

*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. А. Макарова

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,

Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,  
тел.: +7-495-955-6753, факс: +7-495-955-6753, e-mail: churchandtime@yandex.ru.  
Информация для авторов находится на сайте <http://mospat.ru/church-and-time/>

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.</i> Торжество любви и правды.....	5
<i>Митрополит Волоколамский Иларион.</i> Евангелие от Матфея в церковной традиции и современной науке.....	18

### БОГОСЛОВИЕ

<i>Священник Алексей Сергеев.</i> Семнадцать вопросов на Евангелие от Матфея блаженного Августина (Quaestiones XVII in Matthaеum): авторство, особенности экзегезы, полемический характер.....	39
<i>Блаженный Августин Гиппонский.</i> Quaestiones XVII in Matthaеum.....	59
<i>Игумен Арсений (Соколов).</i> Новая Жизнь. Комментарий к книге пророка Осии, 14:2–9.....	79
<i>Протоиерей Николай Карасёв.</i> Апология христианской мистики в русском богословии начала XX века: священник П. Аникеев и М.А. Новосёлов.....	98
<i>Священник Сергей Кирсанов.</i> Учение о созерцании Томаса Мертона в свете православной мысли.....	121
<i>Иеромонах Клавдиан (Меньшиков).</i> Библейская оценка земной власти и ее представителей.....	135

*А. А. Солонченко.*  
Понятие «сознания» в православной антропологии..152

## **ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ**

*К. Н. Недосекин.*  
Основные аспекты реформы местного управления  
Русской Церкви в обсуждении Предсоборного  
Присутствия 1906 года.....181

*Священник Николай Щеглов.*  
Приходской устав в революционную эпоху: решения  
Всероссийского съезда духовенства и мирян  
1917 года.....203

*Священник Андрей Трегубов.*  
«Монашеские уставы» игумена Серафима (Кузнецова)  
и их значение для церковного права.....250

**CONTENTS.....270**

*Патриарх Московский и всея Руси Кирилл*

## **ТОРЖЕСТВО ЛЮБВИ И ПРАВДЫ\***

Многоуважаемый Владимир Владимирович, Президент Российской Федерации! Многоуважаемый Игорь Николаевич, Президент Республики Молдова! Ваши Святейшества и Ваши Блаженства! Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства! Всечестные отцы! Дорогие братья и сестры!

Переступая символический временной рубеж десятой годовщины Поместного Собора 2009 года, мы оглянулись на пройденный путь и ознакомились с итогами десятилетия, которые были нам только что представлены в этом видеоролике. И первое слово, с которого мне хотелось бы начать свое выступление, — это благодарность. Благодарность в Троице славимому Богу за то, что произошло в эти годы в жизни нашей страны и в жизни нашей Церкви. Особенно дороги для меня перемены в организации приходской деятельности, появление новых видов

---

\* Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, произнесенное 31 января 2019 года в Большом зале Государственного Кремлевского Дворца на торжественном акте, посвященном 10-летию Поместного Собора Русской Православной Церкви и Патриаршей интронизации.

церковного служения с участием как клира, так и мирян: миссионерско-просветительского, религиозно-образовательного, социального и молодежного. Происходит всё это не только в столице и крупных городах, но и в глубинке, где благодаря созданию 150 новых епархий — всего их на сегодня 309 — во многих местах укрепилась приходская жизнь, появилось энергичное духовенство, молодежный актив и, что особенно важно, 9 386 новых приходов, общее число которых достигло 38 649.

Благодарю всех, кто трудился над устройением церковной жизни в эти годы.

Русская Православная Церковь охватывает многие страны, в большинстве из которых выстроены добрые отношения с государственными властями. Особенно хотел бы поблагодарить лидеров этих стран — как присутствующих здесь, так и тех, кто не смог принять участие в сегодняшней встрече, — за конструктивное взаимодействие, за соработничество, за понимание роли Церкви в государстве и в современном обществе. Особую благодарность я хотел бы выразить Вам, Владимир Владимирович, и в Вашем лице Правительству Российской Федерации, властям, за тот диалог, который выстроен между Церковью и государством. Этот диалог происходит в атмосфере всегда доброжелательной, открытой; нам предоставляется возможность обсуждать многие проблемы, которые волнуют наш народ, общество и, конечно, Церковь. Наверное, впервые за всю историю России, я не побоюсь сказать так определенно, выстроились такие отношения между Церковью и государством. Потому что даже во времена Российской империи, где Церковь была государственной, она не имела равного партнера в лице государства, но всегда была подчинена тем или иным государственным институтам. Сегодня диалог между Церковью и государством — это диалог людей и институций, заинтересованных в том, чтобы процветало и Отечество наше, и Церковь наша.

А вот недостаток такого понимания и такого партнерства, к сожалению, наблюдается на братской Украине. Там мы сегодня сталкиваемся со сложнейшим этапом многовекового пути нашей Церкви.

Постоянное обострение политической обстановки, начиная с 2014 года, усиление давления на каноническую Украинскую Православную Церковь со стороны властей, со стороны украинского раскола и радикальных политических сил, а затем и незаконное вторжение Константинополя на территорию Украинской Православной Церкви, завершившееся предоставлением им так называемой автокефалии, созданной из раскольников псевдоцерковных структур, принятие государством в конце 2018-го и начале 2019 года дискриминационных законов — всё это привело к нарушению прав верующих канонической Церкви, захватам ее храмов, разжиганию межконфессиональной ненависти. Несмотря на это, Украинская Православная Церковь являет впечатляющий пример твердости в вере и внутреннего единства. Верю, что с непобедимой Божией помощью она устоит в правде и в свете перед лицом всех этих испытаний, а восстающие против нее силы тьмы рассеются, «как рассеивается дым» (Пс. 63:3).

Будем молиться о том, чтобы Церковь преодолела эти искушения, как всегда побеждала ереси и нестроения, чтобы бурные ветры вскоре утихли, а мы, не смущаясь угрозами, продолжали созидание основанного на краеугольном камне Христа здания Церкви.

Свое слово я бы хотел посвятить размышлениям о том, в каком направлении нам следует двигаться дальше. Не думаю, что я сегодня должен говорить о том, что было. А вот о том, что будет, какие мысли, какие соображения, какие мечты и надежды рождаются в моем сердце и сознании, я бы хотел с вами сегодня поделиться.

Каждая эпоха имеет свои характерные черты. Церковь как живое Тело Христа Спасителя, сохраняя свою целостность и верность Главе, в то же самое время нахо-

дится в постоянном процессе актуализации Евангелия, творческого осознания, что именно современному миру принес Спаситель. Каждая эпоха ставила свои, прежде неизвестные задачи, и история показывает, как Церковь с ними справлялась. Можно вспомнить противостояние между первой христианской общиной и мощной традицией ветхозаветного законничества; встречу христианства с многоликим миром язычества, с его философской и культурной базой; столкновение с идеально отлаженной и беспощадной машиной римской государственности. Как могли первые христиане дерзнуть выступить со своими более чем скромными силами против этих колоссов, которые и по сей день во многом определяют специфику европейской культуры и цивилизации? Мы знаем, что в итоге христианство оказалось сильнее и что оно победило, став новой закваской и преобразовав все эти казавшиеся неприкосновенными и самодостаточными устои общественной жизни, государственного устройства, философского наследия, античной культуры. Церковь со дня своего основания имеет все необходимые средства для спасения мира, и христиане призваны сообщить их миру, даже если нас сегодня подталкивают к молчанию и бездействию. Церковь — свидетельница вечной жизни и, будучи хранительницей слов Бога, живет предвкушением грядущего. Во главе Церкви — Господь наш Иисус Христос, Богочеловек, наш главный ориентир в том, каким может и должен стать человек.

