Богом в основание мироздания принцип существования мира, Высший порядок, которому человечество призвано и обязано следовать, и который открыт Израилю в Торе. В границах Ветхого Завета Слово — это действие Божие по устройению мира и истории, проявление и выражение Его благой воли. Премудрость — совершенная Мысль Творца, Его Замысел и Промысл о творении (см. Прем. 8:22–31). Выбор написания букв в работе определяется содержанием, которое в каждом конкретном случае вкладывается в соответствующее представление: если речь идет об абсолютном, Высшем, значении используется заглавное написание буквы, если о его отображении в человеческом измерении — прописное. Так, Слово Божие, но слово пророка или пророческое слово. Хотя, конечно же, в рамках Священного Писания подобная дифференциация всегда условна. При цитации сохраняется написание Синодального перевода.

⁷ В целом обличительный характер высказывания пророка Иереми в данном случае никак не ставит под сомнение самой указанной схемы, лишь противопоставляя истинного пророка религиозным лидерам Израиля, потерявшим в соответствующей исторической обстановке должные ориентиры.

⁸ Сам характер цитирования ветхозаветных пророчеств в Новом Завете представляет отдельную тему изучения для библейской герменевтики и экзегетики.

⁹ См. диалог эфиопского евнуха с Филиппом — Деян. 8:32–35.

¹⁰ Ср. Ин. 5:24: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь».

¹¹ Первая заповедь блаженств в третьем Евангелии звучит как блаженство обездоленных: «Блаженны нищие, ибо ваше есть Царство Божие» — Лк. 6:20, в пер. еп. Кассиана (Безобразова) [2]. Так во всех греческих рукописях Нового Завета вплоть до второй половины I тысячелетия.

¹² Соломон, как обретший полноту даров Премудрости (см. 3 Цар. 3:1–14; 4:29–34), рассматривается в Библии родоначальником тради-

ции Премудрости, а весь корпус Премудрости авторизуется его именем.

¹⁵ «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4:12). Впечатляющим примером открытости и действенности Слова Божия может служить история с обращением св. Антония Великого, услышавшего в евангельском чтении о богатом юноше (Мф. 19:16–22) личный призыв, который он и исполнил в полной мере, раздав имущество и вступив на путь следования Господу. С этого началась новая страница в истории Церкви, история монашеского делания. То, на что не хватило решимости и мужества у евангельского персонажа, оказалось исполненным через несколько столетий. Впрочем, прозвучавший в том евангельском сюжете призыв еще не раз был услышан.

¹⁴ Книга Самуила («Шемуэиль») в Септуагинте (LXX) представлена как 1 и 2 Царств; Книга Царей («Мелахим»), соответственно, как 3 и 4 Царств. В западной библейской традиции именование и группирование данных книг были определены Вульгатой, воспринявшей их еврейские названия и внесшей разделение LXX: 1 и 2 Самуила, 1 и 2 Царей. Впоследствии это разделение принимается и изданиями евр. Библии. Слав. и русс. Библия здесь целиком и полностью ориентирована на LXX. Необходимо иметь в виду, что отмеченное различие названий часто не отслеживается современными переводчиками книг по библейской тематике, что приводит к курьезам. Так, ссылка на 1 Цар. может предполагать текст из 3 Цар.

¹⁵ В библейских исследованиях, особенно переводных, название «Двенадцать пророков» может встречаться в его звучании на греческом языке — «Додекапрофетон», часто без перевода.

¹⁶ Иисус Навин, судьи и Самуил, лидеры Израиля в соответствующие исторические периоды, воспринимаются библейской традицией как носители пророческой харизмы (см. Сир. 46:1, 16–23 и 1 Цар. 3:20, Суд. 6:8).

¹⁷ Книга Даниила входит в последний раздел иудейского Священного Писания, Кетувим, что служит одним из аргументов в пользу отнесения ее написания ко времени, когда раздел Пророки уже окончательно сложился и был закрыт.

¹⁸ Поминаемая в Предисловии группа книг, составивших впоследствии третью часть еврейской Библии, не имеет еще в нем собственного названия. За позднейшим именованием этих книг, Кетувим, Писания, которое в строгом значении нельзя признать за имя собственное, очевидно стоит решение по их окончательному утверждению в статусе Писания, Священного Писания.

¹⁹ «Пророк Исаия не принадлежит к числу двенадцати пророков, которые называются малыми, потому что речи их отличаются краткостью

в сравнении с речами больших пророков, называемых так потому, что они написали пространные книги» [4. С. 42].

²⁰ Состав и порядок книг Ветхого Завета русской Библии (русская, Синодального перевода Библия в изданиях Святейшего Синода, Московской Патриархии и однотипных) полностью соответствуют славянской.

²¹ О функциональных значениях глагола «нава» в библейском тексте см. — 6. Col. 921.

²² При этом экзатика остается узнаваемой в целом ряде библейских пассажей. Она стоит за групповым пророчествованием старейшин Израиля (Числ 11:16–30). История с пророческим посвящением первого царя Израиля предполагает под «пророчествовал» именно пребывание в состоянии транса, который культивировался в «курируемых» Самуилом «сонмах пророков», пророческих объединениях, своего рода общинах, братствах (1 Цар. 10:1–13). Та же ситуация в схожем эпизоде с преследованием Саулом Давида в Раме (1 Цар. 19:18–24). В унижительной для царя поговорке: «неужели и Саул во пророках?» (1 Цар. 10:12; 19:24) находит выражение презрительное отношение общественного сознания к неадекватному поведению, на грани или за гранью потери достоинства. В паре с «нава» может использоваться более сильный в этом значении глагол *šāga*°, «шага», неистовствовать, безумствовать, и его формы: «Господь поставил тебя священником вместо священника Иодая, чтобы ты был между блюстителями в доме Господнем за всяким человеком, неистовствующим и пророчествующим, и чтобы ты сажал такого в темницу и колоду» (Иер. 29:26). Аналогичный эмоциональный обертон звучит в вопросе к военачальнику Ииюу о содержании его разговора с посланником Елисея: «Зачем приходил этот неистовый [māšugā°, «мешуга», произв. от «шага», вар. пер.: безумный, одержимый] к тебе?» (4 Цар. 9:11). (Хотя сами пророческие слова и принимаются к беспрекословному исполнению — ст. 13).

²³ О значении слова *προφήτης* см. — 7. Ст. 1095.

²⁴ «которые провидящим [rō'e] говорят: „перестаньте провидеть“, и пророкам [hōze]: „не пророчествуйте нам правды, говорите нам лестное, предсказывайте приятное“...» (Ис. 30:10).

²⁵ «ибо навел на вас Господь дух усыпления и сомкнул глаза ваши, пророки [pl. от nābī°], и закрыл ваши головы, прозорливцы [pl. от hōze]» (Ис. 29:10).

²⁶ «тогда Господь чрез всех пророков [pl. от nābī°] Своих, чрез всякого прозорливца [hōze] предостерегал Израиля и Иуду» (4 Цар. 17:13).

²⁷ Впрочем, данный пассаж, как разрывающий стройный диалог Саула с его слугой, оставляет впечатление позднейшего редакторского добавления, возможно, глоссы. И отражает таким образом позднее восприятие отмечаемых именовании.

²⁸ «Который утверждает слово *раба Своего* [здесь и далее в цитате курсив мой. — *Б.Т.*] и приводит в исполнение изречения *Своих посланников...*» (Ис. 44:26).

²⁹ *Kāḇôd yḥwh*, «кавод Яхве», Слава Господня, — Божественное величие, могущество и сила, собственно, качество, которым Бог заявляет Себя миру. В Св. Писании Слава Господня обнаруживает себя в различных образах — как огонь и сияние (Исх. 24:17; Иез. 1:27–28; 10:4 и др.), в виде облака (Исх. 16:10; 40:34–38; 3 Цар. 8:11 и др.), «Небесной колесницы» (Иез. 1:4–2:1а).

³⁰ *Śārāp*, «сараф», — букв. «огненный», «жгучий» (*śārāpīm*, «серафим» — в евр. форма множественного числа). Так могут именоваться ядовитые змеи пустыни (Чис. 21:6; Втор. 8:15 и др.), Моисеев медный змий (Чис. 21:8–9). Другие значения в Синодальном переводе: «летучий дракон», (Ис. 14:29), «летучие змеи» (Ис. 30:6). Серафимов из видения Исаии можно, таким образом, представить как огненных змеевидных существ. В качестве представителей небесного мира они фигурируют в Св. Писании единственный раз в данном месте (Ис. 6:2, 6).

³¹ *Qodeš*, «кодеш» (букв. «отделенный», «разделенный», «чистый», «ясный»), святость. «Святость» одновременно знаменует инаковость Бога миру и Его совершенство, по сути, она и есть Его Божественность (хотя такая грамматическая форма и не отмечена в Писании). «Святой» в Св. Писании может употребляться и в качестве имени Божия (Ис. 40:25; 57:15 и др.), что делает данное представление одним из важнейших в ряду Божественных свойств. Святость и Слава очень близкие по содержанию Божественные качества, оба обозначающие тайну проявления Бога в мире.

³² Впрочем, такая градация ничуть не умаляет значимости Иисуса Навина в Священной истории. Некоторое его «принижение» во Втор. 34:9 легко объясняется необходимостью подчеркнуть уникальность и несравнимость пророческого дарования Моисея. В позднейшей традиции Иисус Навин позиционируется пророком без каких-либо условностей (Сир. 46:1).

³³ «Рука Господня», коснувшаяся Елисея, — типичный ветхозаветный антропоморфизм, который в данном случае можно рассматривать как идиому «наития Духа».

³⁴ Нечто подобное в библейском словоупотреблении происходит с глаголом «нава», когда изначальное значение этого глагола нивелируется. См.: 1, 2.

³⁵ Так в первых 9-ти видениях: Зах. 1:7–6:8.

³⁶ Подобное позиционирование открывает перспективу раскрытия сущностного содержания Духа и Слова в Новом Завете, последующего их понимания как Ипостасей Св. Троицы святоотеческим богословием.

³⁷ Хотя в тексте Шестоднева и не употребляется слово «давар», оно с очевидностью подразумевается характером действия. А уставной фразой каждого дня творения заявляется, что последующая прямая речь Бога есть именно произнесение Слова.

³⁸ Такая семантика «давар» в библейском тексте, очевидно, отражает человеческое сознание, для которого материальный предмет и его вербальное отображение еще строго не дифференцированы. Это сознание, где «слово», как и «имя», не просто «виртуальное» обозначение предмета, абстрагирование от материального источника, но, наоборот, для него характерно сохранение полного тождества между предметом и его словесным выражением. В «давар» заключена суть предмета и суть действия; «слово» — это само действие. Произнесение «слова» обязательно предполагает результат. Эту реалию библейского «давар» отдаленно передает принцип: сказано — сделано. В этом его «магия».

³⁹ Впрямую, как произнесение и исполнение Слова, история часто и пишется. Например: «И удалил Соломон Авиафара от священства Господня, и исполнилось слово Господа, которое сказал Он о доме Илия в Силоме» (3 Цар. 2:27 // 1 Цар. 2:27–36; 3:11–14); «Когда он воцарился, то избил весь дом Иеровоамов, не оставил ни души у Иеровоама, доколе не истребил его, по слову Господа, которое Он изрек чрез раба Своего Ахию Силомлянина» (3 Цар. 15:29 // 3 Цар. 14:7–16); «В его дни Ахиил Вефилянин построил Иерихон: на первенце своем Авираме он положил основание его и на младшем своем сыне Сегубе поставил ворота его, по слову Господа, которое Он изрек чрез Иисуса, сына Навина» (3 Цар. 16:34 // Нав. 6:25) и др.

⁴⁰ В целом можно констатировать осторожное отношение Св. Писания к снам. Истинные пророческие сны скорее исключение, чем правило. Против неоправданного отождествления обыкновенных снов с откровенными высказывается Иеремия: «Думают ли они довести народ Мой до забвения имени Моего посредством снов своих, которые они пересказывают друг другу, как отцы их забыли имя Мое из-за Ваала? Пророк, который видел сон, пусть и рассказывает его как сон; а у которого Мое слово, тот пусть говорит слово Мое верно» (Иер. 23:27–28). Вещий характер снов фараона специально оговаривается в тексте: «А что сон повторился фараону дважды, *это значит*, что сие истинно слово Божие, и что вскоре Бог исполнит сие» (Быт. 41:32).

⁴¹ В Ис. 2:1 говорится прямо: «hadāḇār āšer ḥāzā uʾəša‘əyāhū» (использован глагол «хаза» — см. I. 2), букв.: «Слово, которое видел Исаия...» (Син. пер.: «Слово, которое было в видении к Исаии...»). Тоже в Иер. 2:31: «rəʾû dəḇar uwh» (глагол «раа» — см. I. 2), букв.: «вглядитесь в слово Господне...» (Син. пер.: «внемлите вы слову Господню...»). Тоже в Ам. 1:1: «diḇərê ‘āmôs ... āšer ḥāzā ...» (глагол «хаза» — см. I.

2), букв.: «Слова Амоса... которые он видел...». (Совершенно излишен пояснительный глагол «слышал», который в Ам. 1:1 использован Синодальным переводом и которого нет в оригинальном тексте: «Слова Амоса..., которые он *слышал* [издательский курсив, указывающий на привнесенный характер данного глагола, его отсутствие в тексте оригинала. — *Б.Т.*] в видении об Израиле...».

⁴² Хотя Гиезий в истории с исцелением Неемана очевидно преследовал собственную корысть (4 Цар. 5:24), являя, в том числе, пример своеволия и ослушания учителю, имевшие для него в высшей степени печальные последствия, сам посыл оказания помощи собратьям по цеху может рассматриваться как закономерный.

⁴³ Русский перевод текста энциклики см. — 10. С. 101–107.

⁴⁴ Необходимо отметить, что во многих древних религиях именно устная традиция была изначальной и играла основную формирующую роль. Устная — это живая традиция, всегда предполагающая дополнение и восполнение. Письменная фиксация устной традиции была позднейшей и вторичной и могла не сразу обрести признание. Так в зороастризме, ведической религии и др.

⁴⁵ В целом учебник ориентирован на хронологию, представленную в Новой Иерусалимской Библии (The New Jerusalem Bible: Study Edition. London, 1994), и в основном совпадающую с изданием Брюссельской Библии (Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с приложениями. Брюссель, 1989). Впрочем, отдельные расхождения в датировке событий библейской истории для времени служения письменных пророков не носят принципиального характера.

*Игумен Арсений (Соколов)**

О ДУХОВНОМ НАСЛЕДИИ СИРИЙСКИХ ХРИСТИАН**

Каноническая территория Антиохийской Православной Церкви охватывает не только Сирию и Ливан, но также Ирак, Иран, все страны Аравийского полуострова и Восточную Турцию, на территории которой, собственно, и находится теперь город Антиохия Сирийская, т.е. охватывает весь Ближний Восток, за исключением Иордании и Израиля. Христианство в этих землях распространилось фактически сразу же после своего возникновения. Некоторые ключевые события книги Деяний апостольских происходят в Дамаске и Антиохии. В первом поколении христиан церковные общины возникли также на финикийском побережье, в городах Междуречья и Аравии. Многие

* Автор — представитель Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Великой Антиохии и всего Востока, д-р богословия.

** Доклад на научной конференции «Русь — Святая Гора Афон: тысяча лет духовного и культурного единства» (Москва — Сергиев Посад, 21–22/IX–2016 г.).

из них, включая общины в Дамаске, Антиохии и Тире, были основаны самими апостолами. Населением Ближнего Востока Благая весть принималась охотно, и уже к рубежу IV–V веков почти всё оно, за исключением Персии, стало христианским. Накануне мусульманского завоевания, т.е. в начале VII века, был христианизирован не только Ближний Восток: поместные христианские Церкви процветали также на Кавказе, по всей Средней Азии, включая Синьцзян, в прибрежных частях Индии и даже в Южном Китае. Столь широкое распространение христианства в Азии объясняется, прежде всего, успехом сирийских миссионеров. Исторический титул Антиохийских Патриархов включает в себя слова «и всего Востока». Это не пустые слова, не восточное красноречие: в V–VII веках христианство распространялось во всей Азии благодаря именно сирийским миссионерам. Можно сказать, что в те века Сирийская Церковь была самой активной в миссионерском отношении Церковью.

Интенсивной в ту эпоху была не только внешняя, миссионерская деятельность Сирийской Церкви. Сирийское христианство процветало и там, где оно укоренилось с самого начала христианской эры, — на Ближнем Востоке. Семитская по языку и по всей культурной основе Церковь создала уникальные, неповторимые духовные шедевры, среди которых на первое место следует поставить, конечно же, Пешитту — Библию сирийских христиан.

Самые древние рукописи Пешитты хотя и относятся лишь к V веку, но, по мнению некоторых исследователей, в основе ветхозаветной части сирийской Библии лежит древнесирийский перевод, составленный в I–II веках христианской эры неизвестными еврейскими переводчиками. Весьма рано появляются на сирийском (восточно-арамейском) языке и новозаветные переводы. Уже в середине II века на сирийское Евангелие ссылается Егезипп. В это же время старосирийскими переводами Евангелий пользуется Татиан, составивший на их основе Диатессарон — гармонизацию, соединяющую воедино повествования четырех евангелистов. Широко известное и издревле весьма авторитетное во многих христианских Церквях толкование преподобного Ефрема Сирина на Четвероевангелие является истолкованием этого Татианова Диатессарона. Но поскольку впоследствии соборный разум Церкви отверг Диатессарон и почел порочным сам принцип гармонизации

четырёх Евангелий в одно, да и автор Диатессарона на рубеже IV–V веков был обвинен в ереси, то потребовался новый перевод Евангелий на сирийский язык. В начале V века этот перевод был сделан Раввулой, епископом Эдесским¹. Раввула перевел не только Евангелия, но и весь Новый Завет. Его-то перевод, заменивший собой все предыдущие новозаветные переводы на сирийский, мы и находим в Пешитте. Состав Нового Завета в Пешитте отличается от привычного нам: отсутствуют 2-е Послание Петра, 2-е и 3-е Послания Иоанна, Послание Иуды и Апокалипсис. Очевидно, эти книги тогда еще не признавались Сирийской Церковью каноническими².

Говоря о сирийской Библии, о Пешитте, нельзя не упомянуть и самую близкую к ней по языку арамейскую Библию, т.е. Таргумы. Кто-то скажет: так ведь арамейские Таргумы появились в иудейской среде и с самого начала имели исключительно синагогальное употребление. Позвольте, ответим мы им, а в какой среде появилась Септуагинта? Разве перевод Семидесяти не был составлен alexandрийскими иудеями и разве он изначально не предназначался для внутренних нужд эллинизированного иудейства? Септуагинта была составлена иудеями и для иудеев. Да, впоследствии Септуагинте суждено было стать Библией христиан, поскольку греческий язык был языком тогдашней культуры всего Средиземноморья. Но при внимательном рассмотрении текстов Септуагинты, например, пророческих книг, нельзя не заметить, сколь порой полемичен этот перевод. И это именно внутрииудейская полемика, часто направленная против самаритян с их культом на горе Гаризим. Перевод LXX часто элиминирует мессианизм еврейского оригинала. Об «анти-мессианизмах» Септуагинты, в частности, греческого перевода книг Исаяи и Иеремии ярко пишет Мария Гордийчук из Общецерковной аспирантуры и докторантуры.

У Септуагинты оказалась счастливая судьба. Этому переводу alexandрийских иудеев суждено было стать Библией грекоязычных христиан и самому лечь в основу многих других древних переводов. Совсем не так с Пешиттой и Таргумами. Сирийский и арамейский переводы, к сожалению, не вышли за пределы своего ближневосточного ареала.

Если говорить о научном исследовании, то и здесь Пешитта и Таргумы несправедливо забыты. Септуагинта тщательно и

многосторонне исследуется и на Западе, да и у нас были и есть ученые, активно ей занимающиеся. Сто лет назад Септуагинту переводил на русский язык и комментировал Павел Юнгер; сегодня Септуагинту исследуют Михаил Селезнёв, уже упомянутая Мария Гордийчук и другие православные ученые-библисты. Задам риторический вопрос: а кто в России занимается переводом и комментированием Пешитты и Таргумов? Таких исследователей и на Западе-то можно по пальцам пересчитать. А ведь стоит только подумать, какие могли бы открыться горизонты, появившись у нас в обиходе и в научном обороте русские переводы Пешитты и Таргумов, каким мощным толчком они могли бы стать для богословской мысли! Может быть, сегодня как раз настало такое время? При таком количестве высококлассных духовных академий, семинарий и институтов, какое сегодня имеется у Русской Православной Церкви, при таком изобилии ученых монахов задача перевода на русский язык Пешитты и Таргумов может быть осилена. Была бы охота. Но одному-двум энтузиастам такое, конечно же, не под силу; это дело должно привлечь самый широкий круг церковных и светских ученых.

Сказанное о Пешитте и Таргумах вполне справедливо и в отношении других письменных памятников, прежде всего творений отцов Церкви, писавших на сирийском языке. Русские богословы, церковные историки, аскеты, несомненно, порадовались бы новым, уточненным переводам творений преподобных Ефрема и Исаака³. Это актуально в свете новооткрытых источников. Необходимы и переводы трудов других древних сирийских церковных писателей — Афраата, Иакова Низибийского, Иешу Столпника, Иоанна Эфесского, Фомы Маргского и других.

Нельзя не согласиться с митрополитом Волоколамским Иларионом, который в одном из своих последних исследований утверждает: «В сирийской традиции евангельское учение нашло свое, особое преломление»⁴. Это действительно так. Несмотря на то, что, начиная с раннего Средневековья, жизнь Антиохийской Церкви подвергалась мощному византийскому влиянию, и даже само ее богослужение было унифицировано по византийскому образцу, она всё же смогла сохранить определенную самобытность, чего, кстати, не скажешь о других

восточных Патриархатах — Иерусалимском и Александрийском. Иерусалимская и Александрийская Церкви в Средние века стали совершенно «греческими» и по языку, и по традициям, и по всему укладу церковной жизни. Антиохийской же Церкви, несмотря на всё многовековое культурное давление Византии, удалось сохранить часть своей самобытности, хотя и в гораздо меньшей степени, чем, скажем, дохалкидонским Древневосточным Церквам. В силу различных культурных и исторических обстоятельств тысячелетняя эллинизация в Антиохийской Церкви оказалась не такой тотальной, как в Иерусалимской и Александрийской Церквах.

Поскольку эта конференция посвящена афонскому монашеству, следует отметить, что сейчас интенсивно развиваются связи между православными монастырями Ливана и афонскими монастырями. В эпоху османского владычества монашеская жизнь в Ливане понесла урон, но сейчас мы видим, как в древних горных обителях возрождается аскетическая жизнь. Такие недавно возрожденные обители, как например, мужской монастырь в Хаматуре⁵ и женский монастырь в Дыдде, живут по афонскому уставу и поддерживают постоянную связь с монастырями Афона. Когда-то, тысячу с лишним лет тому назад, когда на Афоне начали появляться первые монастыри, на них немалое влияние оказала сирийская аскетическая традиция; сегодня — наоборот: афонские обители помогают возрождающемуся на Ближнем Востоке монашеству в устроении монашеской жизни.

В древней Сирии монашеское движение было очень мощным, уступая, быть может, лишь египетскому. Сирийское монашество имело свои особенности. Например, такие формы подвижничества, как затворничество и столпничество, имеют сирийское происхождение. Кроме того, сирийское монашество, в отличие от египетского, изначально было миссионерским и оказало основополагающее влияние на возникновение и развитие монашества в Армении, Грузии, Персии, Аравии, а позднее — в Средней Азии, Китае (VII–VIII века) и даже в Монголии.

Примечания

¹ Сирийский богослов и гимнотворец Раввула (Раббула) Эдесский был епископом Эдессы в 411/412–435 гг. Преподавал в Эдесской бого-

словской школе. После Эфесского собора поддержал Кирилла Александрийского, выступив против Нестория. Православная Церковь его память почитает 19 февраля (3 марта) в високосный год или 19 февраля (4 марта) в невисокосные годы.

² О древнесирийских новозаветных переводах см., напр.: *Иванов А.И.* Текстуальные памятники священных Новозаветных Писаний. «Богословские труды», сб. 1 (1960).

³ Начало новым переводам творений прп. Исаака Сирина на русский язык положено митрополитом Иларионом (Алфеевым): *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты. Пер. с сир. иером. Илариона (Алфеева). Москва, 1998. Начатое дело требует продолжения. Было бы весьма полезно иметь перевод и толкования на Четвероевангелие прп. Ефрема. Дореволюционный перевод, который мы имеем (*Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие. Творения. Т. VIII. Сергиев Посад, 1914), сделан с армянского перевода, поскольку сирийский оригинал тогда еще не был доступен переводчикам. Но в середине XX в. найден текст этого толкования на сирийском языке, поэтому необходимость нового перевода очевидна.

⁴ *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос: жизнь и учение. Книга II: Нагорная проповедь. М., 2016. С. 54.

⁵ О современной монашеской общине в Хаматуре см., напр.: *Бахтин Е.* На склонах Ливанских гор. «Православный паломник», № 5 (2015). С. 74–81.

*Протопресвитер Виталий Боровой**

ВЫЗОВЫ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОМУ БОГОСЛОВСКОМУ ОБРАЗОВАНИЮ**

Автор обозначает ряд актуальных проблем, стоящих перед Церковью, для решения которых необходимо православное единство. Перед вызовами экуменического движения необходимо принять решение об общей православной линии, нести общее единое свидетельство веры.

Ключевые слова: Православие, экуменизм, Церковь, Христос, богословский диалог, Всемирный совет церквей, протестантизм, католичество.

* Автор — доктор богословия, с 22 февраля 1963 года до 7 октября 1995 года был сотрудником Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. Подробнее см.: Церковь и время №4 (77) 2016.

** Доклад на консультации по православному богословскому образованию, организованной 12–19 июля 1977 г. Православным содружеством молодежи «Синдесмос» в Православном центре Константинопольского Патриархата, Шамбези (Швейцария). Был представлен на английском языке, текст подготовлен по магнитофонной записи. Хранится в фонде протопресвитера Виталия Борового в Архиве ОВЦС. Пер. с англ. З.И. Носовой, ред. прот. Николая Балашова.

Это очень тонкая и деликатная тема для православного сознания сегодня. Мы все говорим о кризисе экуменизма и напряженных отношениях между Всемирным советом церквей и некоторыми Православными Церквями, и мне бы хотелось сейчас внести ясность для вас относительно моего личного отношения к экуменическому движению. Я глубоко убежден, что все Православные Церкви должны активно и сознательно и даже напористо участвовать в этом экуменическом движении, не потому что нам нравится протестантское учение, не потому что нам нравится идея протестантского большинства во Всемирном совете церквей, не потому что мы стремимся получить, отвоевать что-то особенное для Православия. Мы участвуем в экуменическом движении и поддерживаем его, потому что видим реальные богословские, исторические и жизненные основания для работы ради христианского единства.

Мне бы хотелось добавить еще одно, что я считаю очень важным для всех нас, хотя вы вправе решить, так это или нет. Это убеждение в том, что, учитывая не только положение церквей в Советском Союзе, но и сегодняшнее положение всего христианского мира, мы должны объединиться.

Есть лозунг, который вы не сочтете корректным в богословском разговоре, но который печатается в каждой газете в моей стране (издающейся, конечно, органами Коммунистической партии). Он гласит: «Пролетарии всех стран, объединяйтесь!» Это может относиться и к нам, но мы не будем объединяться против кого-то или чего-то. Мы не будем создавать христианский антикоммунистический, или антисоциалистический, или антикапиталистический фронт. Мы будем объединяться «за» — за позитивные дела, за позитивную работу, за настоящее братство людей.

В этом братском единстве людей, в этом единстве человечества, как мы хотим говорить об этом, мы должны найти ясное место для христианства и для нашего свидетельства. Мы должны объединиться для свидетельства о Христе, для служения человечеству. Это позитивно, а не негативно.

Существует жизненная причина, которая, опять же, может быть не такой обоснованной для вас, как для меня. Позвольте объяснить. Когда я нахожусь здесь, в Женеве, на Западе, у меня часто создается впечатление, что вы здесь, на

Западе, и особенно те, кто из диаспоры, не стремитесь и не горите желанием объединиться в единую Церковь. Это понятно. Вы здесь маленькое православное интеллектуальное меньшинство, несущее свидетельство о Православии перед нашими римско-католическими и протестантскими братьями. Вас здесь принимают, и всех просят прочесть лекцию об иконах, мистике, монашеской жизни, о темах фольклора, что нашим западных братьям нравится просто по эстетическим причинам. Вы стали довольно популярны. Для многих это стало основой существования, и вы уже не чувствуете большой необходимости единства.

Но мы все-таки убеждены в ней, потому что мы находимся на передовой. Хорошо ли, плохо ли, но мы там (возможно, вас иногда удивляет наше поведение, но мы там), и мы не можем убежать оттуда. Вы продолжаете чувствовать себя где-то в штабе, планируя и ожидая, а тем временем можно чаю или кофе попить. У нас нет такой возможности; мы просто стоим перед вызовом. Поэтому мы твердо убеждены не только в решающих богословских обоснованиях, но и в исторических, жизненных обоснованиях христианского единства, солидарности и свидетельства.

Из этого моего маленького жесткого заявления я делаю вывод, что есть некоторое недопонимание экуменического движения и ложное участие в нем, и есть некое реальное понимание его и истинное участие в нем. Среди православных есть и то, и другое отношение. Хотя я говорю, прежде всего, исходя из знания моего собственного положения, я имею в виду до некоторой степени ваши Церкви тоже, потому что мы все православные. Я встречаюсь и с тем, и с другим отношением в моей Церкви, и вы, наверное, в вашей. Давайте сравним.

Есть некоторые православные, которое видят во Всемирном совете церквей орудие личной выгоды, т.е. выгоды для своей собственной Церкви, например, экуменические связи, межцерковная помощь, стипендии, политическая и юридическая поддержка, общественное мнение, средства массовой информации и т.д. Я не говорю, что эти причины плохие. Мы в трудных ситуациях; трудности разные, но мы все чувствуем потребность в поддержке и солидарности с нашими братьями-христианами — римокатоликами и протестантами. Нам нужно

видеть результаты этой солидарности — поддержку, защиту, братскую помощь, поддержку всякого рода, от моральной до материальной.

Есть и православные, которые видят во Всемирном совете церквей способ пробиться на форум, где они смогут выразить интересы своих стран, своих систем, режимов, национальных интересов и т.д. Я не говорю, что это незаконно. Это можно понять. Наши западные братья часто делают это еще более явно.

Есть среди нас и те, которые испытывают пиетические чувства к экуменическому движению и ко Всемирному совету церквей. Христиане — братья, и мы должны быть добры к нашему брату, римокатолику или протестанту, несмотря на то, что он на самом деле еретик. И в результате с этими еретиками складываются прекрасные личные отношения. Позвольте мне привести вам пример. Некто пришел в мою церковь, и к нему было проявлено всяческое гостеприимство, подарки и т.п. Потом, когда этот почетный гость уехал, начались разговоры. И было обнаружено, что они еретики, у них нет ни священства, ни таинств; они — не Церковь, они — просто ничто. Тем, кто сделал такое открытие, я высказал предположение, что они ошибаются, но они имеют моральное право на такое убеждение, и их убеждение надо уважать. Но я предложил, чтобы они сказали это своим братьям, конечно, не по злобе, но открыто и со всей братской любовью. Нет, ответ всегда был, что это невозможно, это невежливо. Я считаю это благочестивым лицемерием.

Но есть реалистическое и очень доброе отношение к экуменическому движению, которое проистекает из наших богословских убеждений. Я рад сказать, что большинство богословов в нашей Церкви придерживаются убеждения, что нашим участием в экуменическом движении мы исполняем заповедь Нового Завета о христианском единстве. Иисус Христос основал Единую Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, и мы должны работать с целью привести всех христиан в это единство.

Когда мы говорим о христианском единстве, о Единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви, мы верим, что она действительно таковая; Христос основал Единую Церковь,

а не много церквей. Из этой веры следует известный вызов экуменического движения нам. Если наша задача в экуменическом движении нести свидетельство и призывать наших разделенных братьев к единству в Единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви, если наша задача — свидетельствовать об истине Православия как исторически непрерывном преемстве Апостольской Церкви до сего дня, тогда наши инославные братья имеют право задавать нам ясные вопросы.

Что такое Единая Святая, Соборная и Апостольская Церковь? Что такое христианское единство? Как правило, наш ответ — правильный, но очень неясный. Мы видим христианское единство в Единой Церкви как единство в основополагающем учении, в вере, догматах и в основах канонического устройства. Второй вопрос такой: что вы понимаете под этим единством в основополагающей вере, учении и каноническом устройстве? Опять же наш ответ — правильный, но неясный. Наш ответ состоит в том, что мы можем добиться этого единства в основополагающих учениях и в каноническом устройстве, если общим со всеми христианами у нас будет то, что было в Древней Неразделенной Церкви эпохи семи Вселенских Соборов. Мы призываем к этому всех христиан — не в том смысле, что история должна повернуться вспять; это невозможно, история всегда движется вперед. Это прошлое нельзя восстановить, но мы можем с пользой, динамично и творчески использовать это как свидетельство о том, какова была и должна быть христианская Церковь: Единая Святая, Соборная и Апостольская.

Давая такой ответ, мы правы. Но сразу же возникнет и фактически уже возникла трудность, когда наши братья соглашаются и когда просят нас объяснить основное учение Церкви семи Вселенских Соборов, пункт за пунктом, по вероучительным вопросам, вызывающим споры в экуменическом движении.

Вот реальный вызов нам, потому что мы правы в принципе. Как православные, мы всё время живем с этими истинами, но теперь мы должны раскрыть их, сообщить их в богословском виде нашим братьям. И мы обнаруживаем (и это, конечно, не новость для вас), что это очень трудно сделать. Древняя Церковь была живым организмом, не научной

школой или факультетом, или богословским обществом, формулирующим всё в учебниках и справочниках. Это было живое органическое тело, выросшее из маленькой иерусалимской общины во Вселенскую Церковь, развивающуюся в различных формах, но остающуюся единой.

По этим причинам мы обязаны — и это вызов нам как православным, нашему богословию и образованию — сами прийти к общей позиции и ответить на вопросы по богословским моментам, которые задают нам наши инославные братья. Мне бы хотелось сейчас перечислить эти моменты.

Основой христианского единства является крещение, крещение в Тело Христово, вступление в Церковь. У нас есть ясное понимание крещения в инославных церквях? Конечно, мы признаем крещение, если оно совершено правильно. Мы признаем его канонически, фактически и по большей части рассматриваем исторически (хотя были моменты, когда мы колебались). Но когда мы признаем его, думаем ли мы, что это значит для нас, для понимания границ Православной Церкви? Если Православная Церковь — единственная Церковь, тогда остальные находятся вне Церкви. А если нет, если не находятся вне Тела Христова, какие у нас отношения с ними — как к членам Тела Христова в Единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви? Я приведу вам один поразительный пример.

Сегодня утром я говорил о баптистском движении в нашей стране. Для баптистов это очень простая проблема; на самом деле проблемы нет вообще. Они просто перекрещивают. Они говорят, что Православная Церковь искажена; это церковь идолов, где нет крещения, и поэтому они перекрещивают.

Советское законодательство о религии, конечно, равно относится ко всем религиям. Различий нет. Но на практике некоторые различия, конечно, есть, и баптисты всегда подерживались властями. Создается ложное впечатление, что баптистов преследуют. Но это только одну ветвь, которая открыто отвергла государственные законы и отказалась признать их. Они переживают трудности. Но подавляющее большинство баптистов находится в более благоприятном положении, чем православные со времен революции до сих пор. У православных большая Церковь, мы можем представлять реальную угрозу для новых идеологий. Новая идеология

делает ошибку, считая, что баптисты — это секта, что у них нет реального будущего и никаких перспектив в истории России. Это ошибка, но власти продолжают считать так. Они проталкивают всякого рода движения, которые могут ослабить нашу Церковь.

Поэтому баптистам разрешено *de facto* иметь то, что у нас есть здесь¹, — молодежную организацию. Члены этой организации регулярно встречаются в Москве для обсуждения религиозных тем, проблем, преподавания религии и т.п. Это большая группа молодежи, конечно, неофициальная, но о ней знают.

Молодежь моего собора, очень интеллигентные молодые люди, просили меня разрешить им посещать эти собрания. Я, конечно, сказал: почему нет? Я сказал им идти и помолиться, но свидетельствовать о Православии. Они умные, и они хорошие богословы, хотя богословия не изучали. В результате пять молодых баптистов вступили в Православную Церковь.

Я говорю это не ради триумфализма. Сразу после того как они присоединились к Православию, появились некоторые трудности. Были священники, которые сказали, что их следует крестить снова, потому что только православное крещение настоящее. Если это не Православная Церковь, это не Церковь вообще.

И вы понимаете, что это вызов для нас как для православных. Мы должны обсуждать эти проблемы, уточнить, что наше признание крещения вне Православной Церкви значит для принадлежности к Церкви. Какой Церкви? К Телу Христову. К какому телу? Есть только одно Тело Христово.

Есть еще одна проблема, связанная с крещением, еще один вызов нам от экуменического движения. Мы крестим детей. Мы имеем право делать это несмотря на то, что наше таинство крещения — не для детей, а для взрослых. Поскольку крещение детей практикуется с апостольских времен, мы имеем право продолжать эту практику. Но как мы решаем проблему воцерковления, проблему оглашения? Оглашение предусмотрено для взрослых; в чем состоит наша задача по отношению к детям, которых мы крестим?

В моей Церкви, учитывая наше положение, можно сказать: хорошо, что мы, по крайней мере, крестим. Но это исключительная ситуация. Как вы, имеющие, по крайней мере,

юридическую возможность, решаете проблему воцерковления? Например, что делала моя Церковь в прошлом, когда она была государственной и имела все возможности для реального воцерковления? Она имела Закон Божий в школах, и всё. Не было индивидуального воцерковления, ответственности за будущее этих крещеных детей, которые с формальной точки зрения были членами Церкви. И они стали атеистами. Революционеры были в прошлом христианами, некоторые вышли из духовных семинарий.

Это проблема для нас, явный вызов нам. Мы должны не только крестить, но и воцерковлять. Мы должны брать на себя ответственность, если мы крестим. Мы должны помочь ребенку стать активным и сознательным членом Церкви.

Теперь позвольте мне поговорить о Евхаристии. Наши протестантские братья, в частности, могут поучиться у нас, у нашего понимания Евхаристии, у нашей практики, нашей литургической жизни. И они начали учиться. Если посмотреть текст экуменического консенсуса по Евхаристии², видно, что это большой шаг вперед. Это еще не полное понимание, пока оно недостаточно для единства. Но мы должны продолжать идти в этом направлении, должны надеяться.

Есть вызов для нас и здесь тоже. Прежде всего, это таинство очень часто рассматривается как нечто магическое, действующее само по себе, безотносительно к морально-нравственному состоянию священника, к тому, готов он или нет к его совершению.