Уже длительное время мы стоим перед лицом жестких цивилизационных изменений в современном мире, в котором всё быстрее происходит отказ от традиционных универсальных ценностей. Усиливается разрыв между христианским благовестием и той идейной парадигмой, в которой развивается современное человечество. Подвергаются пересмотру представления о Творце, мире и человеке, о нравственных принципах, об отношениях между людьми, о месте религии в обществе и личной жизни.

Все эти тенденции не вполне новые — еще в начале XX века философ Василий Васильевич Розанов в «Итальянских впечатлениях» отмечал, что «существование без высших идей побеждает и едва ли не победит христианство, как христианство некогда победило классицизм». Иными словами, борьба за души необязательно происходит в виде открытых нападений злых сил, но через постепенное вымывание ценностей, в том числе жертвенной любви, в пользу потребительского комфорта, мелких и мелочных целей, духовной и душевной расслабленности. Сегодня уже очевидно, что эти прозрения замечательного русского мыслителя осуществляются с устрашающей скоростью. Мы стали свидетелями стремительного развития технологий, изменений политического и экономического характера, смены социальных парадигм, и далеко не всегда эти перемены являются благом для человечества. Остановлюсь на некоторых наиболее значимых вызовах, с которыми Церковь Христова сталкивается в современном мире.

Первый вызов — это стремление ограничить влияние Церкви на человека и на общество. Со времен начала христианства враг рода человеческого восстает на Церковь Христову разными способами: от открытых гонений и преследований христиан до попыток объявить христианство отжившим и неактуальным. Сегодняшнее секулярное общество не прочь отвести Церкви место «этнографического музея», где верующие — лишь хранители традиций, не имеющие отношения к реальной жизни современников. Однако Церковь как «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15) является не только хранилищем высоких, проверенных веками идей. Церковь — это пространство духовного обновления и человека, и общества. Евангелие Христа — это животворящее слово, благая весть, устремленная в будущее каждого человека и человечества в целом. В Церкви человек способен стать действительно свободным. Это не безответственная свобода «что хочу, то

и делаю», но свобода друга Божиего. Свобода, лежащая в основе подлинной любви и подлинного творчества. Свобода в том, что слово Христа и по сей день преломляется и осуществляется в жизни, хотя, может быть, выражаясь славянским словом, и «жесток» (ср.: Ин. 6:60), то есть трудно приемлемо для человека, в котором крепко засела привычка к эгоизму. Напротив, концепции и системы, поддерживающие и развивающие человеческую самость, потакающие желанием, прихоти и похоти, обладают привлекательностью, потому что эксплуатируют стремление человека к удовольствиям и удобствам. Именно на этом бытовом, утилитарном уровне в большинстве случаев и осуществляется противостояние христианству. Церковь призвана сегодня к особому свидетельству о том, что в сохранении религиозного и, в первую очередь, христианского мировоззрения — залог от распада личности, залог сохранения жизнеспособности современной цивилизации через преодоление эгоистической вседозволенности и насилия.

Важным частным проявлением этого противостояния стал кризис института семьи. В современной цивилизации понятие семьи размывается до неузнаваемости. В общественное сознание вброшены и активно прорастают семена ложных идей о важности так называемого «гендерного самоопределения», необходимости раннего развития детской сексуальности, многообразии форм брачного союза, естественности и нормальности так называемых «пробных браков», движения намеренной бездетности, так называемое *childfree*. Эти и многие другие «вирусы» разрушают традиционные семейные ценности. Между тем эти два слова — семейные ценности — не только говорят об одном из путей достижения вечной жизни, но являются также залогом как личного, родительского и детского счастья на земле, так и прочной основой устойчивой общественной жизни. Отказавшись от верности основополагающим христианским истинам

о человеке, цивилизация становится беззащитной перед хаосом, разрушающим человеческие общества и человеческие жизни.

Второй вызов — это усиливающиеся попытки интерпретировать в идеологическом, а не собственно научном ключе данные научных дисциплин, особенно таких, как психология, социология, нейрофизиология и многие другие. Научный атеизм советского времени ушел в прошлое, но идеологи современного «сциентизма» (т.е. веры во всемогущество науки, абсолютизации ее роли в культуре) полагают, что любые проблемы человека в современном мире могут быть разрешены наукой. Такой подход существенно выходит за границы возможного действия науки в жизни человека и искусственно противопоставляет науку и религию. И священник, и психолог, и психотерапевт должны каждый заниматься своим делом, а сообща — помогать человеку. Успех их взаимного действия зависит, в том числе, от распространения того духовного опыта, которым обладает Православная Церковь, но с которым далеко не все знакомы. Замечательный философ Иван Васильевич Киреевский в работе «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» писал по этому поводу следующее: «Одного только желаю я: чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие». Думаю, эта задача и сегодня стоит на повестке дня. А решение ее позволит и обогатить науку, и улучшить жизнь людей.

Одним из проявлений проблемы сциентизма является риск дегуманизации человечества в результате распространения идей трансгуманизма, то есть «выхода за границы человеческого», проповеди некоего качественно-

го улучшения физической природы человека посредством науки и технологий. Трансгуманисты часто ссылаются на желание уменьшить страдания человека, сделать его физическое существование более совершенным. В этих целях нет ничего плохого. Мы знаем множество замечательных научных открытий, которые стали настоящим благом для человечества. К примеру, благодаря открытиям в сфере медицины в прошлое ушли некоторые эпидемии, являвшиеся в средние века бедой всемирного масштаба. Проблема трансгуманизма — в сведении человека к его биологической, или, говоря святоотеческим языком, телесной составляющей, для совершенствования которой допустимо, по уверению адептов этого учения, поступаться нравственными нормами и выходить за границы морально допустимого. Трансгуманизм обещает человечеству «цифровое бессмертие», преодоление физических ограничений, фактически — как бы создание нового человека. В сознание современников через фильмы и литературу постоянно вкладывается идея о том, что человек требует «переделки», «обновления», или, пользуясь выражением из компьютерной индустрии, — «апгрейда». Это новая форма антихристианства, которая декларирует искреннюю заботу о благе человека, а на деле в самом корне разрушает истинные представления о человечности и о человеке как образе Божиим.

Ответ на вопрос о дальнейших задачах Церкви и о ее реакции на вызовы современности крайне прост. Церковь будет делать то, что делала всегда, а именно: проповедовать Евангелие Царства Бога, пришедшего в мир. Церковь по сей день хранит в неповрежденности основные истины о человеке, об особенностях его внутренней жизни, о его духовных и душевных проблемах и о способах их разрешения. Эти истины не придуманы нами, а открыты нам Богом — Творцом человека, Который поделился с нами Своим замыслом о том, каким призван быть человек. Церковь с полной ответственностью говорит и сегодня,

как и тысячу лет назад: да, мы знаем, каким должен стать человек. Это не область гаданий и гипотез, а достоверное и ответственное знание. Назову несколько свойств, отличающих жизнь Церкви еще с апостольских времен, и которыми она показывает путь развития как отдельному человеку, так и обществу в целом.

Первое свойство — это отношение христиан друг ко другу. Христианский писатель II века Тертуллиан в своей «Апологетике» приводит свидетельство язычников о христианах своего времени: «Смотри, говорят [язычники], как они [то есть христиане] любят друг друга ... как они готовы друг за друга даже умереть». Этот возглас изумления со стороны язычников демонстрирует, каковой была одна из фундаментальных основ христианской миссии. Это христианская любовь, которая и по сей день может выражаться и выражается в нелицемерной общественной солидарности, в стремлении к социальной справедливости, в искренней личной заботе о тех, кто находится рядом, в терпеливом несении тягот друг друга.

Второе свойство, изначально присущее Церкви, характеризует ее отношение ко всему тому, что находится вне ее. Христиане могли быть лояльны и государству, и общественному устройству с его обычаями, и даже культуре, укорененной в язычестве, с важной оговоркой: эта лояльность простиралась до той грани, где затрагивалась верность Христовой истине. По мысли святого мученика Иустина Философа, весь человеческий род причастен Божественному Логосу, поэтому то лучшее, что находилось в согласии с Логосом, было необходимо воспринять и переосмыслить, а не отбрасывать и не отрицать. «Всё, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам», — так говорил мученик в своей «Второй апологии». Широкий и великодушный взгляд христианских мыслителей ранней Церкви на мир способствовал включению лучшего в античном наследии в стройное здание зарождающейся новой культуры.

Третье важнейшее свойство Церкви — это обращение к эсхатологической перспективе, лежащей в основе христианского понимания истории. Христиане, совершая Евхаристию в воспоминание Спасителя, вместе с тем жили ощущением близости грядущего пришествия Господа Иисуса. Это было радостным предвкушением торжества Царства Бога, а не боязливым ожиданием конца света. Совершение таинства Благодарения, гармонично соединенное с делами любви, представляло собой начало нового Царства, Царства не от мира сего, Царства, в котором правит Бог и торжествует любовь и правда. Вся Библия пронизана обращенностью не только к древним временам, но и к будущим, когда, по слову апостола Павла, «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). Всё раннее христианство глубоко пропитано радостью от уже совершившегося прорыва сквозь смертельную обреченность тварного бытия: Воскресение Христа уже наступило, и оно достигнет каждого человека.

Итак, внутреннее единство в братолюбии; доброжелательность ко внешним и к окружающему миру при отсутствии уступок в том, что касается Евангельской истины; и, наконец, радостное восприятие истории, в том числе близости вечного Царства Христа и всеобщего воскресения — вот три важнейших свойства Церкви, которыми она показывает путь для преобразования как личного бытия, так и общественной жизни.

Церковь говорит о том, что цель человеческой жизни — богообщение и освобождение от рабства греху. И в этом ее ответ упомянутому выше соблазну сциентизма и трансгуманизма. Развитие технологий не вредно само по себе. Но оно может стать ложной целью, если будет утрачено понимание духовной составляющей человеческой жизни. Упомянутый «апгрейд» человека возможен. Но не посредством биотехнологических преобразований, а посредством очищения своего сердца от страстей, посредством стяжания добродетелей, в первую очередь стяжания

любви, уподобляющей нас Богу. Философия трансгуманизма предлагает человечеству цифровое бессмертие, а Господь подарил человеку подлинное бессмертие. Сегодня даже в светском научном обществе все громче звучит вопрос: а можно ли будет назвать человеком тот плод научно-технического прогресса, создание которого проповедуется трансгуманизмом? Что, собственно говоря, делает человека человеком? Где объективные критерии «человечности», о которых надо помнить в первую очередь любому, дерзающему «улучшать» человеческую природу? У нас, христиан, есть ответ: мерило человечности — это Христос, Который не только исполнил изначальный замысел Бога о человеке, но и уничтожил Своей смертью и воскресением страх страдания и смерти — главные препятствия к тому, чтобы мы имели полноту жизни. По слову апостола Павла, «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3:11). Бог во Христе обращается и сегодня ко всему человечеству с простым посланием: жизнь человека в первую очередь зависит от его способности любить, а не от наличия или отсутствия высокотехнологичных гаджетов. Даже если допустить, что развитие технологий существенно увеличит продолжительность жизни, какой механизм или программа смогут научить искусству самопожертвования, милосердия, уважения к другому, сердечной доброте, верности, благодарности, состраданию? Но без развития этих важнейших качеств жизнь, даже в полном окружении новейших достижений науки, обречена быть ущербной.

Исполняя свою неизменную на протяжении двух тысяч лет задачу проповеди истины о Боге и о человеке, Церковь призвана при этом находить подходящие формы и слова, чтобы доносить Евангельскую весть до современников понятным и доступным языком. Речь, конечно, не идет о «примитивизации», об упрощении православного учения в угоду клиповому мышлению и поверхностному

всезнайству. Но всё, что сегодня говорится от имени Церкви внешнему миру, должно проверяться на актуальность и жизненность. Наше слово не может состоять из общих красивых, но практически не применимых слов. Это слово должно показывать миру те свойства христианина и христианского общества, о которых было сказано ранее. Являть это слово призваны и священники, и миряне. Миссионер — это не какая-то специфическая профессия, а нормальное состояние любого христианина. Миссионер — это тот, кто несет Евангелие не знающим Христа. Каждый член Церкви призван живо и искренне свидетельствовать своей жизнью о том, что быть со Христом в Церкви — это и есть самый короткий и верный путь к полноте жизни и личному счастью.

Особые слова обращаю к молодежи. Все те соблазны, о которых я говорил сегодня: презрение к вечному слову Евангелия, пренебрежение семьей, надменная уверенность в превосходстве научного знания над созиданием внутреннего человека, дегуманизация под предлогом заботы о людях — все эти соблазны предлагаются и будут предлагаться в первую очередь вам, молодые люди. Но именно вы в наибольшей степени обладаете необходимой энергией и равнодушием, чтобы противостоять этим соблазнам, в том числе через тот путь, который предлагает Церковь. Через дружбу в высшем значении этого слова, через открытость и творческое восприятие окружающего мира, но без компромисса с Божиим словом, через устремление к будущему, при понимании того, что венец всего и венец истории — это встреча со Христом. Вы, у которых — дай Бог! — впереди еще многие десятилетия жизни, призваны уже сейчас менять мир, менять общество, в том числе через изменение самих себя.

Церковь, будучи богочеловеческим организмом, находится одновременно и в обществе, и вне общества. Нам надо очень серьезно задуматься над тем, как преодолеть искусственный разрыв между жизнью общества и цер-

ковными традициями Древней Церкви, которая в свою очередь не боялась включать в свою традицию то лучшее, что имелось, например, в понятийном аппарате философии, находках и открытиях классической греческой и римской культуры. Такая интеграция является очень тонким процессом, который требует не только времени, но и большой аккуратности и мудрости. В связи с этим крайне важно развивать самый активный диалог Церкви с миром культуры, а также существенно расширять поле взаимодействия Церкви и представителей науки. Церковь открыта к общению со всеми искренне желающими диалога.