Как мы смотрим на исповедь и покаяние? Формально необходимо, чтобы перед вкушением Тела и Крови Спасителя нашего была исповедь, очищение совести от греха и получение отпущения грехов. Теоретически, с богословской точки зрения это правильный подход, и мы сохраняем его. Но что происходит на практике? Я не могу говорить за вас, но приведу вам пример ситуации в моей Церкви.

Тысячи и тысячи людей приходят в мой собор на исповедь. Сначала, конечно, произносится в некотором роде проповедь, призывающая народ к покаянию. Делается всё возможное, чтобы создать атмосферу покаяния, подготовить народ к нему. Затем мы начинаем исповедовать их, и я в том числе, и мы превращаемся в машину: «Господь и Бог... прощаю и раз-

решаю», — снова и снова. Так невозможно, нельзя, но нет способа делать это по-другому. Тысячи людей, и все они подходят к вам и исповедуют свои грехи. Вы должны поговорить с ними, как-то наставить их, но должны сделать это быстро, потому что ждет следующий, и следующий, и следующий. После пятисот или около того — вы больше не человек. Вы просто (извините меня), как пьяный, который говорит какие-то благочестивые слова, но больше не владеет собой. Это нужно изменить. Но как? Я не вижу никакой возможности. Как восстановить настоящую исповедь, настоящее покаяние с настоящим духовным отцом, как это было в Древней Церкви? Что можно сделать, чтобы это больше не было формальностью, не было только священным обрядом, но по-настоящему приводило к перемене жизни? Это реальный вызов для нас. Мы призываем протестантов восстановить исповедь и покаяние. Мы правильно призываем их. Но какие примеры мы им подаем?

Вернемся к Евхаристии. Мы часто говорим протестантам, что они исказили Евхаристию, когда отказались от регулярной практики, совершая ее только несколько раз в году. Это искажение, и мы правильно делаем, обращая их внимание на это. Но теперь они признают это. Из экуменического консенсуса явствует, что они признают, что совершение Евхаристии должно быть регулярным. Но с этим признанием приходит вопрос, а именно: «Отец Виталий, вы призываете нас к этому. Вы совершаете Евхаристию каждое воскресенье и каждый праздник. Но когда вы выходите с Чашей и говорите: Со страхом Божиим и верою приступите, — кто участвует в причащении помимо вас и тех, кто сослужит? Большинство народа не участвует. Поэтому для кого вы служите?» Это лишь Причастие ради Причастия, как в Римско-Католической Церкви в средние века? Нам необходимо восстановить это участие в Святом Причастии. Как нам известно, в Древней Церкви была практика отлучения тех, кто не причащался. Они не должны были даже присутствовать на литургии.

Мне бы хотелось теперь поговорить о взаимном признании священства. Мы можем сказать протестантам совершенно объективно, что у нас есть настоящее священство, епископат, апостольское преемство. Но мы должны задать себе вопрос: в чем состоит смысл священства? В чем смысл епископата? Наши

епископы как преемники апостолов продолжают это *episcopus* с апостольских времен. Но есть ли различные виды епископского служения?

Наши протестантские братья сегодня признают необходимость апостольского преемства. Но теперь спрашивают: что такое апостольское преемство? Это только историческая непрерывность рукоположения или это последовательность ненарушенной веры и ненарушенного свидетельства с апостольских времен до наших дней? Мы должны несомненно ответить, что это и то и другое. Было бы это только историческим, каждый историк Церкви легко бы доказал, что даже в нашей Церкви это преемство временами нарушалось. Но настоящее апостольское преемство не нарушалось никогда.

В чем смысл диаконии? Хотя я терпеть не могу, когда иностранцы приходят в мой собор и им очень нравится слушать моего архидиакона, который вопиет к Богу таким громким и музыкальным голосом, что всё остальное пропало. Это считается молитвенным «взрывом». Я терпеть этого не могу. Я спрашиваю его, почему он вопит к Богу. Но всем, кажется, это нравится.

Это, конечно, анекдотично, но ситуация теоретическая. Кто такой диакон? Это только тот, кто кричит или мягко говорит: «Господу помолимся», «Паки и паки Господу помолимся»? Какова была его роль в Древней Церкви? Мы должны восстановить диаконию, чтобы диаконы могли стать настоящими диаконами, а не просто помощниками в произнесении ектений.

В Древней Церкви было множество служений, не только сакраментальных. Мы сохранили сакраментальное служение. Но было и то, что мы называем возложением рук, *heirotesia*, служения от евангелистов до пророков и т.д.

Не нужно восстанавливать все эти служения механически. Всё, что необходимо каждой Церкви, — это епископат, священство и диакония. Тем не менее, мы имеем право иметь много видов различных служений в Церкви, социального и т.д., таких, которые есть у наших римокатолических и протестантских братьев.

Перед нами огромный вызов и в области библейской науки и критики. Мы должны фундаментально и радикально изменить наше отношение к этой области. Я пригласил всех

преподавателей и студентов моей академии прочитать, что профессор Карташев написал о нашей «научно-библейской отсталости»³. Он не был специалистом по Библии, но он очень ясно видел нашу задачу. Это не значит, что мы должны принять протестантские или римо-католические принципы герменевтики; они не авторитеты для нас. У нас есть здоровый принцип понимания Священного Писания от апостолов и святых отцов. Но мы должны знать и использовать эту науку как инструмент библейского знания. Без него мы не можем быть настоящими свидетелями перед экуменическим движением и, что более важно, в диалоге с атеистами.

Теперь мне бы хотелось сказать кое-что, что может удивить вас, но я считаю это глубоко правильным. Мы должны изменить наше отношение к святым отцам. Конечно, я не имею в виду, что мы должны изменить наше уважение, почитание, верность их богословию и свидетельству. Но мы должны открыть глаза на тот факт, что большинство людей не знают святых отцов. Они никогда не читают их писаний. Вместо этого они используют цитаты, изъятые из контекста и напечатанные в дешевых богословских брошюрах, и перебрасываются этими цитатами, как орудиями брани. Мы делаем так и с канонами, между прочим. Канонами ничего нельзя доказать достаточным образом. За один канон держатся в ущерб всем остальным и объявляют, что мы нарушаем этот канон. То же самое делают со святыми отцами, и мы должны открыть глаза на это и сделать что-то с этим. Мы должны не только уважать отцов, но мы должны знать их как источник не только по учебникам патристики; мы должны читать их и использовать для размышления.

Я не хочу сказать, что этого не происходит вообще, но это должно начаться в более широком масштабе. Святые отцы должны быть в обиходе в Церкви насколько возможно. Например, стыдно, что в моей Церкви научные издания святых отцов с *instrumenta laboris*, которым мы пользуемся, являются либо протестантскими, либо римо-католическими. Большинство святых отцов переведены на русский, но перевод уже устарел, и нет научного аппарата. Конечно, мы можем пользоваться этими переводами для благочестивого чтения, но не для работы.

Следует приветствовать работу, проделанную над изданием святых отцов в Афинах, но я должен сказать со всем

смирением, что Элладская Церковь не смогла улучшить имеющийся уже аппарат. Символично, что мы так высоко превозносим святых отцов и при этом не имеем научных православных изданий. Мы должны пользоваться изданиями англикан, протестантов и католиков.

Нет у нас и хорошего учебника по патристике. У нас есть много прекрасных монографий об отцах и их учениях. Но нет академического учебника. Когда надо, мы пользуемся протестантским или римо-католическим учебником на греческом, немецком, французском, английском; у нас нет ничего написанного по-русски. Я просил отца Георгия Флоровского написать академический учебник по патристике. Я просил его переписать его две книги, но как учебники — с библиографией, аппаратом и т.д. вместо протестантских, римо-католических и англиканских, которыми нам приходится пользоваться. Ничего из этого не получилось.

Перед нами еще один вызов — вызов от истории Церкви. Ее следует переписать. Прежде всего, мы должны порвать со средиземноморским центризмом. Всё, что мы знаем об истории Древней Церкви, — это то, что произошло в Сирии, Египте, Малой Азии, Италии, Северной Африке и Греции, хотя в то время Греция не была важной. Об остальном мы не знаем ничего. Мы должны написать историю всех христианских Церквей. В нашей Церкви есть обычай, по которому после отделения какой-либо церкви, после ее осуждения как еретической, о ней больше ничего не писали. Таким образом, наше знание сводится лишь к совершенной Православной Церкви и к некоторым позднейшим историям римо-католических и протестантских церквей. Мы должны поработать над историей всех церквей.

Во-вторых, мы должны согласовать определение ереси и еретиков. Мы не употребляем эти слова серьезно. Нам необходимо проводить различие между ложным учением или ложным богословским мнением и ересью. Никого не осуждают за ложное мнение или учение, никого. Если он готов взять его назад, тогда Церковь скажет ему, что он не еретик, а просто человек, который ошибся. Человек становится еретиком, учение становится ересью, только когда их осуждает Церковь на Вселенском Соборе. Конечно, каждая ложная доктрина по существу является ересью. Но она не становится ересью канонически,

пока Церковь не объявит ее таковой. Это очень важно для наших будущих экуменических отношений.

Мне бы хотелось поговорить теперь о каноническом устройстве. Наше каноническое устройство по существу идет от апостольских времен. Настоящее единство в каноническом устройстве может быть примером для остального христианства, если мы остаемся верны нашему каноническому идеалу на практике. Вот в этом заключается вызов.

Мы говорим о соборности. Где мы видим эту соборность? По существу, наша Церковь истинно соборная. Суть нашего канонического устройства — соборность. Но на практике где это видно? Например, в моей Церкви всё решается Священным Синодом, небольшой группой епископов или Патриархом и несколькими уполномоченными епископами.

Мы говорим о соблюдении канонов. Где соблюдение апостольских правил, необходимости созывать регулярный собор всех епископов и различные поместные соборы? Где пресвитериум при епископах в смысле епархиальных соборов? Всё прекрасно в теории, в богословии, так прекрасно, что без иронии мы эту теорию выставляем всем на показ, объявляя ее идеальной, правильным устройством Церкви. Но тогда мы должны сказать: «Врачу, исцелися сам». Да, мы сами должны исцелиться.

Когда я был на Ватиканском соборе, я пошутил, но для нас это была горькая шутка. Я сказал, что мы должны произвести с римо-католиками обмен. Они могут взять от нас наш драгоценный опыт экклезиологии, теории, богословия, потому что наша экклезиология — истинная экклезиология, пример для всех, в том числе для Римско-Католической Церкви. Они могут взять эту теоретическую соборность, — а мы должны взять их практику, потому что у них на практике соборности больше, чем у нас. Их Папа, непогрешимый, который только один может говорить от имени Христа и Церкви, теперь больше так не делает. Это хорошо, это доказательство для нас, что он сам не верит в это. И он находит много соборных форм, чтобы спросить мнение кардиналов, епископских конференций и так далее⁴. <...>

Мне бы хотелось на этом закончить. Чтобы принять этот вызов экуменического движения, нашему богословскому образованию, нашему богословию и нашему Православию не

нужно обязательно иметь все ответы на эти проблемы и многие другие, которые я не перечислил. Что необходимо, так это православное единство.

У нас есть единство в одном смысле — духовное, евхаристическое единство, единство канонического устройства. Но я говорю о единстве в подходе, единстве отношения к экуменическому движению, к проблеме Римско-Католической, Англиканской, Протестантской и свободных церквей. У нас нет этого единства; в этом мы разобщены. Мы встречаемся друг с другом в основном на экуменических собраниях, созываемых в связи с интересами протестантов и римо-католиков, и когда мы встречаемся, мы говорим: «Ах, вы православные, вы мои братья. Давайте облобызаемся». Поцеловаться недостаточно. Необходимо обсуждать наш подход к экуменическим вызовам, к конкретным проблемам этих консультаций Всемирного совета церквей. Мы должны принять решение о нашей общей православной линии; мы должны нести общее единое свидетельство.

Я не хочу сказать, что мы можем нести общее свидетельство о социальных и политических проблемах. Это невозможно, потому что мы, подобно всем христианам, разделены в этих вопросах. Но эти разделения не важны. Важно единство в реальных богословских проблемах.

Для достижения этого единства нам необходимо встречаться и обсуждать эти проблемы. Обсуждать их — не дело только наших Патриархов и митрополитов. Без наших Патриархов, без наших митрополитов мы ничто. Но они приезжают, чтобы нечто явить и дать друг другу лобызание мира. А мы должны эти проблемы обсуждать; где у нас разные подходы, мы должны обсуждать и иногда спорить друг с другом. Но я верю, что мы можем найти общий подход к экуменическому движению и ко всем его вызовам⁵. <...>

Мне жаль епископов (хотя я не говорю обо всех). Например, у нас здесь есть экуменический консенсус, первый проект по Крещению, Евхаристии и взаимно признаваемому служению. Это лишь скромная попытка, но она указывает на реальный прогресс. Все церкви-члены Всемирного совета просят откликнуться на этот консенсус; многие из них, в том числе моя Церковь, испугались. Это психология: когда Боровой или кто-нибудь другой выступает на экуменическом собрании, это

очень хорошо. Они занимаются богословием, а нашу Церковь эти разговоры не затронут. Ничего не изменится. Будут развиваться хорошие отношения с другими церквями, и всё.

Но когда они получили консенсус и увидели, что Священный Синод просят откликнуться на него, сделать заявление, касающееся жизни Церкви, первой реакцией стал испуг, как во многих Церквях. Церкви готовы разговаривать, целоваться и развивать отношения, но пока не готовы менять свою сложившуюся доктрину и устройство *изнутри*.

Мы говорим о кризисе экуменического движения. Кризис есть, но не из-за неудачи, а из-за успеха. Когда всё было только на стадии разговоров, всё было очень хорошо, всех приветствовали. «Мы поговорим о единстве». Но когда стало понятно, что единство приближается и Церквям нужны перемены, возник кризис, потому что наши Церкви пока не готовы.

Я закончу словами о том, что наша задача — работать ради этого единства. Наша задача — не принуждать, не насиловать, не устраивать революций, не навязывать экуменическое движение Церкви или ее народу. Но мы должны работать — работать спокойно, систематично, молитвенно над образованием наших людей, в том числе священников и епископов. Мы должны просвещать их в том, что экуменическое движение — это реальное движение к единству, и что нам оно необходимо, и мы должны добиваться его.

Примечания

¹ На Западе, вне Советского Союза. — *Ред.*

² Имеется в виду находившийся в то время в стадии разработки в коммиссии «Вера и церковное устройство» Всемирного совета церквей будущей «Лимский консенсус». См.: Крещение. Евхаристия. Священство. Улучшенный текст, предложенный на обсуждение церквей / Предисл. В.Х. Лазарета, Н. Ниссиотиса. Geneva: World Council of Churches, 1982. Первый вариант документа был послан для изучения церквям-членам после Пятой ассамблеи ВСЦ (Найроби, 1975).

³ См.: *Карташев А.В.* Ветхозаветная библейская критика. Paris: YMCA-Press, 1957. С. 96.

⁴ Далее имеется пропуск в магнитофонной записи, по которой сделана расшифровка.

⁵ Еще один пропуск в магнитофонной записи.

*Протоиерей Николай Чернышев**

ИКОННОЕ ТВОРЧЕСТВО И КАНОНИЧНОСТЬ

Сегодня в церковной художественной культуре существует путаница в понятиях и определениях: что считать иконой; какой должна быть икона. Автор указывает на неизжитые проблемы осмысления феномена иконы и отношения к нему, отмечает проблемы в обучении иконописанию. Напоминается о назначении иконы: являть в образе то, что совершает Христос, — обожение человека. Автор настаивает на развитии иконоведения как существенной части догматики; предлагает рассматривать художественные произведения, претендующие на церковность, с точки зрения ороса VII Вселенского Собора; напоминает о разнице назначения иконы и картины и о существовании иконописного языка. Выход из культурного тупика — в творческом следовании Священному Преданию. Высказывается убеждение в том, что есть закономерности, согласно которым строится икона. Уходят в прошлое разнообразные стили, но не устареет канон, на основе которого выстраивается иконописный язык. В конце статьи — подробное размышление о каноне.

Ключевые слова: икона, образ, богословие иконы, иконоведение, возрождение, православная культура, светское искусство, иконописный язык, стиль, традиции, канон.

* Автор — доцент кафедры иконописи ФЦХ ПСТГУ, член Патриаршей искусствоведческой комиссии, клирик храма свт. Николая в Кленниках.

С VII Вселенского Собора иконопочитание неизменно в декларируемых принципах. Но формулировки Соборов при всей их ясности таят в себе немало тайн, ждущих раскрытия. Ведь догматы, принимавшиеся Соборами, святые отцы учат воспринимать не как инструкцию, а как некое задание, которое Церковь исполняет опытом своей жизни, воплощает содействием Святого Духа. Одна из ключевых формулировок VII Собора гласит, что почитать икону надлежит «наряду с Крестом и Евангелием». Согласимся, что и здесь звучит очень емкое многоплановое задание, которое предстоит осмысливать для его исполнения.

Поэтому естественно, что на протяжении всей истории Церкви в сознании христиан разных эпох и культур возникают новые вопросы об иконе — какой ей быть, которые сродни вопросам — как истинно веровать. Следствием того или иного решения этих вопросов иконоведения как части догматики становится различная практика иконописания. Вот для чего нам необходимо учение об образе, иконоведение как таковое. Проблема в том, что учение об иконе, равно как и учение о Церкви, да и о самом человеке до конца и всеобъемлюще не сформулировано Церковью, всё это — недораскрытые тайны, раскрываемые во времени.

В Древней Церкви иконные образы без теоретизирования являли первым христианам образ видимый мира невидимого, образ Божий во Христе и во святых, образы соединения тварного человека с вечностью.

Но сегодня мы видим, что изображения, оставленные нам в истории Церкви, не одинаково церковны, так как на них отразились и влияния «века сего», «мира сего». Это происходит потому, что границы церковного Предания, в том числе в иконописном наследии, не определяются с очевидностью. В Новом и особенно в Новейшем времени наряду с идеями, явно уводящими от Бога, в изобразительном искусстве умножаются течения, не стремящиеся к церковности, а лишь претендующие на нее. Существуют творения художников, относительно которых еще предстоит определять, насколько они входят в Церковь, насколько верны ей, ее духу, ее учению. Это относится не только к западной религиозной живописи, но, например, к воспитанным ею же русским художникам рубежа XIX–XX веков:

В. Васнецову, М. Нестерову и их последователям. Произведения неорусского стиля были популярны не только при жизни их авторов; за воплощение «национальной идеи» они находят своих поклонников и сегодня.

Какие произведения искусства принадлежат Церкви, служат ее целям, обогащают ее новыми формами, а что ей противостоит (даже если пытаются использовать внешние формы «иконного» творчества), следует различать и определять со святоотеческих позиций. Для этого предстоит вспомнить или выработать и сформулировать критерии церковного изобразительного искусства как такового, принципиально определить его границы. Иконоведению сегодня надлежит прежде всего ответить на вопрос, что же есть икона как таковая, и исходить в своих суждениях из ясного раскрытия этого основополагающего понятия. Ведь икона — это всегда откровение и явление иного мира, иной реальности, которая открывается нам жизнью во Христе.

Нам надо учитывать контекст сегодняшнего дня: зрительное восприятие современного человека воспитано не столько на реальностях Божия мира, о которых свидетельствует икона, сколько на метаморфозах мира расцерковленного. Человек, например, всё чаще воспринимается только лишь по своему имиджу, а имидж этот соответствует требованиям «века сего», а не соотносится с Законом Божиим. Следовательно, из менталитета современности уходит осознание изначальной иконности человека как высшего существа, сотворенного по образу и подобию Божию.

Сегодня, может быть, более чем раньше следует напоминать о том, что главной и лучшей иконой Божией является сам человек. Иконоведение призвано «показывать» икону: раскрывать содержание образа, учить видеть его истинный смысл и литургическое значение и, как следствие, воцерковлять само воззрение человека на образ. Надо признаться, что эти насущные вопросы иконоведения и церковной жизни как таковой остаются нерешенными, ждут исследований и определений.

Но мы видим, что даже в церковном обществе к иконопочитанию нередко примешиваются чуждые, противоположные ему формы и свойства, под видом «благочестия» уводящие

человека от почитания Единого Истинного Бога. Об этих опасностях предупреждали еще иконоборцы. Вот некоторые из них:

— с древности и до сих пор продолжается изображение Бога Отца;

— не изжито отношение к иконам как к языческим амулетам и «оберегам»;

— в последнее время появляются лжеиконные изображения персонажей, не являющихся святыми (например, царь Иван Грозный, Григорий Распутин, Иосиф Сталин и др.) и воздается им почти языческое поклонение;

— на пороге стоит компьютерная механистичность и всё большая обезличенность образов при массовом тиражировании икон. Миру, вместо свободного принятия Слова Божия и образа Божия, всё настойчивее навязывается по видимости разное, а по сути одинаковое безобразие. Вслед за обезличенной и так часто уродливой светской архитектурой постепенно внедряются типовые, стремящиеся к единообразию проекты храмов, стандартные иконостасы, заполненные стандартными иконами;

— к специфике современного состояния иконоведения надлежит отнести неизжитые и вновь появляющиеся мифы об иконе и о том, как она создается, а также ущербное восприятие образа: или только с его эстетической, или лишь с историко-этнографической, или исключительно с мистической стороны.

Описанная ситуация свидетельствует, что не всё, определенное ранее богословием иконы, воспринято ныне общецерковным сознанием. Иное забыто создателями и исследователями икон отчасти сегодня, отчасти уже столетия назад; иное не рассматривалось в иконоведении, т.к. могло не существовать проблемы, волнующей нас сегодня.

Если церковному обществу не искать ответов хотя бы на самые жгучие вопросы жизни Церкви или если эти усилия будут недостаточны, то приходит нецерковное их решение — вначале хаотичное и постороннее по отношению к опыту Церкви, затем оно вполне сознательно становится антицерковным решением. А на практике неминуемо появляются изуродованные формы церковного искусства, да и самой церковной жизни. Богословие всегда противостояло этому. И сегодня мы видим особенно острую нужду в развитии богословия образа — иконоведения. Церковь с помощью иконы и ее слуги — иконоведения призывается вновь явить миру сознание, основанное на библейском,

а точнее, новозаветном Откровении, напомнить, что именно мы чтим в образах, кому и как поклоняемся, создавая эти образы и созерцая их.

В церковной истории мы видим, как икона связана со всею жизнью Церкви: как в иконописи воспринимаются достижения прошлого и настоящего, как она обогащается ими, как страдает от кризисных явлений церковной культуры. И сама икона влияет на церковную жизнь. Богословие иконы призвано постигать пути образа в жизни Церкви.

Видимо, при развитии иконоведения, которое еще стоит у своих истоков, нам предстоят многие переосмысления и открытия...

Можно и, наверное, должно составить целый список нерешенных на сегодняшний день проблем осмысления иконы, которые, хотим ли мы того или нет, влияют на практику иконописания и на методику обучения иконописи. Очевидно, следует хотя бы договориться о необходимости постановки такого «диагноза», хотя бы обозначить критерии того, что для нас важно. Сейчас же налицо неопределенность в слишком многих вопросах церковной художественной культуры, начиная с самых фундаментальных понятий.

Есть крайние мнения о состоянии нынешнего иконописания. Некоторые думают, что сегодня иконописание находится в кризисе, из которого нет и не может быть выхода. Как в общемировом культурном процессе, так и в отрицательных явлениях церковной культуры видятся признаки приблизившейся последней катастрофы, которую не следует пытаться остановить. Кто-то считает, что сейчас всего лишь один из периодов упадка для искусства иконы, которые уже бывали в истории, а нынешний упадок вполне предсказуем после стольких лет гонений на Церковь и забвения традиций иконописания не только в советское время, но и в синодальный период. Иные уверены, что, учитывая тяжесть и длительность этих гонений, происходящее сейчас есть чудесное и стремительное возрождение церковного искусства. Эта разноголосица мнений, доходящая подчас до агрессивного утверждения своих позиций, говорит о том, что потеряны самые существенные критерии качества в оценке культурных явлений. Из-за потери культуры полемики трудно бывает договориться даже в фундаментальных вопросах: что хорошо, а что плохо и почему. Согласимся хотя бы, что

если не существует (а вернее, если мы не видим) единых общепризнанных критериев оценки, невозможно договориться ни по какому вопросу культурологии.

Поразмышляем об одном из критериев. Икона является святыней и предметом литургического обихода, а вместе с тем произведением искусства. Значит, никто не сможет отменить критерия силы или слабости этого художественного произведения. Степень силы произведения изобразительного искусства зависит всего от трех основных компонентов изобразительного языка: композиции, рисунка, живописи. Других компонентов просто нет в изобразительном искусстве, а без этих трех составляющих икона не существует. Напрашивается простой вывод о необходимости совершенствования всех этих трех компонентов. Ведь известно, что для выражения полноты содержания любого образа необходимо совершенствоваться в овладении формами, с помощью которых это содержание выражается. Не требующим обсуждения должна бы быть необходимость совершенствования в ремесле. Развитие мастерства — это еще и духовная задача! Но в реальности эта азбучная истина не для всех очевидна.

Можно не рассматривать серьезно позицию множества графоманов, называющих себя иконописцами и не считающих нужным как бы то ни было учиться. К их услугам проекционные фонари и более совершенная компьютерная техника. Другие, считающие себя людьми церковными, видят в современной технике дьявольский соблазн и отвергают ее в принципе, но учиться всё равно не хотят, потому что «знание надмевает» и «лучше Рублева всё равно ничего не напишешь». Есть и множество других подмен благочестивых идей, или совсем примитивных, или поизощреннее, но всё равно неспособных привести ни к какому развитию, равно как и к смирению. Такие подмены, мифы, ложные идеи сегодня агрессивны, навязчивы, распространены и востребованы.

Нынче в моде идея о том, что для современной иконописи не нужно учиться у мастеров прошлого, изучать древние образцы, так как они «устарели», «несовременны». Во многом из-за этого к чертам нашего времени относятся: нежелание учиться, принятие большинством облегченного пути, согласие на приблизительность и условность, неспособность отличить талант от посредственности, фальшь от истины и, как след-

ствии, добровольное принятие подделок в качестве образцов. Увы, этой фарисейской закваски становится всё больше! Ценностями современной иконы стали такие пороки, как роскошь, гигантомания, переизбыток позолоты и драгоценных камней, «гламурно-китчевая» упаковка — эффекты, подавляющие второстепенными аксессуарами самое главное — выразительность иконного лика. Вот что часто бывает востребовано заказчиком, хоть и не может насытить никого, как и всякий грех. Вот почему не в чести серьезное, углубленное отношение к изучению рисунка, живописи, композиции. Если обучение и происходит, то, как правило, оно крайне поверхностно, приблизительно, условно, не органично, а механистично (изучаются отдельные иконные приемы без их взаимосвязи). Большинство «учеников» останавливаются на полпути под предлогом нехватки времени.

Одно из распространенных с начала XX века пагубных мнений об иконе гласит, что икона — это всего лишь знак (подразумевается — условный знак), призванный обозначить то, что Священное Писание выражает словом. Это мнение возникло из отрицания натуралистичных изображений на религиозные темы, распространенных в католической Церкви, но к практике оно приводит вполне протестантской. Например, если следовать такой идее, то для иллюстрирования слов: «И рече Бог: да будет свет» (Быт. 1:3), достаточно нарисовать окружность с лучами, то есть знак солнышка, как это делается, например, на бытовой технике. При таком мышлении подобного значка действительно вполне достаточно.

А можно, что явлено нам в опыте Церкви, средствами живописи создавать поистине *светоносные* иконы, т.е. свет *явить* на них, а не обозначить. Договорим до конца: икона — это не система эзотерических знаков, закрытых для непосвященных, и не иллюзорная фиксация исторического лица или события. Ее язык взял из культуры античности (дохристианская Греция; Египет, Фаюм) стремление к реалистичному изображению всего благородного, просветленного в человеке¹. Используя средства великих культур прошлого, язык иконы выработал собственную систему обобщений, необходимых для явления того, что совершает с человеком Христос — его обожения. Она нужна для явления на иконе иноприродности самого Богочеловека Христа, обладающего не только человеческой, но и

Божественной природой, для явления обоженных Им людей, природа которых тоже преображена. Эти средства — обобщения, символы, особая композиция, особые рисунок и колорит. Из них и создается иконописный язык. Например, в композиции исключается произвольное расположение фигур: они изображаются предстоящими перед Богом и человеком. В рисунке необходима определенность во взоре, жесте; часто для предания благородства образу используется утрирование пропорций; применяются элементы обратной перспективы. В тональном решении иконы недопустимы иллюзорные световые эффекты (восход, закат, вспышка); для выявления иноприродности света используются золотой или светоносный красочный фон, нимб и мандорла вокруг Христа и Божией Матери, символические лучи на иконе Преображения и многое, многое другое. Мы видим это во всей культуре Восточной христианской Церкви.

Наша верность церковному Преданию заключается в стремлении явить, а не обозначить образ. Воплотить это, конечно, нелегко. Во все века иконописание воспринималось в Церкви как духовное делание. Ему подчинен весь строй жизни художника, его мастерство и его личный духовный опыт. Только тогда изображение становится иконой, когда оно без натурализма, а по существу являет то, о чем заявляет, например, свет, явленный во Христе, в святых.

Давайте предложим людям, убежденным в приближительности и условности иконного рисунка, сдвинуть хоть на миллиметр в любую сторону, например, движки или опись на фресках или иконах Феофана Грека! Ведь они и впрямь написаны так бегло, молниеносно, а эта беглость так часто воспринимается синонимом легковесности, безответственности. И каким станет образ? Вот теперь — то он и станет из гениального приближительным, обыкновенным, посредственным. Произошло это из-за потери предельной точности рисунка. Этот эксперимент можно провести и с оттенками цветовых отношений, и с композицией великих произведений искусства. Несовершенства в любом из трех компонентов изобразительного языка ведут к снижению, обесцениванию образа. И это, конечно, не призыв к бесконечному повторению имеющихся великих образцов, а призыв к тому, чтобы через копирование постигать те закономерности, по которым они созданы.

Закономерности эти есть. Их раскрытию и должно служить обучение ремеслу иконописца: иконному рисунку, иконному колориту, иконной композиции, т.е. иконному языку.

Только частично можно научиться ему, осваивая рисунок, живопись, композицию в академической системе, идущей от Ренессанса, к чему мы все так привыкли. Культура Возрождения, бесспорно, выше современной, поэтому нам-то есть чему поучиться у ее мастеров.

Но от культуры Православия, оставившей нам в наследие более высокие образы человека, предстоящего перед Богом, человека, соединенного с Богом, образы самого Богочеловека и Пречистой Матери, так называемое Возрождение все-таки стоит в стороне и отстоит далеко. Вот почему главным образом нам надлежит всесторонне изучать культуру Восточно-христианской Церкви, ее Предание.

Мы считаем себя наследниками православной культуры и как часто слышим от искусствоведов: «Это старо! Оставьте эти высокие памятники прошлого музейщикам, забудьте о них в своей работе, а сами пишите по-новому, от себя, не смея ничего перенимать у древних, ведь это воровство!» Автор и сам слышал примерно такие и даже более резкие и гневные слова, обращенные к современным иконописцам, сказанные известными искусствоведом, считающими себя людьми церковными. Было сказано и сильнее: «Сами каноны устарели и не нужны, они не дают современному иконописцу создать образ, адекватный нашей эпохе».

Что касается канонов, то автор приведенной фразы, конечно, путает в ней каноны и традиции, каноны и стили. Как выражение лица культуры каждого времени стили, вполне естественно, уходят в прошлое. Уходят, оставляя следующим поколениям простор для поиска новых форм, в которых надлежит выражать единую правду о мире Божиим и о человеке, о его пути к Богу. Так было во времена всех подъемов, взлетов, возрождений в истории искусства. Времена, приходящие после культурных «обвалов», как никогда требуют усвоения уроков прошлого, усвоения традиций, в том числе иконописных, усвоения иконописного языка. Вспомним, что для Православия Предание ценно наравне с Писанием.

Нельзя не видеть очевидного: весь контекст современного искусства при кажущейся разноголосице его авторов в целом

является иноприродным по отношению к традициям Церкви и ее миссии. Но ведь это совсем не значит, что культуре Церкви следует подчиниться этому контексту, идти в ногу с ним. Как не любят современные художники идти в ногу с кем бы то ни было и как требуют от Церкви, чтобы она была с ними заодно! Но это будет нашим очередным поражением, еще одним шагом к обмирщению. На самом деле мир жаждет от Церкви совсем иного — выхода из тупика, в том числе и культурного. Церковь предлагает этот выход в творческом следовании Преданию, а не в отвержении его. На все века нам заповедано апостолом Павлом: «Не сообразуйтесь веку сему» (Рим. 12:2). Здесь апостол говорит не только о нравственности. Используя корень слова «образ», он опосредованно отвечает на вопрос о современности иконы: образ церковный — это образ вечности, а если так, то человек каждого времени, размышляющий о вечности, взыскующий жизни в вечности, найдет в иконе питание для себя.

Искусство светское, отказавшись от церковных канонов, но желая остаться искусством христианским, если таково наполнение внутреннего мира его авторов, показывает нам мир и человека в разнообразнейших отношениях к Богу и к греху. Можно дерзновенно попытаться обобщить и выразить две основные идеи светского христианского искусства: мир и человек, стремящиеся к Богу и Его гармонии прекрасны; мир и человек, отходящие от Бога, живущие страстями, становятся всё более безобразны. Естественно, что последних, отрицательных образов в светском искусстве гораздо больше, чем первых, положительных. Ведь они более сродни и страстному состоянию авторов, и окружающего их мира. Но искусство, талантливо и честно явившее эту правду о состоянии мира и человека, конечно, нужно и Церкви, и миру. Церковь благословляет такое искусство, но напоминает о неабсолютности, относительности его образов, чему и служит глубина их психологической многогранности. Важно помнить, что в образах светского искусства выявляется не природа человека как таковая, а лишь ее состояние по отношению к праведности и ко греху, к правде и лжи, к красоте и безобразию.

Одним из важнейших понятий иконоведения являются понятия «красота», «гармония». Иногда говорят, что эти понятия относятся только к эстетике, и почему-то считают, что эстетиче-

ское совершенство необязательно в иконе. Последнее суждение тоже пытается оправдать неумение рисовать и писать, нежелание учиться профессиональному мастерству, как будто исполнение канонических норм стоит отдельно от художественных качеств произведения. Если вспомнить идею о ненужности канона и соединить ее с не менее агрессивно навязываемой идеей о ненужности иконописцу мастерства, становится очевидным, что это соединение стало нападением на икону современных иконоборцев с двух самых существенных сторон, потеряв которые икона перестанет быть и святыней, и произведением искусства.

Ведь скрупулезно исполненные догматические, канонические требования к образу без устремленности к красоте дадут нам лишь схему — какой должна быть икона. Исполнив эти требования формально, мы еще необязательно создадим икону, так как где нет красоты, нет образа Божия. И здесь встает вопрос: какова же эта красота?

Вспомним, что в христианской эстетике понятие «красота» приравнивалось к понятию «бытие». По слову святителя Иоанна Златоуста, «красота там, где Дух Святой». В силу этого красивого и точного определения вселенского учителя мы можем утверждать, что красота — категория не только эстетики, но и онтологии, она есть то, что роднит с образом Божиим, что выявляет его для нас. Вот почему всё, что создается в Церкви, призвано быть прекрасным, а не только теоретически выверенным.

Христиане, по крайней мере на Востоке, никогда не называли свое литургическое творчество «произведениями искусства». Не смеем мы называть так всё прекрасное, создаваемое в Церкви, потому что ни форма, ни содержание церковного образа никогда не вмещаются в эстетические категории, а восходят к понятию «церковная святыня». Но максимально воздействует на нас святыня тогда, когда образ Божий явлен в ней во всей возможной полноте, глубине и красоте. Только на практике показав, явив эту красоту Православия, иконы наши будут и каноничными, и гармоничными, а значит, будут наиболее выразительно воздействовать на человека через образ зыскующего Бога.

История Церкви в житиях своих святых (а именно их Церковь называет истинными иконописцами), воплотивших соединение человека с Богом, являет нам реальность канонов

в нашей жизни, т.е. закономерностей этой гармоничной жизни. Искусство Церкви, выработанное опытом святых, несет на себе печать гармонии, печать канона при разных стилях и формах. Оно всегда призвано быть прекрасным, в этом его и задача, и само содержание (в отличие от относительных задач светского искусства) — явить истинно и абсолютно положительный образ — образ человека, сущностно соединенного с Богом. Вот для чего нам постижение канона, следование ему и использование его как инструмента, позволяющего выявлять гармонию человека с Богом.

Для иконоведения, как и для всей культурологии, понятие «канон», несомненно, является одним из определяющих, ключевых. Поскольку существующие в истории Церкви и в истории культуры определения канона различны и не дают исчерпывающих ответов на вопросы о каноничности конкретных икон, можно говорить о проблеме канона и о проблеме его восприятия и воплощения в Церкви.

В буквальном смысле канон (греч. κανών) — это инструмент для проведения прямых линий. В строительной практике каноном называли отвес. Символично здесь то, что это не произвольная прямая линия, а абсолютная вертикаль, соединяющая небо и землю. Вот для чего и на практике, и в системе символов применяется канон! Перевод этого греческого слова на церковнославянский звучит как «прави́ло». В языке XIX века это слово звучит уже как «пра́вило». По словарю протоиерея Г. Дьяченко, «канон — пра́вило, которое Церковь постановляет в отношении веры и нравственности или церковного благочиния для обязательного выполнения со стороны верующих христиан»².

Современное отношение к понятию «канон» представляется неопределенным. Известные словосочетания: «древнеегипетский канон», «древнегреческий канон», «средневековый канон», «каноны классицизма», «канон (модуль) Корбюзье», византийские и древнерусские каноны и т.д. — на самом деле представляют собой устойчивые, многовековые, традиционно принятые системы соразмерения, совершенствуясь в применении которых эти культуры и становились великими.

Мировые культуры чрезвычайно разнообразны, но Библия говорит о единстве мира, о единстве закономерностей, по которым сотворен и развивается мир. А значит, несмотря на

многообразии культур, есть нечто, что объединяет их в единой гармонии мира. Можно изучать по отдельности человеческие обычаи, правила, стили, традиции, уставы, системы соразмерения, можно определять и формулировать их сущности и свойства. Но понятие «канон» в широком смысле не вмещается в такие формулировки, оно является наиболее всеобъемлющим, определяя объективные истины благоустройства мира Божия. Во избежание подмены понятий мы предлагаем принять именно такой взгляд на канон, при котором это не человеческое мышление, а Божественный строй, чин, ритм, порядок жизни, даруемый Духом Святым, проявляемый во всех творениях, в человечестве, в мировой культуре. Человеку предлагается выявлять его — жить в нем и творить в нем. К выявлению канона духовной жизни призвано богословие в целом, к выявлению иконописного канона — богословие образа, иконоведение.

Вот некоторые размышления о каноне, которые были сформулированы в основном совместно с культурологом Андреем Жолондзем.