Всем нам предстоит много потрудиться в ближайшие годы. В сфере внутренней миссии нам следует двигаться по пути развития сотрудничества Церкви и общества, для того чтобы в мире было больше места для любви, для сострадания и милосердия. В общеправославном контексте от нас потребуется немало усилий для сохранения единства Православия. Результат этих трудов будет во многом зависеть от того, насколько солидарной и последовательной окажется всеправославная поддержка страждущих единоверцев на Украине и насколько мы будем убедительны и тверды в нашем стоянии за сохранение церковного строя, основанного на многовековом предании Церкви.

От себя лично прошу ваших молитв, чтобы Господь даровал мне крепости сил в дальнейшем несении возложенного на меня служения.

Дай Бог, чтобы Русская Православная Церковь и далее преуспевала в свидетельстве всему миру о том, что Иисус Христос — Истинный Бог и Спаситель, что Его Церковь — корабль святости и любви, под парусами которого каждый может устремиться в будущее с надеждой!

*Митрополит Волоколамский Иларион*

## **ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ В ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ\***

Уважаемые участники конференции! Дорогие отцы, братья и сестры!

Наша встреча посвящена первой книге новозаветного канона — Евангелию от Матфея. Его нередко называют «Евангелием Церкви», прежде всего потому, что в ранней Церкви оно пользовалось значительно большей известностью, чем Евангелия от Марка и Луки. С самых ранних периодов христианской истории оно привлекала наибольшее внимание экзегетов. В начале II в. на него уже ссылался Игнатий Богоносец, а в первой половине следующего столетия Ориген написал на него полный комментарий. В IV в. полный комментарий на него составил Иоанн Златоуст. Не удивительно, что и в Новое

---

\* Доклад митрополита Волоколамского Илариона на Первой международной конференции исследователей Нового Завета «Евангелие от Матфея: исторический и теологический контекст», которую подготовила и провела Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия совместно с международным Обществом новозаветных исследований (SNTS), а также Высшей школой экономики (ВШЭ). Москва, 24–28 сентября 2018 года.

время, в эпоху становления академической новозаветной библеистики, это Евангелие стало предметом дискуссий. В своем докладе я хотел бы обозначить и оценить те противоречия в оценке происхождения, датировки и содержания этого Евангелия, которые существуют между церковной традицией и современной библейской наукой. Я хотел бы предложить свои размышления о церковном Предании, сохранившем свидетельства о происхождении Евангелия от Матфея, и призвать к большему доверию к этим свидетельствам. Кроме того, я хотел бы оценить значимость противоречий между церковным Преданием и академической библестикой для современного православного богословия.

В первой части своего доклада я опишу тот образ автора Евангелия от Матфея, который может быть воссоздан на основании самого евангельского текста. В этой части я буду опираться на изложение, приведенное в первом томе моего исследования об Иисусе Христе. Во второй части я рассмотрю свидетельства о возникновении Евангелия от Матфея, которые можно почерпнуть из Предания Церкви, и проанализирую их с позиций критерия теологической обусловленности. В заключение я изложу свои соображения о теологической основе евангельского нарратива, отталкиваясь от дискуссии вокруг концепта Церкви в Евангелии от Матфея.

### **Евангелие от Матфея: что говорит его текст о своем авторе?**

Начнем с изложения позиций, которые очевидны из самого евангельского текста и которые можно считать консенсусными как для церковной традиции, так и для научного сообщества.

Что можно сказать из текста Евангелия от Матфея о его авторе? Очевидно, что он иудей, хорошо знакомый с иудейской средой и традиционным для этой среды тол-

кованием Ветхого Завета. Обильное цитирование Ветхого Завета характерно и для других евангелистов, однако Матфей выделяется среди них тем, что наиболее последовательно проводит мысль об исполнении ветхозаветных пророчеств в жизни Иисуса как обетованного Мессии.

Евангелие от Матфея по композиции отличается от двух других синоптических Евангелий. Значительное место отведено речам Иисуса. Таких речей в нем насчитывается пять: Нагорная проповедь (Мф. 5:3–7:27); наставление ученикам (Мф. 10:5–42); поучение в притчах (Мф. 13:3–52); еще одно наставление ученикам (Мф. 18:3–35); пророчества и притчи о последних временах (Мф. 24:3–25:46). Каждая из этих речей сшивается с последующим повествованием посредством формулы «Когда Иисус окончил слова сии» (Мф. 7:28; 19:1) или иной подобной (Мф. 11:1; 13:53; 19:1). За пятым поучением следуют слова евангелиста: «Когда Иисус окончил все слова сии...» (Мф. 26:1). Таким образом, Матфей делает особый акцент на учительном служении Иисуса, встраивая несколько пространных речей в повествовательную ткань.

Матфей в большей степени, чем другие евангелисты, акцентирует царское достоинство Иисуса. Не случайно в первом же стихе он называет Его «сыном Давидовым», подчеркивая Его происхождение из царского рода.

Матфей показывает Мессию Царем — коронованным, отвергнутым и грядущим снова. В этом Евангелии, как ни в каком другом, Иисус изображен в царских красках. Его происхождение определяется по царской линии Израиля, Его жизни угрожает завистливый царь, волхвы с Востока приносят младенцу Иисусу царские подарки, а Иоанн Креститель провозглашает Его Царем и возвещает, что приблизилось Его Царство. Даже искушения в пустыне достигают своего апогея, когда сатана предлагает Христу во владение все царства мира. Нагорная проповедь являет собой манифест Царя, чудеса подтверждают Его царские регалии, а многие из притч раскрывают тайны Его Цар-

ства. В одной из притч Иисус сравнивает Себя с сыном царя, а позже царственно входит в Иерусалим. Перед лицом смерти на кресте Он предрекает Свое будущее правление и заявляет о власти над ангелами небесными. Последние Его слова утверждают, что Ему дана всякая власть на небе и на земле (Мф. 28:18)<sup>1</sup>.

Текст Евангелия от Матфея свидетельствует о том, что его главным адресатом были читатели из среды иудеев. Это подтверждается многочисленными примерами. В частности, Матфей называет Иерусалим «святым городом» (Мф. 4:5). Марк и Лука наверняка пояснили бы, о каком городе идет речь; для Матфея же и его читателей ясно, что святой город — это Иерусалим, потому что для евреев другого «святого города» во вселенной не было, так же как не было другого храма, кроме храма Иерусалимского.

В Евангелии от Матфея немало арамейских слов, оставленных без перевода, например: «Кто скажет брату своему „рака“ — повинен геенне огненной» (Мф. 5:22); «Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6:24). Заимствования из еврейского или арамейского языка встречаются и у Марка, однако Марк, как правило, их переводит (напр., Мр. 5:41), а Матфей в ряде случаев считает это излишним, так как, очевидно, его читателям, в отличие от читателей Марка, значение этих слов было известно.

Многие события из жизни Иисуса представлены у Матфея как исполнение ветхозаветных пророчеств. Аллюзии на Ветхий Завет и цитаты из него мы встречаем и у других евангелистов, однако их удельный вес у Матфея значительно больше: в его Евангелии мы находим около 60 таких цитат и аллюзий, тогда как, например, у Марка их втрое меньше.

В Евангелии от Матфея присутствуют параллелизмы, свойственные семитской литературе. Например: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10:39). Как хорошо известно, параллелизм в особенности свойствен еврейской поэзии:

так, во многих псалмах стихи четко разделяются на две части, параллельных одна другой (например, в Псалме 50). Очевидно, что эти параллелизмы отражают одну из драгоценных, сохраненных Матфеем, особенностей устной речи Иисуса.