— Укоренен, задан нам канон как задание в Откровении Божиим, в Священном Писании (например: заповеди блаженства, естественный нравственный закон и многое другое), а проявляется канон прежде всего в Священном Предании.

— Для постижения канона необходимо постижение Писания и Предания во всё большей полноте и цельности, а не начетничество; сердечная молитва, а не вычитывание правил; при иконописании — цельное обучение на примерах святых икон, а не запоминание отдельных приемов иконового пошиба.

— История Церкви дает нам многочисленные примеры великих канонических образов — это жития святых и плоды их жизни. Следовательно, в Предании можно найти ответы и на вопросы о каноне, о его принципах, о верном и неверном отношении к канону.

— Одно из неверных отношений к канону, на котором соблазняются многие, законническое. Вот категоричное предупреждение Спасителя: «Берегитесь закваски фарисейской» (Мф. 16:6), это сказано именно о законничестве, искажающем Закон Божий, о формализме.

— Когда человек живет и творит по канону, он в свободе Духа Святого, даруемой Отцом через Христа, в той свободе,

которой не могли и не могут принять законники. «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона» (Гал. 5:22).

— Приводя свою жизнь и творчество к Богу через канон, вводя их в определенные ритмы, стесняя себя, мы при этом освобождаемся. Свободной и всё более полной, благодатной становятся и наша жизнь, и наше творчество. Вот что такое свобода внутри канона.

— Постигая канон, мы осваиваем систему отбора ценностей, приближающую нас к Богу.

— Канон не явлен нам до конца, не постигнут нами во всей полноте, не сформулирован всесторонне, но он живет в Церкви, выражается частным образом в плодах церковной культуры через ее традиции и уставы, школы и стили.

— Никогда отдельные традиции и даже их сумма, знаковая нам сегодня, не тождественны канону. Завтра родятся новые канонические традиции. Мы верим в это, всматриваясь в историю церковной культуры.

— Традиции бывают канонические, выражающие канон, неканонические — посторонние канону, и антиканонические — враждебные ему. Есть иконы традиционные, но неканонические, а потому и неистинные, несмотря на свою традиционность. Например, «Бог Саваоф», «Отечество», «Троица Новозаветная», «София, Премудрость Божия», различные аллегорически-дидактические изображения XVI–XVII веков. Древность подобных «традиционных» икон не делает их истинными. Не традиция освящает образ, а правда Божия, если она догматически точно выражена в образе. Тогда и новый, нетрадиционный образ становится каноническим.

— Канон выявляет такую объективную истину устройства мира Божия, которая воспринимается нами как гармония, красота. Каноничность и гармония — напрямую связанные понятия. Каноничность и гармония были явлены во всей полноте в мире Божиим изначально: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). Человеку, потерявшему гармонию с Богом и миром при грехопадении, сначала был дан Богом Закон как фундамент каноничности, а затем Христос вернул Собою гармонию человека и Бога.

— Канон выражает объективные признаки красоты

обожненного мира, и потому канон объективен. Это значит, что есть объективные законы красоты, к постижению которых призвано искусство.

— Путь к Богу через канон — путь ко всё более полной гармонии через воцерковленность, так как Церковь хранит каноны бережнее светской культуры.

— Отходя от восприятия канона как от постижения бесконечно разнообразных, но единых правды и красоты Божиих, явленных в мире Божиим, всякое искусство падает. Падает и человек как личность, страдает, умирает его душа, когда отходит от путей прямых, Божиих — канонических. «Приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему» (Мф. 3:3), — Предтеча, Господень учитель покаяния, исправления, выпрямления пути знал, что Дух дышит, где хочет, даже в грешниках, но призывал к прямым, закономерным, каноническим путям, через которые благодать Божия льется беспрепятственно.

Всестороннее исследование понятия «канон» не завершено. Содержание, смысл канона будут выявляться постепенно лишь при совместном исследовании проблем человека (антропологии) и проблем Церкви (экклесиологии). Восхождение ко всё более глубокому осмыслению канона как такового и нахождение всё более точных его формулировок необходимо для верного понимания иконописного канона и для определения каноничности создаваемых произведений. Подводя итоги сказанному, сегодня мы, признавая потребность в уточнениях и конкретизации, можем лишь кратко обобщить наши положения: *канон — совокупность закономерностей воздействия Божией благодати на человека, а через него — на христианскую культуру, на человечество, на всё творение, постепенно выявляемая Церковью при единении даров Духа Святого со свободной человеческой волей.*

Примечания

¹ Сравним, например, фаюмские портреты и такие близкие к ним синайские иконы Спасителя и апостола Петра.

² Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 244–245.

К. В. Воробьев*

ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛУЖЕНИЯ АКАФИСТА ПО ЮЖНО-ИТАЛЬЯНСКИМ ТИПИКОНАМ

В данной статье рассматривается последование богослужения Акафиста согласно южно-итальянским типиконам. Изучаются три основных богослужебных памятника, представляющих основные группы южно-итальянских типиконов: гроттаферратскую, калабро-сицилийскую и отрантскую. Последование богослужения Акафиста излагается согласно избранным памятникам, выделяются и характеризуются его особенности, являющиеся основными для богослужебной византийской традиции южной Италии.

Ключевые слова: Акафист, Благовещение, византийское богослужение, Похвала Богородицы, суббота Акафиста, типиконы, южная Италия.

1. Богослужение Акафиста

Богослужение Акафиста согласно принятой традиции совершается в пятую субботу Великого поста. Характерной его особенностью является пение Акафиста Богородицы. Он

*Автор — магистр богословия, аспирант кафедры церковно-практических дисциплин Московской духовной академии (Сергиев Посад).

делится на четыре части, которые последовательно помещаются после двух кафизм на утрени и после 3-й и после 6-й песни канона. Указанное богослужение заполнено гимнографическим материалом благовещенской тематики (тропарь «Повеленное тайно», канон «Христову книгу одушевлену», четыре благовещенских стихиры на хвалитных псалмах).

Помимо указанных песнопений в честь Божией Матери, пятая суббота Великого поста имеет триодное последование, совершающееся вместе с богослужением Акафиста. Тематика триодного последования является характерной для суббот Великого поста.

Таким образом, указанное последование пятой субботы Великого поста тематически никак не связано с богослужением Акафиста. Тематика песнопений богослужения Акафиста, которая заняла стабильное место на пятой субботе Великого поста, не позволяет отнести ее к великопостному циклу. Соединение двух тематически разнородных богослужебных последований в пятую субботу Великого поста — последования Акафиста и триодного последования показывает, что богослужение Акафиста было интегрировано в триодный цикл и изначально ему не принадлежало.

Тексты богослужения пятой субботы Великого поста, посвященные празднику Благовещения, а так же анализ некоторых триодей позволил профессору Санкт-Петербургской духовной академии И.А. Карабинову выдвинуть теорию, согласно которой суббота Акафиста — это перенесенный праздник Благовещения.

После закрепления праздника Благовещения за определенной датой богослужение Акафиста было спасено от исчезновения важными историческими событиями в Византии. Мирные переговоры византийского императора Ираклия с персидским царем, положившие конец затянувшейся войне Византии и империи Сасанидов, начались накануне Благовещения и продолжались в течение предположительно 4-й и 5-й седмиц Великого поста (с 24 марта по 3 апреля).

Таким образом, богослужение Акафиста на пятой субботе Великого поста сохранилось и получило связь с персидской войной императора Ираклия [1. С. 53–64].

Теория профессора Карабинова требует уточнения с использованием более широкого спектра источников. Ключевыми богослужебными памятниками для уточнения приведенной

теории являются южно-итальянские типиконы, так как именно они связывают богослужение Акафиста непосредственно с Благовещением.

2. Краткая характеристика памятников

Южно-итальянские типиконы делятся на три группы: гроттаферратскую, калабро-сицилианскую и отрантскую. Указанные группы типиконов связывают с появлением Афоно-студийского синаксаря в южной Италии на рубеже X–XI веков. Подобное влияние афонского богослужения обуславливается тесной связью монастырей южной Италии и монастырей горы Афон [2. С. 77].

Нами будет рассмотрено богослужение субботы Акафиста в трех памятниках южно-итальянского богослужения, которые соответствуют трем вышеперечисленным группам типиконов.

К гроттаферратской группе относится типикон монастыря Патирион^{**}. Указанная обитель — влиятельный монашеский центр Калабрии. Ее типикон считается копией с «архетипоса» — первого типикона Гроттаферратского монастыря, отредактированного между 1017 и 1050 годами архимандритом указанной обители Варфоломеем из Россано [3. С. 52].

К калабро-сицилийской традиции относится Мессинский типикон монастыря Спасителя. Рукопись этого типикона (Messina gr. 115) опубликована М. Арранцом. Текст устава восходит к 1131 году. Составитель этого типикона — основатель монастыря Лука. Далекая копия этого типикона опубликована проф. А.А. Дмитриевским. Она известна как типикон из Мили (Vat. gr. 1877), эта копия относится к 1292 году [3. С. 52–53].

Николо-Казолянский типикон отражает Отрантскую южно-итальянскую традицию и принадлежит главному монастырю данной местности.

Николо-Казолянский монастырь основан в 1099 году выходцами из Греции. Типикон для монастыря был составлен третьим игуменом обители, Николаем, в 1174 году. Заглавие

^{**} Автор приносит благодарность профессору Московской духовной академии А.М. Пентковскому, указавшему на рукопись памятника и предоставившему ее копию, равно как и диссертацию А. Апостолидиса с публикацией Николо-Казолянского типикона.

типикона говорит о том, что в его основу были положены предания преподобных отцов Саввы, Феодора Студита и преподобного Иосифа (первого игумена монастыря), а также устав Святой Горы. В типиконе имеются ссылки и на Устав Великой Церкви [3. С. 53].

3. Кодикологический аспект

Рубрика, посвященная богослужению Акафиста, присутствует во всех трех рассматриваемых памятниках. Анализ ее месторасположения в кодексах поможет осознать применение указанной рубрики в течение литургического года, а так же установить связь последования Акафиста с другими богослужебными последованиями литургического года.

Во всех трех памятниках рассматриваемые уставные указания находятся в рубрике, посвященной триодной части, которая имеет соответствующее заглавие.

В типиконе монастыря Патирион: «Συναξάριον σὺν Θεῷ τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς ἀρχομένη ἀπὸ τῆς κυριακῆς τοῦ τελῶνου καὶ τοῦ φαρισαίου μέχρι τῆς κυριακῆς τῶν ἁγίων πάντων» [4. F. 105].

В Мессинском типиконе: «Ακολουθία της αγιας μ' αρχομενη απο του τελωνου και του φαρισαιου μεχρι των αγιων παντων» [5. P. 186].

В Николо-Казолянском типиконе: «Συναξάριον (sic) σὺν Θεῷ ἀρχομενον ἀπο του τελωνου και του φαρισαιου μεχρι των αγιων παντων» [6. P. 160].

В указанной рубрике описание проследования Акафиста в честь Богородицы находится после описания богослужения четверга пятой седмицы Великого поста и перед описанием богослужения субботы этой же седмицы [4. F. 126 об — 128 ; 5. P. 223–224 ; 6. P. 192–193].

В типиконе монастыря Патирион, а так же в Николо-Казолянском типиконе после описания последования Акафиста вставлена рубрика, описывающая богослужения с 23 по 25 марта и включающая указания о службе Благовещения, если оно случится в различные дни триодного цикла [4. F. 128–135 ; 6. P. 193–213].

Таким образом, богослужение Акафиста представляется началом Благовещенского цикла. В Мессинском типиконе бла-

говещенские главы после описания богослужения Акафиста не встречаются.

Рубрика, посвященная рассматриваемому чинопоследованию, имеет следующие названия:

— в типиконе монастыря Патирион: «*Ἀρχὴ λέγουκεν, ἥδε τῆς ἀκαθίστου*» [4. Ф. 127];

— в Мессинском типиконе определенное заглавие для рубрики не предусмотрено, но выделено ее начало: «*Ἡ ἀκαθίστος...*» [5. Р. 223];

— в Николо-Казолянском типиконе название рассматриваемой рубрики одновременно указывает на время исполнения чинопоследования Акафиста: «*Τὸ σαββατὸν προ τοῦ εὐαγγελισμοῦ*» [6. Р. 192].

Наименование рубрики в рассмотренных памятниках делает акцент на главном гимнографическом произведении в анализируемом чинопоследовании богослужения Акафиста.

В двух вышеупомянутых типиконах, а именно Мессинском и монастыря Патирион, указано исполнять данное последование за пять дней до Благовещения. Это дает возможность установить точную дату совершения последования — 20 марта. Однако в рассматриваемых типиконах в месяцесловной части рассматриваемое последование не оговорено.

В типиконе монастыря Патирион уставные указания на 20 марта отсутствуют, а в Мессинском типиконе указана память святых отцов, «в монастыре преподобного Саввы убиенных» [5. Р. 129].

Указание Николо-Казолянского типикона на совершение последования Акафиста в субботу перед Благовещением указывает на то, что рассматриваемое последование может совершаться в период от 18 до 24 марта.

Зависимость времени совершения чинопоследования Акафиста от праздника Благовещения, а так же расположение уставных указаний на праздник Благовещения в некоторых рассмотренных памятниках после рубрики, посвященной чину Акафиста, ставит последний в прямую зависимость от Благовещения. Причем чин Акафиста, судя по уставным указаниям и расположению посвященной ему рубрики, совершался перед Благовещением.

Таким образом, учитывая расположение рассматриваемых уставных указаний, богослужение субботы Акафиста не входит в систему триодных памятей, а является началом Благовещенских глав, которые в типиконе монастыря Патирион и Николо-Казолянском типиконе помещены в триодной части.

4. Литургический аспект

Рассмотрим порядок совершения богослужения Акафиста согласно южно-итальянским типиконам.

Типикон монастыря Патирион

Последование Акафиста совершалось отдельно от утрени и полагалось за пять дней до Благовещения. После начальных молитвословий исполнялось пение «Бог Господь» и тропарь «*Τὸ προσταχθέν μοι μυστικῶς λαβὼν ἐν γνώσει*» («Повеленное тайно прием в разуме») трижды. Затем исполнялся проимий Акафиста «*Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια*» («Взбранной воеводе победительная») и 24 его икоса.

Через каждые четыре икоса снова исполнялся указанный проимий. Начальные слова «*Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια*» («Взбранной воеводе победительная») пел певец, а далее со слов «*ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν*» («яко избавльшеся от злых») продолжал народ.

По исполнении Акафиста был положен соответствующий канон преподобного Иосифа Песнописца «*Χριστοῦ βιβλὸν ἐμψυχον*» (Христову книгу одушевленну). По 3-й песни полагался седален «*Ἀπεστάλη Γαβριὴλ πρὸς τὴν παρθένον*» («Послан бысть Гавриил к Деве») и чтение слова на Акафист (ὁ λόγος τῆς ἀκαθίστου).

По шестой же песни исполнялся кондак «*Προστασία τῶν χριστιανῶν ἀκαταίσχυντε*» («Предстательство христиан непостыдное») и его икос. Далее заканчивался канон и следовали заключительные молитвословия чина [4. Ф. 127–128].

Схематично чин Акафиста согласно типикону монастыря Патирион можно представить таблицей 1.

Мессинский типикон

Последование Акафиста полагалось за пять дней до празднования Благовещения. При этом оно совершалось на особой службе в честь Богородицы, носившей название пресвии

(ἡ προσβεία). Богослужбное последование с таким названием уже встречалось в рассматриваемом памятнике. Его полагалось совершать после вечерни каждую пятницу Великого поста. Повечерие же в церкви в таком случае не совершалось. Пятничные богослужения в честь Божией Матери имели следующее последование.

Начальный возглас — «Благословенно Царство...». По возгласе следовала великая ектения, после которой народ исполнял богородичен: «*Εὐσπλαγγνίας ὑπάρχουσα*» («*Мужества причина*»). Потом диакон произносил «Слава, и ныне» и пелся тропарь: «*Θείας γενόμεν*» («*Божественного стали*»). Затем следовала малая ектения и богородичен «*Ἐν τῷ ναῶ*» («*В храме*»), диакон снова возглашал «Слава, и ныне», и исполнялось песнопение: «*Ἐλπίς τοῦ κόσμου*» («*Надежда мира*»). За очередной малой ектенией следовал богородичен «*Προστασία φοβερά*» («*Предстательство страшное*»).

После богородична, как и в других случаях, произносилось «Слава, и ныне» и «*Ἡ νοητὴ πόλις ζωῆς*» («*Умозрительная дверь жизни*»). Далее диакон снова произносил ектению и неспешно читался 142-й псалом («*Господи, услыши молитву мою...*»). После чтения псалма диакон становился с кадиллом напротив Царских врат и возглашал «Бог Господь...» в 4-й глас и начинал совершать каждение.

Хор в это время пел тропарь «*Τεῖχος ἀκαταμάχητον ἡμῶν χριστιανῶν*» («*Стена неодолимая нас христиан*») дважды, «Слава, и ныне»: «*Ἡ κυρίως καὶ ἀληθῶς Θεοτόκος*» («*Справедливо и истинно Богородица*»). Затем начинался канон молебный к Богородице. После 3-й песни ничего не полагалось, после 6-й — кондак, после 9-й пелись во глас канона ирмосы Богородицы. Далее читалось «Трисвятое» и тропарь «*Θεοτόκε ὁ κόσμος εἰς σὲ ἐλπίζει*» («*Богородице, мир на Тебя надеется*»). Затем диакон произносил с амвона ектению и последование заканчивалось.

Во время изложенного чинопоследования исполнялись два канона, которые менялись каждую пятницу [5. Р. 210–211].

Чин пресвии, который должен был совершаться с Акафистом, не расписан в памятнике так подробно, как чин с таким же названием, совершаемый по пятницам Великого поста. Тем не менее, в соответствующей рубрике указаны следующие особенности. После 142-го псалма положено пение «Бог Господь» и

тропаря «*Τὸ προσταχθέν μοι μυστικῶς λαβὼν ἐν γνώσει*» («*Повеленное тайно прием в разуме*») трижды.

После этого сразу следовал канон Акафиста (ὁ κανὼν τῆς ἀκαθίστου) 4-го гласа «*Χριστοῦ βιβλὸν ἐμψυχον*» («*Христову книгу одушевленну*»). Этот же канон полагалось читать на повечерии на сам праздник Благовещения, согласно рассматриваемому типикону [5. Р. 131].

Акафист на пресвии делился на две части — 12 икосов исполнялись по третьей песни канона, 12 икосов — по шестой песни. Акафистное пение имело следующие особенности. Каждые четыре икоса протопсалт запевал с амвона начальные слова проимия «*Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια*» («*Взбранной воеводе победительная*»); следующую часть, начинающуюся со слов «*ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν*» («*яко избавльшеся от злых*») допевала братия.

После канона исполнялся отпустительный тропарь «*Τὸ προσταχθέν μοι μυστικῶς*», после которого следовала диаконская ектения и чтение. Это была заключительная часть последования, после которой следовал отпуст и расход братии.

На утрени исполнялось триодное последование, так же полагалось две, а не три кафизмы [5. Р. 223–225].

Отличительной чертой рассмотренной пресвии от пятничных является наличие Акафиста и особого связанного с ним канона, а так же наличие чтения.

Исходя из вышесказанного, пресвию с последованием Акафиста, согласно Мессинскому типикону, можно представить схематично таблицей 2.

Николо-Казолянский типикон

Последование Акафиста совершалось на утрени. После шестопсалмия и «Бог Господь» был положен тропарь «*Τοῦ Γαβριήλ φθεγγαμένου τῇ Παρθένῳ*» («*Гавриилу вещавшу Деве*») трижды. Затем сразу, без кафизм начинался канон Акафиста «*Χριστοῦ βιβλὸν ἐμψυχον*» («*Христову книгу одушевленну*»).

По 3-й песни положено было чтение слова на Благовещение Петра Агривянина. По 6-й песни пелся Акафист. Особенности его исполнения следующие. В начале Акафиста певец с амвона запевал проимий «*Τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ*» («*Взбранной воеводе*»), после этого его пел народ. Акафист совершался полно-

стью. Каждые четыре икоса указанный проимий повторялся, при чем его продолжение со слов «ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν» («яко избавльшеся от злых») допевал народ. По окончании Акафиста заканчивалось чтение канона, следовал ексапостиларий и прочее последование утреннего богослужения. Характерно, что на хвалитных псалмах указано петь не только стихиры мученикам по гласу, но и стихиры предпразднства (по всей видимости, Благовещения) [6. Р. 192–193].

Схематично последование Акафиста согласно Николо-Казолянскому типикону можно представить таблицей 3.

5. Заключение

Рассмотрев богослужение субботы Акафиста согласно южно-итальянским типиконам, можно резюмировать наблюдения и определить общие черты рассматриваемого чинопоследования согласно проанализированным памятникам.

Богослужение Акафиста в южно-итальянской литургической традиции не было привязано к определенному дню Великого поста, как это наблюдается в современной богослужебной традиции. Время совершения богослужения Акафиста было связано с праздником Благовещения Пресвятой Богородицы. Указанное чинопоследование также являлось началом Благовещенского цикла, о чем свидетельствует расположение описывающей его рубрики в начале благовещенских глав в некоторых рассмотренных нами памятниках.

Таким образом, богослужение Акафиста находилось не в системе Триодных памятей, а в системе минейных памятей.

Совершение указанного богослужения на особой службе — «пресвии» свидетельствует так же о том, что оно не сразу вошло в систему суточного богослужебного круга.

Акафист в рассматриваемом богослужении мог занимать разнообразное место. Он мог исполняться до начала пения канона полностью либо делится на две части и исполняться после 3-й и 6-й пени канона, так же он мог исполняться полностью после 6-й песни.

Несмотря на подобную нестабильность расположения Акафиста, во всех рассмотренных нами южно-итальянских

богослужебных памятниках он имеет одинаковый образ совершения. В частности, каждые четыре икоса должен повторяться проимий «*Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ*» («Взбранной воеводе»). Данную особенность можно выделить как южно-итальянскую характеристику богослужения Акафиста.

При сравнении текстов, указывающих на служение Акафиста, в трех рассматриваемых типиконах замечается текстовое (порой дословное) сходство, представленное таблицей 4.

Подобное совпадение выдержки богослужебных памятников, относящихся к разным группам, возможно, свидетельствует о наличии одного общего источника, служившего образцом для составления рассмотренных типиконов.

Дальнейшее изучение богослужения Акафиста по южно-итальянским памятникам будет способствовать рассмотрению данного последования не в системе триодного цикла, а в системе празднования Благовещения. Выявление же источника, повлиявшего на описание последования Акафиста в рассматриваемых памятниках, поможет установить генезис особенностей богослужения Акафиста в южно-итальянской литургической традиции.

Литература

1. *Карабинов И.* Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. М., 2004.
2. *Пентковский А.* Студийский устав и уставы студийкой традиции // Журнал Московской Патриархии № 5. М., 2001. С. 69–80.
3. *Арранц М.* Око церковное. М., 1999.
Jena Ms.G.V.q.6a.
4. *Arranz M.* Le Typicon du Saint-Sauveur à Messine (Series: OCA, 185). Roma, 1969.
5. *Apostolodis A.* Il typicon di S. Nicola di Casole secondo il codice Taur. Gr. C III 17 (Introduzione, Testo critic, Indici) / Tesi di dottorato. Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Roma. Facoltà di Teologi. Sezione ecumenico-patristica greco-byzantina «S. Nicola». Bari, 1983–84 (testo dattiloscritto).

Приложение

Таблица 1

Начальные молитвословия
«Бог Господь», тропарь «Τὸ προσταχθέν μοι μυστικῶς» 3-ды
Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»
1–4 икос Акафиста. Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»
5–8 икос Акафиста. Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»
9–12 икос Акафиста. Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»
13–16 икос Акафиста. Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»
17–20 икос Акафиста. Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»
20–24 икос Акафиста. Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»
1–3 песнь канона Акафиста («Χριστοῦ βιβλον ἔμψυχον»)
седален «Ἀπεστάλη Γαβριήλ πρὸς τὴν παρθένον», слово на Акафист
4–6 песнь канона Акафиста
кондак «Προστασία τῶν χριστιανῶν ἀκαταίσχυντε», икос
7–9 песнь канона Акафиста
Заключительные молитвословия

Таблица 2

Начальные молитвословия, 142 псалом
«Бог Господь», тропарь «Τὸ προσταχθέν μοι μυστικῶς» 3-ды
1–3 песнь канона Акафиста («Χριστοῦ βιβλὸν ἔμψυχον»)
<i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
1–4 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
5–8 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
9–12 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
4–6 песнь канона Акафиста
<i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
13–16 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
17–20 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
20–24 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
7–9 песнь канона Акафиста
«Трисвятое», отпутиственный тропарь, ектения, чтение, отпуст

Таблица 3

Начало утрени, шестопсалмие
«Бог Господь», тропарь «Τὸδ Γαβριήλ φθεγγαμένον τῆ Παρθένῳ» 3-ды
1–3 песнь канона Акафиста («Χριστοῦ βιβλὸν ἔμψυχον»)
Чтение слова на Благовещение
4–6 песнь канона Акафиста
<i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
1–4 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
5–8 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
9–12 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
13–16 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
17–20 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
20–24 икос Акафиста. <i>Проимий «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ»</i>
7–9 песнь канона Акафиста
Ексапостиларий, стихиры на хвалительных псалмах, конец утрени

Таблица 4

Τυπικον μοναστηρια Патерион	Мессинскиѹ Типикон	Николо-Καζοляνскиѹ Типикон
<p>Καὶ βαλὼν ὁ ψάλτης μετάνοιαν ἀνέρχεται εἰς τὸν [...] τόπον. Καὶ εὐθὺς ἄρχεται <i>Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ</i>. Καὶ μετ' αὐτὸν δέχονται οἱ ἀδελφοὶ <i>Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ</i> Εἶθ' οὕτως ὁ ψάλτης τοὺς οἴκους πάντων ἰσταμένων μετ' εὐλαβείας καὶ ἀποκρινομένων τὰ ἐν τῷ τέλει τῶν οἴκων ἀκροτελεύτια. Καὶ κατὰ δ' οἴκους <i>Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ</i>. Καὶ ὁ λαός· <i>Ως λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν</i> [4. F. 127 об.].</p>	<p>Ἀπὸ γ' ῥῥῆς, ὁ πρωτοψάλτης, βαλὼν μετάνοιαν, ἀνέρχεται ἐν τῷ ἄμβωνι, καὶ ἄρχεται λαμπρᾶ τῆ φωνῆ· <i>Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ</i>. Καὶ μετ' αὐτὸν δέχονται οἱ ἀδελφοὶ ἀπὸ τοῦ· <i>Ως λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν</i>. Εἶθ' οὕτως ἄρχεται ψάλειν τοὺς οἴκους, πάντων ἰσταμένων μετ' εὐλαβείας καὶ ἀποκρινομένων τὰ ἐν τῷ τέλει οἴκων ἀκροτελεύτια. Καὶ κατὰ τέσσαρας οἴκους, ὁ ἐν τῷ ἄμβωνι λέγει· <i>Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ</i>. Οἱ ἀδελφοὶ· <i>Ως λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν</i>. Οὕτως οὖν κατὰ τέσσαρας οἴκους, ψάλλεται τὸ κοντάκια, ἤγουν· <i>Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ</i> [5. P. 224].</p>	<p>Καὶ ἀπὸ ζ' βαλὼν ὁ ψάλτης μετάνοιαν, ἀνέρχεται ἐν τῷ ἄμβωνι, καὶ ἄρχεται καὶ ψάλλει τὸ κονδάκιον, ἤχ. πλ. δ'· <i>Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ</i>. Εἶτα ψάλλει αὐτὸ ὁ λαός. Εἶθ' οὕτως ὁ ψάλτης ψάλλει τοὺς οἴκους πάντων ἰσταμένων μετ' εὐλαβείας καὶ ἀποκρινομένων τὰ ἐν τῷ τέλει οἴκων ἀκροτελεύτια. Καὶ κατὰ τέσσαρας οἴκους τὸ κονδάκιον <i>Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ</i>. Καὶ ὁ λαός· <i>Ως λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν</i> [6. P. 192].</p>

Н. А. Хандога*

**НРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ
СВЯТИТЕЛЯ ВИКТОРИНА ПЕТАВИЙСКОГО
по его сохранившимся сочинениям — «Толкование на
Апокалипсис» и «О десяти девах»**

Большинство современных исследователей справедливо считают, что святитель Викторин Петавийский — первый латинский экзегет, первый христианский писатель-паннониец, первый епископ-мученик Паннонийской Церкви, однако они упускают из виду то, что он также учитель нравственности. Данное учение раскрывается главным образом в двух его сочинениях — «Толковании на Апокалипсис» и «О десяти девах». Важно при этом то, что в первом сочинении, рассказывая о семи группах святых, святитель Викторин указывает на их грехи и добродетели, а во втором сочинении, рассказывая о пяти мудрых девах, он предлагает путь для совершенных, т.е. для тех, кто стремится к святости.

Ключевые слова: свт. Викторин Петавийский, «О сотворении мира», «Толкование на Апокалипсис», «О десяти девах», экзегеза Священного Писания, сотворение первых людей, семь групп святых, пять мудрых дев.

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

[Апостол Иоанн Богослов] упрекает тех, кто изучает Писание и стремится познать скрытые пророчества, но не хотят совершать дела Божьего, то есть милосердия и любви; он всех призывает к покаянию, всем предвозвещает Суд.
Святитель Викторин Петавийский¹

Спрашиваешь, кто они — те, кто продают это масло милосердия? Получи: слепые, хромые, сухие, калеки, нищие, вдовы, сироты, иностранцы, изгнанники, сосланные в рудники, заключенные в темницы, больные и прочие, им подобные.
Святитель Викторин Петавийский²

Святитель Викторин Петавийский (ок. 230–303/304) как один из святых отцов доникейского периода не мог не наставлять в вере и благочестию свою паству, т.е. петавийских христиан. Об этом мы можем судить из сохранившихся его экзегетических сочинений, таких как «О сотворении мира», «Толкование на Апокалипсис» и «О десяти девах». Кроме того, об этом свидетельствует личный подвиг святителя Викторина, который, исповедовав веру в Господа Иисуса Христа, закончил земной путь как мученик.

Естественно, что в изложении нравственного учения он «опирался» в первую очередь на Священное Писание, а во вторую — на Священное Предание, хранителем которых он являлся. Например, святитель Викторин во второй и третьей главах «Толкования на Апокалипсис» приводит пример из Ветхого Завета, а в сочинении «О десяти девах» ссылается на «Апокалипсис Петра» — христианский апокриф, написанный в первой половине II века и имевший особый авторитет в первые века христианства.

1. Человек — венец творения

Особое место в трактате «О сотворении мира» святитель Викторин Петавийский отводит не ангелам, сотворенным в первый и четвертый дни³, а человеку, или первым людям — Адаму и Еве. Человек, хоть и не был создан Творцом в один из первых

дней, а лишь в шестой день (см.: Быт. 1:27–28), однако начиная с первых дней Бог уже готовил для него мир, или вселенную⁴. В связи с этим справедливо замечание Р. Братожа: «Автор сосредоточил интерес на первом и четвертом днях Бытия, т.е. на моментах, в которых Бог создал «небесные» части, т.е. меньшее мирское создание: свет и тьму, разделенных по времени на день и ночь; солнце и луну, в результате распределяющие время на годы, сезоны, месяцы, дни и часы. Толкование создания в эти два дня отражает антропоцентризм авторского подхода, согласно которому создание человека должно быть конечной целью Божественной заботливости. Еще до создания Бог имел в виду человека и хотел адаптировать всё созданное для будущих его потребностей: разделение света на двенадцать часов дня и двенадцать часов ночи, регулирующее работу и отдых человека; небесные тела, регулирующие его ежедневный ритм жизни»⁵.

Что же касается шестого дня творения, то святитель Викторин очень кратко высказывается в отношении него: «В шестой день было создано то, чего недоставало (*quae deerant*)»⁶.

Чтобы узнать, что это, нужно ответить на один вопрос: что было сотворено, согласно учению святителя Викторина, во второй, третий и пятый дни? Не вдаваясь в подробности, можно с полной уверенностью сказать, что во второй день Бог создал небо (*caelum*), а в третий день — землю и море (*terram et mare*) (см.: Быт. 1:6–10)⁷, а в пятый — порождения (*fetus*) земли и воды, или весь животный мир⁸.

В шестой день Бог сотворил человека, точнее, мужчину и женщину (см.: Быт. 1:27). Вот как об этом пишет святитель Викторин: «Вот так Бог образовал человека из земли (см. Быт. 2:7) как господина всех существ, которые Он создал на земле и в воде (см. Быт. 1:28). [...] Этот шестой день называется пятница (*parasceue*), т.е. приготовление царства⁹. Ведь Адама [Бог] сотворил по образу и подобию Своему (см. Быт. 1:26)»¹⁰. Следовательно, имя первого мужчины — Адам.

В этот же день Бог сотворил и первую женщину — Еву. О ней святитель Викторин упоминает в контексте спасительных деяний Сына Божия и грехопадения первых людей: «Для того чтобы воссоздать Адама через седмицу, а также прийти на помощь Своему творению, Бог совершает воплощение Сына Своего Господа нашего Иисуса Христа. Вследствие этого тот,

научен в законе Божиим и исполнен Святым Духом, да не презрит сердцем то, что Ангел Гавриил благовествовал (см. Лк. 1:28) Деве Марии в тот же день, когда змей соблазнил (букв. обманул) Еву...»¹¹.

В приведенных фрагментах о сотворении человека есть два важных момента. Во-первых, он был сотворен Богом как владыка всего живого¹², т.е. животного мира, существующего в воде, на земле и в воздухе. В этом святитель Викторин продолжает линию апостола Павла: «Ибо не ангелам Бог покорил будущую вселенную, о которой говорим; напротив некто негде засвидетельствовал, говоря: что значит человек, что Ты помнишь его? или сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много ты унизил его пред ангелами; славою и честью увенчал его, и поставил его над делами рук Твоих, всё покорил под ноги его. Когда же покорил ему всё, то не оставил ничего непокоренным ему» (Евр. 2:5–8). Поэтому в центр мироздания ставится человек.

Во-вторых, Бог сотворил человека по образу и подобию Своему (см. Быт. 1:26)¹³. В чем же состоит образ и подобие согласно святителю Викторину? Они связаны, как мы только что упомянули, с господствующим положением человека в мире. А также, вероятно, что в образ и подобие Божие входит понятие «благочестия» (*pietas*)¹⁴, поскольку это характеристика шестого духа, соответствующего в типологии святителя Викторина шестому дню творения.

В то же время мы видим, что святитель Викторин категорически отрицает идею «сотворчества» человека Богу как минимум на уровне творения мира, вероятно потому, что для него оно было связано с античной «теургией», т.е. представлением о том, что люди не только могут соучаствовать в божественных деяниях, но также подчинять богов своей воле¹⁵.

Всё вышесказанное способствовало духовному росту человека, если бы не грехопадение, в результате которого всё перевернулось «с ног на голову», т.е. человек перестал быть владыкой всего живого... Однако ради крестной смерти Господа Иисуса Христа и соблюдения двух заповедей, данных Спасителем (см. Мф. 22:37–40; Мк. 12:29–31; Лк. 10:27 и др.), возможно духовное перерождение каждого человека живущего на земле, будь то мужчина или женщина¹⁶.

2. Семь групп святых, или учение о добродетелях

Святитель Викторин Петавийский в «Толковании на Апокалипсис» вместо традиционной экзегезы второй и третьей глав, в которых предлагаются читателям или слушателям «пророческие высказывания в адрес упомянутых семи церквей»¹⁷, т.е. Эфесской (см. Откр. 2:1–7), Смирнской (см. Откр. 2:8–11), Пергамской (см. Откр. 2:12–17), Фиатирской (см. Откр. 2:18–29), Сардийской (см. Откр. 3:1–6), Филадельфийской (см. Откр. 3:7–13) и Лаодикийской (см. Откр. 3:14–22), предлагает свое толкование.

Всё дело в том, что святитель Викторин не только первый латинский экзегет и первый христианский писатель-паннониец, как об этом известно большинству исследователей¹⁸, но также и учитель нравственности, о чем редко кто упоминает¹⁹. Возможно, это связано с тем, что современным исследователям он больше интересен как христианский писатель, чем как христианский епископ города Петавия. Как бы то ни было, «комментарий Викторина на послания к семи церковным общинам Азии во вступлении к Апокалипсису (2–3) содержит многочисленные черты, которые основаны на пастырском опыте епископа в собственной церковной общине. Епископ, будучи руководителем церковной общины, очевидно, был строгим судьей в области нравственности. Комментируя высказывания Иоанна о плохих христианах и о заслуживающих порицания их поступках в общинах Азии в начале II века, он осуждал поведение христиан в церковной общине, которую сам возглавлял, одновременно предупреждая о возможных заблуждениях. Его толкование содержит многочисленные оригинальные черты и не является ни в коем случае только единственным из возможных интерпретаций библейских отрывков»²⁰. Следовательно, святитель Викторин вместо семи церковных общин Азии обращается к семи группам святых.

Первая группа святых — это те, «которые называют себя апостолами (apostolos) (Откр. 2:2)»²¹, однако они развратны и лживы, т.к. являются членами секты николаитов. Вот что про них пишет святитель Викторин: «Дела же николаитов: до того времени лживые и несущие пагубу люди создали себе ересь по имени служителя Николая [и учат], что идоложертвенное,

после изгнания бесов, может быть съедено и что всякий, предавшийся разврату, на восьмой день обретает мир»²². Что же с ними «делать» предлагает Петавийский святитель? «Но и таких мужей, и такую группу, и таких людей избрания надлежит всячески наставлять, чтобы они не лишили себя должных благ... И потому Он (т.е. Господь Иисус Христос. — *Н.Х.*) говорит далее, что всецело, вплоть до последнего времени, необходимо осуществлять дела любви (*amoris opera*), что является главной заповедью (*principale mandatum*) (см. Мф. 22:38)»²³. Таким образом, первой группе святых, чтобы наследовать жизнь вечную, нужно, во-первых, искренне покаяться в этих грехах, и, во-вторых, ежедневно совершать «дела любви».

Вторая группа святых — это нищие (*paup̄i*) Христа ради, которые ежедневно трудятся, чтобы прокормить себя и своих близких, и которые ежедневно терпят злословие от иудеев или точнее — сборища сатанинского, «ибо они собираются антихристом (*Antichristo*)»²⁴. Их святитель Викторин призывает к совершенному подвигу, т.е. к мученичеству или исповедничеству: «Он (т.е. Господь Иисус Христос. — *Н.Х.*) говорит им, чтобы претерпели до смерти, и кто претерпит, тот не получит вреда от второй смерти (Откр. 2:10–11), т.е. не будет наказан в аду (*in inferno*)»²⁵.

Третья группа святых — «мужи (*viros*) сильные в вере (см. 1 Петр. 5:9) и не страшщиеся гонения»²⁶ — состоит из двух подгрупп: первые — благочестивые, а вторые — нечестивые. Вот что о последних пишет святитель Викторин: «Ибо, как известно, некогда Валаам научал посылать соблазн пред глазами сынов Израилевых (*filiorum Israel*), чтобы они ели идоложертвенное и любодействовали (Откр. 2:14). Ведь он дал этот совет царю Моавитскому и таким образом вводил в соблазн народ (*populum*) (см. Числ. 25:1–2; 31:16). Так, — говорит Он (т.е. Господь Иисус Христос. — *Н.Х.*), — и среди вас есть держащиеся <такого> учения (Откр. 2:15), и под предлогом милосердия вы растлеваете других (*alios*)»²⁷. Однако и они могут наследовать жизнь вечную, если искренне покаются в этом грехе.

Четвертая группа святых — славные верующие (*fideles*), которые ежедневно трудятся и совершают «большие дела» (*maiora opera*)²⁸, — также состоит из двух подгрупп: первые — благочестивые, а вторые — нечестивые. Вот что про

последних пишет святитель Викторин: «Но Он (т.е. Господь Иисус Христос. — *Н.Х.*) показывает, что и там также есть люди легковесные (*faciles*), предлагающие недопустимый мир и внимающие новым пророчествам, и Он обличает и увещевает остальных... Не наложу на вас иного бремени (*aliud pondus*), (т.е. Я не дал вам соблюдения закона и тяготы, которая является иным бременем. — *Н.Х.*), чтобы держали то, что имеете, пока приду (Откр. 2:25)»²⁹. Однако и они могут наследовать жизнь вечную, если искренне покаются в этом грехе.

Пятая группа святых — небрежные (*neglegentes*) люди, которые живут не так, как надо жить, не имеют добрых дел и «являющиеся христианами (*christianos*) лишь по имени»³⁰. Возможно, святитель Викторин умышленно их упомянул только в пятой группе святых, т.к. скрытые грехи тяжелее победить, чем явные, о которых упоминалось в предыдущих первой, третьей и четвертой группах святых. Вот что про них он пишет: «И поэтому Он (т.е. Господь Иисус Христос. — *Н.Х.*) убеждает их в том, что если они каким-то образом откажутся от опасного небрежения, то могут спастись... Ведь недостаточно дереву жить и не иметь плода (см. Лк. 13:6–9); так и недостаточно называться христианином и признавать себя им, но не иметь дел христианина (*christiani opera*)»³¹.

Шестая группа святых — святые (*sanctis*) люди, которые «смирены в мире, не искушены в Писаниях, неизменно придерживаются веры и вообще при любых обстоятельствах, уstraшенные какой-либо опасностью, не отвращаются от нее»³². Им, по учению святителя Викторина, обещаются наибольшие блага: «Кто победит, — говорит Он (т.е. Господь Иисус Христос. — *Н.Х.*), — тот станет столпом в храме Божием (*in templo Dei*) (Откр. 3:12). Столп же — украшение здания, т.е. кто будет упорствовать в вере, приобретет такое достоинство в Церкви (*in ecclesia*)»³³.

Седьмая группа святых — состоятельные (*locupletes*) люди, верующие (*credentes*), обладающие положением, но верующие «как люди состоятельные, у которых в жилищах даже истолковываются Писания, а вне дома никто не знает, являются ли они таковыми. Разумеется, они хвастаются, утверждая, что знают всё; отличаются самоуверенностью, свойственной образованности, но на деле — пусты»³⁴. Другими словами, это люди, «которые не холодны и не горячи, т.е. они ни неверующие

(neque incredibiles), ни верующие (neque fideles), ибо являются всем для всех (см. 1 Кор. 9:22)»³⁵. Возможно, святитель Викторин умышленно их упомянул в самом конце, т.к. эти грехи тяжелее всего победить. Однако «если такие люди от великого падения обратятся к великому покаянию, то они не только могут быть полезны себе (sibi), но в состоянии принести пользу многим (multis). Он (т.е. Господь Иисус Христос. — Н.Х.) обещал им немалую награду, а именно — восседать на судебном престоле (Откр. 3:21)»³⁶.

3. Пять мудрых дев, или что нужно делать, чтобы спастись?

В сочинении «О десяти девах» святитель Викторин, истолковывая известную евангельскую притчу (см. Мф. 25:1–13)³⁷, разделяет всех православных христиан на две группы: первая — погибающие, вторая — спасающиеся. Другими словами, еще в этом мире одни христиане осознанно выбирают дорогу без каких-либо ограничений в ад, а другие — тернистую дорогу в Царство Небесное. Вот как об этом он пишет: «Поэтому очевидно, что десяти этим девам уподоблен христианский народ (populum christianum), коего часть неразумная (pars stulta) и часть мудрая (pars sapiens) обозначена пятеричным числом дев. Сосуды — тела; светильники и их свет — души; масло — добрые дела или молитва и милосердие Божие; жених — Христос; невеста — Церковь. Закрытая дверь — огненная река, которой нечестивые (impii) будут отгорожены от Царства Божия, как написано у Даниила и у Петра — в его Апокалипсисе»³⁸.

Чтобы более было понятно, в чем внешне отличаются одни от других, приведем высказывания Петавийского святителя относительно пяти мудрых и пяти неразумных дев. Мудрые девы «видом светлы, со стыдливым лицом, с застенчивым взглядом, со смиренными глазами, с приятными словами, со сладкой речью, с мягким характером. Каков Христос, таков образ»³⁹. А неразумные девы «видом печальны, с нескромным лицом, с бессовестными глазами, с грубыми словами, с нечестивой речью, со строптивейшим нравом, с непримиримой страстностью отстаивают ложь и полны горечи всякого заблуждения, насыщены проклятиями и ссорами»⁴⁰.

Как справедливо замечает М. Спелик, «при подробном прочтении текста... (становится очевидной. — *Н.Х.*): социальная ответственность, внимание к числам, непримиримость к нерадивым христианам. Довольно резкая и строгая интерпретация также показывает, что в его общине не всё было в порядке. Очевидно, что общину необходимо было стимулировать, чтобы она разделяла обязательства своего пастыря»⁴¹.

Например, святитель Викторин как глава Петавийской Церкви должен был подготовить христианскую общину к возможным преследованиям⁴², т.е., во-первых, укрепить каждого христианина в вере, надежде и любви в Господа Иисуса Христа и, во-вторых, расположить как можно больше людей к подражанию современным мученикам и исповедникам Христовым. Естественно, это возможно было сделать только по добровольному согласию. Вот как об этом пишет Р. Братож: «Христианская община в Петавии подверглась сильным преследованиям. В „Толковании на Апокалипсис“ Викторин указал по меньшей мере на шесть мест, которые свидетельствуют о преследованиях христиан, при этом он подчеркивал, что образцом для каждого христианина может быть тот, кто это тяжелое испытание достойно пережил (т.е. мученики и исповедники за веру Христову. — *Н.Х.*)»⁴³.

В связи со всем вышесказанным возникает естественный вопрос: как стать похожим на мудрых дев, или что нужно делать, чтобы спастись? Если вкратце — исполнять заповеди Христовы, или закон Божий. Вот как об этом пишет святитель Викторин: «Мудрые девы суть Церковь; мало того, чтобы сказать вернее, — это та часть народа (*pars populi*), которая соблюдает закон Божий, любит благочестие, прощает выступающих против нее, молится за своих врагов, милостиво расположена к вдове, сироте, гостеприимна к странникам, дружелюбна к иностранцам, усердна в нужде, посещает тюрьмы, входит с сирыми каторжниками в рудники, оказывает помощь обвиненным, навещает немощных, насыщает хлебом голодных, подкрепляет питьем жаждущих, утешает сокрушенных, поднимает лежащих, укрепляет напуганных, умягчает жестоких, делает кроткими суровых, успокаивает взволнованных, делает смиренными гордых, стойко переносит скорби, терпит голод, жажду, холод, невозмутимо переносит убытки, стенания, ссылки, рудники, темницы»⁴⁴. Другими словами, для того чтобы спастись, или на-

следовать Царство Небесное (см. Мф 11:12), нужно уподобиться тем, кто еще не причислен Церковью к лику святых, однако по жизни уже свят⁴⁵.

Заключение

Нравственное учение святителя Викторина Петавийского напрямую связано с творением Богом человека (точнее, первых людей — Адама и Евы), т.к., во-первых, он был сотворен Творцом отдельно от ангельского и животного мира в шестой день (в этом есть некоторые разногласия со Священным Писанием); во-вторых, Богом был установлен отсчет времени в первый и четвертый дни ради чередования труда и отдыха человека; в-третьих, он именуется Петавийским святителем владыкой всего живого, т.е. животного мира, существующего в воде, на земле и в воздухе; и, в-четвертых, если бы не грехопадение человека, то благочестие, заложенное Богом в его образ и подобию, способствовало бы его духовному росту.

Естественно, после грехопадения всё перевернулось «с ног на голову», т.е. первые люди и их потомки перестали быть владыками всего живого... Однако Петавийский святитель как учитель нравственности в своих сочинениях — «Толкование на Апокалипсис» и «О десяти девах» — предлагает всем православным христианам, желающим наследовать жить вечную, истинный образ жизни, способствующий возрождению главного качества человека — благочестия. Если вкратце, он заключается в исполнении двух заповедей Господа Иисуса Христа: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» (Мф. 22:37) и «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:39).

Приложение 1

*«Толкование на Апокалипсис» (In Apocalypsin)
святителя Викторина Петавийского⁴⁶*

1. Послания к семи церквам: первые четыре группы святых

П. 1. В первом послании Он говорит: Знаю дела твои, и труд твой, и терпение твое (Откр. 2:2), знаю, что ты работаешь, и трудишься, вижу и то, что ты терпишь, — чтобы не думал ты, что Я слишком медлю вдали

от тебя. И то, что ты не можешь сносить развратных и тех, которые называют себя апостолами, и нашел, что они лжецы и имеешь терпение ради имени Моего (Откр. 2:2–3). Все это относится к похвале, и похвале немалой. Но и таковых мужей, и такую группу, и таких людей избрания надлежит всячески наставлять, чтобы они не лишили себя должных благ. Он сказал, что немного имеет против них: Ты оставил, — говорит Он, — первую любовь твою: вспомни, откуда ты ниспал (Откр. 2:4–5). Кто падает — падает сверху. И потому Он говорит далее, что всецело, вплоть до последнего времени, необходимо осуществлять дела любви, что является главной заповедью (см. Мф. 22:38). Стало быть, если этого не произойдет, то Он грозит сдвинуть светильник с места его (Откр. 2:5), то есть рассеять народ. А то, что он (то есть апостол Иоанн Богослов. — *Н.Х.*) ненавидит дела николаитов, потому что и Сам Господь ненавидит⁴⁷ (см. Откр. 2:6), — это относится к похвале. Дела же николаитов: до того времени лживые и несущие пагубу люди создали себе ересь по имени служителя Николая и учат, что идоложертвенное, после изгнания бесов, может быть съедено и что всякий, предавшийся разврату, на восьмой день обретает мир⁴⁸. Поэтому Он хвалит тех, к кому написал, таковым и столь великим мужам пообещал дерево жизни, которое находится в раю Божиим (Откр. 2:7).

2. Следующее послание раскрывает следующий образ жизни и обычаи другой группы. В заключение Он говорит: Знаю вас, и что вы нищи, и что вы трудитесь; но вы богаты: ведь Он знает, что у Него для таких имеется скрытое богатство; и знает о злословии от иудеев, которых не признает иудеями, но синагогой сатаны (*synagogam Satanae*)⁴⁹, ибо они собираются антихристом (Откр. 2:9)⁵⁰; Он говорит им, чтобы претерпели до смерти, и кто претерпит, тот не получит вреда от второй смерти (Откр. 2:10–11), т.е. не будет наказан в аду.

3. Третья группа святых показывает, что есть мужи сильные в вере (см. 1 Пет. 5:9) и не страшщиеся гонения. Но поскольку среди них кое-кто склонен к недозволенным послаблениям, Он говорит: Сражусь с ними мечом уст Моих (Откр. 2:16), т.е., что Я предписал, — скажу, и сравню с тем, что вы делаете. Ибо, как известно, некогда Валаам научал посылать соблазн пред глазами сынов Израилевых, чтобы они ели идоложертвенное и прелюбодействовали (Откр. 2:14). Ведь он дал этот совет царю Моавитскому и таким образом вводил в соблазн народ (см. Числ. 25:1–2; 31:16). Так, — говорит Он, — среди вас есть держащиеся учения (Откр. 2:15), и под предлогом милосердия вы растлеваете других. Кто победит, — говорит Он, — тому дам вкушать сокровенную манну (Откр. 2:17). Сокровенная манна — это бессмертие; белый камень — принятие Сына Божия; новое имя — имя христианина.

4. Четвертая группа означает славных верующих, работающих ежедневно и совершающих большие дела. Но Он показывает, что и там

также есть люди легковесные, дающие недопустимый мир и внимающие новым пророчествам⁵¹, и Он обличает и увещевает остальных, прочих, которым происходящее не нравится и которые осознают нечестивость врага, стремящегося посредством этих зол и хитростей внести опасность в головы верных, и потому говорит: Не наложу на вас иного бремени (Откр. 2:24), т.е. Я не дал вам соблюдения закона и тяготы, которая является иным бременем, чтобы держали то, что имеете, пока приду. И кто победит, тому дам власть над язычниками (Откр. 2:24–25), т.е. Я поставлю его судьей среди прочих святых. И дам ему звезду утреннюю (Откр. 2:28): разумеется, Он обещает первое воскресение⁵²; ведь утренняя звезда прогоняет ночь и возвещает свет, т.е. начало дня.

2. Послания к семи Церквам: пятая — седьмая группы святых

III. 1. Пятая группа, разряд или образ жизни святых, показывает людей небрежных, делающих иное, нежели то, что надлежит делать в миру, не имеющих дел и являющихся христианами лишь по имени. И поэтому Он убеждает их в том, что если они каким-то образом откажутся от опасного небрежения, то могут спастись. Утверждай, — говорит Он, — близкое к смерти; ибо Я не нахожу, чтобы дела твои были совершенны пред Господом Моим (Откр. 3:2). Ведь недостаточно дереву жить и не иметь плода (см. Лк. 13:6–9); так и недостаточно называться христианином и признавать себя им, но не иметь дел христианина.

2. Шестая группа связана с выбором наилучшего образа жизни, здесь показано поведение святых, именно тех, которые смиренны в этом мире, не искушены в Писаниях, неизменно придерживаются веры и вообще при любых обстоятельствах, утраченные какой-либо опасностью, не отвращаются от нее. Поэтому Он говорит им: Я отворил пред вами дверь (Откр. 3:8). И еще: И как ты сохранил слово терпения Моего, — со столь малыми силами, — то и Я сохраню тебя от години искушения (Откр. 3:10); чтобы они познали, какова слава Его, Он даже не допускает им предаться соблазну. Кто победит, — говорит Он, — тот станет столпом в храме Божиим (Откр. 3:12). Столп же — украшение здания, т.е. кто будет упорствовать в вере, стяжает такое достоинство в Церкви.

3. Также этот разряд, седьмая группа, свидетельствует о людях состоятельных, верующих, обладающих положением, но верующих как люди состоятельные, у которых в жилищах даже истолковываются Писания, а вне дома никто не знает, являются ли они таковыми. Разумеется, они хвастаются, утверждая, что знают всё; отличаются самоуверенностью, свойственной образованности, но на деле — пусты. И поэтому Он говорит им, что они не холодны и не горячи (Откр. 3:15), т.е. они ни неверующие, ни верующие, ибо являются всем для всех

(см. 1 Кор. 9:22)⁵³. И поэтому тот, кто не холоден и не горяч, — неизбежно тепел, так что вызывает отвращение: И извергну его, — говорит Он, — из уст Моих (Откр. 3:16). Как ненавистна морская болезнь тем, что ни от кого не скрыта, так и подобного рода люди, когда бывают отвергнуты Богом. Но поскольку сейчас время покаяния, Он говорит: Советую тебе купить у меня золото, огнем чищенное⁵⁴, т.е. если сможешь каким-либо образом претерпеть что-то во имя Господне. И глазною мазью, — говорит Он, — помажь глаза твои (Откр. 3:18), т.е. чтобы свободно постигнутое через Писание ты стремился исполнить на деле. И поэтому если такие люди от великого падения обратятся к великому покаянию, то они не только могут быть полезны себе, но в состоянии принести пользу многим. Он обещал им немалую награду, а именно — воссесть на судебном престоле (Откр. 3:21).

Приложение 2

«О десяти девах» (De decem virginibus)
святителя Викторина Петавийского⁵⁵

Важно для дела истолковать также образ притчи о десяти девах (см. Мф. 25:1–13), который такого рода:

Тогда подобно будет Царство Небесное десяти девам, которые, взяв светильники свои, вышли навстречу жениху и невесте; пять из них были неразумными и пять мудрыми; неразумные, взяв светильники, не взяли с собой (масло в сосудах; мудрые же взяли) масло в сосудах со светильниками своими. Поскольку жених замедлил, все они уснули. В полночь раздался крик: вот, жених идет, выходите навстречу. Тогда встали те десять дев и украсили свои светильники. И неразумные обратились к мудрым, говоря: дайте нам от вашего масла, потому что светильники наши гаснут. Но мудрые ответили: чтобы случайно не хватило вам и нам, пойдите лучше к продающим, купите себе. Пока они ходили покупать, пришел жених, и те, которые были готовы, вошли с ним на брачный пир, и дверь затворилась. Позже пришли прочие девы, говоря: Господи, отвори нам. Он говорит в ответ: истинно говорю вам, я не знаю вас. Итак, бодрствуйте, потому что вы не знаете ни дня, ни часа⁵⁶.

Ошибочно говорят, что эти девы — два народа: на самом деле синагоги не девы; это есть у мужа Моисея. Некоторые говорят, что эти девы — ереси, но и это не так: ереси не являются девами, они — блудницы. Девы дома Божия видом светлы, со стыдливом лицом, с застенчивым взглядом, со смиренными глазами, с приятными словами, со сладкой речью, с мягким характером. Каков Христос, таков образ.

Но все ереси видом печальны, с нескромным лицом, с бессовестными глазами, с грубыми словами, с нечестивой речью, со строптивейшим нравом, с непримиримой страстностью отстаивают ложь и полны горечи всякого заблуждения, насыщены проклятьями и ссорами. Поэтому, поскольку ереси отверщаются от истины, отверщаются от синагоги... Мы будем рассуждать о самих девах.

Мудрые девы суть Церковь, мало того, — чтобы сказать вернее, — это та часть народа, которая соблюдает закон Божий, любит благочестие, прощает выступающих против нее, молится за своих врагов, милостиво расположена к вдове, сироте, гостеприимна к странникам, дружелюбна к иностранцам, усердна в нужде, посещает тюрьмы, входит с сырыми каторжниками в рудники, оказывает помощь обвиненным, навещает немощных, насыщает хлебом голодных, подкрепляет питьем жаждущих, утешает сокрушенных, поднимает лежащих, укрепляет напуганных, умягчает жестоких, делает кроткими суровых, успокаивает взволнованных, делает смиренными гордых, стойко переносит скорби, терпит голод, жажду, холод, невозмутимо переносит убытки, стенания, ссылки, рудники, темницы. Это — правда мудрых дев, угодная Богу, это — цена вечной жизни, это — венец Церкви. Это — тот бессмертный образ царства Христова. Это — тот венец, украшенный драгоценным камнем, преисполненный лучезарной красотой.

А та часть людей, которым приписывается название неразумных дев, поскольку небрежение к Богу — небрежение к своим братьям, высокомерие к нищему, к сироте, отчуждает себя от всех добродетелей, которые ранее я уже упоминал, она окажется за пределами Царства Христова⁵⁷. Ибо это — та часть народа, которая в день Суда встанет по левую сторону, которую евангелист отметил именем козлов; ту же часть, которая будет стоять по правую сторону, он называет агнцами (см. Мф. 25:32–33).

Поэтому очевидно, что десяти этим девам подоблен христианский народ, коего часть неразумная и часть мудрая обозначена пятеричным числом дев. Сосуды — тела; светильники и их свет — души; масло — добрые дела или молитва и милосердие Божие; жених — Христос; невеста — Церковь. Закрытая дверь — огненная река, которой нечестивые будут отгорожены от Царства Божия, как написано у Даниила (см. Дан. 7:10) и у Петра — в его Апокалипсисе⁵⁸.

Итак, читаем: когда жених начнет медлить, мудрые девы будут предаваться молитве и ожидать Царства Божия⁵⁹. Но когда с неба станут появляться некие знамения пришествия Божия, неразумные девы будут просить тех мудрых, чтобы они испросили и за их грехи. Тогда те ответят им: так как и у нас есть грехи, мы боимся, что нашей молитвы будет недостаточно ни нам, ни вам для получения просимого, идите и купите себе у тех, кто продает.

Спрашиваешь, кто они — те, кто продают это масло милосердия?⁶⁰ Получи: слепые, хромые, сухие, калеки, нищие, вдовы, сироты, иностранцы, изгнанники, сосланные в рудники, заключенные в темницы, больные и прочие, им подобные. Те же несчастные, которые поздно прибегнут к своему врачеванию, умирают до того, как получают разрешение своих грехов, и в день Суда обнаружат дверь запертой. Ибо Он так говорит: поскольку жених замедлил, все они уснули (см. Мф. 25:5), т.е. все они умерли.

В день Суда, как я уже говорил, когда вострубит труба и поднимется вопль, воскреснут все праведные и войдут со Христом в Его Царство (см. Откр. 20:4)⁶¹. Воскреснет и та неразумная часть и обнаружит дверь уже закрытой, как раз напротив огненной реки, и будет просить отворить ей ту дверь. Он ответит ей: истинно говорю вам, Я не знаю вас (см. Мф. 25:12).

Примечания

¹ *Victorinus Poetovionensis*. In *Apocalypsin I*, 8 / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 266.

² *Victorinus Poetovionensis*. *De decem virginibus* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 356.

³ Более подробно об этом см.: *Хандога Н.А.* Космология святителя Викторина Петавийского: сотворение ангелов, животных и первых людей // *Труды Киевской духовной академии*. 2016. № 24. С. 143–148.

⁴ См.: *Victorinus Poetovionensis*. *De fabrica mundi 2* / Ed. M. Veronese // *Corpus scriptorum ecclesiae aquileiensis* (далее — CSEA). Vol. 2. Roma, 2002. P. 328.

⁵ *Bratoz R.* Il cristianesimo Aquileiese prima di Constantino fra Aquileia e Poetovio. Udine-Gorizia, 1999. P. 302–303; *Idem.* Krščanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve od začetkov do nastopa verske svobode. Ljubljana, 1986. P. 299.

⁶ *Victorinus Poetovionensis*. *De fabrica mundi 4* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 330.

⁷ См.: *Victorinus Poetovionensis*. *De fabrica mundi 7* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 334; *Хандога Н.А.* Космогония свт. Викторина Петавийского: первые четыре дня // *Труды Перервинской православной духовной семинарии*. 2011. № 2. С. 82–84.

⁸ См.: *Victorinus Poetovionensis*. *De fabrica mundi 4* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 330; *Хандога Н.А.* Космология святителя Викторина Петавийского: сотворение ангелов, животных и первых людей... С. 148–150.

⁹ Имеется в виду, что земля в течение пяти дней, предшествовавших творению человека, готовилась Богом в качестве царского чертога для человека, который, будучи создан по образу и подобию Божию (см. Быт. 1:26), должен был стать ее царем и господином. Возможно также, что свт. Викторин в свете своего хилиазма понимает это царство и как будущее тысячелетнее царство Христово с праведниками, которое наступит по прошествии шестого подготовительного тысячелетия. См.: *Хандога Н.А.* К вопросу об эсхатологических представлениях Коммодиана и свт. Викторина Петавийского // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. № 6. (3). С. 39–40; *Daniélou J.* Les origines du christianisme latin. Paris, 1978. P. 114–115.

¹⁰ *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 4* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 330.

¹¹ *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 9* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 336.

¹² См.: *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 4* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 330.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Victorinus Poetovionensis. De fabrica mundi 7* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 334.

¹⁵ См.: *Петров А.В.* Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Изд-во РХГИ; Издательский дом СПбГУ, 2003. С. 200.

¹⁶ Более подробно об этом см.: *Хандога Н.А.* Христология и сотериология святителя Викторина Петавийского в контексте толкования Шестоднева и Апокалипсиса // Церковь и время. 2015. № 2 (71). С. 132–134.

¹⁷ *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* И видел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М.: Изд-во ББИ, 2015. С. 43.

¹⁸ См., например: *Kasprzak D.* Wiktoryn z Poetovium — pierwszy chrześcijański egzegeta łąciński // *Analecta cracoviensia.* 2011. Т. 43. S. 143–157; *Idem.* Drugi millenaryzm w ujęciu Wiktoryna z Poetovium / Pod red. T. Jelonka i R. Bogacza // *Biblia w kulturzeświata: Między Biblią a kulturą.* Kraków, 2011. Т. 2. S. 43–57; *Фокин А.Р.* Латинская патрология. М.: Изд-во Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. Т. 1. Период первый: Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). С. 260–270; *Фокин А.Р.* Викторин Петавский [Петавийский], смчм. / Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 458–461.

¹⁹ См.: *Bratož R.* Der bischof Victorinus und die kirchengemeinde von Poetovio (2. hälfte des 3. jahrhunderts) // *Zalai múzeum.* 2002. Vol. 11. P. 9–11 (рус. пер.: *Братож Р.* Епископ Викторин и христианская община Петавия (вторая половина III века) / Пер. с нем. С.К. Кобриной под ред. Н.А. Хандоги // *Христианское чтение.* 2014. № 2–3. С. 25–32); *Idem.*

Verske razmere v Petovioni v drugi polovici 3. stoletja v luči poročil škofa Viktorina / Ur. M. Vomer Gojkovič, N. Kolar // Ptuj v rimskem cesarstvu. Mitraizem in njegova doba. Ptuj, 2001. Str. 318–321.

²⁰ *Bratož R.* Der bischof Victorinus... P. 9 (рус. пер.: *Братож Р.* Епископ Викторин... С. 25).

²¹ *Victorinus Poetovionensis.* In *Apocalypsin II*, 1 / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 266.

²² *Victorinus Poetovionensis.* In *Apocalypsin II*, 1 / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 268.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Victorinus Poetovionensis.* In *Apocalypsin II*, 2 / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 268.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Victorinus Poetovionensis.* In *Apocalypsin II*, 3 / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 268.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Victorinus Poetovionensis.* In *Apocalypsin II*, 4 / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 270.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Victorinus Poetovionensis.* In *Apocalypsin III*, 1 / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 270.

³¹ *Ibidem.*

³² *Victorinus Poetovionensis.* In *Apocalypsin III*, 2 / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 270.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Victorinus Poetovionensis.* In *Apocalypsin III*, 3 / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 270–272.

³⁵ *Victorinus Poetovionensis.* In *Apocalypsin III*, 3 / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 272.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Вероятней всего это фрагмент утерянного трактата «Толкования на Евангелия от Матфея» свт. Викторина Петавийского, о котором упоминал блж. Иероним Стридонский. См.: *Dulaey M.* Les sources latines de l'Opus imperfectum in Matthaem dans le commentaire de la parabole des dix vierges (Mt. 25: 1–13) // *Vetera christianorum.* 2004. Vol. 41. P. 298; *Eadem.* Victorin de Poetovio. Premier exégète latin. Paris, 1993. Vol. 1. P. 39–42; *Špelič M.* Viktorin Ptujski v družbi desetih devic / Ur. S. Krajnc // *Mednarodni znanstveni simpozij ob 1700-letnici smrti sv. Viktorina Ptujskega: zbornik razprav.* Ptuj, 2003. P. 257; *Idem.* Uvod / Izd. M. Špelič M. // *Cerkveni očetje* (далее — CO). Vol. 9. Celje, 1999. P. 16.

³⁸ *Victorinus Poetovionensis.* De decem virginibus / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 354–356.

³⁹ *Victorinus Poetovionensis. De decem virginibus* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 352.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Špelič M. Viktorin Ptujski v družbi desetih devic...* P. 269.

⁴² Есть мнение некоторых исследователей, таких как М. Дюлаэй (см.: *Dulaey M. Introduction* / Éd. M. Dulaey // Sources chrétiennes. Vol. 423. Paris, 1997. P. 16; *Eadem. Victorin de Poetovio...* Vol. 1. P. 12 (рус. пер.: *Дюлаэй М. Викторин, епископ Петавийский, и его эпоха* / Пер. с фр. И.В. Макаркиной под ред. Н.А. Хандоги // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2015. Вып. 1 (9). С. 82), и П. Аллард (*Allard P. Les dernières persecutions du III-e siècle*. Paris, 1907. P. 322–325), относительно того, что свт. Викторин Петавийский с паствой мог пострадать за веру в гонение при имп. Нумериане (283–284 гг.). Однако существуют обоснованные сомнения в том, что преследования христиан могли быть в провинции Паннонии и в, частности, в Петавии в этот период (см.: *Храпов А.В., Князький И.О., Э. П. Г. Гонения на христиан в Римской империи* / Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 64). Следовательно, свт. Викторин с паннонийскими христианами пострадал в гонение при имп. Диоклетиане, т.е. в 303 или 304 г. (см.: *Храпов А.В., Князький И.О., Э. П. Г. Гонения на христиан в Римской империи...* С. 64–66; *Цыпин В., прот.* Церковь в эпоху гонений Диоклетиана и Галерия // URL: <http://www.pravoslavie.ru/42737.html> (дата обращения: 31.10.2016).

⁴³ *Bratož R. Der bischof Victorinus...* P. 9 (рус. пер.: *Братож Р. Епископ Викторин...* С. 23–24).

⁴⁴ *Victorinus Poetovionensis. De decem virginibus* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002.

⁴⁵ См., например: *Тихон (Шевкунов), архим.* «Несвятые святые» и другие рассказы. М.: Изд-во Сретенского монастыря; «ОЛМА Медиа Групп», 2011. С. 640.

⁴⁶ Перевод с латинского на русский язык выполнен по изданию: *Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 266–273.

⁴⁷ В Синодальном переводе: «Впрочем то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела николаитов, которые и Я ненавижу».

⁴⁸ Святитель Викторин — единственный из доникейских христианских писателей, кто упоминает некоторые детали из практики николаитов, а именно, что они заклинали мясо, которое посвящалось демонам (т.е. разрешали жертвы идолам), после чего съедали его и совершали смертные грехи (возможно, блудные), за которые им обещалось вечное блаженство. См.: *Amman E. Nicolaites* // *Le dictionnaire de théologie catholique*. Paris, 1931. Vol. 11. P. 499–506.

⁴⁹ В Синодальном переводе: «Знаю твои дела, и скорбь, и нищету (впрочем, ты богат), и злословие от тех, которые говорят о себе, что

они Иудеи, а они не таковы, но сборище сатанинское». В связи с этим приведем интересное замечание архим. Ианнуария (Ивлиева): «Выражение „сборище сатанинское“, на церковнославянском — сонмище сатанино, в греческом оригинале — „синагога сатаны“. Безусловно, здесь намек на то, что иудеи привыкли именовать себя „синагогой Господа“. Именно так общество верующих иудеев торжественно называется в греческом переводе Числ.16:3; 20:4; 31:16, ибо греческое слово „синагога“ означает просто „собрание, общество“. Но над современными Иоанну иудеями выносится суровый приговор: они не „синагога Господа“, а „синагога сатаны“. Истинными иудеями, или истинным Израилем, отныне могут быть названы христиане. Это их Церковь — „синагога Господа“». *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* И видел я новое небо и новую землю... С. 51.

⁵⁰ Святитель Викторин небезосновательно полагает, что некоторая часть иудеев в последние годы перед Вторым пришествием Христовым войдут в тайный сговор с антихристом.

⁵¹ Как считает М. Спелик, «этот термин часто характеризует монтанизм — харизматичное движение в малоазийской Фригии, который отвергал институциональную Церковь и ссылался только на исключительные дары Святого Духа, однако, однако, *novas prophetias* также указывали на Откровение Иоанна; ср. Тертуллиан. Против Маркиона V, 16, 4». *Victorinus Poetovionensis*. In *Apocalypsin* / Ed. M. Špelič // CO. Vol. 9. Celje, 1999. P. 57, сноска 63.

⁵² Викторин Петавийский как один из доникейских милленаристов, или хилястов, верил, что будет два воскресения святых (см.: Откр. 20:1–15). Первое — в начале с седьмого дня, или седьмой тысячи лет, и второе — в начале восьмого дня, или восьмой тысячи лет. «Согласно учению Петавийского святителя, человечество „доживает“ шестой день творения, или шестую тысячу лет. Когда же наступит седьмой день покоя, или седьмая тысяча лет, Христос воскресит всех праведных, начиная с Адама и Евы, и дарует им то, чего они были лишены в земной жизни, т.е. владычество „над миром, над всеми народами“. Это проявится в том, что им будут служить те, кто до этого были их врагами. Кроме того, праведники в том Царстве получают от Господа нескончаемое количество питья, благовоний и самое главное — возможность быть рядом с Ним». *Хандога Н.А.* Восмидневная концепция святителя Викторина Петавийского // Труды Минской духовной академии. 2016. № 13. С. 233.

⁵³ Как считает М. Спелик, «немного ироничный намек на апостола Павла (1 Кор. 9:22), но в этом месте ссылка используется в отрицательном смысле». *Victorinus Poetovionensis*. In *Apocalypsin* / Ed. M. Špelič // CO. Vol. 9. Celje, 1999. P. 61, сноска 72.

⁵⁴ Как считает М. Дулаэй, «это выражение нигде не имеет аналогов; все свидетели проходят *igne probatum* или *ignitum*». *Victorinus Poetovionensis*.

In Apocalypsin [commentaire] / Ed. M. Dulaey // Sources chrétiennes. Vol. 423. Paris, 1997. P. 166.

⁵⁵ Перевод с латинского на русский язык выполнен по изданию: *Victorinus Poetovionensis. De decem virginibus* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 352–357.

⁵⁶ Как считает М. Спелик, «библейский текст не из какого-либо известного перевода, очевидно, что он европейского происхождения. Скорее всего, это один из вариантов *Vetus latina* (т.е. старолатинского перевода Священного Писания. — Н.Х.), адаптированный к греческому оригиналу, созданный в двуязычном поле». *Victorinus Poetovionensis. De decem virginibus* / Ed. M. Špelič // CO. Vol. 9. Celje, 1999. P. 169, сноска 2.

⁵⁷ См.: *Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin 2–3* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 266–272.

⁵⁸ См.: Откровение Петра 5–6; 12 / Пер. с эфиопск. М.Г. Витковской и В.Е. Витковского // Апокрифические апокалипсисы. СПб.: Алетей, 2001. С. 190–191; 195.

⁵⁹ В Синодальном переводе совсем другой текст: «И как жених замедлил, то задремали все и уснули» (Мф. 25:5).

⁶⁰ Как считает М. Спелик, «этот риторический вопрос и несколько других речевых приемов издания разговорного стиля. Это, вероятно, гомилия, как подтверждают все цитаты евангельского текста. Только позже она должна была стать частью более широкого сборника вопросов. Она также могла перейти в гомилию неизвестного автора, который сильно вдохновлялся Викторинovým потерянным «Толкованием на Евангелие от Матфея». *Victorinus Poetovionensis. De decem virginibus* / Ed. M. Špelič // CO. Vol. 9. Celje, 1999. P. 173, сноска 8.

⁶¹ См.: *Victorinus Poetovionensis. In Apocalypsin 20:1–2* / Ed. M. Veronese // CSEA. Vol. 2. Roma, 2002. P. 310–312; Хандога Н.А. Восмидневная концепция святителя Викторина Петавийского... С. 226–227.

*Иеромонах Антоний (Ламбрехтс)**

ЯРМАРКА ДРАГОЦЕННЫХ ЖЕМЧУЖИН ВОСТОКА И ЗАПАДА В ПРОПОВЕДИ СВЯТИТЕЛЯ ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО¹

Автор статьи останавливает свое внимание на одной из проповедей святителя Димитрия Ростовского, в самом центре которой стоит идея памяти, традиции и преемственности христианской веры «на перекрестке различных культур» — проповеди на праздник преподобных Варлаама и Иоасафа.

Ключевые слова: Димитрий Ростовский, митрополит, гомилетика, проповедь, жития святых, Варлаам, Иоасаф, культура, Запад, Восток, католичество, православие.

Православная Церковь свято чтит память святителя Димитрия Ростовского (1651–1709), одного из самых выдающихся деятелей русской и украинской духовности, свет учения которого изливается далеко за пределы места его происхождения и его святительского служения.

* Автор — насельник Шеветоньского бенедиктинского Крестовоздвиженского монастыря (Бельгия), филолог и богослов, библиотекарь монастыря.

На Украине

Даниил Саввич Туптало, родившийся в 1651 году в Макарове, небольшом казацком поселении под Киевом, в возрасте одиннадцати лет поступил в известную Киево-Могилянскую коллегию. Это учебное заведение было основано митрополитом Петром Могилой, существовало уже тридцать лет и к тому времени превратилось в настоящую кузницу кадров будущих церковных иерархов. Там постигал юный Даниил основы православного богословия и патристики, не пренебрегая при этом изучением западной католической традиции, лучшие достижения которой коллегия старалась передать своим ученикам. Обучение велось на латинском языке, необходимом будущим богословам, чтобы быть уважаемыми людьми в мире культуры и политики. Окончив коллегию шестнадцати с половиной лет, Даниил поступает в киевский Свято-Кирилловский монастырь и получает при постриге имя Димитрия. Ему исполнилось двадцать четыре года, когда его рукоположили в священника в 1675 году. Его незаурядные интеллектуальные способности, глубокая вера и выдающийся талант проповедника проявились очень рано. В течение долгих лет он был проповедником в монастырях и церквях своего края: в Чернигове, Пинске, Вильнюсе, Слуцке, Батурине. В 1684 году иеромонах Димитрий вернулся в Киев и обосновался в Печерском монастыре. Крепкая дружба связала его в стенах Лавры со Стефаном Яворским, ставшим впоследствии митрополитом Рязанским, человеком, близким к самому императору Петру Великому.

Настоятель монастыря Варлаам Ясинский обратился к отцу Димитрию с просьбой пересмотреть и довести до конца многотрудное начатое другими сочинение, собрание *Житий Святых (Четьи Минеи)*, готовившееся на основании авторитетных агиографических исследований того времени, в числе которых были *Acta Sanctorum* болландистов и *De probatis sanctorum historiis* Лаврентия Сурия. Определенное влияние латинской традиции, чувствуемое в первом томе *Четьих Минеи*, изданном в Киеве в 1689 году, понравились далеко не всем. Святой Иероним назван «православным учителем», и кому-то показалось, что речь идет также о католическом учении о Непорочном Зачатии Богородицы. Патриарх Московский Иоаким настоял на «исправлении» некоторых фраз во втором издании. Так или

иначе, он благословил продолжать эту работу. Димитрий завершил ее, опубликовав четвертый, последний том в 1705 году, за четыре года до своей кончины. Труд всей его жизни сделал его имя известным далеко за пределами России — не только в славянских странах, но и, например, в Румынии. Его творение оказало влияние на иконопись, на народное благочестие и на русскую литературу XVIII–XIX веков.