Характерным для еврейской поэзии приемом является использование той или иной фразы в качестве рефрена. У Матфея при воспроизведении речи Иисуса многократно повторяются такие формулы, как, например, «по плодам их узнаете их» (Мф. 7:16, 20); «там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12; 13:42; 22:13); «горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры» (Мф. 23:13–15, 23, 25, 27); «безумные и слепые» (Мф. 23:17, 19). Эти рефрены также отражают одну из особенностей речи Иисуса.

Примером, подтверждающим, что Евангелие от Матфея было адресовано преимущественно еврейской аудитории, являются слова Иисуса: «Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою или в субботу» (Мф. 24:20). Упоминание о субботе имело значение только для евреев, для которых бегство в субботу означало нарушение заповеди субботнего покоя.

Евангелие от Матфея начинается с того, чем заканчивается Ветхий Завет. Последняя книга раздела «Невиим» (Пророки) — Книга Малахии<sup>2</sup> — завершается пророчеством, которое в христианской традиции толкуется как относящееся к Иоанну Крестителю. С рождения Иисуса и проповеди Иоанна Крестителя начинается свое повествование Матфей. Может быть, именно это, а также общая направленность Евангелия от Матфея, адресатом которого служили прежде всего христиане из иудеев, стала причиной того, что это Евангелие было поставлено в каноне Нового Завета на первое место, как бы соединяя Ветхий Завет с Новым.

Тема взаимосвязи между двумя Заветами — одна из центральных у Матфея. Именно в его изложении Иисус строит Свое главное поучение — Нагорную проповедь на сопоставлении предлагаемых Им нравственных посту-

латов с заповедями закона Моисеева: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...» (Мф. 5:21; 5:27; 5:33; 5:38; 5:43). При этом только у Матфея Иисус говорит: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить... Доколе не пройдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все» (Мф. 5:17–18). Только у Матфея Иисус подчеркивает важность ветхозаветного закона, тогда как у других двух синоптиков этот мотив фактически отсутствует.

Более того, у Матфея Иисус хотя и критикует фарисеев, все-таки говорит о том, что их надо слушаться: «На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи; итак все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте» (Мф. 23:2–3). Ни в одном другом Евангелии мы не найдем подобного совета.

Споры Иисуса с фарисеями, запечатленные в Евангелии от Матфея, часто касаются тематики, связанной с интерпретацией ветхозаветного закона. Подобные споры вели между собой представители различных школ раввинистической мысли Его эпохи. Отражение этих споров можно видеть в словах Иисуса о клятве храмом или золотом храма, жертвенником или даром, который на нем, о десятине с мяты, аниса и тмина; о внешности и внутренности чаши или блюда (Мф. 23:16–26). Для читателей Марка и Луки данная проблематика не имела значения, тогда как предполагаемый читатель Матфея должен был знать, в каком контексте Иисус развивал Свои мысли.

### **Предание Церкви о написании Евангелия от Матфея и критерий теологической обусловленности**

Таковы те косвенные свидетельства об авторе Евангелия от Матфея, которые дает нам сам евангельский текст. Мы можем сделать выводы о его происхождении

и мировоззрении, однако на все остальные вопросы, без которых дальнейшая дискуссия невозможна: личность автора, время, географические рамки и повод к написанию текста — библейский текст не дает нам очевидных ответов.

Вместе с тем ответы на эти вопросы хранились и передавались Церковью с самых ранних времен, и, если проследить нить церковного предания, то мы придем почти к новозаветным временам. В самом деле, самое раннее церковное свидетельство об авторстве первой книги новозаветного канона почти такое же древнее, как и самые ранние рукописные свидетельства самого Нового Завета. Оно относится ко второй половине II в. и принадлежит священномученику Иринею Лионскому. Этот текст хорошо известен, но мы находим уместным привести его здесь:

«Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия, в то время как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и переводчик Петра, предал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском»<sup>3</sup>.

Этот текст принадлежит человеку, который поставил перед собой задачу изложить церковное Предание в противовес многочисленным возникавшим в то время ересям. Текст показывает, что уже во II в. существовало устойчивое представление о том, как создавались четыре Евангелия, и об их авторах. Если к этому добавить, что Ириней Лионский был учеником Поликарпа Смирнского, ученика апостола Иоанна Богослова, то мы получаем свидетельство, практически связывающее нас с апостольскими временами.

В свидетельстве Иринея мы видим четыре пункта, которые дополняют евангельское свидетельство и не выводятся из него:

1) автором Евангелия был апостол от двенадцати Матфей;

2) Евангелие от Матфея было написано первым среди всех канонических Евангелий;

3) оно датируется временем, когда Петр и Павел основывали Церковь в Риме, следовательно, периодом между 45 и 65 годами;

4) оно было написано на языке евреев, то есть на иврите или палестинском арамейском.

Как хорошо известно, все эти пункты были подвергнуты сомнению в академической библеистике Нового времени. Большинство современных исследователей склоняется к тому, что Евангелие от Матфея появилось после Евангелия от Марка и после разрушения Иерусалима в 70 г. Весьма живучей оказалась гипотеза Б. Стритера о том, что Евангелие от Матфея было написано около 85 г. по Р.Х. в Антиохии. Главным аргументом в пользу такой датировки является то, что в словах Иисуса, приведенных у Матфея, содержится ясное указание на разрушение Иерусалимского храма (Мф. 24:1–2). Этот аргумент априори предполагает, что у Иисуса Христа отсутствовал пророческий дар. Другими словами, он исходит из предзаданной мировоззренческой предпосылки, которая фактически заменяет собой историческое свидетельство.

Однако можно ли отказывать церковному Преданию в историчности только на том основании, что оно представляет собой предмет веры? Мы хорошо знаем, что в отсутствие свидетельств самой ранней истории создания библейского текста исследователи неизбежно обращаются к традиции. Например, у нас нет ранних свидетельств о написании пророческих текстов Ветхого Завета или Торы, которые возникли бы за пределами самой еврейской традиции. Даже такие грандиозные открытия, как обнаружение рукописей Мертвого моря, не могут пролить свет на возникновение книг Иезекииля или Михея. Похожая ситуация имеет место и со многими новозаветными тек-

стами. В этих условиях исследователи были вынуждены сформулировать критерии достоверности свидетельств, по которым можно было бы оценивать то или иное свидетельство библейского текста или традиции. Эти критерии можно свести к одному главному положению: можно ли ожидать, что за тем или иным свидетельством стоит какая-либо богословская концепция? Можно ли утверждать, что то или иное свидетельство преследует чьи-либо интересы?

Даже критики христианства признают, что рассказ об отречении Петра не мог отвечать интересам раннехристианских общин, потому что показывал в невыгодном свете величайшего из проповедников христианства, который к тому же считался основателем Римской Церкви. Напротив, тезис о том, что у Иисуса Христа было 12 главных учеников, многими исследователями ставится под сомнение, потому что в нем усматривают влияние определенной богословской позиции: 12 апостолов символизируют Израиль. Именно по этой причине Йозеф Клаузнер, первый еврейский историк, обратившийся к новозаветным исследованиям, считал более достоверным свидетельство Талмуда, согласно которому у Иисуса было 5 учеников: это число, по мнению исследователя, не выводимо ни из какой богословской концепции, не отвечает ничьим интересам и, следовательно, должно считаться более достоверным.