Митрополит Ростовский

Весной 1701 года Димитрий, ставший тем временем архимандритом, был хиротонисан во епископа с возведением в сан митрополита Тобольского и всея Сибири. Болезнь помешала ему, однако, предпринять это длительное и трудное путешествие. Петр I позволил ему остаться в Москве и на следующий год определил его на Ростовскую кафедру, расположенную ближе к столице.

До самых последних дней своей жизни святитель Димитрий ведет активную пастырскую деятельность среди клира и мирян. В частности, по примеру Киево-Могилянской коллегии он основывает в Ростове, преимущественно для детей священников, образцовую грамматическую школу, где наряду с традиционными дисциплинами преподаются латынь, греческий, философия и театр. Митрополит сам сочинил несколько театральных пьес на религиозные сюжеты для своих учеников. К сожалению, коллегия просуществовала три года и была закрыта в связи с проблемами финансирования: государству нужны были средства на войну со Швецией.

Частые приезды Димитрия в Санкт-Петербург и в Москву были для него поводом проповедовать перед наиболее образованной публикой. Многочисленные проповеди в возвышенном стиле той поры тщательно сохранялись, переписывались и издавались в виде сборников еще при жизни святителя. После его смерти их неоднократно переиздавали. Именно поэтому за Димитрием Ростовским закрепилась репутация русского Златоуста. В 1757 году он был причислен к лику святых.

Святые Варлаам и Иосаф²

Остановимся на одной из проповедей святителя Димитрия Ростовского, в самом центре которой стоит идея памяти, традиции и преемственности христианской веры «на перекрестке различных культур».

Проповедь, о которой пойдет речь³, была произнесена 19 ноября 1705 года в Измайловской резиденции Романовых, около Москвы⁴, на праздник преподобных Варлаама и Иоасафа, престольный праздник домово́й церкви дворца. Чтобы лучше понять ее содержание, скажем для начала несколько слов о самом празднике, а также о тех, кто слушал митрополита в тот день.

Святые Варлаам и Иоасаф, мало известные сегодня большинству христиан, пользовались в то время большой популярностью. История их жизни, несомненно, дохристианского — персидского или индийского происхождения, пришла в Византию через Грузию и Палестину. В России, как, впрочем, и на Западе, она была широко известна и распространена начиная с XI века. Она рассказывает об обращении в христианскую веру монахом-отшельником Варлаамом юного индийского царевича Иоасафа. Варлааму удалось обмануть дворцовую стражу и хитростью проникнуть к царевичу под предлогом принесения дара в виде бесценной жемчужины. Красота ее и удивительные свойства превыше всего на свете: она превращает слепых в зрячих, дает слух глухим и красноречие немым, больным возвращает здоровье, освобождает бесноватых от демонов и делает мудрым и счастливым своего обладателя. Но небезопасно смотреть на нее: это могут только те, у кого чистое сердце. После продолжительного наставления в вере царевич Иоасаф узнал, что эта бесценная жемчужина — Сам Иисус Христос. Он принял святое крещение и, прежде чем удалиться от мира в пустыню вслед за своим учителем Варлаамом, обратил в христианскую веру своего отца и все свое царство⁵.

Домовая церковь в Измайлово, резиденции Романовых

Домовая церковь во имя святого царевича Иоасафа, в которой была произнесена проповедь, строилась в 1678–1688-х годах, в период краткого царствования Феодора Алексеевича (1676–1682), а затем в годы правления его сестры Софьи Алексеевны (1682–1689)⁶. В 1690 году Софья оказалась в пожизненном заключении в Новодевичьем монастыре в Москве, и тогда по ее просьбе была устроена другая церковь в честь святого Иоасафа. Почитание Феодором и Софьей Варлаама и Иоасафа объясняется, несомненно, тем фактом, что в детстве их наставником и духовным отцом был Симеон Полоцкий (1629–1680), всесторонне образованный монах, богослов, поэт, драматург и

переводчик, опубликовавший в 1680 году на славянском языке жизнеописание обоих святых. Оно послужило для них своего рода «зеркалом царевича» в то время, когда многочисленные народы восточной России обратились в христианство⁷.

Димитрий Ростовский тоже был хорошо знаком с историей Варлаама и Иоасафа и включил ее в 1689 году в первый том *Житий Святых*. В момент произнесения проповеди в Измайлове в 1705 году прошел год со времени кончины царевны Софьи Алексеевны. В это время Димитрий поддерживал дружеские связи с ее сестрами Феодосией, Марией и Наталией, а также с ее золовкой Прасковьей Федоровной, вдовой ее покойного брата Иоанна V⁸. Таким образом более чем вероятно, что на престольном празднике святых Варлаама и Иоасафа проповедь митрополита слушали члены царской семьи и их окружение⁹.

«Ищи сам, не ленись!»

Обратимся теперь к самой проповеди. Отправной точкой и ее центральной идеей является драгоценная жемчужина, которую Варлаам хочет преподнести царевичу Иоасафу. Об этой же самой жемчужине идет речь в притче о Царствии Божиим в Евангелии от Матфея (Мф. 13:45–46): «Царствие Небесное подобно купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал всё, что имел, и купил ее».

Именно эту жемчужину призваны искать и мы: мы пришли, говорит святитель, на праздник Варлаама и Иоасафа, как разумный купец на *ярмарку*, куда учителя Церкви, пришедшие с Востока и Запада, приносят нам драгоценные жемчужины из сокровищ церковных.

Ярмарки в России издавна пользовались большой популярностью. Некоторые, такие как, например, в Нижегородской земле, могли продолжаться целые недели и привлекали купцов со всех уголков России и даже из-за границы — от Азии до Ганзейских городов. Они стали, таким образом, местом встречи и культурных связей. Ярмарка в Нижнем Новгороде занимала целый городской квартал, пересеченный улицами и каналами, расположившийся на слиянии Волги и Оки. На ярмарках, чтобы найти то, что нужно, следовало долго искать и сравнивать, прежде чем что-то приобрести. Димитрий Ростовский призывает своих слушателей самих искать эту жемчужину, тем более что это сокровище духовное,

нематериальное, да и сам Варлаам не хотел показать ее Иоасафу, «чтобы возбудить в нем больше усердия и желания вкупе» и «чтобы он не поленился искать его». И мы тоже, мы тоже должны последовать его призыву: «Ищи сам, не ленись!» Каждый должен «подлинно испытать и уведать, что это за бисер, единственно добрый и многоценный, более лучший, честный и драгоценный, чем все прочие». И не продавцу говорить нам об этом! В «церковном духовном сокровище пребогатом» каждый должен сам найти свой собственный драгоценный камень, тот, который ему подходит: «Смотри сам и выбери для себя тот, который лучше и который тебе больше понравится».

Каждый купец настоятельно рекомендует покупателю взять свой товар. Иоанн Мосх советует с самого начала выбросить все наши земные сокровища с тем, чтобы спасти свою жизнь и уберечь душу от всевозможных грабителей. Феофилакт Болгарский¹⁰ говорит о вере; апостол Иаков — о делах; Василий Великий — о смирении, в чем с ним соглашается Фома Кемпийский. Святой Киприан Карфагенский, «из славнаго града земли Африканской», — о девственности; святой Иоанн Златоуст — о посте, воздержании, раскаянии и чистой совести; другие — о бедности, царь же Соломон — о мудрости. Для Евфимия Зигабена¹¹ бесценной жемчужиной является Церковь Воинствующая, для других Церковь Побеждающая, или человеческая душа, невеста Христа, которую мы должны сохранить и привести к спасению. Тем не менее, все эти жемчуга и драгоценные камни надо еще достойным образом обработать, чтобы довести до совершенства:

«Все хороши, все честны, все потребны, но каждый из них сам по себе несовершен, требует еще чего-то для своего совершенства. Какой же бисер превосходит все прочие и не только не требует ничего для своего совершенства, но и восполняет недостаток его во всех других? Воистину не иной какой-либо, как Сам воплотившийся Бог, Христос Спаситель наш, о Котором говорит апостол: камень же бе Христос (1 Кор. 10:4). Христос есть многоценный бисер, более ценный, чем все другие... Он привлекает за Собой и все преждереченные бисеры, ибо они не остаются без Него, но следуют за Ним, как члены за Главой».

Чтоб обрести эту жемчужину, для нее одной мы должны всё продать, да и саму жизнь отдать. «Сам продаю себя Богу и покупаю Самого Бога; пусть я буду ценой Ему за Него, а Он моей

покупкой. О торг прекрасный! О добрая купля!» — так восклицает святитель Димитрий Ростовский. Ведь тот, кто приобретет эту единственную Жемчужину, другие получит сторицей.

Фома Кемпийский

Итак, мы видим, что купцы, предлагающие жемчуга богатых сокровищ Церкви, пришли на ярмарку из разных эпох и из разных стран, с Востока и Запада: из Болгарии, Константинополя, Иерусалима, Карфагена и даже... из Голландии! Фома Кемпийский оказывается здесь в хорошем окружении и стоит в одном ряду с отцами Церкви. Вот что пишет об этом Димитрий Ростовский:

«Гость¹² из западных стран, человек чужой, но не с худым товаром, Фомой именуемый, открывает свой сундучок, то есть свою книжицу, называемую *О подражании Христу*, открывает пред очами нашими и показывает один бисер, именуемый смирением, коего цену плохо знают сыны Адамовы, ибо не хотят уразуметь и презирают силу его. А сей бисер столь честен, что люб и Самому Богу; Сам Царь Небесный любит смотреть на него, *в вышних живый и на смиренныя призирая*. „На кого призрю, — говорит Он, — токмо на кроткия и смиренныя“ (Ис. 66:2). Сей бисер имеет силу возносить нищаго от гноища и посадить его с князьями (Пс. 112:7–8). Не ухудшает сей товар и святыи Василий Великий, называя смирение безопасным хранилищем всех добродетелей, не боящимся татей»¹³.

По этому поводу требуются некоторые замечания. Прежде всего Димитрий Ростовский явно не чувствовал необходимости объяснять своим слушателям ни кто такой Фома, пришедший с Запада, ни что это за книга, называемая *О подражании Христу*. Можно предположить, что его слушателям она была известна. «Западное» происхождение Фомы Кемпийского говорит нам о том, что он ни русский, ни православный, а католик. Митрополит говорит о нем безо всякого страха или недомолвок перед «консервативными» кругами Православной Церкви. Если обращение к Фоме или *Подражанию* могло бы вызвать некую полемику или недовольство, то он мог бы говорить совершенно спокойно о добродетели смирения у Василия Великого, отца Церкви, который всего лишь подтвердил бы слова Фомы Кемпийского. Впрочем, выражение «гость из западных стран» достаточно прозрачно для тех, кто хочет слышать.

Название книги по-русски «О подражании Христу», цитируемое Димитрием Ростовским, является дословным переводом

с латинского «De imitatione Christi». Однако к этому времени уже существовал славянский перевод *Подражания Христу*, сделанный румынским гуманистом Орестом Настурелем. Он был опубликован в 1647 году в Валахии под названием «Книга о Христове подражании»¹⁴. Но это издание, хотя и известное в России, оставалось редким. Можно предположить, что митрополит обращается к латинскому тексту и что его образованные слушатели были также знакомы с этим произведением на латинском языке. И наконец, для Димитрия Ростовского то, что характеризует в первую очередь «книжицу» Фомы, это не собственно идея подражания Христу, в действительности мало фигурирующая в произведении, а смирение как таковое. Именно эта добродетель поражает его больше всего. Его отношение к этому произведению в корне отличается от позиции Игнатия Брянчанинова (1807–1867), для которого книга *О подражании Христу* была плодом самообольщения и прелести¹⁵.

Акафист Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу

Но Фома Кемпийский не был единственным западным купцом, пришедшим на ярмарку! И другие, более скромные, явились инкогнито или переоделись в православных русских...

Димитрий Ростовский цитирует *Акафист Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу*, чтобы подтвердить, что бесценный подарок Варлаама и жемчужина притчи о Царствии Божием — это и есть сам Иисус Христос: «Иисусе, бисере честный, осияй мя, Иисусе, камено драгий, просвети мя»¹⁶. Однако этот акафист, очень популярный уже в эпоху Димитрия Ростовского, был составлен белорусским просветителем Франциском Скориной (или Скариной; 1490–1551) и опубликован им в Вильнюсе в 1522 году в молитвослове под названием «Малая подорожная книжка». Но совершенно очевидно, что в тексте нет ничего, что указывало бы на принадлежность автора к Католической Церкви. По своим источникам и форме акафист Иисусу Сладчайшему ничем не отличался от православных молитв¹⁷.

Житие святой Лутгарды: «с Богом в ад...»

Немного далее в тексте проповеди мы наталкиваемся на еще одну, более неожиданную цитату: «Я желал бы быть лучше в аду с Богом, чем на небе без Бога», — парадоксальное высказывание, которое Димитрий Ростовский туманно относит «кому-то

другому из богомыслящих». Он приводит эту цитату с тем, чтобы показать, что мы никогда и ничего не должны предпочитать Христу, ни небо, ни землю, ни даже сам рай: «Если бы кто-нибудь спросил меня: чего ты больше желаешь — Царства Небесного или же Самого только Бога, я отвернул бы небесное Царство и пожелал бы Бога». Однако специалисты по западной мистике¹⁸ нашли это высказывание в *Житии святой Лутгарды Тонгрской*, фламандской монахини-цистерцианки (1182–1246). Оно было написано доминиканцем Фомой из Кантимпре и опубликовано в 1701 году болландистами в известной серии *Acta Sanctorum*¹⁹, к которой Димитрий Ростовский обращался при написании *Житий Святых*. Таким образом, он должен был быть хорошо с ним знаком, но так как святая Лутгарда была совершенно неизвестна в России, он не мог открыто отсылать к ее жизни. Святая Луртгарда Тонгрская, жившая в Лимбурге во Фландрии, должна была в определенный момент своей жизни перейти в другой монастырь в Эвьер, расположенный во франкоязычном валлонском Брабанте. Терзаемая своим незнанием французского языка, она открылась своей настоятельнице, которая наставляла ее держаться прежде всего Христа, говоря: «Я предпочла бы быть в аду с Богом, чем на небесах с ангелами без Бога». Фома из Кантимпре комментирует ее слова так: «Она правильно и достойно ответила, ибо там, где Христос, там и рай»²⁰.

Распознавать и углублять веру

Святитель Димитрий Ростовский жил в эпоху больших культурных и церковных потрясений. Он столкнулся и с разделением вероисповеданий на Украине, и со старообрядческим расколом в России. В этой ситуации верность своей собственной Церкви должна была идти рука об руку с личной здравой рассудительностью. Каждому христианину следовало вновь обратиться к евангельским принципам справедливости и милосердия. Встреча с христианами других культур или вероисповеданий могла также привести к углублению веры и обнаружению новых ценностей. Будучи человеком, далеким от какой бы то ни было полемики, святитель Димитрий сумел передать таким образом Православной Церкви жемчужины, найденные в другом месте, следуя словам апостола Павла: «Вся же искушающе, добрая держите» (1 Фес. 5:21).

Христос, стоящий в центре нашей жизни, исполняет все

Центральная идея проповеди состоит в том, чтобы ничего не предпочесть Христу, во всех жизненных обстоятельствах оставаться связанными со Христом, и с Ним одним; Он является той единственной наиценнейшей жемчужиной, которую нам надо желать и искать изо всех сил. Чтобы приобрести ее, ее одну, мы должны всё продать и раздать, всё, вплоть до самой нашей жизни. Различные культуры, человеческие добродетели, сама Церковь, будь она воинствующей или побеждающей, являются как бы ценными камнями, но камнями необработанными, они нуждаются в том, чтобы их доводили до совершенства, беспрестанно обтачивая. Сокровище Церкви, которое нам досталось от отцов Церкви, также содержит прекрасные жемчужины, все необходимые и полезные, прибывшие с Востока или с Запада, древние они или едва появившиеся. Они составляют веру, которая нам передается из поколения в поколение (вспомним старца Варлаама, передающего жемчужину царевичу Иоасафу), из традиции в традицию, через собственные добродетели каждого. Только в грядущем свете Христа, славного Жениха Церкви и человеческой души, все эти жемчужины гармонично вместе заблещают в брачном убранстве Невесты. И ни одна из этих жемчужин не может быть самодостаточной.

Таково основное содержание проповеди, неизменно остающейся актуальной и поныне, которое святитель Димитрий Ростовский хотел передать нам на праздник преподобных Варлаама и Иоасафа, двух святых из страны и культуры, настолько же далеких, насколько и легендарных. В конце своей проповеди он обращается к ним с молитвой, которую и мы можем повторять вслед за ним всякий раз, когда мы встречаемся со святостью другого:

«Уделите нам из вашего духовного небесного богатства, от благодати Божией, которую вы получили, хоть некую маленькую частицу, и восполните нашу недостаточность, обогатите нашу нищету!»

Примечания

¹ Опубликовано в: Память и история: на перекрестке культур. Успенские Чтения 2008 г. Сост. Константин Б. Сигов, Киев, Дух и Литера, 2009. ISBN: 978-966-378-126-6.

² См.: *Михаил (Ван Парэйс), архим.* «Монашеская мудрость на пересечении культур: Повесть о преподобных Варлааме и Иоасафе» // *Память и история: на перекрестке культур.* Успенские чтения, Киев, Дух и Литера, 2009 г. С. 137–152.

³ Поучение на память преподобных отец наших Варлаама и Иоасафа индийских, месяца ноября, в 19 день // *Творения иже во святых отца нашего св. Димитрия Ростовского.* Т. II. Санкт-Петербург, Изд. П.П. Сойкина, без даты. С. 832–842.

⁴ Сейчас это место находится в пределах городской черты.

⁵ Жития святых, на русском языке изложенные, по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. III (Месяц Ноябрь). Москва, 1905 (Оптина Пустынь, 1991). С. 497–533 (19 ноября).

⁶ Относительно этой церкви см.: *Семен Звонарев.* Сорок Сороков. Альбом-указатель всех московских церквей. Т. IV. Париж, 1990. С. 228–230; *А. Кузнецов.* Измайловский остров. Москва, 2007. С. 157–163. Церковь была разрушена в 1937 г.

⁷ Влияние книги Симеона Полоцкого на царевича Феодора Алексеевича было убедительно показано Л.А. Итижиной в статье «Редакторская работа Симеона Полоцкого над изданием Повести о Варлааме и Иоасафе» // *Источниковедение литературы Древней Руси,* Ленинград, 1980. С. 259–265.

⁸ По поводу контактов Димитрия Ростовского с царской семьей см. статьи *М.А. Федотовой, А.А. Турилова и Я.Е. Зелениной* в *Православной Энциклопедии,* том XV (2007). С. 8–30, в частности, с. 11, к.1.

⁹ Это никоим образом не исключает присутствия людей более скромного звания, что хорошо прочитывается в строках, где он отвечает тем, кто говорит: «Я нищ и убог и ничего не имею; что же я продам, на что куплю сей бесценный мысленный Бисер, Бога?» По словам митрополита, их задача в том, чтобы отказаться о своих страстей и собственной воли.

¹⁰ Византийский экзегет, архиепископ Охридский (XI в.), чьи библейские комментарии пользовались большой популярностью в славянском мире.

¹¹ Евфимий Зигабен: монах из Константинополя (1050–1120), автор *Толковой Псалтири.*

¹² До начала XVIII в. слово «гость» имело также значение «иностран- ный купец».

¹³ Творения иже во святых отца нашего св. Димитрия Ростовского, о.с.. С. 835–836. Фраза «Гость из западных стран, человек чужой, но не с худым товаром, Фомой именуемый, открывает свой сундучок, т.е. свою книжицу, называемую *О подражании Христу,* открывает пред очами нашими и показывает один бисер, именуемый смирением» была, к сожалению, вычеркнута из некоторых последних изданий и заменена на «Велика жемчужина смирения...». См.: *Творения святителя Димитрия Ростовского в 3-х тт.* Москва, Изд-во Сестричества во имя св. Игнатия Ставропольского при храме Святого Духа сошествия на

Лазаревском кладбище, 2005. Т. II. С. 490 (издание одобрено Издательским советом Русской Православной Церкви). Урезанный текст был перепечатан многими интернет-сайтами. Это же издание позволило себе опустить и другие доброжелательные указания на отцов латинской Церкви, например, на Августина Блаженного «хотя и западный, но полезный учитель». (Сравнить с изданием СПб, Сойкина. Т. I. С. 713; с московским, 2005, о.с.. Том II. С. 245, l. 1). Эта идеологическая цензура, мешающая ясному восприятию русской православной традиции, заставляет особенно остро почувствовать, насколько назрела необходимость в современном критическом издании трудов святого Димитрия Ростовского.

¹⁴ А.А. Круминг. Распространение в России румыно-славянского издания книги Фомы Кемпийского «О подражании Христу» (Книговедческие материалы) // Федоровские чтения : 1979, Москва, 1982. С. 153–187.

¹⁵ См. оскорбительные выступления Игнатия Брянчанинова в адрес произведения «О подражании Христу» в книге «Аскетические опыты», глава «О прелести», 1865, Санкт-Петербург, 1904 [репринт Москва, 1998]. Т. I. С. 253–257.

¹⁶ Цитата икоса 12.

¹⁷ См. А.А. Турилов. «Акафист. Славянские и русские переводные акафисты» // Православная энциклопедия. Т. I (2000). С. 378–389: «Образцами и источниками для Скорины служили акафисты Патриарха Исидора, поэтому сочинения Франциска, несмотря на католич. вероисповедание автора, имеют в общем правосл. характер».

¹⁸ См. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band II: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München, 1993. P. 102.

¹⁹ «*Vita sanctae Lutgardis*» // *Acta Sanctorum*, Junio, Tomus III, Antverpiae, 1701. P. 234–263. Цитата находится на с. 242 A: «*Potius vellem in inferno esse cum Deo, quam in coelo cum angelis sine Deo*». *Vita* была опубликована также в *De probatis sanctorum historiis* Лаврентия Суриуса (Т. III, Кельн, 1572. С. 657–676), которой Димитрий Ростовский также пользовался. Позднее германская традиция приписала это высказывание Мейстеру Экхарту, но ни в одном из его произведений оно так и не было найдено. См. Kurt Ruh, указ. соч., idem.

²⁰ «*Revera bene et digne respondit. Uicumque enim Christus, ibi et paradus est*», *Vita sanctae Lutgardis* указ. соч.. С. 242.A.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Диакон Олег Лисин*

ЖИЗНЕОПИСАНИЯ СВЯТОГО ПАТРИКА И ИХ АНАЛИЗ В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ В ИРЛАНДИИ В VII ВЕКЕ

Данная статья посвящена историческому анализу житий святого Патрика Ирландского и причинам их возникновения. Появившиеся в VII веке, спустя более двухсот лет после смерти святого, эти жития рисуют образ великого миссионера, серьезно отличающийся от того, который возникает по прочтении его «Исповеди» и «Послания воинам Коротика». В современной популярной литературе рассказ о жизни святого Патрика формируется как раз на основе житийных произведений. Однако этот рассказ далек от действительности. Для воссоздания реального облика ирландского просветителя необходимо очистить повествования о его жизненном пути от всех исторических наслоений, не связанных с ним в действительности. Также интересны причины появления подобных преданий в житиях святого Патрика. Выяснение происхождения этих сообщений поможет лучше понять обстановку, которая царила в Ирландской Церкви и ирландском обществе в конце VII века.

* Автор — аспирант кафедры богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Ключевые слова: святой Патрик Ирландский, кельтология, Ирландия, христианство в Ирландии, история Ирландии, кельтское христианство, миссионерство, Мурьху мокку Махтени, Тирехан.

Введение

Жизнеописание святого Патрика были составлены спустя более двухсот лет после его смерти, которая, как считают некоторые исследователи, произошла около 460 года¹. Что же заставило людей, живших в конце VII века, обратиться к личности святого Патрика? Ответ, как представляется, лежит в плоскости церковно-политических процессов, происходивших в Ирландии в это время.

До наших дней дошли два жизнеописания святого Патрика, составленные монахом по имени Мурьху и епископом Тиреханом. Оба жизнеописания, или жития, представляют большой интерес. Дело в том, что оба автора, с одной стороны, демонстрируют знакомство с «Исповедью» и «Посланием воинам Коротика»², а также с основными фактами биографии святого, рассказанными им самим, но с другой стороны, тот образ просветителя Ирландии, который они создают, не имеет ничего общего с тем, что сам святой Патрик сообщает о себе в своих творениях. Можно с уверенностью сказать, что святой Патрик в «Исповеди» и «Послании» и святой Патрик в житиях — это два совершенно разных человека, хотя и имеющих некоторое поверхностное сходство. И дело не только в том, что сам жанр житийной литературы представляет героя в особом, превосходном и легендарном образе, что присутствует в обоих житиях и на чем нет смысла останавливаться, а в том, что образу святого Патрика в этих житиях придаются особые черты и приписываются поступки, которых в реальности скорее всего не было, но которые были важны для людей, живших во время написания этих произведений, и для процессов, происходивших в ирландском обществе в VII веке. Представляется, что оба автора сделали это намеренно. Иначе говоря, образ святого просветителя Ирландии был использован Мурьху и Тиреханом в определенных целях.

1. Мурьху и «Жизнь святого Патрика»

Монах Мурьху мокку Махтени (Muirchú moccu Machtheni) — автор наиболее пространныго и известного жизнеописания святого Патрика⁵. Данное житие было настолько распространено и популярно как в древности, так и сейчас, что образ святого сформировался именно благодаря ему. Все популярные статьи и книги о святом Патрике пишутся на основе этого произведения.

Оно дошло до нашего времени в трех разных манускриптах. И ни в одном из них оно не содержится полностью.

Первый манускрипт — это знаменитая «Книга Армы» (Book of Armagh)⁴, хранящаяся в Тринити Колледже в Дублине. Датировка ее была определена Чарльзом Грейвсом, который в 1846 году сумел расшифровать частично стертое имя писца — Фердомнак (Ferdornach) — и имя заказчика книги — епископ Торбак (Torbach). Согласно «Анналам Четырех Повелителей» («Annals of the Four Masters»), епископ Торбак умер в 808 году, а Фердомнак в 847-м. Из того, что Торбак стал епископом в 807 году, а умер через год, следует, что рукопись должна была быть написана в этом промежутке. К сожалению, Грейвс, дабы написанное было лучше видно, использовал особый химический раствор, и это привело к тому, что надписи с указанием переписчика и епископа исчезли и больше не видны.

В этом манускрипте содержится наиболее полный и лучше всего сохранившийся фрагмент «Жизни святого Патрика»: полностью главы с 1 по 22 первой части жития. Далее находятся несколько не связанных между собой отрывков из второй части жития. Текст написан на латинском, но переписчик часто вставляет греческие буквы.

Второй манускрипт находится в Королевской библиотеке в Брюсселе. В этом манускрипте текст написан в две колонки тремя разными переписчиками. Создание этого манускрипта относят к XII веку. В XIII веке манускрипт находился в библиотеке графа Бургундского, поэтому его часто называют бургундским. Манускрипт содержит шесть полных глав «Жизни святого Патрика» и начало седьмой и по большей части дублирует текст из «Книги Армы».

Третий манускрипт находится в Венской национальной библиотеке. Текст в нем написан англо-саксонскими буквами. Его создание относят к концу VIII века. Происхождение манускрипта неизвестно. Он содержит большой фрагмент второй части жития и восполняет пробелы, существующие в тексте из «Книги Армы».

Произведение «Жизнь святого Патрика» было реконструировано Людвигом Билером в 1979 году и издано в Дублине с параллельным английским переводом. На русский язык это житие было переведено и опубликовано Г.В. Бондаренко и С.В. Шкунаевой в 2006 году⁵.

Мурьху мокку Махтени, или сокращенно Мурьху, родился во второй половине VI века, а скончался, вероятнее всего, в первой половине VII века. Ничего более точного о датах его жизни нам не известно. Он был монахом в монастыре Лейнстера и, как считает Людвиг Билер, являлся членом клана Tuath Mochtaine из местечка MagMacha, что в графстве Арма⁶. По мнению Билера, на принадлежность к этому роду указывает приставка к имени Мурьху — Махтени. Как сам Мурьху пишет в предисловии к «Жизни святого Патрика», он написал эту книгу по просьбе Аэда, епископа Слети, местечка близ города Каролу, что в 84 километрах от современного Дублина. И Мурьху и Аэд были участниками Собора в Бирре в 697 году, на котором решался вопрос о принятии кельтами римских церковных обычаев и о подчинении Кельтской Церкви Риму. Возможно, именно там они и познакомились. Как считает Людвиг Билер, примерно в это время Аэд оставил кафедру и поселился отшельником в пределах Армы⁷. Вероятнее всего, он вынужден был это сделать из-за своей позиции на Соборе. Билер относит смерть епископа Аэда к 700 году. Следовательно, Мурьху написал «Жизнь святого Патрика» между 697 и 700 годами.

Мурьху говорит, что его отец — Когитос Килдэрский, автор знаменитого «Жития святой Бригитты». Однако Людвиг Билер полагает, что он скорее духовный отец Мурьху, нежели физический⁸. И, вероятнее всего, это классическое житие и вдохновило Мурьху на написание «Жизни святого Патрика». К сожалению, это всё, что нам известно об авторе. Никаких иных сведений о Мурьху не сохранилось. Мы даже не можем хотя бы приблизительно определить дату его смерти.

Что касается текста «Жизни», то необходимо рассмотреть несколько моментов, содержащих отличия от «Исповеди». Вот текст первого фрагмента, принципиально важного для воссоздания образа святого:

«Знали они (Патрик и его друзья), что Палладий, архи-
диакон Папы Целестина, епископа Рима, который занимал
тогда апостольский престол как сорок пятый наследник святого
апостола Петра, был поставлен в епископы и послан им в зим-
ний холод на наш остров, дабы обратить его в истинную веру.
Однако постигла его неудача, ибо не может человек собрать
плоды на земле, если не даны они ему будут с небес. Ни эти
дикие и нечестивые люди не пожелали внять его наставлениям,
ни сам Палладий не захотел надолго остаться в чужой земле, но
предпочел вернуться к тому, кто его послал. На обратном пути,
переплыв через первое море и пустившись в дорогу посуху,
скончался он в британских пределах.

Услышав о смерти святого Палладия в Британии, ученики
его — Августин, Бенедикт и иные — по дороге домой сообщили
о том в Эбмории, и тогда Патрик со спутниками отправился
кружным путем и прибыл к достославному человеку и вели-
кому епископу по имени Аматорекс, обитавшему неподалеку.
Там святой Патрик, ведая о своем предназначении, принял
епископский сан от святого епископа Аматорекса. Низшие саны
приняли в тот же день Изернин, Аукзилий и другие. Получили
они благословение, совершив всё согласно обычаю, и, словно
нарочно для Патрика, пропели стих из псалма: *Ты еси иерей
во веки по чину Мелхиседекову*⁹. Потом во имя Святой Троицы
взошел славный путник на приготовленный для него корабль и
вскоре прибыл в Британию. Исполнив там лишь самые необхо-
димые для путешествия дела, ибо никто не может возжаждать
Господа с леностью, с попутным ветром отправился он в путь
через наше море»¹⁰.

Этот фрагмент — один из самых важных и самых инте-
ресных в «Жизни святого Патрика». И вот на что необходимо
обратить внимание: о Палладии сам Патрик нигде не упоминает
в своих писаниях. Из его творений вообще не видно, чтобы он
знал о какой-то предшествующей деятельности каких-либо
миссионеров в Ирландии. «Исповедь» была написана Патриком
в том числе и для оправдания его миссии перед осуждавшими

деятельность святого. Тем удивительней, что святой Патрик не ссылается на неудачную миссию Палладия, что могло бы быть серьезным доказательством необходимости просветительской работы. Ведь если римский миссионер, посланный самим Папой, не справился с задачей, а святой Патрик добился положительного результата, то это однозначно свидетельствует о правильности его деятельности в Ирландии. Но Патрик использует различные второстепенные аргументы, а к подобному даже не обращается. Представляется, что святой вообще ничего не знал о Палладии и его миссии.

Далее очевидно, что в этом фрагменте образ святого Патрика противопоставляется образу Палладия. Прежде всего говорится, что «постигла его неудача, ибо не может человек собрать плоды на земле, если не даны они ему будут с небес», иначе говоря, миссия Палладия не благословлена Богом. Сам Палладий изображается человеком нерадивым и ленивым, что также способствовало провалу его миссии. В довершение всего, его скорая смерть после отъезда из Ирландии выглядит как наказание Божие за нерадивое служение.

Святой Патрик выглядит полной противоположностью Палладию. Во-первых, его миссию благословил Бог: «Святой Патрик, ведая о своем предназначении, принял епископский сан». Во-вторых, сам Патрик выглядит активным и предприимчивым: как только он узнает о провале миссии Палладия и его отъезде, он тут же отправляется ему на замену.

Для того чтобы понять смысл этого фрагмента, необходимо обратиться к истории Кельтской Церкви и к событиям, происходившим в ней в VI веке.

Христианизация Британских островов шла в двух разных и независимых друг от друга направлениях. Первое направление — это миссия святого Патрика в Ирландии, происходившая в V веке. Второе направление — миссия святого Августина Кентерберийского, осуществлявшаяся в самом конце VI века.

В 590 году Римский престол занимает святой Григорий Великий (Двоеслов). Как считает священник Эндрю Филлипс, в 595 году в Риме побывал святой Григорий Турский: «Он тот, кто знал о существовании в Англии франкской принцессы-христианки, вышедшей замуж за языческого короля Кента. Ее звали Берта, и она была дочерью Хариберта I Парижского. Более того,

она происходила из благочестивой семьи. Ее мать — Ингоберга, потеряв мужа, стала монахиней. Ее бабушка — святая Клотильда, а ее бабушка — святая Радегонда. Епископ Турский знал обеих — Ингобергу и Берту — и кажется весьма вероятным, что рассказал об этом Папе»¹¹. Папа Григорий загорается идеей просвещения Англии светом Христовым. Для этой цели он избирает своего ученика Августина, аббата монастыря святого Андрея на Сицилии, основанного самим Григорием. Святой Августин в сопровождении сорока монахов отправился в Англию через Галлию и, как считает отец Эндрю Филлипс, весной 597 года достигает ее берегов¹². Миссия святого Августина была успешной, ему удалось обратить в христианство короля Кента Этильберта. Новообращенный король всячески помогал миссионерам, и святой Августин основал кафедру в Кентербери, став первым архиепископом Кентерберийским. Как сам святой Августин, так и все его преемники были верными сынами Римской Церкви и самого Папы. И именно из Кентербери началась христианизация Англии в направлении с юга на север, неся с собой не только свет Евангелия, но и римские церковные обычаи.

Миссия святого Патрика, несмотря на многочисленные трудности, также успешно развивалась: Патрику, а затем его преемникам удалось распространить христианство по всей Ирландии. В 583 году знаменитый кельтский святой и миссионер Колумба основал на острове Айона, у западных берегов современной Шотландии, монастырь. Как сам святой Колумба, так и его многочисленные ученики распространяли веру Христову в королевствах, расположенных в северной Шотландии, среди населявших ее кельтов и пиктов. В 635 году король Нортумбрии Освальд обратился к монахам обители на острове Айона с просьбой прислать ему миссионера. На это служение был отправлен святой Айдан, основавший монастырь на острове Линдисфарн, на востоке Шотландии. Именно эта обитель и стала миссионерским центром Нортумбрии и других королевств Шотландии.

Здесь же, в Нортумбрии, произошли первые контакты между духовенством и миссионерами обеих ветвей — кельтской и кентерберийской. Как выяснилось во время этих контактов, обе стороны имеют разные богослужебные традиции. В частности, дата празднования Пасхи вычислялась обеими сторонами

по-разному. Кентерберийские клирики держались римской пасхалии, принесенной в Рим Дионисием Малым в 526 году из Александрии. Кельтские же клирики держались древней, вероятно, галльской пасхалии, принесенной в Ирландию святым Патриком. Помимо этого, различия были и в некоторых обрядах: в форме тонзуры, в поставлении епископов и в совершении крещения. Эти различия постепенно стали приводить к конфликтам между духовенством обеих традиций, а также между простыми верующими.

Для разрешения разногласий в 629 году состоялся Собор в местечке MagLena, недалеко от Бирра. Собор постановил отправить своих представителей в Рим, чтобы на месте выяснить, какая из традиций правильна. Делегаты Собора вернулись в 632 году с сообщением, что кентерберийская традиция полностью соответствует римской и распространена по всей Западной Европе¹³. Однако это не убедило кельтских монахов, и они продолжили держаться своих обычаев. В результате в 664 году в монастыре Уитби состоялся знаменитый Собор, на котором кельтскую пасхалию и другие традиции признали неверными и утвердили римскую практику. В результате кельтские монахи и клирики вынуждены были оставить Линдисфарн и удалиться на Айону¹⁴. В 697 году в Бирре состоялся еще один Собор, на котором Адомнан, настоятель монастыря Айоны и составитель «Жизния святого Колумбы», и его сторонники попытались защитить кельтские церковные традиции, но потерпели неудачу. В результате кельтское влияние в Шотландии и Уэльсе практически исчезло, кельтские монастыри были заняты кентерберийскими монахами, а спустя некоторое время кельты были вынуждены покинуть и Айону и окончательно переселиться в Ирландию.

Именно в Соборе 697 года в Бирре принимали участие Мурьху и епископ Аэд, где, принадлежа к кельтской партии, они потерпели поражение¹⁵. И именно после этого Собора епископ Аэд был вынужден оставить кафедру и стать отшельником. В свете вышеуказанных церковно-исторических событий, происходивших в VII веке на территории Шотландии, становится понятен смысл приведенного отрывка из «Жизни святого Патрика» о провале миссии Палладия и успехе Патрика. Мурьху как бы противопоставляет образ Палладия, нерадивого и ленивого

миссионера, миссия которого не благословлена Богом, а сам он за свое нерадение наказан смертью, образу святого Патрика, истинного посланника Божия, ревностного проповедника и неустанного труженика. Все это выглядит как попытка кельтов доказать правильность своих церковных практик и традиций. А образ нерадивого Палладия — это попытка уязвить их оппонентов из кентерберийского лагеря.

В действительности мы не можем сказать, почему не удалась миссия Палладия, почему он отправился на континент, где скоропостижно скончался. Возможно и не было никакого провала. Возможно это и вовсе не было бегством, а просто состоялась деловая поездка на континент, прерванная внезапной смертью. Мы также не можем утверждать, что святой Патрик отправился в Ирландию в качестве исправителя и завершителя трудов Палладия. Как было сказано выше, святой, скорее всего, вообще ничего не знал о Палладии, иначе тот факт, что он нигде не упоминает о нем в своей «Исповеди», кажется невероятным. Напротив, в «Исповеди» Патрик говорит, что отправился на служение в Ирландию, вняв призыву свыше, и оно никак не связано ни с Палладием, ни с кем бы то ни было из людей. Логичнее предположить, что события из приведенного выше фрагмента «Жизни святого Патрика» вымышлены Мурьху и епископом Аэдом.