Оставив в стороне вопрос о справедливости такого суждения об апостолах (почему Иисус не мог избрать Себе именно 12 учеников, сознательно соотнося их число с 12 коленами Израиля? Более того, из Евангелий мы знаем, что Он сам проводил такое соответствие), сосредоточимся на этом критерии — я назвал бы его «критерием теологической обусловленности» — и попытаемся применить его к свидетельствам ранней Церкви о происхождении Евангелия от Матфея. Мы выделили четыре пункта, по которым свидетельство, переданное через Иринея Лионского, дополняет Писание. Может ли хотя бы за одним из них стоять чей-либо интерес? Обратимся к первому пункту — авторству Матфея.

Признание авторства за апостолом, очевидцем Иисуса Христа, безусловно давало тексту своего рода преимущество как написанному очевидцем евангельских событий. Евангелие от Марка не обладало таким преимуществом, и можно было бы допустить, что по этой причине оно отошло на второй план. Однако мы видим, что Евангелие от Луки с этой точки зрения еще сильнее уступает Евангелию от Марка: согласно церковному Преданию, на Луку оказал сильное влияние апостол Павел, который сам не был учеником Иисуса Христа. Тем не менее это Евангелие всегда пользовалось в Церкви огромным влиянием.

Далее, непонятно, почему именно личности Матфея придавалось такое большое значение, если его авторство считать лишь легендой. Непонятно, какое значение личность бывшего сборщика податей должна была иметь для еврейской общины, которой Евангелие от Матфея было адресовано. Кроме прежней профессии Матфея о его жизни из древних христианских источников ничего не известно. Мы довольно ясно представляем механизм возникновения псевдоэпиграфов: то или иное сочинение, как правило, надписывается именем какого-либо известного автора или легендарного персонажа, чтобы сочинение получило авторитетный статус. В случае с Евангелием, надписанным именем Матфея, мы не видим оснований в выборе именно такого автора. Если Евангелие от Матфея считалось текстом, созданным для палестинской еврейской общины, то гораздо естественнее было бы надписать его именем Иакова, брата Господня (мы знаем, что именно так и произошло с апокрифическим текстом, повествующим о детстве Марии и получившим известность как «Первоевангелие Иакова»). Следует признать, что, если отталкиваться от критерия теологической обусловленности, мы не находим веских причин подвергнуть сомнению авторство Матфея.

Следующий пункт — первенство Евангелия от Матфея среди прочих Евангелий. В этом случае также неясно, какие теологические причины могли побудить Древнюю

Церковь объявить Евангелие от Матфея первым по времени возникновения. Единственное возможное основание — предание о том, что Матфей писал для еврейской общины: поскольку Иерусалимская Церковь была очагом, из которого началась всемирная проповедь Евангелия, то и появление первого письменного Евангелия должно было быть связано именно с этой Церковью.

Третий пункт — время создания Евангелия от Матфея. Согласно преданию, зафиксированному Иринеем Лионским, Матфей написал свое Евангелие в то время, когда апостолы Петр и Павел проповедовали в Риме. Казалось, такая датировка имеет под собой прозрачное теологическое обоснование: как свидетельства очевидцев, Евангелия должны были быть записаны достаточно рано. Однако более детальное рассмотрение показывает, что церковное предание, изложенное Иринеем, имеет более глубокие основания.

Пример чисто теологического подхода в датировке Евангелий — предисловие Феофилакта Болгарского к его комментарию на Евангелие от Матфея. По словам Феофилакта, все синоптические Евангелия были записаны в очень краткий промежуток времени и при жизни большинства апостолов: Матфей написал свое Евангелие в восьмой год по вознесении Христовом, Марк — в десятый, а Лука — в пятнадцатый<sup>4</sup>. Напротив, свидетельство Иринея Лионского устанавливает нижнюю границу, раньше которой Евангелия не могли быть написаны: это проповедь апостолов Петра и Павла в Риме.

Другими словами, во время первых трех миссионерских путешествий апостола Павла ни одно Евангелие еще не было составлено. И действительно, авторы посланий практически никогда не цитируют Евангелия в качестве литературного источника, тогда как Ветхий Завет цитируется в апостольских посланиях достаточно обильно. Это могло быть связано с тем, что Евангелий в четко зафиксированном письменном виде на момент появления апостольских посланий, в том числе посланий апостола

Павла, еще не существовало или что они не получили универсального хождения внутри Церкви. Мы видим, что предание, изложенное Иринеем Лионским, согласуется с текстом самого Нового Завета и не может быть объяснено по критерию теологической обусловленности.

Если же мы обратимся к словам Иринея Лионского о Евангелии от Марка, то увидим, что оно датируется довольно поздно — временем «после отшествия» Петра и Павла, то есть после 65 года, очень близко ко времени Иудейской войны и разрушения Иерусалима. Мы видим, что святой Ириней (в отличие от многих современных библеистов как светских, так и церковных) не видел богословской проблемы в поздней датировке Евангелия от Марка. С точки зрения теологической обусловленности ему следовало бы датировать оба Евангелия значительно более ранним сроком. А оснований для такой обусловленности у Иринея Лионского было более чем достаточно, ведь перед ним стояла задача доказать гностикам истинность канонических Евангелий, и именно святой Ириней знаменит своими чисто теологическими рассуждениями о том, что Евангелий может быть только четыре и что их число имеет прообразы уже в Ветхом Завете.

Наконец, последний пункт нашего перечня — первоначальный язык Евангелия от Матфея. Излагая предание о том, что первое Евангелие было написано на языке евреев, Ириней Лионский ставил себя в довольно опасное положение: доказывая гностикам, что только канонические Евангелия подлинны, Ириней вместе с тем утверждал, что члены Церкви имеют дело не с подлинником Евангелия от Матфея, а с переводом. При этом во времена Иринея еще существовали гностические сообщества иудеохристианского толка, которые пользовались еврейским текстом, выдававшимся за оригинальную версию первого Евангелия.

Между тем свидетельство Иринея Лионского о первоначальном языке Евангелия от Матфея не единственное, что подтверждает его укорененность в самом

раннем Предании Древней Церкви. Евсевий Кесарийский приводит свидетельство Папия Иерапольского, которое тот через цепочку преемств также возводит к апостольским временам: «Матфей записал изречения (λόγια) на еврейском наречии, и переводили их, кто как мог»<sup>5</sup>.

По словам Евсевия, Папий Иерапольский воспринял свое учение от некоего «пресвитера Иоанна», который может быть либо апостолом Иоанном Богословом, либо человеком, «стоявшим рядом с апостолами»<sup>6</sup>. Это уже второе предание о происхождении новозаветных текстов, которое восходит к новозаветным временам. И оно находит подтверждение также и у Ириней Лионского, который прямо называет Папия Иерапольского очевидцем апостолов и говорит о том, что Папий общался с его учителем, Поликарпом Смирнским: «Он — человек, живший давно (ἀρχαῖος ἀνὴρ), слышавший проповедь апостола Иоанна и друживший с Поликарпом, епископом Смирны»<sup>7</sup>.

Слова Папия Иерапольского о том, что «изречения на еврейском наречии», записанные Матфеем, «переводили кто как мог»<sup>8</sup>, звучат еще более резко, чем свидетельство Ириней: из них следует, что существовало несколько версий греческого перевода Матфея, за качество которых Папий ручаться не может. Упоминание об «изречениях» тоже могло бы вызвать только вопросы у последующих поколений христиан: по сути, оно ставило под сомнение целостность первого Евангелия. Что именно представляли собой эти «изречения», остается загадкой. Существуют некоторые апокрифические Евангелия (такие, как «Евангелие от Фомы»), написанные в форме изречений Иисуса. Однако по содержанию эти изречения существенно отличаются от тех, что вошли в канонические Евангелия.

Подводя итоги по четвертому пункту, отметим, что и он не находит удовлетворительного объяснения по критерию теологической обусловленности.

Итак, мы рассмотрели четыре положения о происхождении текста Евангелия от Матфея, которые приводит

Ириней Лионский на основании церковного Предания, восходящего к апостольским временам. Из них только для второго пункта мы смогли предложить возможное теологическое обоснование, которое позволило бы подвергнуть сомнению историческую интерпретацию.

Нам представляется второстепенным вопрос о том, появилось ли Евангелие от Матфея раньше или позже Евангелия от Марка. Есть своя логика в предположении, что Евангелие от Марка было дополнено Матфеем и адаптировано для иудейского читателя. Тем не менее мы хотим показать, что в решении вопроса о происхождении новозаветных текстов нельзя игнорировать Предание Церкви, и тем более нельзя отказываться от него в пользу рассуждений общего характера.

### **История и теология: взгляд изнутри Евангелия**

Разбирая текст Иринея Лионского с точки зрения критерия теологической обусловленности, мы принимали «правила игры» современной библеистики и противопоставляли «теологию» и «историю». Но мы хотели бы специально подчеркнуть, что само это противопоставление во многих случаях натянуто. Для примера обратимся к одному частному вопросу исагогики Евангелия от Матфея — использованию в нем церковной богословской терминологии.

Евангелие от Матфея — единственное из четырех, в котором дважды упоминается Церковь (Мф. 16:18; 18:17). Это единственное Евангелие, в котором употреблена крещальная формула «во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28:19). В этом некоторые ученые видят подтверждение датировки Евангелия от Матфея концом I века, когда Церковь, по их мнению, уже создала свою достаточно развитую литургическую традицию, включавшую крещальные и евхаристические формулы. Матфей, согласно этому взгляду, адаптировал Евангелие от Марка в свете позднейшей литургической традиции Церкви.

На наш взгляд, подобное представление как нельзя лучше демонстрирует искусственность оппозиции между «теологией» и «историей». Исследователи вкладывают в эту оппозицию тот смысл, что «теологическое» неизбежно оказывается вторичным, не допуская, что то или иное теологическое положение с самого начала могло быть присуще христианской общине и быть воспринято непосредственно из уст ее Основателя. В самом деле, термин «Церковь» многократно встречается в посланиях апостола Павла, написанных в 50-е и первой половине 60-х годов. Появление этого термина в Евангелии от Матфея, следовательно, вовсе не означает, что оно было написано позже других Евангелий. Что же касается крещальной формулы, то она, согласно Матфею, принадлежит Иисусу и должна была употребляться в Церкви с самого начала. Из Деяний апостольских мы знаем, что крещение и Евхаристия были тем изначальным формообразующим элементом, на котором строилась жизнь Церкви в первые же месяцы и годы после воскресения Иисуса (Деян. 1:41–42). При крещении должна была использоваться формула, восходившая к Самому Иисусу, а при совершении Евхаристии — слова, которые Он произнес на Тайной вечере: их доносят до нас в достаточно единообразной форме все три евангелиста-синоптика (Мф. 26:26–28; Мр. 14:22–24; Лк. 22:17–20).

У нас есть все основания считать, что и крещение, и Евхаристия первичны по отношению к фиксированному письменному тексту любого из четырех Евангелий. Следовательно, присутствие в Евангелии от Матфея крещальной формулы вовсе не говорит в пользу его более позднего происхождения по отношению к Евангелию от Марка.

Одним из существенных аргументов, который выдвигался исследователями в пользу позднего происхождения как Евангелия от Матфея, так и других Евангелий, было указание на тот факт, что евангельский текст содержит очевидные отсылки к церковному преданию, в частности, к уже сложившейся литургической практике

Церкви. Не будет преувеличением сказать, что признание этого факта стало причиной большого разочарования, которым завершился так называемый «первый поиск исторического Иисуса». Надежды исследователей на Евангелие от Марка как на лучший источник сведений об «историческом Иисусе» были обмануты, когда в ряде исследований (в частности, в работах Вильяма Вреде) было показано, что всё изложение в Евангелии от Марка основано на определенной богословской концепции и отделить в этом Евангелии историю от теологии невозможно.

Этот кризис доверия к евангельским текстам как источникам сведений об Иисусе, как ни странно, имеет теологическое основание. На наш взгляд, он восходит к тому строгому противопоставлению Священного Писания и Священного Предания, которое возникло на волне Контрреформации в попытках противопоставить некую стройную концепцию тезису М. Лютера «Только Писание!» Католические апологеты должны были показать, что не только Писание, но и Предание необходимы для спасения, тем самым они провели жесткую границу между Писанием и Преданием. Одновременно с этим тезис Лютера получил развитие в последующем протестантском богословии. В результате с усилением рационалистического подхода в изучении Священного Писания всё, относящееся к сфере Предания, автоматически было признано ненужным и препятствующим достоверному пониманию библейского текста.

Совершенно иной подход мы видим в творениях отцов Восточной Церкви. Мы не найдем у них строгого противопоставления Писания и Предания. Подобно современным библеистам, отцы Церкви сталкивались с ситуациями, когда текста Писания оказывалось недостаточно для ответа на тот или иной вопрос. Подобно тому, как при анализе текста Евангелия от Матфея (при опоре только на сам этот текст) мы остаемся с целой серией нерешенных вопросов, современники святителя Василия

Великого не могли найти в Писании достаточных оснований для построения убедительного учения о божественности Святого Духа. И в этих условиях святитель Василий указывал на церковное литургическое предание, такое же древнее, как и новозаветные тексты, и сохранившее в обрядах и формулах исконное церковное учение о Духе. Приводя этот аргумент, Василий Великий не акцентировал различие Писания и Предания, напротив, они были для него частью единого целого, и он не видел оснований отдавать предпочтение одному в пользу другого. В целом в восточной патристической традиции Писание рассматривается как часть Предания.

Что это значит применительно к нашей проблеме? Прежде всего это означает, что ситуация, поставившая рационалистическую библеистику в тупик, ситуация, когда евангельский нарратив с самого начала имеет теологическое основание, с самого начала была естественной для отцов Восточной Церкви. Ситуация, которая поставила рационалистическую теологию под угрозу (и, в частности, привела к построению керигматической теологии Р. Бультмана в качестве возможного выхода), может стать для православных богословов основанием для построения историко-критической библеистики не только без разрыва с Преданием, но и на основе Предания.

Первые шаги в этом направлении уже осуществил известный православный богослов XX в. протопресвитер Иоанн Мейендорф. Он был один из тех мыслителей, кто вернул православное академическое богословие к его святоотеческим основаниям. Во многом благодаря ему православное богословие XX в. вернулось к изначальному, свойственному Восточной Церкви представлению о том, что Писание и Предание не могут быть противопоставлены. Писание как часть Предания — это понимание стало для нашего богословия самим собой разумеющимся. И именно отец Иоанн стал автором, пожалуй, самым необычной рецепции керигматической теологии

Р. Бультамана. В ней он увидел очередное подтверждение очевидной вещи: Предание и богословие Церкви не противопоставлены историческим событиям, лежащим в ее основании; Церковь с ее Преданием и богословием — это единственно возможная форма существования исторического христианства<sup>9</sup>.