Мурьху в своем произведении утверждает, что в краю Артер богатый и почтенный человек по имени Даре подарил святому Патрику, по его просьбе, землю в местечке под названием Арма, которую святой «любил превыше всех прочих земель»¹⁶. Мурьху несколько раз говорит об Арме, и всегда как о месте особо значимом для святого Патрика. Так ангел, явившийся святому перед смертью, сообщает, что четыре его желания будут исполнены Богом. И первое заключалось в том, «чтобы твое (Патрика. — О. Л.) управление было в Арме»¹⁷. То есть речь идет о том, чтобы Арма и в будущем считался кафедрой святого Патрика и являлся первой кафедрой среди других епископских престолов Ирландии. Благодаря этому в средние века монастырь Арма обладал особым статусом, а все епископы Армы считались преемниками святого Патрика и претендовали на верховную церковную власть в Ирландии. (Эта мысль теми же словами выражена в последнем абзаце.)

Однако в самой «Исповеди» святой Патрик не говорит ни о чем подобном. Наоборот, из описания его служения и многочисленных бедствий, связанных с ним, скорее можно сделать вывод о том, что он не имел никакого постоянного или особо любимого места в Ирландии. Судя по всему, он вообще не оставался подолгу на одном месте, ведомый апостольской ревностью: «Я был с вами и ходил во все ваши земли для вашего же спасения. Отовсюду подвергаясь опасностям, я шел в самые отдаленные уголки страны, где ни разу еще не ступала нога мужа Божьего, наделенного властью проповедовать, крестить, ставить священников и наставлять людей в истинной вере»¹⁸. И, конечно, сам святой нигде не упоминает в своих творениях местечка под названием Арма.

Для того чтобы понять, почему Мурьху так настаивает на том, что Арма является кафедрой святого Патрика, местом, выбранным самим святым и дарованным ему Богом, необходимо обратиться как к церковно-историческим, так и к политическим событиям конца VI — начала VII века.

Как было указано выше, Мурьху называет своим отцом Когитоса Килдэрского, автора «Жития святой Бригитты», однако следует признать, что Когитос, вероятнее всего, духовный отец Мурьху. Дело в том, что «Житие святой Бригитты», как и само ее почитание, было широко распространено в Ирландии в конце шестого века. До сих пор святая Бригитта, наравне со святым Патриком, является наиболее известной и почитаемой ирландской святой. Она «совместно с епископом Конлаэдом основала женский монастырь Килль Даре (ирл. Cill Daire — церковь дуба, совр. Килдэр), ставший к середине VII века главным религиозным центром Юго-Восточной Ирландии»¹⁹. Предполагают, что это был первый женский монастырь в Ирландии вообще. Вокруг обители начал расти город, который к VII веку превратился в центр образованности и привлекал не только отпрысков ирландских дворян, но даже учеников из-за рубежа. Естественно, в это время процветало ремесло, торговля и земледелие. Выросло и политическое значение этого города, находившегося под жестким контролем королей Лейнстера. Известно также, что в VIII веке между монастырями Арма и Килдэр происходили споры о размерах монастырских владений²⁰. Вероятно, соперничество между этими обителями и подвигло

Мурьху связать происхождение своего родного монастыря со святым Патриком. Возможно, что сам Мурьху не был автором легенды, а просто зафиксировал существовавшее в его время устное предание. Но как бы то ни было, представляется весьма вероятным, что почитание Армы как места святого Патрика развивалось в конкуренции с народным почитанием святой Бригитты и монастыря Килдэр.

В «Жизни святого Патрика» есть моменты, которые, на первый взгляд, могут казаться просто легендарными. Однако они имеют, как представляется, ясную связь с военно-политическими событиями, происходившими в Ирландии в VII–VIII веках. И прежде чем перейти к их рассмотрению, необходимо описать события политической жизни Ирландии времен Мурьху.

В Ирландии в Средние века не было централизованной власти. Вся территория острова было разделена между семью основными кланами, которые то вступали в союз друг с другом, то враждовали. Земли этих крупных кланов, в свою очередь, были населены более мелкими кланами, которые являлись естественными союзниками могущественных правителей, на землях которых проживали. В конце VI столетия в северной части Ирландии разгорелась борьба за верховную власть между известными кланами — И Нейлами и Уладами. «В раннем средневековье в Северной Ирландии доминировали Улады, основавшие королевство Ульстер»²¹. Оба клана сохраняли паритет до тех пор, пока «в 637 году И Нейлы не нанесли сокрушительное поражение Уладам в битве при Ма Роте»²² и, захватив древний город Тару, стали претендовать на полное господство в Северной Ирландии. Иначе говоря, И Нейлы выступают как вероломные захватчики, нарушители мира и зачинщики братоубийственной войны.

В контексте вышесказанного история обращения Лойгуре, короля Тары, а также события, связанные со смертью святого Патрика, могут выглядеть совсем иначе. Само обращение Лойгуре — одна из центральных тем «Жизни святого Патрика» Мурьху. Будучи королем Тары, Лойгуре был верховным правителем Ирландии. В то время Тара являлась религиозным центром язычества в Ирландии, а король Тары — верховным королем Ирландии, хотя и не по власти, а только по своему особому положению. Святой Патрик, не без труда пройдя мно-

гочисленные испытания, обращает Лойгуре в христианство²³. Это событие в данном случае означает принятие христианства самым важным человеком Ирландии. Лойгуре был королем из рода И Нейлов. Сам король очень долго сопротивлялся святому Патрику, желая убить его. Борьба Лойгуре со святым очень подробно описана у Мурьху. Вероятно, в этом противостоянии Мурьху видит и описывает поведение всего клана И Нейлов как зачинателей войны — долгое и упорное сопротивление Христовой правде, которая есть мир и братолюбие. Окончательное обращение короля Лойгуре описано у Мурьху так: «Созвал тогда Лойгуре старейшин и весь свой совет и сказал им: „Лучше мне уверовать, чем умереть“, и по совету своих людей уверовал в тот же день и обратился к вечному Господу Богу, и тогда же уверовали еще многие»²⁴. Слова: «Лучше мне уверовать, чем умереть», — скорее обращены к современным Мурьху И Нейлам. Им лучше вспомнить о заповедях Христовых и прекратить войну, чем умереть! Однако сам факт того, что все-таки Лойгуре подчинился святому Патрику и принял христианство, должен служить как бы примером для всех его потомков И Нейлов.

Факт обращения верховного короля Тары Лойгуре выглядит маловероятным. Прежде всего, сам святой Патрик нигде не упоминает об этом (а как известно, «Исповедь» он написал в конце жизни, как подведение итогов своей миссии)²⁵. Хотя, если бы это событие имело место, он бы не преминул о нем написать. Так, говоря об успехах своей проповеди, он приводит в пример обращение королевских детей: «А как же еще могло Евангелие прийти в Ирландию? Как же еще люди, не знавшие Бога и всегда поклонявшиеся лишь мертвым идолам, стали вдруг Божьим народом? Как же еще дети дьявола могли стать детьми Божьими? Отчего сыновья королев Ирландии с такой радостью принимают монашеские обеты? Отчего дочери их за честь почитают стать монахинями — невестами Христа?»²⁶ Если святой Патрик находит нужным упомянуть королевских детей как пример действенности своей проповеди, то выглядит странным, что он не говорит об обращении верховного короля Ирландии. Далее святой рассказывает об одной девушке, происходившей из знатной ирландской семьи: «Я познакомился с ней, рассказал ей о Боге и крестил ее, была

же она очень красива. Через несколько дней после крещения она рассказала мне и спутникам моим о посетившем ее видении: ангел Божий побуждал ее остаться девой, чтобы ближе была она к Богу и лучше могла познать Его. И слава Богу, через шесть дней после того она дала обеты Богу и избрала путь, которым идут все девы Христовы»²⁷. Здесь Патрик упоминает эту девушку как пример искреннего обращения человека к Богу, он хочет поделиться с читателями такой маленькой радостью, как обращение кого-то из знати. Но насколько естественнее было бы рассказать им об обращении самого короля! Следует предположить, что святому Патрику не удалось обратить в христианство ни Лойгуре, ни кого-либо другого из ирландских королей. При том святой говорит нам, что много претерпел со стороны королей и других представителей кельтской знати, хотя и не называет никого по имени²⁸.

В «Истории святого Патрика», написанной Тиреханом, о Лойгуре сказано, что он так и не принял христианства, сославшись на то, что его отец не позволил бы ему принять новую веру и что он сам бы желал после смерти присоединиться к своим предкам-воинам²⁹.

Обстоятельства смерти святого Патрика, описанные Мурьху, также имеют связь с военно-политическими событиями того времени. Вот как описывает он эти события: «После стольких чудес, записанных в иных книгах и верными устами почитаемых в мире, стал близиться день его смерти; явился Патрику ангел и поведал о том. Тогда послал Патрик сказать в Арме, что любил он превыше всех прочих земель, чтобы пришли за ним многие мужи и отнесли его туда, куда он желал. Потом отправился он со спутниками по воле своей в путь к Арме, возлюбленной земле своей. Подле дороги горел тогда ежевичный куст, но, как случилось это прежде с Моисеем, не пожирал его огонь. И был в том кусте ангел Виктор, который часто являлся Патрику, и послал Виктор к Патрику другого ангела, чтобы велел он Патрику не идти туда, куда он желал. Сказал ему ангел: «Отчего пустился ты в путь без совета Виктора? Иди к нему, ибо зовет он тебя». Изменил Патрик путь свой и спросил, как ему должно поступить. Ответил ему ангел: «Возвращайся туда, откуда пришел, то есть в Савул, и исполнены будут четыре твои просьбы»³⁰.

В этом отрывке можно выделить три важных момента. Первый — святой Патрик очень любил Арму и хотел быть погребенным именно там. Второй — Бог против этого и не позволяет Патрику исполнить свое желание. И третий — Бог повелевает святому вернуться в Соул и там встретить свою кончину. И если с первым моментом все ясно: что Арма любимое место святого (хотя, как было сказано выше, это ничем не подтверждается), говорится и в других местах «Жизни», — то с двумя другими не всё очевидно. Почему Бог вдруг препятствует, и притом явно, желанию святого быть погребенным в Арме? И почему для этого Богом избирается Соул — город, о котором раньше ничего не говорилось? Объяснение этому может быть таким: Арма — это город на земле И Нейлов и их союзников, клана Артир, а Соул — город на земле Уладов. И Нейлы и Артиры ведут вероломную и братоубийственную войну с Уладами, а Улады терпят от них поражение. Так, желание святого Патрика найти вечное упокоевание на земле И Нейлов может звучать как напоминание самим И Нейлам об особом благоволении к ним святого и связанной с этим ответственности, особенно за исполнение Закона Божия. И тот факт, что Бог лично не позволяет святому умереть на землях И Нейлов, есть демонстрация гнева Божия на И Нейлов за их поведение, а повеление Божие Патрику закончить свой земной путь в Соуле, на земле Уладов, может служить утешением притесняемому клану.

События, произошедшие после смерти святого Патрика и описываемые Мурьху, подтверждают эти предположения. «После кончины Патрика жестокий спор, едва не приведший к войне, разгорелся из-за его мощей между И Нейлами и Артирами, с одной стороны, и Уладами — с другой, народами дотоле близкими и дружными, а ныне жестокими врагами. Но дабы не пролилась кровь, по милости Божией и за заслуги Патрика вода в заливе Друим Бо поднялась настолько, что гребни волн взлетали высоко в воздух и огромные валы устремлялись вперед, вздымаясь и падая, словно желая охладить вражду жестоких племен — а народы эти таковы, — бурное море восстало и помешало им биться.

Потом, когда похоронили Патрика и успокоилась вода в заливе, снова бросились Артиры и И Нейлы в битву с Уладами.

Запасясь всем для войны и вооружившись, захватили они место упокоения блаженного тела, но, по счастью, обманулись. Решили они, что отыскали двух быков и повозку, и подумали, что увозят тело святого. С телом этим и со всем своим оружием дошли они до самой реки Кабкенне и тут вдруг не узрели они больше тела»³¹.

Говоря об И Нейлах и Уладах как о народах близких и дружных, Мурьху пытается напомнить им о тех временах, когда на их землях царил мир. По всему видно, что Мурьху очень огорчает война между соседями. Он снова и снова пытается через напоминания о наследии святого Патрика призвать враждующих к миру. Но судя по всему враждующие кланы не настроены мириться, а готовы биться до конца. И как результат, тело святого Патрика, а с ним и милость Божия не достаются ни одному из племен, а таинственным образом исчезают.

Подводя итог рассмотрению «Жизни святого Патрика», составленной Мурьху, можно сделать вывод о том, что данное произведение лишь частично содержит точную информацию о святом Патрике. Очевидно, что Мурьху знаком с «Исповедью» и «Посланием воинам Коротика», потому что упоминает некоторые события, в них указанные. Однако Мурьху добавляет к этим фактам также некоторые другие обстоятельства служения святого, которые никак не могут быть признаны действительно состоявшимися. Скорее всего, это запись преданий, имевших хождение во времена Мурьху, а также преломление современных ему исторических событий сквозь призму этих легенд. Но можно однозначно утверждать, что тот святой Патрик, которого мы видим в его собственных писаниях, и святой Патрик у Мурьху — скорее, разные люди, имеющие некоторое формальное сходство.

2. Тирехан и «Собрание о святом Патрике»

Автором второго жизнеописания святого Патрика, называемого «Собрание о святом Патрике»³², является Тирехан (Tírechán).

Данное житие сохранилось до наших дней только в одном манускрипте — «Книге Армы». В 1979 году в Дублине его

опубликовал Людвиг Билер с параллельным английским переводом. К сожалению, на русский язык это житие до сих пор не переведено.

Тирехан был епископом и написал книгу со слов Ультана, епископа Ардбраккана (графство Мит), а также использовал труд последнего. Об этом говорится в надписании «Собрания». Сам ли Тирехан написал это или же данная информация была внесена переписчиком, нам неизвестно.

Епископ Ультан умер в 657 году. Бьюри относит время написания «Собрания» к периоду с 660 по 670 год³³. Людвиг Билер согласен с этой позицией. Более того, он говорит, что невозможно точно определить, писал Тирехан при жизни своего учителя или же после его смерти³⁴.

Само название, данное Тиреханом этому труду, говорит за себя. «Собрание о святом Патрике» — это не связанное произведение, а свод различных историй и местных преданий об этом ирландском миссионере, хотя и исторически упорядоченное.

Рассказ о жизни святого Патрика Тирехан начинает с его рабства, потом повествует о его бегстве, путешествии святого по Италии и Галлии и возвращении его в Ирландию уже епископом³⁵. Интересно, что Тирехан нигде не упоминает о миссии Палладия, как Мурьху, и, соответственно, не связывает миссию Патрика с римской миссией. У Тирехана святой Патрик отправляется на проповедь в Ирландию без каких-либо внешних воздействий как свыше, так и от людей. Тирехан вообще не задается вопросом, почему святой стал епископом и как он оказался в Ирландии.

Если обращение короля Тары Лойгуре у Мурьху является одной из центральных тем, которой посвящена значительная часть текста «Жизни святого Патрика», то Тирехан говорит об этом лишь вскользь. У Тирехана Лойгуре не оказывает такого жесткого сопротивления святому Патрику, как у Мурьху. Скорее можно сказать, что Лойгуре относится к Патрику с некоторым почтением. Однако Тирехан говорит, что Лойгуре отказался принять крещение, мотивируя это тем, что ему не позволил бы этого сделать его отец. Да и сам Лойгуре хотел бы по смерти соединиться со своими предками, в каком бы месте они ни находились³⁶.

Основная часть текста «Собрания» Тирехана посвящена перечислению имен клириков, которых рукоположил святой Патрик, описанию церквей, основанных святым, и рассказам о многочисленных пастырских путешествиях святого по Ирландии с указанием мест, где он побывал. Здесь заметно основное различие между текстами Мурьху и Тирехана. Мурьху — простой монах, член клана Махтени, у него святой Патрик изображен скорее как некий герой, активный участник политической жизни, удивительный чудотворец, борец с друидами, превосходящий их в чудесах. Тирехан — епископ, поэтому у него святой — это прежде всего пастырь, миссионер, неустанный проповедник, т.е. идеальный образ епископа.

У Мурьху в «Жизни святого Патрика» мы можем найти отголоски современных автору событий в церковной, богословской и политической жизни. «Собрание о святом Патрике» Тирехана посвящено одной теме — защите первенства кафедры Армы среди других кафедр Ирландии. Никаких отсылок к спорам, происходившим в это время между кельтскими и кентерберийскими (римскими) клириками, у Тирехана нет. Нет у него и хотя бы косвенных упоминаний о шедшей в его время войне между крепчайшими ирландскими кланами — И Нейлами и Уладами. Эти темы сильно беспокоили Мурьху, но совсем не интересуют Тирехана.

О цели написания «Собрания» Тирехан сам говорит в 18 главе: «Вы знаете, что всё то, о чем я написал в начале этого труда, произошло в ваших собственных местах, за исключением тех нескольких случаев, о которых я узнал от некоторых старцев и со слов епископа Ультана мокку Конхубара, который был моим наставником. Тем не менее мое сердце внутри меня наполнено любовью к Патрику и скорбью, потому что я вижу изменников и заклятых разбойников — лордов-воителей Ирландии, которые ненавидят Патрика из-за его земель, потому что они отняли у него то, что принадлежит ему, и теперь боятся; ибо если бы преемник Патрика исследовал вопрос о его власти и правах, он мог бы потребовать в подчинение себе весь остров как свою область, потому что Бог дал ему весь остров со всеми его людьми через ангела своего»³⁷.

То есть Тирехан говорит, что целью написания его «Собрания» является подтверждение особых прав и привилегий

святого Патрика. Именно для этого Тирехан говорит о многочисленных миссионерских путешествиях святого с обязательным указанием тех мест, куда он отправлялся. Тем самым автор утверждает церковную юрисдикцию святого Патрика над этими местами. Поименно перечисляя большое число клириков, рукоположенных святым Патриком, Тирехан преследует ту же цель — доказать церковное главенство Патрика над многими областями Ирландии через рукоположение для них первых клириков.

Заключение

При первом рассмотрении «Жизнь святого Патрика», написанная монахом Мурьху мокку Махтени, и «Собрание о святом Патрике», написанное епископом Тиреханом, рассказывают об одном и том же человеке — святом Патрике, но затем становится ясным, что они представляют его совершенно по-разному.

Патрик Мурьху — прежде всего герой. Он чудотворец, который в одиночку побеждает друидов. Он обладает невероятной харизмой, так что все вокруг в конце концов повинуются ему. Он даже выше верховного короля, короля Тары, потому что и король подчиняется ему! Ему повинуются стихии, а Бог исполняет его самые сокровенные желания.

Тирехан, в противоположность Мурьху, рисует образ святого в более спокойной форме. Патрик Тирехана — прежде всего пастырь, неутомимый миссионер, вся жизнь которого — в пути ради проповеди Благой вести. Для Тирехана Патрик не герой, подобный древним ирландским героям, а смиренный и тихий странник.

Даже общие для обоих житий события описываются их авторами по-разному. В первую очередь, это история верховного короля Тары Лойгуре. У Мурьху Лойгуре агрессивен по отношению к святому, между ними разворачивается борьба. Лойгуре хочет убить Патрика, но в конце концов подчиняется и принимает христианство. У Тирехана эта история рассказана иначе. Острого конфликта между Патриком и Лойгуре не происходит. Король хоть и насторожен по отношению к миссионеру, но относится к нему с почтением. Однако он отказывается

принять христианство, желая умереть язычником, чтобы присоединиться после смерти к своим предкам.

Объединяет Мурьху и Тирехана защита ими обоими особых прав кафедры Армы как кафедры самого святого Патрика. Мы не знаем, когда возникло предание о том, что Арма является местом святого. Сам святой Патрик ничего не говорил об этом в своих писаниях. Однако мы видим, что в VII веке эти права у Армы серьезно оспаривались. И если Мурьху лишь часть своего труда посвящает защите этого предания, то Тирехан всю свою книгу посвящает именно ему.

Оба автора демонстрируют знакомство с реальными фактами из жизни святого, о которых сам Патрик говорит в «Исповеди» и «Послании». Однако до сих пор остается открытым вопрос о том, читали ли Мурьху и Тирехан непосредственно писания Патрика или же они узнали об этих событиях из устных преданий, имевших хождение в их время. Так, Бьюри считал, что по крайней мере Тирехан читал «Исповедь» святого Патрика³⁸, тогда как Людвиг Билер полагал, что оба автора были знакомы лишь с устным преданием о святом, откуда и почерпнули факты его биографии³⁹.

В любом случае, факт возникновения житий святого Патрика в конце VII века, спустя двести лет после его смерти, объясняется особыми церковно-политическими событиями того периода в Ирландии и прежде всего борьбой кафедры Армы за возможность быть кафедрой святого Патрика и, следовательно, верховным престолом всей Ирландии. Как свидетельствует современное положение Армы, ему это удалось. В наше время именно Арма является верховной кафедрой Ирландии. И именно здесь находятся кафедры примасов Ирландии Католической и Англиканской Церквей. И независимо от того, защищала ли кафедра Армы в VII веке свои естественные привилегии, данные ей, возможно, самим святым Патриком, или же ее претензии на особое положение возникли именно в этот период, в любом случае борьбу за преемственность и верховную власть в Церкви кафедра Армы выиграла.

Библиография

Bieler L. The Life and Legend of Saint Patrick. Dublin: Clonmore & Reynolds, 1949.

- Bieler L.* The Patrician texts in the book of Armagh. Dublin, 1979.
- Binchy D. A.* Patrick and His Biographers, Ancient and Modern. Dublin: Studia Hibernica 2 (1962). P. 7–173.
- Bury J. B.* The Life of St Patrick and his Place in History. London, 1905.
- De Paor L.* St Patrick's World. Dublin, 1993.
- Esposito M.* Notes on Latin Learning and Literature in Medieval Ireland: part V, Latin Lives of St. Patrick. // *Hermathena*, 50 (1937). P. 139–183.
- Hanson R. P. C.* Saint Patrick: His Origin and Career. Oxford: Clarendon, 1968.
- Hanson R. P. C.* The Life and Writings of the Historical St Patrick. New York: Seabury Press, 1983.
- Hanson R. P. C.* The Omissions the Text of the Confession of St Patrick in the Book of Armagh // *Studia Patristica*, 12 (1975). P. 91–95.
- Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi / Bieler L. éd.* Dublin, 1952.
- Libri Sancta Patricii / White N. éd.* Dublin: University of Dublin Press, 1905.
- O'Loughlin Th.* Discovering Saint Patrick. New Jersey, 2005.
- O'Loughlin Th.* Saint Patrick: The Man and His Work. London, 1999.
- MacNeill E.* The Native Place of St. Patrick // *Royal Irish Academy Proceedings XXXVII Sect. C No. 6* (1926). P. 118–140.
- Mohrmann C.* The Latin of St Patrick. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1961.
- O'Rahilly T. F.* The Two Patricks: A Lecture on the History of Christianity in Fifth Century Ireland. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1942.
- Ryan J. A.* A Difficult Phrase in the Confession of St. Patrick // *Irish Ecclesiastical Records*, 52 (1938). P. 293–299.
- Thompson E. A.* Who was Saint Patrick? Woodbridge: Boydell & Brewer, 1999.

Примечания

¹ *Freeman Ph.* St. Patrick of Ireland. A Biography. New York, 2005. P. 197; *Мейендорф Иоанн, прот.* Единство империи и разделения христиан. Церковь в 450–680 годах. М., 2012. С.192.

² *S. Patricii. Confessio.* // PL. 53. Col. 801; *S. Patricii. Epistola ad Coroticum tyrannum* // PL. 53. Col. 813; Критические издания творений св. Патрика на латинском языке: *White N. J. D.* Libri Sancti Patricii: The Latin Writing of St Patrick. Dublin, 1905. P. 235–260; *Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi / Bieler L. éd.* Dublin, 1952. P. 56–103; *Saint Patrick. Confession et Lettre à Coroticus* // *Sources Chrétiennes. Vol. 249 / R. P. C. Hanson, éd.* Paris, 1978. P. 70–153.

³ *Muirchu moccu Machteni. Vita sancti Patricii* // The Patrician texts in the book of Armagh / *Bieler L., éd.* Dublin, 1979. P.61.

⁴ *John Gwyn.* Liber Ardmachanus: the book of Armagh. Charleston: Nabu Press, 2011.

⁵ *Бондаренко Г. В., Шкунаева С. В.* Мурьху мокку Махтени: христианизация Древней Ирландии и рождение национальной святости // Одиссей. Человек в истории. М., 2006.

⁶ *Bieler L.* The Patrician texts in the book of Armagh. Dublin, 1979. P. 1.

⁷ *Bieler L.* The Patrician texts in the book of Armagh. Dublin, 1979. P. 1.

⁸ Ibid.

⁹ Пс. 109, 4.

¹⁰ Vita 1, 7. Цит. по: *Бондаренко Г. В., Шкунаева С. В.* Мурьху мокку Махтени: христианизация Древней Ирландии и рождение национальной святости // Одиссей. Человек в истории. М., 2006. С. 357.

¹¹ *Phillips Andrew Fr.* Orthodox Christianity and the Old English Church. 1988. P. 5.

¹² Ibid. P.8.

¹³ *Walsh J. R. and Bradley Th.* A History of Irish Church 400–700 A.D. Dublin, 2005. P.159.

¹⁴ *Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англов / В.В. Эрлихман, пер. СПб., 2001. С. 107.

¹⁵ *Walsh J. R., Bradley Th.* A History of Irish Church 400–700 A. D. Dublin, 2005. P.163.

¹⁶ Vita 2, 4.

¹⁷ Vita 2, 6.

¹⁸ Confessio 51. Здесь и далее цит. по: *Патрик Ирландский св.* Исповедь. Пер. П. Ерофеева. Общество Святого Креста. СПб, 2001.

¹⁹ *Попенсков А. С.* Бригитта // Православная Энциклопедия. М., Год издания тома. Т. 6. С. 247.

²⁰ Там же.

²¹ *Wendy Davies.* The Celtic kingdoms // The New Cambridge Medieval History by Paul Fouracre. Cambridge, 2005. Vol. 1. P. 240.

²² Ibid. P. 241.

²³ Vita 1, 15–22.

²⁴ Vita 1, 21.

²⁵ Confessio 62.

²⁶ Ibid. 41.

²⁷ Ibid. 42.

²⁸ Ibid. 52, 53.

²⁹ Tirechan 12. Цит. по: *Tirechan.* Collectanea de sancto Patricio // The Patrician texts in the book of Armagh / Bieler L. éd. Dublin, 1979. P. 122–165.

³⁰ Vita 2, 4–5.

³¹ Vita 2, 13–14.

³² *Tirechan.* Collectanea de sancto Patricio // The Patrician texts in the book of Armagh / Bieler L. éd. Dublin, 1979. P. 122–165.

³³ *Bury J. B.* Tírechán's Memoir of St. Patrick // The English Historical Review. 17–66 (1902). P. 235.

³⁴ The Patrician texts in the book of Armagh / Bieler L. éd. Dublin, 1979. P. 36.

³⁵ Tirechan 1–8.

³⁶ Tirechan, 12.

³⁷ Ibid, 18.

³⁸ *Bury J. B.* The Life of St Patrick and his Place in History. London, 1905. P. 248–251.

³⁹ *Bieler L.* The Patrician texts in the book of Armagh. Dublin, 1979. P. 35–37.

С. Л. Фирсов*

СВЯТЕЙШИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СИНОД В ЭПОХУ ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ ПАВЛОВИЧА Историко-социологический очерк

В статье рассказывается о Святейшем Синоде в 1825–1855 годах, собрании ярких и глубоких церковных деятелей, внесших существенный вклад в историю Православной Российской Церкви XIX века.

Ключевые слова: Святейший Синод, Россия, Церковь, церковные деятели, история, Православие.

История Православной Российской Церкви эпохи императора Николая I, к сожалению, исследована гораздо менее подробно, чем времена его предшественника и его наследника — императоров Александра I¹ и Александра II². При желании это можно легко объяснить: в первом случае обратив внимание на церковную политику Александра Благословенного и концепцию «евангельского государства», «высочайшая» поддержка

* Автор — доктор исторических наук, профессор кафедры философии религии и религиозоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, член Общецерковного диссертационного совета.

которой привела к появлению в России «православной оппозиции», а во втором — на то, что эпоха Великих реформ пробудила у церковных деятелей надежду на возможность проведения и реформ церковных. В подобном контексте история Церкви второй четверти XIX века выглядит как время своеобразного «застоя», когда никаких глобальных изменений в церковно-государственной политике не только не проводилось, но и не планировалось.

Разумеется, Церковь развивалась, решались и/или ставились важные задачи (достаточно вспомнить попытки решения униатского вопроса и вопроса, связанного с «расколом старообрядчества», а также реформирование синодальных учреждений). Но в условиях «апогея самодержавия», когда церковно-государственные отношения получили идеологическое оформление в виде знаменитой уваровской триады, разговора о принципиальных изменениях в религиозной политике империи и быть не могло. Власть была заинтересована в подготовленных исполнителях воли самодержавного правителя, в том числе и в делах церковных. Разумеется, император Николай I чрезвычайно ценил таких выдающихся православных деятелей, как митрополиты Филарет (Дроздов) и Филарет (Амфитеатров), но даже их он рассматривал прежде всего как проводников собственной самодержавной воли в церковном управлении. Старая мысль о том, что самодержавие не терпит двоевластия, в государственной жизни страны после поражения движения декабристов воплотилась исключительно ярко.

Конечно, о различных аспектах николаевской религиозной политики³, о знаменитых церковных иерархах⁴, о церковной жизни его царствования⁵, о властных полномочиях обер-прокуроров Святейшего Синода⁶ писали — и до революции 1917 года, и в последующие годы. Но обобщающих работ, к сожалению, не было⁷. Правда, подготовка к созданию такой работы (или таких работ) началась еще в XIX веке. Были подготовлены уникальные материалы, касавшиеся положения Православной Российской Церкви в эпоху императора Николая I. Они вышли из печати в 1902 году — в 113 томе Сборника Императорского русского исторического общества. Материалы собрал и систематизировал известный церковный историк, священник Санкт-Петербургского Казанского собора М.Я. Морошкин

(1820–1870) — современник николаевского царствования, а издал и отредактировал крупнейший знаток той эпохи и почитатель памяти Николая I, неперемный секретарь Академии наук генерал-лейтенант Н.Ф. Дубровин (1837–1904)⁸. Первая часть сборника содержит краткие характеристики членов Святейшего Синода с 1825 по 1855 год. Это — ценный для нашей темы источник, в котором содержатся краткие характеристики архиереев и белых священников, принимавших участие в заседаниях «церковного правительства». Однако там представлена информация не о всех синодалах (только о 33-х из 38-ми), причем в некоторых случаях нетрудно заметить досадные ошибки в датах и цифрах (в частности, несовпадения возраста и времени пребывания в Синоде некоторых его членов⁹).

Таким образом, можно сказать, что специальных работ, посвященных сравнительному историко-социологическому анализу личного состава Святейшего Правительствующего Синода 1825–1855 годов, их «синодальной» деятельности и всему тому, что этой деятельности сопутствовало, не существует. До сих пор нет полноценного ответа на вопрос: чем же тогда мог быть, *и был* Святейший Синод, находившийся под неусыпным контролем обер-прокуроров — светских менторов Церкви, обязанных по долгу службы «присматривать» за действиями высших иерархов? Корректно ли утверждать, что русские иерархи были тогда (как и ранее, и позднее, вплоть до XX века) молчаливыми и безликими «статистами», целиком «поработанными» государством?

Найти ответ на поставленные вопросы — значит попытаться понять, чем в жизни русского Православия была эпоха, образно названная А.Е. Пресняковым «апогеем самодержавия».

В поисках ответа, на мой взгляд, следует несколько изменить акценты, расставленные в прозвучавших выше вопросах, отказавшись от использования фраз о «безличности» и «поработности». Невозможно изучать прошлое, в том числе и жизнь деятелей этого «прошлого», вне исторического контекста, не учитывая психологию их времени, ограничиваясь схемами и «техническими» формулировками. Не следует забывать: то, что потомкам представляется очевидным, далеко не всегда было очевидно для их предшественников. Точно также невозможно игнорировать и субъективизм оценок современников, не

имевших возможности оценить всю картину происходившего на их глазах беспристрастно, отрешившись от собственных политических и идеологических предпочтений.

Впрочем, часто «большое», видимое «на расстоянии», скрадывает детали, которые ошибочно было бы характеризовать как «мелкие» и «незначительные». На такие детали я и постараюсь обратить внимание, анализируя данные о членах Святейшего Синода эпохи императора Николая I, для удобства изучения систематизированные и представленные в приложениях к этой работе¹⁰. Материалы составлены на основе различных источников: «Месяцеслова с росписью чиновных особ, или общего штата Российской империи» за 1826–1842 годы, «Адрес-календарей» за 1843–1855 годы, в которых содержится «общая роспись всех чиновных особ в государстве», «Извлечений из отчетов по ведомству духовных дел православного исповедания» за 1836–1855 годы, а также комментированных списков иерархов по епископским кафедрам с 862 года, данных Словаря митрополита Мануила (Лемешевского) и некоторых других¹¹.

С самого начала необходимо отметить: в течение тридцатилетнего царствования Николая I в составе Святейшего Синода были люди, принадлежавшие к разным поколениям священнослужителей. Если в 1825 году среди его членов мы видим лиц, получивших образование и сформировавшихся еще в эпоху Екатерины II, то к 1855 году почти все синодалы — лица, политически воспитанные другим временем, с иным, чем у их предшественников, запасом знаний и опыта. Не будет ошибкой сказать, что за период с 1825 по 1855 год сменилось не менее двух поколений православных иерархов, большинство из которых воспринимали традиции синодального управления как «нормальные», а церковно-государственные отношения, существовавшие в России — как естественные. Иное дело — постепенно усиливавшееся влияние обер-прокурора на ход синодальных дел. Подобное усиление, мягко говоря, не могло приветствоваться архиереями, но об этом следует говорить специально.

Согласно положению Духовного регламента, синодальных членов должно было быть двенадцать, однако на практике это положение почти никогда не соблюдалось: иногда назначенных к присутствию в определенном году было более заявленной

цифры, но в подавляющем большинстве случаев — менее. Число заявленных к присутствию и присутствовавших реально также никогда не совпадало. Некоторые архиереи не приезжали потому, что поездка в Петербург занимала значительное время, не позволяя им осуществлять епархиальное руководство (например, поездка в столицу империи при отсутствии железных дорог была затруднена для Экзарха Грузии), некоторые (митрополит Московский Филарет) — из-за конфликта с обер-прокурором, некоторые — в связи с болезнью и преклонным возрастом. Обо всем этом будет отдельный разговор; сейчас же следует отметить иное: назначение в Святейший Синод в тот период означало присутствие (или номинальное присутствие) на весь календарный год (только с 1888 года архиереев стали вызывать на зимнюю или весеннюю сессии).

Всего за период с 1825 по 1855 год членами и присутствующими Святейшего Синода состояли 38 человек, среди которых были выдающиеся церковные иерархи и иереи XIX века: митрополиты Филарет (Дроздов), Филарет (Амфитеатров), Евгений (Болховитинов), Серафим (Глаголевский), Григорий (Постников), Иосиф (Семашко), архиепископы Иннокентий (Борисов), Исидор (Никольский), протопресвитеры В.И. Кутневич, Н.В. Музовский, В.Б. Бажанов и многие другие. Уже одно перечисление этих имен говорит о том, что в работе Синода принимали участие не только крупные церковные администраторы, но и выдающиеся богословы того времени. За тридцать лет Русская Церковь организационно укрепилась, ее влияние на все стороны духовно-нравственной жизни усилилось, существенно выросло и качество богословского, прежде всего академического, образования. Было бы неверно не связывать эти позитивные изменения с деятельностью Святейшего Синода.

На 1826 год среди его членов было 10 человек, причем 4 иерарха, числясь в Синоде, оставались на своих кафедрах, не приезжая в Санкт-Петербург. В столице присутствовали: первенствующий член Святейшего Синода митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский Серафим (Глаголевский), митрополит Киевский и Галицкий Евгений (Болховитинов), архиепископ Тверской и Кашинский Иона (Павинский), архиепископ Ярославский и Ростовский Авраам[ий] (Шумилин), протопресвитер, духовник матери

Николая I императрицы Марии Федоровны Павел Васильевич Криницкий и обер-священник армий и флота протоиерей Иоанн Семенович Державин, скончавшийся в начале марта. Среди отсутствовавших были: архиепископ Московский и Коломенский Филарет (Дроздов), Экзарх Грузии архиепископ Карталинский и Кахетинский Иона (Василевский), а также два грузинских иерарха — бывший Католикос-Патриарх царевич Антоний (Багратиони), проживавший в Нижнем Новгороде на покое, и бывший митрополит Мцхетский («Грузинский») князь Варлаам (Эристави), являвшийся настоятелем Московского Данилова монастыря. Присутствие в Святейшем Синоде бывших руководителей Грузинской Церкви следует понимать как лишь знак формального почтения к иерархам некогда самостоятельной православной Церкви, но не более того (не забудем, что с Антония (Багратиони) сан Патриарха-Католикоса был снят еще в 1811 году). Они оставались членами Синода вплоть до своей кончины (соответственно первый до конца 1827 года, второй — до декабря 1830 года), так и не посещая его заседаний. Архиепископы Антоний и Варлаам не могли рассчитывать на реальное участие в церковном управлении, ибо представляли иерархов Церкви, *по политическим соображениям российской «симфонической» власти* лишенной автокефалии и присоединенной к Церкви государственной. Удивлять данное обстоятельство, на мой взгляд, не должно: в единой православной империи существование *двух православных Церквей* выглядело бы странно, тем более, что институт Патриаршества, до 1811 года существовавший в Грузии, был ликвидирован в России еще при Петре Великом, заменившим его институтом синодального управления.

Наиболее влиятельным синодалом в 1820-х — начале 1840-х годов был митрополит Серафим (Глаголевский) — архипастырь столичной кафедры, состоявший в церковном «правительстве» с 1814 года. Он пользовался уважением как императора Александра I, так и его венценосного брата, вступление которого на престол в декабре 1825 года владыка поддержал своим архиерейским авторитетом. Большой авторитет имел и митрополит Киевский Евгений (Болховитинов) — выдающийся церковный ученый, действительный член Академии наук. Два других синодальных члена, архиепископы Иона (Павинский) и

Авраамий (Шумилин), не имели большого влияния, были вызваны только «на чреду» и только в 1826 году. Первый пробыл там вплоть до 1828 года, когда скончался, а второй — лишь в течение одного 1826 года.

Другое дело — протопресвитер П.В. Криницкий. Человек, близко соприкасавшийся с царской семьей, он, не будучи иерархом, имел значительное влияние на церковные дела (в том числе и потому, что постоянно пребывал в столице и имел непосредственный доступ во дворец). Он состоял членом Синода 27 лет — с 1808 по 1835 год. Понятно, что он лучше многих знал и синодалные традиции, и правила «политического поведения», без которых оставаться на вершине церковной власти было немислимо.

Традиции назначения в Святейший Синод белых священников — царских духовников и духовных руководителей армии, в эпоху императора Николая I останутся незыблемыми, более того — окажутся востребованными его сыном и наследником. Их сможет поколебать в конце XIX века только К.П. Победоносцев, но это уже иная история. В нашем случае следует отметить, что в течение 1826–1855 годов среди синодалов в разное время были шесть представителей белого духовенства. Помимо упомянутого П.В. Криницкого, в состав Святейшего Синода входили: митрофорный протоиерей И.С. Державин (обер-священник армий и флота; 1826), протопресвитеры П.А. Маджугинский (обер-священник армии и флота; 1827), Н.В. Музовский (обер-священник Гвардейского Корпуса; 1827–1848), В.И. Кутневич (главный священник армии и флота; 1834–1866), В.Б. Бажанов (обер-священник Главного штаба, гвардейского и гренадерского корпусов, царский духовник; 1849–1883). Лишь один протопресвитер — П. А. Маджугинский, о котором известно крайне мало, за предосудительное поведение (связь с женщиной, находившейся у него в услужении) вскоре после назначения был снят с должности и удален в монастырь¹². Остальные протопресвитеры оставались на своих должностях (в том числе и членами Святейшего Синода) вплоть до кончины. Это были образованные клирики: так, протопресвитер В.Б. Бажанов был доктором богословия. Но важно отметить иное: все они были влиятельными синодалами.

По установившейся традиции первоприсутствующими членами Святейшего Синода были митрополиты Новгородские

и Санкт-Петербургские: Серафим (Глаголевский; 1821–1843), Антоний (Рафальский; 1843–1848) и Никанор (Клементьевский; 1843–1856). Дольше всех в качестве первоприсутствующего в эпоху Николая I в Святейшем Синоде пребывал митрополит Серафим, выходец из духовного сословия, получивший образование в Московской Славяно-греко-латинской академии. Без преувеличения можно сказать, что он сформировался в эпоху «золотого века» императрицы Екатерины II: получил образование, постригся в монахи, сделал первые шаги по церковно-административной лестнице. Архиереем он стал в 1799 году, до назначения в Санкт-Петербург сменив шесть кафедр (викарную Дмитровскую и самостоятельные: Вятскую, Смоленскую, Минскую, Тверскую и Московскую). В первой половине XIX века он был одним из немногих архиереев, последовательно занимавших две из трех главных кафедр Православной Российской Церкви. Стоит отметить, что его преемником по двум последним кафедрам был владыка Филарет (Дроздов), возглавивший после Серафима Тверскую архиепископию, а затем (в 1821 году) — и Московскую. Назначение в Тверь следовало рассматривать как безусловное поощрение архиерея, поскольку эта кафедра считалась одной из наиболее важных в русской церковной иерархии.

Антоний (Рафальский), сменивший Серафима (Глаголевского) на столичной кафедре, был совсем не типичным для России православным архиереем: сын униатского священника, выпускник Волынской духовной семинарии, до принятия монашеского пострига имевший семью и служивший священником в Западном крае, он только в 1834 году был хиротонисан в епископский сан и назначен архиереем в Варшаву. С 1840 года он — архиепископ Варшавский и Новогеоргиевский, а уже через три года — митрополит и первоприсутствующий член Святейшего Синода. Примечательно, что до этого времени к присутствию в Синоде его не вызывали. Стремительное возвышение епископа Антония следует связывать с политикой Николая I, проводившейся в Западном крае после подавления Польского восстания 1830–1831 годов. Императору был нужен верный православный архиерей, не только полностью исполнявший его самодержавную волю, но и знавший по собственному опыту, как эту волю лучше провести в жизнь. Назначение Антония

Санкт-Петербургским митрополитом следует считать доказательством «высочайшего благоволения» к епископу, сумевшему полностью оправдать надежды императора. Человек, выросший в католической среде, понимавший психологию католического большинства Западного края, полностью преданный интересам российской короны, был для Николая I настоящей находкой (тем более что преданность себе он воспринимал и как не требовавшую дополнительных проверок преданность имперским интересам). Митрополит Антоний никогда не выступал против каких-либо инициатив обер-прокуроров Синода, не проявлял инициатив, не получивших полного одобрения в ведомстве православного исповедания. Это делало его более приемлемым на столичной кафедре, чем, например, митрополита Московского Филарета (Дроздова).

Заместивший митрополита Антония (Рафальского) архиепископ Никанор (Клементьевский) был «типичным» русским архиереем, родившимся в семье православного священника. Ровесник своего предшественника, выпускник Троицкой лаврской семинарии, он сразу же избрал для себя монашескую стезю и ко времени назначения сменил пять кафедр. Он служил в качестве столичного викария — епископом Ревельским, затем получил назначение на влиятельную Калужскую кафедру, в дальнейшем проходя архиерейское служение в Минске и Житомире (т.е. в Западном крае). Последние пять лет владыка был архиепископом Варшавским и Новогеоргиевским, т.е. занимал кафедру, на которой до него по случайному стечению обстоятельств — также пять лет служил Антоний (Рафальский). С того же времени, т.е. с 1843 года, он состоял и членом Святейшего Синода.

Случайное совпадение лет служения названных архиереев в Варшаве не позволяет объяснить случайностью тот факт, что и Антоний, и Никанор до назначения в Санкт-Петербург несли церковное послушание именно в Западном крае. Особое внимание светской власти к архиереям, имевшим опыт служения среди католического и униатского населения империи, трудно объяснять иначе, как ее заинтересованностью именно в таких священнослужителях, волей-неволей вынужденных быть дипломатами, уметь находить компромиссы, не допускать эскалации «религиозной напряженности». Умение служить в инославной и иноверной среде (в Западном крае православным

архиереям приходилось сталкиваться и с представителями нехристианских религиозных традиций), можно предположить, и делало их в глазах Николая I подходящими для занятия важнейших церковных кафедр, включая первую по чести — кафедру митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского, дававшую занимавшему ее архиерею право называться первоприсутствующим членом Святейшего Синода.

Другим митрополитом, чья жизнь была связана с Западным краем, был Иосиф (Семашко) — знаменитый церковный деятель того времени, чье имя связано с упразднением унии в Российской империи (1839). Сын дворянина, ставшего впоследствии униатским священником, выпускник духовной семинарии при Виленском университете, магистр богословия, он и сам первоначально связал свою судьбу с унией, в 1821 году став греко-католическим священником. В 1829 году он стал униатским епископом, а четыре года спустя — епископом Православной Российской Церкви. После 1839 года и до смерти в 1868 году Иосиф занимал Виленскую кафедру, с 1848 года неизменно назначаясь к присутствию в Святейший Синод. В 1852 году он был возведен в сан митрополита, что не подразумевалось классностью его кафедры (только те архиереи, кто занимал Новгородскую, Московскую и Киевскую кафедры, могли в XIX — начале XX века получать белый митрополичий клобук).

В дальнейшем, правда еще один архиерей получил сан митрополита не по кафедре, а за церковные заслуги — Исидор (Никольский), но это произошло в другое время, в конце 1850-х годов, и было связано с выдающейся ролью владыки в деле распространения Православия на Кавказе. В эпоху Николая I, впрочем, епископ Исидор также был известным и влиятельным архиереем. С 1834 году он служил викарным епископом Дмитровским у митрополита Филарета (Дроздова), затем занимал Полоцкую и Могилевскую кафедры, в 1844 году получив назначение экзархом Грузии, архиепископом Карталинским и Кахетинским. В качестве Экзарха он был постоянным членом Святейшего Синода. Показательно, что при Николае I в течение многих лет к присутствию вызывался бывший в 1821–1832 годах Экзархом Грузии Иона (Василевский), в 1828 году получивший даже сан митрополита. С 1832 года и до кончины в 1849 году он числился в Синоде как «бывший митрополит

Карталинский и Кахетинский», в официальных списках занимая четвертое место после трех первых иерархов Церкви. К слову сказать, после 1852 года это же четвертое место в списках (после митрополитов Новгородского и Санкт-Петербургского, Киевского и Московского — именно в такой последовательности) занимал митрополит Иосиф (Семашко).

После 1837 года в официальных списках, предназначенных для публикации, уже не отмечалось, кто из архиереев, будучи назначен в Святейший Синод, находился «в своих епархиях», а кто — присутствовал на синодальных заседаниях. Но данные, публиковавшиеся в первые одиннадцать лет царствования Николая I, позволяют утверждать, что экзархи Грузии никогда не принимали участия в работе Святейшего Синода, проходившей в столице империи.

Начиная с 1828 года непосредственного участия в синодальной работе не принимал и митрополит Киевский Евгений (Болховитинов), скончавшийся в 1837 году. В 1820-е годы нередко отсутствовал на заседаниях и митрополит Московский Филарет (Дроздов) — такие данные имеются за 1826, 1827, 1831 годы. Известно, что после 1842 года владыка окончательно прекратил приезжать в Санкт-Петербург; не приезжал на синодальные заседания (с того же времени) и митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров). Разумеется, восстановить, кто присутствовал на заседаниях, а кто — нет, возможно по материалам заседаний Святейшего Синода, хранящимся в РГИА, но для нас важнее отметить, *кто именно назначался к присутствию*, а также снова подчеркнуть, что после 1837 года *специально не указывались не прибывшие к присутствию синодальные члены*.

Возвращаясь к спискам членов Святейшего Синода, отметим, что за время царствования императора Николая I в его составе, считая с 1826 по 1855 год (включительно) числились девять митрополитов (включая и бывшего митрополита Варлаама). В течение многих лет в списках фигурировали по четыре митрополита подряд, что для синодальной эпохи было совершенно нетипично; а в 1828 году среди назначенных в Синод членов было даже пять митрополитов: Серафим (Глаголевский), Филарет (Дроздов), Евгений (Болховитинов), Иона (Василевский), Варлаам (Эристави). Все митрополиты входили в состав Синода пожизненно, даже в том случае, если находи-

лись на покое, как Иона (Василевский), в течение семнадцати лет числившийся «бывшим». Митрополиты были людьми информированными, прекрасно знавшими как текущие, так и важнейшие, касавшиеся Православной Церкви и церковно-государственных отношений, дела, понимали то, что от них хотела получить верховная власть.

Никаких глобальных «перестановок», перебора кадров в Святейшем Синоде при Николае I не было. Правда, нельзя сказать, что в то время были попытки полностью соблюдать принципы, установленные Духовным регламентом, но главное условие, положенное в основание петровской церковной реформы — беспрекословное подчинение самодержавному монарху как Верховному ктитору Церкви — соблюдалось беспрекословно. Что касается «технических» вопросов, то они далеко не всегда разрешались так, как следовало бы в соответствии с указанным регламентом. В частности, повторимся, никогда не соблюдалось предусмотренная в регламенте численность членов Святейшего Синода; кроме того, среди них не было архимандритов и игуменов — представителей черного духовенства, не имевших епископского сана.

Обратимся к некоторым цифрам. Если на 1826 год в составе Синода, как уже говорилось, было десять человек, то на 1827 и 1828 годы — одиннадцать, на 1829 год — восемь, на 1830 и 1831 годы — девять, на 1832 и 1833 годы — восемь, на 1834 и 1835 годы — девять, на 1836 и 1837 годы — восемь, на 1838 год — девять, на 1839 год — десять, на 1840 и 1841 годы — восемь, на 1842 год — девять, на 1843 и 1844 годы — двенадцать, на 1845, 1846 и 1847 годы — тринадцать, на 1848 год — четырнадцать, на 1849 и 1850 годы — одиннадцать, на 1851, 1852 и 1853 годы — десять, на 1854 и 1855 годы — одиннадцать. Я привел эти «технические» данные только с одной целью: показать, что в работе Святейшего Синода никогда не участвовали строго определенное число членов, которые должны были бы его составлять.

Однако следует ли из этого, что в Синод назначались «случайные» люди, которыми обер-прокурору легко было манипулировать?

В том-то и дело, что так сказать нельзя. Вопрос тем более некорректен, что обер-прокурор не был и не мог быть лицом,

самостоятельно определявшим стратегию государственного отношения к «первенствующей и господствующей» конфессии империи. Он должен был четко следить за беспрекословным исполнением синодалами самодержавной воли в делах, касавшихся Православной Российской Церкви, на которую, как и на любую государственную институцию, в эпоху Николая I распространялись принципы охранительной идеологии.

Возвращаясь в личный состав Святейшего Синода следует отметить, что его большинство пребывали в «церковном правительстве» годами, и именно они определяли его «лицо», если угодно — были «*приводными ремнями*» проводившейся при поддержке православного государства церковной политики (хотя, понятно, не они определяли эту политику). Конечно, определенное число иерархов, пребывавших в николаевское тридцатилетие в составе Синода, назначались и на короткое время. Но много ли было таких, и что они представляли собой? Попытаемся разобраться.

За тридцать лет в разное время в состав Святейшего Синода на один только год назначались десять человек: девять архиереев и белый священник. Этим священником был П.А. Маджугинский, о котором уже шла речь. Он являлся членом Синода по должности обер-священника армии и флота. Как только протопресвитер лишился должности, его перестали назначать к присутствию. Помимо отца Павла, в течение одного года пребывали в Святейшем Синоде архиереи: Авраамий (Шумилин) — 1826; Аркадий (Федоров) — 1855; Иаков (Вечерков) — 1850; Игнатий (Семенов) — 1849; Иоанн (Доброзраков) — 1852; Никодим (Быстрицкий) — 1832; Николай (Доброхотов) — 1851; Смарагд (Крыжановский) — 1854; Феодотий (Озеров) — 1855. Учитывая, что два епископа (Иаков и Игнатий) скончались вскоре после назначения, а два епископа (Аркадий и Феодотий) были назначены к присутствию на 1855 год, т.е. на год смерти императора, получается, что только пять архиереев в николаевское время пребывали в качестве синодальных членов лишь в течение одного года. Почему их более не назначали — вопрос отдельный, требующий анализа в каждом конкретном случае. Не на все вопросы можно найти обоснованные ответы. К примеру, епископ Аркадий, строгостью восстановивший против себя духовенство Оренбургской и Пермской епархий,

где служил в 1828 — 1851 годах (на него даже писали жалобы), тем не менее получил назначение в Святейший Синод. К тому времени, проходя епископское служение уже в качестве Олонецкого архиерея, он был широко известен как успешный борец с расколом старообрядчества¹⁵. Быть может это обстоятельство и послужило причиной его назначения в Синод (хотя и пробыл он там только в течение года).

Для нас же важнее отметить иное: большинство церковных деятелей николаевского времени заседали (или числились) в составе Святейшего Синода в течение многих лет, иногда — в течение десятилетий. Постоянными членами Синода, в соответствии с установившейся еще в XVIII веке традицией, были митрополиты трех важнейших кафедр, а с XIX века — и экзарх Грузии. Они пребывали синодальными членами пожизненно. Но были в николаевскую эпоху иерархи, не имевшие митрополичьего сана, однако регулярно назначавшиеся к присутствию. Не ошибемся, если скажем, что это были духовные лица, которых в ведомстве православного исповедания рассматривали в качестве кандидатов на занятие высших церковных должностей, носители которых именовались *постоянными* членами Святейшего Синода.

Приведем примеры: митрополит Филарет (Амфитеатов) до того, как получил Киевскую кафедру, назначался к присутствию в Синод в конце 1820-х годов; архиепископ Никанор (Клементьевский) с 1843 года неизменно назначался к присутствию, а в 1848 году стал митрополитом Новгородским и Санкт-Петербургским. Точно также архиепископ Исидор (Никольский) в 1845 году оказавшись членом Святейшего Синода, в 1858 году стал митрополитом Киевским, а в 1860-м — митрополитом Новгородским и Санкт-Петербургским. С 1827 года в составе Синода пребывал архиепископ Григорий (Постников), до 1855 года сменивший последовательно Калужскую, Рязанскую, Тверскую и Казанскую кафедры. В дальнейшем, уже в царствование императора Александра II, он стал столичным митрополитом и первоприсутствующим членом Святейшего Синода¹⁴.

В целом члены Синода — архиереи за свою жизнь переводились с одной кафедры на другую в среднем три раза. Хотя бывали случаи, когда архиерей менял до семи кафедр — митро-

полит Серафим (Глаголевский), или пребывал всегда на одной кафедре — митрополит Иосиф (Семашко). Большинство членов Святейшего Синода, что вполне естественно, родились в семьях духовенства (причем два — в семьях униатских священников, один из которых, отец Иосифа (Семашко), принадлежал к дворянскому сословию). Один член Синода был сыном грузинского царя, еще один — сыном грузинского владетельного князя. Сыном дворянина был и протопресвитер П.В. Криницкий. Происхождение двух других протопресвитеров, П.А. Маджугинского и Н.В. Музовского, точно установить не удалось, хотя можно предположить, что и они по рождению могли принадлежать как к дворянскому, так и к духовному сословию.

Все синодалы указанного времени имели богословское образование, являясь выпускниками духовных школ — Московской, Санкт-Петербургской и Киевской духовных академий, Московской Славяно-греко-латинской академии, Киево-Могилянской духовной академии, Троицкой лаврской семинарии и т.д. Среди них были выдающиеся ученые-богословы, имевшие ученые степени докторов (восемь человек) и магистров (двенадцать человек), два архиерея — митрополиты Евгений (Болховитинов) и Филарет (Дроздов) — являлись действительными членами Академии наук. Среди синодалов более всего было выпускников Санкт-Петербургской духовной академии — тринадцать человек, два человека — столичной семинарии, до 1788 года называвшейся Славяно-греко-латинской, а после (и до 1799 года) — Главной (или Александро-Невской), т.е. тоже в Санкт-Петербурге; один архиерей и один белый клирик — Новгородской духовной семинарии, имевшей высшего начальника в лице столичного митрополита. Восемь человек, присутствовавших в Синоде в 1826–1855 годах, получили образование в Москве (в академии, либо в Троицкой лаврской семинарии). Всё это не удивительно, интереснее отметить, что в николаевскую эпоху в среде синодалов были несколько человек, получивших образование в таких учебных заведениях, как Тбилисская духовная семинария, Волынская духовная семинария и Главная духовная семинария при Виленском университете. Где обучался протопресвитер П.А. Маджугинский, выяснить не удалось.

Как видим, общая картина достаточно ясная: образовательный уровень православных иерархов и иереев, входивших

в указанное время в Святейший Синод, был достаточно высок и свидетельствовал о том, что церковными делами в России занимались образованные люди, знавшие не только традиции синодального управления, но и разбиравшиеся в богословских проблемах своего времени. Высокий образовательный уровень членов Синода с тех пор будет непреложным фактом церковной жизни Российской империи.

Кроме того, следует сказать, что не все синодалы изначально принимали монашеский постриг и делали карьеру «ученых монахов» (последнее следует отметить особо: в эпоху Николая I неписанных правил получения архиерейской хиротонии через прохождение послушаний в духовных школах, что стало типичным во времена обер-прокурорства К.П. Победоносцева, еще не существовало). Если не считать шести белых клириков, входивших в состав Святейшего Синода при Николае I, то среди архиереев также пять человек ранее были женаты и приняли постриг после личной трагедии: смерти жены. Один архиерей, входивший в Синод, принял монашество после кончины невесты. Эти люди, разумеется, вступая в брак, не могли рассчитывать на высокие иерархические посты, достигнув епископства волею сверхличных обстоятельств. Но большинство синодалов-архиереев изначально выбрали путь монашеского делания, ко времени вхождения в Синод имея богатый опыт епархиального управления.

Определенный интерес представляет и информация о возрасте членов Святейшего Синода, точнее о том возрасте, когда они впервые получали назначение в «церковное правительство». В целом, большинство синодалов были люди преклонного возраста — самому старшему при назначении исполнилось 76 лет (им был архиепископ Евгений (Казанцев), ставший членом Синода после увольнения на покой — в 1854 году); самому молодому исполнилось 38 лет (им был митрополит Варлаам (Эристави) — в 1811 году.). В эпоху Николая I это был уже 63-летний иерарх. Самым молодым архиереем, состоявшим в Синоде ко времени воцарения императора Николая I, был архиепископ Московский Филарет (Дроздов), получивший белый клобук в день коронации монарха, пришедшейся на 22 августа 1826 года. Средний же возраст синодальных членов был около 54-х лет.

Понятно, что определение среднего возраста ни о чем ином, кроме как о самом «среднем возрасте», свидетельствовать не может. Но на одно обстоятельство, тем не менее, следует обратить внимание: все назначавшиеся к присутствию в «церковном правительстве», к моменту своего назначения имели за плечами огромный опыт административной деятельности по ведомству православного исповедания, прекрасно были осведомлены о состоянии церковных дел — и в целом, и в частности. В силу возраста, воспитания и образования они не могли быть сторонниками глубинных изменений в синодальном строе, да, собственно, никогда об этом публично и не заявляли. В николаевской России не только архиерей, но и светский чиновник высшего ранга не мог быть «инициатором» чего-либо, затрагивавшего общегосударственные интересы. Прерогативы «инициатора» (в нашем случае — в деле определения стратегии развития церковно-государственных отношений) целиком и полностью принадлежали самодержцу. Его воля доводилась до сведения синодалов (а через них — и всем чадам Православной Российской Церкви) посредством обер-прокурора, спорить с которым было не только бесполезно, но и опасно.

Синодалы николаевской эпохи смогли убедиться в этом во времена обер-прокуроров С.Д. Нечаева (1833–1836) и Н.А. Протасова (1836–1855). Первый был масоном, к духовенству и иерархам относившийся презрительно, даже поощрявший доносы на архиереев и членов Синода¹⁵. Синодалы даже осмелились просить императора назначить обер-прокурором другое лицо, с которым можно было бы совместно работать. Николай I назначил тогда гвардейского полковника Н.А. Протасова, который оказался еще более властным: «именно при нем завершается государственная организация церковного управления как особого „ведомства“ в ряду других, — „ведомством православного исповедания“ именуется Церковь с тех пор». Н.А. Протасову, изначально воспринимавшемуся синодалами позитивно, адресовано знаменитое замечание митрополита Филарета (Дроздова) о шпорах обер-прокурора, цеплявшихся за его архиерейскую мантию! Стараниями Н.А. Протасова фраза была доведена до сведения императора¹⁶.

Фраза прозвучала неслучайно: митрополит Филарет, будучи лояльным во всех отношениях подданным своего государя,

имел отличную от него государственную теорию, не совпадавшую с официальной доктриной государственного суверенитета. «„Государь всю законность свою получает от церковного помазания“, т.е. в Церкви и чрез Церковь. И помазуется только Государь, не государство. Поэтому органы государственной власти не имеют никакой юрисдикции в делах церковных». Обративший на это внимание протоиерей Георгий Флоровский замечал, что «филаретовский образ мыслей был вполне далек и чужд государственным деятелям николаевского времени»¹⁷.

Действительно, укрепление ведомства православного исповедания неумолимо вело к тому, что Н.А. Протасов через контроль над делопроизводством Святейшего Синода получил возможность влиять на решение большей части синодальных дел. Следовательно, резко падали роль и влияние синодальных членов, прежде всего постоянных. Не случайно митрополиты Филарет (Дроздов) и Филарет (Амфитеатров) оказались в рядах критиков проводимой Н.А. Протасовым политики. Сломить их сопротивление помогло дело о литографировании русского перевода Библии студентами столичной духовной академии, известное как «дело Г. Павского» — православного священника, богослова и филолога, переводчика Библии¹⁸. Не вдаваясь в подробности «дела», отметим только, что клирик в 1844 году определением Синода был признан не подлежащим ответственности, но повод для того, чтобы остановить дело перевода Библии на русский язык, оказался удобным. С тех пор, как уже говорилось, митрополиты Московский и Киевский более в Санкт-Петербург не приезжали, *de jure* продолжая числиться членами Святейшего Синода.

Подчинение деятельности Синода политике государства, конечно, имело место и ранее, но именно при Н.А. Протасове, как справедливо замечает Ю.Е. Кондаков, «к светской власти перешла инициатива всех важных начинаний, касающихся Православной Церкви». Исследователь приводит любопытный пример: в 1844 году, когда Экзархом Грузии был назначен архиепископ Исидор (Никольский), ему переслали императорскую инструкцию по поводу сношений с армяно-григорианским духовенством края. Инструкцию прислали непосредственно через обер-прокурора, без всякого участия Синода¹⁹. Оценивая влияние Н.А. Протасова как обер-прокурора, протоиерей

Г. Флоровский отмечал, что единственная область, где он мог торжествовать победу, была область отношений государства и Церкви. «Новое устройство центральных органов управления расширяло и упрочивало влияние и прямую власть империи в делах и жизни Церкви»²⁰.

Соответственно, можно понять, почему по мере упрочения «власти империи» ослабевала и власть Святейшего Синода в империи: канцелярия обер-прокурора *de facto* оказывалась высшей инстанцией, отвечавшей за связь с государством, никогда, впрочем, не забывавшим о своих конфессиональных приоритетах²¹. С того времени обер-прокуратура окончательно перестала быть органом государственного наблюдения при «синодальной команде», переродившись в самостоятельный, полноценный орган власти. Протоиерей Г. Флоровский полагает, что это вполне отвечало духу петровской церковной реформы²². Не согласиться с этим выводом трудно. Поэтому, думается, было бы неверно, вслед за далеким от всякой церковности А.И. Герценом полагать, что взаимная ненависть Московского святителя и русского царя возникла «именно по соперничеству»²³. Не в соперничестве и не в ненависти было дело, а в трудности примирения идеалов Московского святителя и принципов всеохватного абсолютизма самого могущественного православного монарха XIX века.

Выстраивая «вертикаль власти», император Николай I не мог допустить несогласованности мнений и противоречивых суждений в среде тех, кто по долгу служения обязан был обеспечивать монолитность империи. Поэтому и синодалы как слуги своего самодержца обязаны были следовать неписанным правилам общегосударственного управления, демонстрируя единодушие при принятии решений. Не случайно тонкий наблюдатель и глубокий знаток истории Православной Церкви николаевского времени священник М.Я. Морощкин отмечал, что, изучая материалы Святейшего Синода тех лет, невозможно подробно означить степень участия и влияния в делах духовного управления каждого из его членов. Эти материалы, по мнению священника, представляют «всегда одно лишь окончательное, общее заключение с умолчанием предшедших ему прений и общих суждений. К тому же в это царствование, — продолжал он, — разномыслие в Синоде если и допускалось по необходимости на словах, то почти никогда

не являлось в письменных его актах. Причиной сему был главнейше сам император, весьма не жаловавший отдельных мнений со стороны членов Синода и, если такие встречались, объявлявший за них через обер-прокурора свое неудовольствие, временами довольно резко»²⁴.

Аналогичные суждения встречаются и в записях архиепископа Саввы (Тихомирова), близкого соратника и ученика митрополита Филарета (Дроздова). Со слов митрополита владыка писал, что в те годы, когда он посещал заседания Синода, существовало правило: каждое воскресенье, после вечернего богослужения, собираться у первоприсутствующего — тогда им был митрополит Серафим (Глаголевский) — на чай. На этих встречах «занимались предварительным обсуждением более важных вопросов по делам церковным, прежде нежели они окончательно решались в официальном заседании Синода». На этих чайных заседаниях и вырабатывались единодушные резолюции, представлявшиеся затем обер-прокурору. Делалось это для того, чтобы избежать царского гнева²⁵.

Как нам оценить подобные свидетельства? Следует ли их рассматривать в качестве подтверждения тезиса о полной несвободе членов Святейшего Синода, более всего боявшихся впасть в царскую немилость?

Полагаю, что так их рассматривать не следует. Скорее они являются иллюстрацией к истории николаевского царствования — не более и не менее. Если характеризовать синодалов как «статистов», вынужденно или добровольно (в данном случае это не столь важно) подчинявшихся любым приказам самодержавной власти, полученным посредством обер-прокурора, чье влияние на церковные (синодальные) дела год от года возрастало, то тогда следовало бы назвать «статистами» и всех остальных русских деятелей второй четверти XIX века. Тогда следовало бы рассматривать всю императорскую Россию как театр *Fantoché*, управляемый железной рукой самодержавного владыки. Однако так можно говорить, забывая о психологическом восприятии времени: современники воспринимают действительность под иным углом зрения, нежели изучающие прошлое потомки.

Природа русского самодержавия не могла не проявить себя и в жизни Православной Российской Церкви, в том числе и в деятельности ее Синода. Усиление роли и значения обер-

прокурора было закономерным развитием бюрократизации всей государственной машины, во главе которой (или, лучше сказать — над которой) стоял Николай I. Обер-прокурор стремился подчинить иерархию, сделать ее частью общеимперской бюрократической системы. Иначе и быть не могло. Но из этого «политического» заключения вовсе не следовало, что члены Святейшего Синода должны рассматриваться как «молчальники» (большинство) или скрытые оппозиционеры светских менторов Церкви — обер-прокуроров типа Н.А. Протасова (меньшинство). В конце концов, вплоть до конца синодальной эпохи «компетенция обер-прокурора ограничивалась административным управлением и не распространялась на сферу вероисповедного и церковного права»²⁶.

Организационно в эпоху Николая I Православная Российская Церковь укреплялась и усиливалась, успешно решались многочисленные проблемы; рос уровень образования духовенства, проводилась реформа духовных школ, реформировалась система церковного управления²⁷. Члены Святейшего Синода стояли во главе всех этих дел. Уже приходилось писать, что большинство синодалов были не только высокообразованными людьми, но и выдающимися православными пастырями: аскетами — Филарет (Амфитеатров); проповедниками — Филарет (Дроздов), Иннокентий (Борисов), Иоанн (Доброзраков); миссионерами — Григорий (Постников), Иаков (Вечерков), Игнатий (Семенов), Аркадий (Федоров), много сделавшими для повышения общего уровня русского духовенства. Хрестоматийными «молчальниками» назвать их было бы неправильно. Другое дело — официальные заседания в присутствии обер-прокурора, когда единогласие почиталось первым доказательством верности монарху. Но то было в русле государственных «традиций» николаевского царствования, и только. С православным государем публично спорить никто не решался. Например, когда Николай I согласился на заключение конкордата с Римским престолом (в августе 1847 года), Синод по этому поводу не выступил, хотя статья 1 (пункт 7) конкордата позволяла Католической Церкви открыть в России седьмую епархию — в Херсоне. При этом два члена Синода архиепископы Херсонский Иннокентий и Виленский Иосиф (первый в докладе на имя обер-прокурора, второй — в письме на его имя) выразили удивление и сомнение

по поводу сделанного правительством шага²⁸. Это, впрочем, не привело к их удалению из «церковного правительства».

Итак, подводя итоги, следует сказать, что Святейший Синод в 1825–1855 годах представлял собой собрание по преимуществу ярких и глубоких церковных деятелей, внесших существенный вклад в историю Православной Российской Церкви XIX века. Светская власть (в лице обер-прокурора) «заменяла» синодальных архиереев гораздо реже, чем, например, это практиковалось при всесильном К.П. Победоносцеве (с 1880 по 1905 год в составе Синода состоял 71 (sic!) человек, причем на протяжении 20 лет в их среде не было представителей белого духовенства). Среди постоянных членов Святейшего Синода в эпоху Николая I, как и в последующий период, были митрополиты Новгородский и Санкт-Петербургский, Киевский и Галицкий, Московский и Коломенский, а также Экзарх Грузии. Были и митрополиты, находившиеся на покое или же получившие белый клобук за личные заслуги. В дальнейшем это повторилось лишь один раз: в 1856 году на коронации Александра II в сан митрополита возвели Экзарха Грузии Исидора (Никольского).

Помимо названных иерархов, членами Синода в 1825–1855 годах неизменно состояли протопресвитеры: духовники царской семьи и обер-священники. Епархиальные архиереи, назначавшиеся в качестве «присутствующих» в состав Синода, в большинстве случаев руководили епархиями, относившимися ко 2-му классу (хотя бывали случаи назначения в Синод архиереев, чьи епархии относились к 3-му классу²⁹. За николаевское тридцатилетие вызывались к присутствию в Святейший Синоде епископы Курской, Орловской, Полтавской, Харьковской, Нижегородской, Тамбовской и Симбирской епархий. В целом же там заседали архиереи наиболее «статусных» епархий: Казанской, Астраханской, Ярославской, Рязанской, Тверской, Литовской (Виленской), Варшавской, Олонецкой, Донской, Херсонской. Часто одни и те же церковные деятели, оставаясь членами Синода, переводились с одной «статусной» кафедры на другую, не теряя при переводе ни своего положения, ни рычагов влияния (разумеется, если они эти рычаги имели ранее).

Конечно, «инициатива» синодалов николаевской эпохи не могла в принципе выйти за рамки синодальной модели. Осознавая это, мы не должны ставить вопрос о том, насколько

они могли быть «независимыми» или как они могли проявить «независимость» собственных мнений перед обер-прокурором. Задаваться таким вопросом — значит не понимать логики «симфонических отношений», имевших место в православной Российской империи. Эти отношения не предполагали церковной самостоятельности, искать которую было бы просто неразумно. Церковно-политическая система империи жила и развивалась по собственным законам, изменение которых было бы равносильно ее уничтожению. Осознавая это, следует признать: постепенное усиление власти обер-прокурора Святейшего Синода при Николае I было неизбежным следствием развития самодержавного принципа как такового. Личные представления членов Синода (даже таких выдающихся, как митрополит Московский Филарет) в данном случае никакой роли не играли. Самодержавие не только не терпит «двоевластия» (что показал еще Петр Великий, уничтожив Патриаршество), но не допускает даже намеков на какое-либо церковное разномыслие. Политическая «нивелировка» при Николае I оказывается востребованной более чем когда бы то ни было. Это обстоятельство, думается, необходимо учитывать и при разговоре о Святейшем Синоде, члены которого *прежде всего* были подданными своего православного монарха. Указанное обстоятельство, на мой взгляд, предопределяло и всё остальное, часто содействуя «исторической аберрации», ошибочно заставлявшей в николаевских синодалах видеть только молчаливых «исполнителей» и соответствующим образом их характеризовать.

Примечания

¹ См. напр.: *Тинина З.П.* Самодержавие и Русская Православная Церковь в первой четверти XIX века. Волгоград, 1999; *Вишленкова Е.А.* Религиозная политика: официальный курс и «общее мнение» России александровской эпохи. Казань, 1997; *Кондаков Ю.Е.* Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998.

² См. напр.: *Римский С.В.* Российская Церковь в эпоху великих реформ. (Церковные реформы в России 1860–1870-х гг.). М., 1999.

³ См. напр.: *Васильевский М.Н.* Государственная система отношений к старообрядческому расколу в царствование императора Николая I.

Казань, 1914; *Шавельский Г., прот.* Последнее воссоединение с Православной Церковью униатов в Белорусской епархии (1833–1839 гг.) СПб., 1910.

⁴ См. напр.: Высокопреосвященный Филарет, в схимонашестве Феодосий (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий и его время / Сост. архим. Сергей (Василевский). Казань, 1888. Т. I–III; *Толстой Д.А.* Иосиф, митрополит Литовский и воссоединение униатов с Православной Церковью в 1839 г. СПб., 1869. Особенно много работ посвящено жизни и служению митрополита Московского Филарета (Дроздова). См. также: *Сумароков Е.* Лекции по истории Русской Церкви. Харбин, 1945. Т. II. С. 301–325, 346–368.

⁵ См. напр. в книге И.К. Смолича, посвященной истории Русской Церкви Синодального периода: *Смолич И.К.* История Русской Церкви. 1700–1917 // История Русской Церкви. М., 1996. Т. VIII. Ч. 1. С. 216–225, 346, 426–430; Ч. 2. С. 146, 194, 228, 334.

⁶ *Гурьев Н., свящ.* Обер-прокурорская власть в царствование императора Николая I. Кандидатское сочинение студента IV курса СПбДА // Рукописный отдел РНБ. Ф. 574. Оп. 2. Д. 53.

⁷ Не является таковой, на мой взгляд, и монография Ю.Е. Кондакова «Государство и Православная Церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века». (СПб., 2003). Монография Ю.Е. Кондакова посвящена государственно-церковным отношениям первой половины XIX в., то есть анализу общих проблем, связанных с взаимодействием Церкви и царства — как в эпоху Александра I, так и его наследника.

⁸ См.: Сборник Императорского русского исторического общества (СИРИО). СПб., 1902. Т. 113. Ч. I–II. Материалы для истории Православной Церкви в царствование императора Николая I // Под ред. Н.Ф. Дубровина.

⁹ См. напр. информацию об обер-священнике И.С. Державине: Там же. С. 58–59.

¹⁰ См. в Приложениях следующие материалы: 1. Пребывание членов Святейшего Правительствующего Синода на различных архиерейских кафедрах — от хиротонии до назначения в Св. Синод и в течение пребывания в его составе в разные годы (до 1855 г. включительно); 2. Члены Святейшего Правительствующего Синода (Сводная таблица); 3. Святейший Правительствующий Синод 1826–1855 гг. (эпоха императора Николая Павловича).

¹¹ См.: Месяцеслов с росписью чиновных особ, или общий штат Российской империи, на лето от Рождества Христова 1826. СПб, Б/г; и далее то же издание на последующие годы — до 1842 г. включительно; Адрес-календарь. Общая роспись всех чиновных особ в государстве [на 1843–1855]. СПб., Б/г.; Извлечения из отчета по ведомству духовных

дел православного исповедания [за 1836–1855 гг.] (СПб., 1837–1856); СИРИО. СПб., 1902. Т. 113. Ч. I; История русской православной иерархии. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. М., 2006; Мануил (Лемешевский), митрополит. Русские православные иерархи 992–1892. М., 2002–2004. Т. 1–3, Православная Энциклопедия. М., 2000–2015. Т. I–XL.

¹² См. подр.: СИРИО. С. 64–65.

¹³ Смолич И.К. Указ. соч. Т. VIII. Ч. 2. С. 160.

¹⁴ Примечательно, что в данных, собранных священником М.Я. Морошкиным, отмечается факт удаления в 1837 г. архиепископа Григория из состава Св. Синода. Это случилось по проискам обер-прокурора Н.А. Протасова, недовольного тем, что архиерей по большинству вопросов солидаризировался с митрополитом Филаретом (Дроздовым), действуя с ним в одном направлении. Поводом к удалению послужила якобы «глазная болезнь» владыки. «Таким образом, — пишет священник М.Я. Морошкин, — Григорий 13 лет был удален от присутствия в Синоде». (СИРИО. С. 71). Данный факт, со ссылкой на названного автора, приводит в своей работе И.К. Смолич (Смолич И.К. Указ. соч. С. 161). Однако, согласно официальным данным «Месяцословов» и «Адрес-календарей», архиепископ Григорий, не вызываясь к присутствию в Санкт-Петербург, *продолжал назначаться* в Св. Синод и после 1837 г.

¹⁵ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 202.

¹⁶ См.: Фирсов С.Л. Протасов Н.А. // Три века Санкт-Петербурга. Энциклопедия в трех томах. СПб., 2006. Т. II. Книга пятая: П-Р. С. 750.

¹⁷ Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 203.

¹⁸ См. подр.: Копейкин К., прот., Федорук В. Н. Павский Г.П. // Три века Санкт-Петербурга... С. 44–46.

¹⁹ Кондаков Ю.Е. Указ. соч. С. 342.

²⁰ Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 230.

²¹ О реорганизации синодального церковного управления при императоре Николае I см. подр.: Федорук В.Н. Православная Церковь и государство в России во второй четверти XIX века: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 2012. С. 36–119. (Машинопись).

²² Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 203.

²³ Герцен А.И. Былое и думы. М.; Л., 1932. Т. I. С. 104.

²⁴ СИРИО. С. 17–18.

²⁵ Хроника моей жизни. Автобиографические записки Высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Сергиев Посад, 1907. Т. 7. (1883–1885). С. 132.

²⁶ Смолич И.К. Указ. соч. Т. VIII. Ч. 1. С. 135.

²⁷ Достаточно назвать доклад Св. Синода 1829 г. о способах обеспе-

чения духовных причтов; упомянуть об увеличении земельных монастырских участков — по указу 1835 г.; сказать об увеличении числа духовных учебных заведений (в 1842 г. была воссоздана Казанская духовная академия; преобразован в семинарию духовный коллегиум в Харькове и учреждено шесть новых семинарий). Кроме того, появились (впервые в русской истории) училища для девиц духовного звания. Реформы коснулись и семинарского образования, улучшилось преподавание в низших духовных училищах. (См. подр.: *Сумароков Е.* Указ. соч. С. 286–298 и др.).

²⁸ *Смолич И.К.* Указ. соч. Т. VIII. Ч. 2. С. 302.

²⁹ Напомним, что к 1855 г. Православную Российскую Церковь составляли епархии трех классов и Грузинский Экзархат. В состав епархий 1 класса входили четыре: Киевская, Новгородская, Санкт-Петербургская и Московская. В состав 2 класса входили девятнадцать епархий: Казанская, Астраханская, Тобольская, Ярославская, Псковская, Рязанская, Тверская, Херсонская, Литовская, Варшавская, Могилевская, Черниговская, Минская, Подольская, Кишиневская, Олонецкая, Донская, Иркутская, Рижская. В состав 3 класса входили двадцать семь епархий: Екатеринославская, Калужская, Смоленская, Нижегородская, Курская, Владимирская, Полоцкая, Вологодская, Тульская, Вятская, Воронежская, Костромская, Архангельская, Тамбовская, Орловская, Полтавская, Волынская, Пермская, Томская, Пензенская, Саратовская, Харьковская, Оренбургская, Симбирская, Кавказская, Камчатская, Самарская. В Грузинский Экзархат входили епархии Карталинская, Имеретинская, Мингрельская, Гурийская, Абхазская. В царствование Николая I было образовано 6 новых архиепископий и 8 епископий, а также 7 новых викариатств (СИРИО. С. 399).

Приложения*

* Приложения составлены на основании следующих материалов: «Месяцеслов с росписью чиновных особ, или общий штат Российской империи, на лето от Рождества Христова 1826». СПб, Б/г; и далее то же издание на последующие годы — до 1842 г. включительно; «Адрес-календарь. Общая роспись всех чиновных особ в государстве» [на 1843–1855]. СПб., Б/г.; «Извлечения из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания» [за 1836–1855 гг.] (СПб., 1837–1856). Использовались также: История русской православной иерархии. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. М., 2006; Мануил (Лемешевский), митрополит. Русские православные иерархи 992–1892. М., 2002–2004. Т. 1–3, Православная Энциклопедия. М., 2000–2015. Т. I–XL.

*Списки членов Святейшего Правительствующего Синода на
1826–1855 годы.*

На 1826 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский и Галицкий.

Иона (Павинский), архиепископ Тверской и Кашинский.

Авраам[ий] (Шумилин), архиепископ Ярославский и Ростовский.

Павел Васильевич Криницкий, протопресвитер, духовник императрицы Марии Федоровны.

В своих епархиях находились:

Филарет (Дроздов), архиепископ (с 22 августа — митрополит) Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Антоний (царевич Багратиони), архиепископ, бывший Католикос-Патриарх Восточной Грузии (сан упразднен Святейшим Синодом 21 июня 1811 года); проживал в Нижнем Новгороде.

Варлаам (князь Эристави), бывший митрополит Мцхетский («Грузинский»), настоятель Московского Данилова монастыря.

Иоанн Семенович Державин, протоиерей, обер-священник армий и флота. В «Месяцеслове» на 1826 год отсутствует информация о протоиерее Иоанне Державине, скончавшемся 8 марта 1826 г., отсутствует.

На 1827 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Амфитеатров), архиепископ Рязанский и Зарайский.

Григорий (Постников), епископ Калужский и Боровский.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Павел Антонович Маджугинский, протопресвитер, обер-священник армии и флота.

В своих епархиях находились:

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии

Иона (Павинский), архиепископ Казанский и Симбирский.
Антоний (царевич Багратиони), архиепископ, бывший Католикос-Патриарх Восточной Грузии.
Варлаам (князь Эристави), бывший митрополит Мцхетский («Грузинский»).

На 1828 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Григорий (Постников), архиепископ Рязанский и Зарайский.

Владимир (Ужинский), епископ Курский и Белгородский.

Павел Васильевич Криницкий, протопресвитер, духовник императрицы Марии Федоровны.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

В своих епархиях находились:

Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Амфитеатров), архиепископ Казанский и Свияжский.

Иона (Василевский), архиепископ, (с 28 августа — митрополит) Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Антоний (царевич Багратиони), архиепископ, бывший Католикос-Патриарх Восточной Грузии.

Варлаам (князь Эристави), бывший митрополит Мцхетский («Грузинский»).

На 1829 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Григорий (Постников), архиепископ Рязанский и Зарайский.

Павел Васильевич Криницкий, протопресвитер, бывший духовник императрицы Марии Федоровны.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

В своих епархиях находились:

Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский и Галицкий.

Иона (Василевский), митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Варлаам (князь Эристави), бывший митрополит Мцхетский («Грузинский»), настоятель Московского Данилова монастыря.

На 1830 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Григорий (Постников), архиепископ Рязанский и Зарайский.

Владимир (Ужинский), епископ Курский и Белгородский.

Павел Васильевич Криницкий, протопресвитер, бывший духовник императрицы Марии Федоровны.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

В своих епархиях находились:

Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский и Галицкий.

Иона (Василевский), митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Варлаам (князь Эристави), бывший митрополит Мцхетский («Грузинский»), настоятель Московского Данилова монастыря.

На 1831 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Владимир (Ужинский), епископ Курский и Белгородский.

Павел Васильевич Криницкий, протопресвитер, бывший духовник императрицы Марии Федоровны.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

В своих епархиях находились:

Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Варлаам (князь Эристави), бывший митрополит Мцхетский («Грузинский»), настоятель Московского Данилова монастыря (был назначен, но скончался 18. 12. 1831).

Григорий (Постников), архиепископ Рязанский и Зарайский.

На 1832 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Григорий (Постников), архиепископ Рязанский и Зарайский (был назначен с указанным титулом, но уже 25 июля 1831 года переведен в Тверь, с оставлением членом Синода).

Никодим (Быстрицкий), епископ Орловский и Севский.

Павел Васильевич Криницкий, протопресвитер, бывший духовник императрицы Марии Федоровны.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

В своих епархиях находились:

Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский и Галицкий.

Иона (Василевский), митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

На 1833 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский

Иона (Василевский; с 5 марта 1832 — бывший) митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Павел Васильевич Криницкий, протопресвитер, бывший духовник императрицы Марии Федоровны.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

В своих епархиях находились:

Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский и Галицкий.

Моисей (Богданов-Платонов-Антипов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии (с 12 марта 1832 года).

На 1834 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Павел Васильевич Криницкий, протопресвитер, бывший духовник императрицы Марии Федоровны.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

В своих епархиях находились:

Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский и Галицкий.

Моисей (Богданов-Платонов-Антипов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

На 1835 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Павел Васильевич Криницкий, протопресвитер, бывший духовник императрицы Марии Федоровны.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

В своих епархиях находились:

Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский и Галицкий.

Евгений (Баженов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

На 1836 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

В своих епархиях находились:

Евгений (Болховитинов), митрополит Киевский и Галицкий.

Евгений (Баженов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

На 1837 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Филарет (Амфитеатров), архиепископ Ярославский и Ростовский.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

В своих епархиях находились:

Евгений (Баженов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

На 1838 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Евгений (Баженов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Нафанаил (Павловский), архиепископ Псковский и Лифляндский.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

На 1839 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Евгений (Баженов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Владимир (Ужинский), архиепископ Казанский и Свяяжский.

Нафанаил (Павловский), архиепископ Псковский и Лифляндский.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

На 1840 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Евгений (Баженов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Владимир (Ужинский), архиепископ Казанский и Свяяжский.

На 1841 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.
Евгений (Баженов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

На 1842 год

Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Евгений (Баженов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Гавриил (Городков), архиепископ Рязанский и Зарайский.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

На 1843 год

Антоний (Рафальский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Евгений (Баженов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Никанор (Клементьевский), архиепископ Варшавский и Новогеоргиевский.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Гавриил (Городков), архиепископ Рязанский и Зарайский.

Венедикт (Григорович), архиепископ Петрозаводский и Олонецкий.

Гедеон (Вишне夫斯基), епископ Полтавский и Переяславский.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

На 1844 год

Антоний (Рафальский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Евгений (Баженов), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Никанор (Клементьевский), архиепископ Варшавский и Новогеоргиевский.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Венедикт (Григорович), архиепископ Петрозаводский и Олонецкий.

Илиодор (Чистяков), епископ Курский и Белгородский.

Гедеон (Вишне夫斯基), епископ Полтавский и Переяславский.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

На 1845 год

Антоний (Рафальский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Евгений (Баженов), архиепископ Астраханский и Енотаевский.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Никанор (Клементьевский), архиепископ Варшавский и Новогеоргиевский.

Исидор (Никольский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Венедикт (Григорович), архиепископ Петрозаводский и Олонецкий.

Илиодор (Чистяков), архиепископ Курский и Белгородский.

Гедеон (Вишневский), архиепископ Полтавский и Переяславский.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

На 1846 год

Антоний (Рафальский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Евгений (Баженов), архиепископ Астраханский и Енотаевский.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Никанор (Клементьевский), архиепископ Варшавский и Новогеоргиевский.

Исидор (Никольский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Венедикт (Григорович), архиепископ Петрозаводский и Олонецкий.

Илиодор (Чистяков), архиепископ Курский и Белгородский.

Гедеон (Вишневский), архиепископ Полтавский и Переяславский.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

На 1847 год

Антоний (Рафальский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Евгений (Баженов), архиепископ Астраханский и Енотаевский.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский.

Никанор (Клементьевский), архиепископ Варшавский и Новогеоргиевский.

Исидор (Никольский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Венедикт (Григорович), архиепископ Петрозаводский и Олонецкий.

Илиодор (Чистяков), архиепископ Курский и Белгородский.

Гедеон (Вишневский), архиепископ Полтавский и Переяславский.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

На 1848 год

Антоний (Рафальский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иона (Василевский), бывший митрополит Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии (вплоть до кончины 22 июня 1849 года).

Евгений (Баженов), архиепископ Астраханский и Енотаевский.

Григорий (Постников), архиепископ Тверской и Кашинский, с 1 марта — Казанский и Свияжский.

Иосиф (Семашко), архиепископ Литовский и Виленский.

Никанор (Клементьевский), архиепископ Варшавский и Новогеоргиевский.

Исидор (Никольский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Николай Васильевич Музовский, протопресвитер, обер-священник Гвардейского Корпуса.

Илиодор (Чистяков), архиепископ Курский и Белгородский.

Иннокентий (Борисов), архиепископ Харьковский и Ахтырский.

Гедеон (Вишневский), архиепископ Полтавский и Переяславский.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

На 1849 год

Никанор (Клементьевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Евгений (Баженов), архиепископ Астраханский и Енотаевский.

Григорий (Постников), архиепископ Казанский и Свяжский.

Иосиф (Семашко), архиепископ Литовский и Виленский.

Исидор (Никольский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Василий Борисович Бажанов, протопресвитер, обер-священник Главного штаба, гвардейского и гренадерского корпусов, царский духовник.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и Таврический (с 1 марта 1848 года).

Игнатий (Семенов), архиепископ Воронежский и Задонский.

На 1850 год

Никанор (Клементьевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Григорий (Постников), архиепископ Казанский и Свяжский.

Евгений (Баженов), архиепископ Астраханский и Енотаевский.

Иосиф (Семашко), архиепископ Литовский и Виленский.

Исидор (Никольский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Василий Борисович Бажанов, протопресвитер, обер-священник Главного штаба, гвардейского и гренадерского корпусов, царский духовник.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и Таврический.

Иаков (Вечерков), архиепископ Нижегородский и Арзамасский.

На 1851 год

Никанор (Клементьевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Григорий (Постников), архиепископ Казанский и Свяжский.

Евгений (Баженов), архиепископ Астраханский и Енотаевский.

Иосиф (Семашко), архиепископ Литовский и Виленский.

Исидор (Никольский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Василий Борисович Бажанов, протопресвитер, обер-священник Главного штаба, гвардейского и гренадерского корпусов, царский духовник.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

Николай (Доброхотов), епископ Тамбовский и Шацкий.

На 1852 год

Никанор (Клементьевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Григорий (Постников), архиепископ Казанский и Свяжский.

Евгений (Баженов), архиепископ Астраханский и Енотаевский.

Иосиф (Семашко), архиепископ, (с 30 марта 1852 года — митрополит) Литовский и Виленский.

Исидор (Никольский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Василий Борисович Бажанов, протопресвитер, обер-священник Главного штаба, гвардейского и гренадерского корпусов, царский духовник.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

Иоанн (Доброзраков), архиепископ Донской и Новочеркасский.

На 1853 год

Никанор (Клементьевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский.

Григорий (Постников), архиепископ Казанский и Свяжский.

Евгений (Баженов), архиепископ Астраханский и Енотаевский.

Исидор (Никольский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Василий Борисович Бажанов, протопресвитер, обер-священник Главного штаба, гвардейского и гренадерского корпусов, царский духовник.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и Таврический.

На 1854 год

Никанор (Клементьевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский.

Григорий (Постников), архиепископ Казанский и Свяжский.

Евгений (Бажанов), архиепископ Астраханский и Енотаевский.

Исидор (Никольский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Евгений (Казанцев), бывший (до 24. 12. 1853) архиепископ Ярославский и Ростовский.

Василий Борисович Бажанов, протопресвитер, обер-священник Главного штаба, гвардейского и гренадерского корпусов, царский духовник.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

Смарагд (Крыжановский), архиепископ Орловский и Севский.

На 1855 год

Никанор (Клементьевский), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

Филарет (Амфитеатров), митрополит Киевский и Галицкий.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский.

Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский.

Григорий (Постников), архиепископ Казанский и Свяжский.

Феодотий (Озеров), епископ Симбирский и Сызранский.

Исидор (Никольский), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии.

Евгений (Казанцев), архиепископ Ярославский и Ростовский, присутствующий в Московской Синодальной конторе.

Василий Борисович Бажанов, протопресвитер, обер-священник Главного штаба, гвардейского и гренадерского корпусов, царский духовник.

Василий Иванович Кутневич, протопресвитер, главный священник армии и флота.

Аркадий (Федоров), архиепископ Петрозаводский и Олонецкий.

2. Пребывание членов Святейшего Правительствующего Синода на различных архиерейских кафедрах

от хиротонии до назначения в Святейший Синод и в течение пребывания в его составе в разные годы (до 1855 г. включительно):

1. **Авраам[ий]** (Шумилин): епархии — Тульская (1818–1821), Астраханская (1821–1824), Ярославская (1824–1836).

2. **Антоний** (царевич Багратиони): епархии — бывший

Патриарх-Католикос Восточной Грузии (1788–1811), в сане архиепископа, на покое, проживал в Нижнем Новгороде.

3. **Антоний** (Рафальский): епархии — Варшавская (1834–1843), Новгородская и Санкт-Петербургская (1843–1848).

4. **Аркадий** (Федоров): епархии — Оренбургская (1829–1831), Пермская (1831–1851), Олонецкая (1851–1869).

5. **Бажанов** Василий Борисович, протопресвитер.

6. **Варлаам** (князь Эристави): епархии — Грузинский Экзархат (1811–1817).

7. **Венедикт** (Григорович): епархии Ревельская (1833–1842), Петрозаводская (1842–1850).

8. **Владимир** (Ужинский): епархии — Ревельская (1819–1822), Курская (1822–1831), Черниговская (1831–1836), Казанская (1836–1848).

9. **Гавриил** (Городков): епархии — Калужская (1828–1831), Могилевская (1831–1837), Рязанская (1837–1858).

10. **Гедеон** (Вишневецкий): епархии — Полтавская (1834–1849).

11. **Григорий** (Постников): епархии — Ревельская (1822–1826), Калужская (1826–1828), Рязанская (1828–1831), Тверская (1831–1848), Казанская (1848–1856).

12. **Державин** Иоанн Семенович, митрофорный протоиерей.

13. **Евгений** (Баженов): епархии — Тамбовская (1829–1832), Минская (1832–1834), Грузинский Экзархат (1834–1844), Астраханская (1844–1856).

14. **Евгений** (Болховитинов): епархии — Старорусская (1804–1808), Вологодская (1808–1813), Калужская (1813–1816), Псковская (1816–1822), Киевская (1822–1837).

15. **Евгений** (Казанцев): епархии — Курская (1818–1822), Псковская (1822–1825), Тобольская (1825–1831), Рязанская (1831–1837), Ярославская (1837–1853).

16. **Иаков** (Вечерков): епархии — Саратовская (1832–1847), Нижегородская (1847–1850).

17. **Игнатий** (Семенов): епархии — Старорусская (1828), Петрозаводская (1828–1842), Донская (1842–1847), Воронежская (1847–1850).

18. **Илиодор** (Чистяков): епархии — Курская (1832–1860).

19. **Иннокентий** (Борисов): епархии — Чигиринская (1836–1841), Вологодская (1841), Харьковская (1841–1848), Одесская (1848–1857).

20. **Иоанн** (Доброзраков): епархии — Пензенская (1830–1835), Нижегородская (1835–1847), Донская (1847–1867).

21. **Иона** (Василевский): епархии — Тамбовская (1812–1821),

Грузинский Экзархат (1821–1832).

22. **Иона** (Павинский): епархии — Орловская (1817–1821), Тверская (1821–1826), Казанская (1826–1828).

23. **Иосиф** (Семашко): епархии — Виленская (1839–1868).

24. **Исидор** (Никольский): епархии — Дмитровская (1834–1837), Полоцкая (1837–1840), Могилевская (1840–1844), Грузинский Экзархат (1844–1858).

25. **Кривицкий** Павел Васильевич, протопресвитер.

26. **Кутневич** Василий Иванович, протопресвитер.

27. **Маджугинский** Павел Антонович, протопресвитер.

28. **Моисей** (Богданов-Платонов-Антипов): епархии — Старорусская (1824–1827), Вологодская (1827–1828), Саратовская (1828–1832), Грузинский Экзархат (1832–1834).

29. **Музовский** Николай Васильевич, протопресвитер.

30. **Нафанаил** (Павловский): епархии — Полтавская (1830–1834), Псковская (1834–1849).

31. **Никанор** (Клементьевский): епархии — Ревельская (1826–1831), Калужская (1831–1834), Минская (1834–1840), Житомирская (1840–1843), Варшавская (1843–1848), Новгородская и Санкт-Петербургская (1848–1856).

32. **Никодим** (Быстрицкий): епархии — Орловская (1828–1839).

33. **Николай** (Доброхотов): епархии — Тамбовская (1841–1857).

34. **Серафим** (Глаголевский): епархии — Дмитровская (1799–1804), Вятская (1804–1805), Смоленская (1805–1812), Минская (1812–1814), Тверская (1814–1819), Московская (1819–1821), Новгородская и Санкт-Петербургская (1821–1843).

35. **Смарагд** (Крыжановский): епархии — Ревельская (1831–1833), Полоцкая (1833–1837), Могилевская (1837–1840), Харьковская (1840–1841), Астраханская (1841–1844), Орловская (1844–1858).

36. **Феодотий** (Озеров): епархии — Старорусская (1837–1842), Симбирская (1842–1858).

37. **Филарет** (Амфитеатров): епархии — Калужская (1819–1825), Рязанская (1825–1828), Казанская (1828–1836), Ярославская (1836–1837), Киевская (1837–1857).

38. **Филарет** (Дроздов): епархии — Ревельская (1817–1819), Тверская (1819–1820), Ярославская (1820–1821), Московская (1821–1867).

3. Члены Святейшего Правительствующего Синода.
Сводная таблица.

Имя иерарха (иерея) — члена Св. Синода и годы его жизни	Образование и ученая степень	Социальное происхождение	Наличие семьи до принятия монашества
Авраам[ий] (Шумилин); 16 мая 1761 — 18 апреля 1844	Коломенская духовная семинария (1762)	Сын священника	Да
Антоний (царевич Багратиони); 8 января 1762 — 21 декабря 1827	Тбилисская духовная семинария (1782-?)	Сын царя Картли и Кахетии Ираклия II	Нет
Антоний (Рафальский); 19 февраля 1789 — 16 ноября 1848	Волынская духовная семинария (1809)	Сын униатского священника	Да
Аркадий (Федоров); 1784 — 8 мая 1870	Владимирская духовная семинария (1807)	Сын дьячка	Нет
Бажанов Василий Борисович; 7 марта 1800 — 31 июля 1883	СПбДА (1823), д/б	Сын священника	Да
Варлаам (князь Эристави); 8 августа 1763 — 18 декабря 1830	Тбилисская духовная семинария (1784)	Сын грузинского владетельного князя	Нет

Время принятия монашеского пострига	Время рукоположения в священный сан	Время епископской хиротонии	Время поставления на самостоятельную кафедру	Время присутствия в Св. Синоде (до 1855 включительно)
3. IV. 1813	1782, священник	21. VII. 1818	21. VII. 1818 — епископ Тульский и Белевский.	1826
1782	1782, иеродиакон	1784	1784 — епископ Ниноцминдский Грузинской Православной Церкви; с 29. X. 1788 по 21. VI. 1811 — Патриарх- Католикос Восточной Грузии	В эпоху императора Николая I в сане архиепископа — 1826–1827; был назначен к присутствию и на 1828
20. XI. 1832	1809, священник	8. VII. 1834	5. X. 1840 — архиепископ Варшавский и Новогеоргиевский	1843–1848
18. V. 1814	24. V. 1814, иеромонах	3. II. 1829	8. XII. 1828 — епископ Оренбургский и Уфимский	1855
Нет	4. II. 1826, священник	Нет	Нет	1849–1855 (и далее до кончины)
Неизвестно	Неизвестно	1784 (?)	1784 — епископ Ахталинский Грузинской Православной Церкви	1801–1830; был назначен к присутствию и на 1831

Венедикт (Григорович); 26 декабря 1774 — 7 декабря 1850	СПбДА (1814), м/б	Сын протоиерея	Нет
Владимир (Ужинский); 22 марта 1777 — 16 декабря 1855	Новгородская духовная семинария (1803)	Сын причетника	Нет
Гавриил (Городков); 17 апреля 1785 — 7 апреля 1862	СПбДА (1814), м/б	Сын пономаря	Нет
Гедеон (Вишневецкий); 1797 — 10 октября 1849	СПбДА (1823), м/б	Сын причетника	Нет
Григорий (Постников); 1 ноября 1784 — 17 июля 1860	СПбДА (1814), д/б	Сын диакона	Нет
Державин Иоанн Семенович; 1756 — 8 марта 1826	Новгородская духовная семинария (1775)	Сын священника	Да
Евгений (Баженов); 1784 — 6 июля 1862	Московская Славяно-греко- латинская академия (1811)	Сын причетника	Нет
Евгений (Болховитинов); 18 декабря 1767 — 23 февраля 1837	Московская Славяно-греко- латинская академия (1789), действительный член ИАН (1806)	Сын священника	Да

VIII. 1814	VIII. 1814, иеромонах	11. VI. 1833	14. XI. 1842 — архиепископ Олонецкий и Петрозаводский	1843–1847
26. V. 1807	1. XII. 1807, иеромонах	11. V. 1819	12. IV. 1822 — епископ Курский и Белгородский	1828, 1830–1831, 1839–1840
1815	1815, иеромонах	20. V. 1828	20. V. 1828 — епископ Калужский и Боровский	1842–1843
23. XI. 1823	XI. 1823, иеромонах	29. VII. 1829	29. VII. 1829 — епископ Полтавский и Переяславский	1846–1848
25. VIII. 1814	28. VIII. 1814, иеромонах	7. V. 1822	4. I. 1826 — епископ Калужский и Боровский	1827–1855 (и далее до кончины)
Нет	1790, священник	Нет	Нет	1807–1826
16. II. 1819	22. II. 1819, иеромонах	11. VI. 1819	11. VI. 1819 — епископ Тамбовский и Шацкий	1835–1854
9. III. 1800	25. III. 1795, священник	17. I. 1804	24. I. 1808 — епископ Вологодский и Устюжский	1822–1837

Евгений (Казанцев); 30 июня 1778 – 27 июля 1871	Троицкая Лаврская семинария (1800)	Сын диакона	Нет
Иаков (Вечерков); 4 (15) апреля 1792? – 20 мая 1850	СПБДА (1819), м/б	Сын диакона	Нет
Игнатий (Семенов); 5 августа 1791 – 20 января 1850	Архангельская духовная семинария (1811)	Сын пономаря	Нет
Илиодор (Чистяков); ок. 1792 – 2 февраля 1861	МДА (1820), м/б	Сын священника	Нет
Иннокентий (Борисов); 15 декабря 1800 – 26 мая 1857	КДА (1823), д/б	Сын священника	Нет
Иоанн (Доброзраков); 1790 – 23 июня 1872	СПБДА (1817), д/б	Сын священника	Нет
Иона (Василевский); 1 марта 1762 – 22 июня 1849	Троицкая Лаврская семинария	Сын причетника	Да
Иона (Павинский); 1773 – 3 февраля 1828	Главная «Александро- Невская» семинария (1793–?)	Сын священника	Да

16. XII. 1804	6. I. 1806, иеромонах	14. VII. 1818	14. VII. 1818 — епископ Курский и Белгородский	1854–1855
22. VIII. 1819	24. VIII. 1819, иеромонах	27. III. 1832	27. III. 1832 — епископ Саратовский и Царицынский	1850
25. VII. 1820	15. VIII. 1820, иеромонах	26. II. 1828	22. V. 1828 — епископ Олонецкий и Петрозаводский	1849
18. XII. 1820	2. I. 1821, иеромонах	13. III. 1832	13. III. 1832 — епископ Курский и Белгородский	1844–1848
10. XII. 1823	29. XII. 1823, иеромонах	5. X. 1836	1. III. 1840 — епископ Вологодский и Устюжский.	1848–1850, 1853
21. VIII. 1819	21. VIII. 1819 (?), иеромонах	17. VIII. 1830	17 VIII. 1830 — епископ Пензенский и Саранский	1852
VI. 1807	30. I. 1792, священник	24. III. 1812	24. III. 1812 — епископ Тамбовский и Шацкий	1826–1849 (до кончины)
24. XII. 1813	1797, священник	22. VII. 1817	22. VII. 1817 — епископ Орловский и Севский	1826–1827

Иосиф (Семашко); 25 декабря 1798 — 23 ноября 1868	Главная духовная семинария при Виленском университете (1820), м/б	Сын дворянина, ставшего униатским священником	Нет
Исидор (Никольский); 1 октября 1799 — 7 сентября 1892	СПбДА (1825), м/б	Сын диакона	Нет
Криницкий Павел Васильевич; 1751 — 1 декабря 1835	Киево- Могилянская духовная академия	Сын дворянина	Да
Кутневич Василий Иванович; 1 января 1787 — 2 апреля 1866	СПбДА (1814), м/б	Сын протоиерея	Да
Маджугинский Павел Антонович; около 1776 — после 1832	(?)	Сын священника	Да
Моисей (Богданов- Платонов-Антипов); 1783 — 13 июля 1834	СПбДА (1814), д/б	Сын священника	Нет
Музовский (урожд. Лупп) Николай Васильевич; 23 августа 1762 — 3 августа 1848	СПб Славяно- греко-латинская семинария (около 1783)	?	Да
Нафанаил (Павловский); 8 (19) марта 1791 — 28 июля 1849	СПбДА (1817), м/б	Сын священника	Нет

1829	28. XII. 1821, униатский священник	4. VIII. 1829	2. IV. 1833 — епископ	1848–1855 (и далее до кончины)
22. VIII. 1825	5. IX. 1825, иеромонах	11. XI. 1834	5. VII. 1837 — епископ Полоцкий и Виленский	1845–1855 (и далее до кончины)
Нет	1783, священник	Нет	Нет	1808–1835
Нет	21. VII. 1818, священник	Нет	Нет	1834–1855 (и далее до кончины)
Нет	Около 1798, священник	Нет	Нет	1827
1808	1808 (?)	2. III. 1824	28. XI. 1827 — епископ Вологодский и Устюжский	1833–1834
Нет	1786, священник	Нет	Нет	1827–1848
1819 (?)	1819 (?), иеромонах	8. IX. 1830	8. IX. 1830 — епископ Полтавский и Переяславский	1838–1839

Никанор (Клементьевский); 26 ноября 1787 — 17 сентября 1856	Троицкая Лаврская семинария (1809)	Сын священника	Нет
Никодим (Быстрицкий); 1786 — 30 декабря 1839	Суздальская (Владимирская) духовная семинария (1808)	Сын священника	Нет
Николай (Доброхотов); 24 июля 1800 — 21 октября 1864	КДА (1827), м/б	Сын диакона	Нет (смерть невесты)
Серафим (Глаголевский); 1 сентября 1763 (по другим данным в 1757) — 17 января 1843	Московская Славяно-греко- латинская академия (1785)	Сын причетника	Нет
Смарагд (Крыжановский); 1796–1863	СПбДА (1819), м/б	Сын священника	Нет
Феодотий (Озеров); 1797 — 20 августа 1858	СПбДА (1819), м/б	Сын священника	Нет
Филарет (Амфитеатров); 17 апреля 1779 — 21 декабря 1857	Севская духовная семинария (1798), д/б	Сын священника	Нет
Филарет (Дроздов); 26 декабря 1782 — 19 ноября 1867	Троицкая семинария (1805), дейст. член ИАН	Сын диакона	Нет

9. IV. 1812	1812 (?)	28. III. 1826	9. IX. 1831 — епископ Калужский и Боровский	1843–1855 (и далее до кончины)
19. XII. 1814	5. I. 1815, иеромонах	15. VII. 1828	15. VII. 1828 — епископ Орловский и Севский	1832
6. XII. 1828	XII. 1828, иеромонах	14. IV. 1841	14. IV. 1841 — епископ Тамбовский и Шацкий	1851
2. XII. 1787	До VIII. 1790 (?), иеромонах	25. XII. 1799	29. I. 1804 — епископ Вятский и Слободский	1814–1843 (до кончины)
29. VIII. 1819	20. IX. 1819, иеромонах	13. IX. 1851	30. IV. 1835 — епископ Полоцкий и Витебский	1854
31. VII. 1823	7. VIII. 1823, иеромонах	11. VII. 1837	7. VIII. 1842 — епископ Симбирский и Сызранский	1855
8. XI. 1798	13. I. 1799, иеромонах	1. VI. 1819	1. VI. 1819 — епископ Калужский и Боровский	1827–1829, 1837–1855 (и далее до кончины)
16. XI. 1808	28. III. 1809	5. VIII. 1817	15. III. 1819 — епископ Тверской и Кашинский	1822–1855 (и далее до кончины)

CONTENTS

Patriarch Kirill of Moscow and All Russia
On the destiny of national literature.....5
 Address of His Holiness Patriarch Kirill delivered at the Patriarchal prize for literature named after Ss Cyril and Methodius Equal-to-the-Apostles award ceremony. Moscow, 11 May 2017

Metropolitan Hilarion of Volokolamsk
Persecution and Discrimination of Christians As A Challenge to Just World Order in the 21st Century.....10
 Presentation at the 34th session of the UN Human Rights Council, Geneva, March 7, 2017.
Keywords: Christians, persecution, discrimination, world, Church, society.

CHURCH AND SOCIETY

Ilya Kashitsyn, postgraduate student of Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, a staff member of the Secretariat for Interreligious Relations of the Moscow Patriarchate’s Department for External Church Relations.
Moscow Patriarchate’s Activities Aimed at Protecting Persecuted Christians in the Middle East.....21
 Persecution and discrimination of Christians in the Middle East and Africa, caused by the unprecedented outrage of extremism in the early 21st century, is the problem to which the Russian Orthodox Church devotes much attention in its external activities. It is no exaggeration to say that the Moscow Patriarchate has a reputation of one of the most influential forces in the world community in this matter. Notwithstanding the Church’s intense activities, this problem has not yet become a subject of academic research in Russia. The article sets forward three groups of reasons that make the protection of Christians from persecution so important for the Church. These are theological, historical and social reasons. By defending Christians the Church acts in accordance with the Gospel and the Epistles, using all possible ways, such as inter-Orthodox, inter-Christian and inter-religious cooperation, participation in international conferences and appeals to world leaders in order to help suffering brothers and sisters. Thus the Church glorifies Christ and bears witness to Him before the whole world.
Keywords: persecution of Christians, Middle East, extremism, Syria, Iraq, inter-Christian cooperation, inter-Orthodox cooperation, inter-religious dialogue.

THEOLOGY

B. A. Tikhomirov, Candidate of Theology, associate professor, St. Petersburg Theological Academy. Ph.D. student of the Ss Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies, Moscow.

Prophetic Books of the Old Testament and Prophetic Ministry.....43

The work consists of a preface and Chapter I of a textbook for baccalaurean course on ‘Holy Scripture of the Old Testament. Prophets’, which the author hopes to produce. The material is based on the course of lectures read by the author in St. Petersburg Theological Academy. Chapter I is devoted to the introductory topics of the course, dealing with the basic overview of the prophetic movement in old Israel and highlighting some issues concerning the classification and writing of biblical prophetic books. A preliminary journal publication of the work presupposing a future edition as a monograph is a practice established as long as ago as the pre-revolutionary school. It offers an opportunity for a broad discussion and approbation of the material. The author thanks readers in advance for constructive critical remarks, which will help produce a valid high-quality textbook.

Key words: prophetic books of the Bible, prophet, visionary, written prophets, ecstasies, calling-initiation of a prophet, Word of the Lord, the Spirit of God, false prophets.

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.

On Spiritual Heritage of Syrian Christians.....104

The report was delivered at the Academic Conference on Russia — Mt Athos: One Thousand Years of Spiritual and Cultural Unity.

(Moscow – Sergiev Posad, 21-22 September 2016)

Keywords: Orthodox Church of Antioch, Christianity, missionary activities, monasticism.

Protopresbyter Vitaly Borovoy, Doctor of Divinity, vice-chairman of the Moscow Patriarchate’s Department for External Church Relations in the period from February 22, 1963, to October 7, 1995.

Challenges of the Ecumenical Movement to Orthodox Theological Education.....110

Translated from the English by Zinaida Nosova, edited by Archpriest Nikolai Balashov.

The author sets forth a number of topical problems facing the Church. To tackle them, the pan-Orthodox unity is needed. In

the face of the challenges of the ecumenical movement, it is necessary to make a decision on the pan-Orthodox position and bear common witness of faith.

Keywords: Orthodoxy, ecumenism, Church, Christ, theological dialogue, World Council of Churches, Protestantism, Catholicism.

Archpriest Nikolay Chernyshev, assistant professor of icon-painting of St. Tikhon's Orthodox University, a member of the Patriarchal Commission for Art, a cleric of the Church of St. Nicholas in Klenniki, Moscow.

Icon-Painting and Canonicity.....125

Today there is a certain confusion of terms and definitions as to what an icon is and how it should look like. The author looks into some still insoluble problems pertaining to the understanding of the icon, reminding the readers about the icon's purpose, which is to reveal in an image what Christ does with man – the deification. The author insists that the study of icons should develop as an important part of dogmatics, and offers his reflections on the canon, upon which the icon-painting language should be based.

Keywords: icon, image, theology of icon, study of icons, renaissance, Orthodox culture, profane art, icon-painting language, style, traditions, canon.

Kirill Vorobyov, Master of Theology, a postgraduate student of the Moscow Theological Academy.

Celebration of the Akathistos Hymn According to South Italian Typicons.....140

The article dwells on the rite of celebrating the Akathistos Hymn according to the South Italian typicons. The research is based on the three major groups of typicons of South Italy, that is, the Grottaferrata, the Calabria and Sicily, and the Otranto.

Keywords: Akathistos Hymn, Annunciation, Byzantine divine service, Akathistos Saturday, typicons, South Italy.

Nikolay Khandoga, Candidate of Theology, a doctoral student of Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

Moral Teaching of St. Victorinus of Pettau According to His Writings – “Commentary on the Apocalypse” and “On the Ten Virgins”.....153

The article is dedicated to St. Victorinus of Pettau – the first Latin exegete, the first Christian author in Pannonia, the first bishop and martyr of the Church of Pannonia, and the teacher of morality.

Keywords: St. Victorinus of Pettau, “On the Creation of the World,” “Commentary on the Apocalypse,” “On the Ten Virgins,”

exegesis of the Holy Scripture, creation of first people, seven groups of saints, five wise virgins.

Hieromonk Antoine Lambrechts, librarian at the Monastery of the Holy Cross in Chevetogne, Belgium.

Fair of Precious Pearls of the East and the West in the Homily by St. Demetrius of Rostov.....173

The article is dedicated to one of the homilies of St. Demetrius of Rostov, in which he develops the idea of memory, tradition and continuity of the Christian faith “at the crossroads of various cultures.” The homily was delivered on the commemoration day of Ss. Barlaam and Josaphat.

Keywords: St. Demetrius of Rostov, metropolitan, homiletics, homily, lives of the saints, Barlaam, Josaphat, culture, West, East, Catholicism, Orthodoxy.

CHURCH HISTORY

Deacon Oleg Lisin, a student of Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

Lives of St. Patrick and Their Interpretation in Ecclesiastical and Historical Context of Seventh-Century Ireland.....187

The article examines the Lives of St. Patrick of Ireland written in the 7th century.

Keywords: St. Patrick of Ireland, Celtic Studies, Ireland, Christianity in Ireland, History of Ireland, Celtic Christianity, missionary work, Muirchu Maccu Machtani, Tírechán.

Sergei Firsov, Doctor of History, professor of the Chair of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Philosophy and Political Science, St. Petersburg State University, a member of the Dissertation Council of the Russian Orthodox Church.

Most Holy Governing Synod under Emperor Nicholas I.....209

The article dwells on the activities of the Most Holy Synod of the Russian Orthodox Church in 1825-1855. Among the members of the Synod at the time were some prominent figures who left their mark in the history of the Russian Orthodox Church.

Keywords: Most Holy Synod, Russia, Church, church figures, history, Orthodoxy.

Формат 60x90/16.
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