Противоречия между традицией и научным консенсусом — это не только пропасть, отделяющая две сферы человеческой интеллектуальной культуры, мир веры и мир рационального знания. Это одновременно и точки соприкосновения, задающие каждой из этих сфер стимул к развитию. Сомнения исследователей в авторстве как Евангелия от Матфея, так и других новозаветных (и ветхозаветных) книг подвигли теологов к ответу на этот вызов и, как следствие, к осмыслению самого феномена авторства применительно к Священному Писанию, к постановке вопроса о смысле и границах богодухновенности.

В связи с этим хотелось бы привести слова Уильяма Лодера, прозвучавшие здесь, в Москве, на Седьмом Восточноевропейском симпозиуме исследователей Нового Завета: «Новозаветная библеистика пытается разобраться в сложных перипетиях истории и послужить Церкви. И тут мы нужны друг другу. Ведь наша вера основана на событиях, которые произошли в истории. И нас не может удовлетворить уход от истории, который подчас бывает у сторонников строго синхронического подхода или у тех, кто бежит от сложных исторических вопросов в такие безопасные, хотя и важные области, как лингвистика и археология». И внимательное изучение Предания Церкви — это не отказ от историко-критического изучения Библии, а именно попытка противостоять уходу от истории, попытка с самого начала вписать изучение новозаветного текста в исторический контекст раннего христианства.

Говоря об изучении Предания Церкви, мы имеем в виду не только сотрудничество «светских» и «конфессиональных» библеистов, но и взаимодействие библеистов,

с одной стороны, и патрологов, специализирующихся на раннехристианской письменности, литургистов, специалистов по древней агиографии, с другой. Сегодня мы приходим к осознанию того, что именно за междисциплинарной библеистикой стоит будущее новозаветных исследований. И я хотел бы выразить надежду, что тот режим диалога между наукой и Преданием, который был задан в последние два десятилетия, получит плодотворное продолжение и окажется полезным для всех исследователей, церковных и светских, задействованных в этой области. Надеюсь также на то, что конференции по новозаветной библеистике, проходящие в Москве, внесут свой вклад в этот диалог.

## **Примечания**

<sup>1</sup> *Мак-Артур Дж. Ф.* Толкование Книг Нового Завета. Матфея 1–7. С. 10.

<sup>2</sup> С учетом того, что Ветхий Завет в Евангелиях — это прежде всего «закон и пророки» (Мф 11:13; 22:40), книга пророка Малахии в известной мере может быть названа завершающей среди священных книг. Ко времени евангельских событий раздел «Кетувим» (Писания) еще не сформировался.

<sup>3</sup> *Иринеи Лионский.* Против ересей 3, 1, 1 (SC 211, 22–24).

<sup>4</sup> *Феофилакт Болгарский.* Толкование на Евангелие от Матфея. Предисловие.

<sup>5</sup> *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 3, 39, 16.

<sup>6</sup> *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 3, 39, 5.

<sup>7</sup> *Иринеи Лионский.* Против ересей 5, 33: 3–4.

<sup>8</sup> *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 3, 39, 16.

<sup>9</sup> *Мейендорф И., прот.* Живое Предание: Свидетельство Православия в современном мире. М., 1997. С. 15.

## **БОГОСЛОВИЕ**



*Священник Алексей Сергеев\**

**СЕМНАДЦАТЬ ВОПРОСОВ НА ЕВАНГЕЛИЕ  
ОТ МАТФЕЯ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА  
(*Quaestiones XVII in Matthaeum*)<sup>1</sup>:  
авторство, особенности экзегезы,  
полемический характер**

*Статья представляет собой комментарий к публикуемому ниже тексту святителя Августина Гиппонского «Семнадцать вопросов на Евангелие от Матфея» и включает в себя исследование авторства данного труда, экзегетики и герменевтики, в особенности, разновидности аллегории под названием тропология. Рассматривается также его полемический характер.*

*Ключевые слова: блаженный Августин, Семнадцать вопросов на Евангелие от Матфея, экзегетика, герменевтика, аллегория, тропология, полемика с донатистами, ересь, схизма, неправедные христиане.*

---

\* Автор — кандидат богословия, преподаватель миссиологии и латинского языка Пензенской духовной семинарии.

## 1. Споры об авторстве *Quaestiones XVII in Matthaeum*. Аргументы за и против принадлежности труда блаженному Августину Гиппонскому

Продолжительное время в науке протекала полемика относительно точной авторской принадлежности блаженному Августину *Quaestiones XVII in Matthaeum*. Исследователей смущали два аспекта, касающихся «Семнадцати вопросов на Евангелие от Матфея»: первый и основной — это то, что данный труд не упомянут в *Retractationes*<sup>2</sup>, второй и менее значимый — это разница в символическом понимании притчи о пшенице и плевелах (Мф. 13:24–30) в одиннадцатом и двенадцатом вопросах *Quaestiones XVII in Matthaeum* и в некоторых других произведениях святого Августина. В этом случае противоположными по смыслу оказались интерпретации поля, плевел и соломы. От этого одна из ключевых притч о пшенице и плевелах, как казалось, могла утратить свою силу в полемике с донатистами об истинной концепции Церкви. Впервые данное противоречие было отмечено монахами-бенедиктинцами конгрегации святого Мавра, так называемыми Мавристами<sup>3</sup>. Монахи-мавристы первые издали *Quaestiones XVII in Matthaeum* в 1680г., причем одиннадцатый вопрос был разделен на две части и поэтому в целом получалось семнадцать вопросов. Позже издания стали объединять две части одиннадцатого вопроса, и данный труд выходил под названием *Quaestiones XVI in Matthaeum*<sup>4</sup>.

### 1.1. Вопрос отсутствия *Quaestiones XVII in Matthaeum* в *Retractationes*

#### 1.1.1. Исторический фактор отсутствия *Quaestiones XVII* *in Matthaeum* в *Retractationes*

Известные науке самые ранние рукописи «Семнадцати вопросов на Евангелие» от Матфея — такие, как Парижский кодекс IX в., кодекс из Труа XII в., а также первые печатные книги Европы — инкунабулы 1491 и 1497 гг. со-

держат *Quaestiones XVII in Matthaeum* в составе *Quaestiones Evangeliorum* под одним названием: «Евангельские вопросы», состоящие из двух книг, посвященных толкованию стихов Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки: *Liber primus. Quaestiones in Evangelium secundum Matthaeum. Liber secundus. Quaestiones in Evangelium secundum Lucam*. Иногда же в рукописях и инкунабулах *Quaestiones XVII in Matthaeum* входит в состав *Quaestiones Evangeliorum* как третья книга под тем же названием, а иногда выделяется как третья книга, но без названия.

В первых двух случаях «Семнадцать вопросов на Евангелие от Матфея» под одним названием «Евангельские вопросы» всегда атрибутируется блаженному Августину, если же встречается как третья книга анонимно, то никогда не приписывается какому-либо другому автору. В связи с двумя последними вариантами еще Эразм Роттердамский и более поздние исследователи выделяли *Quaestiones XVII in Matthaeum* как отдельное произведение святителя Гиппона. Но каким образом «Семнадцать вопросов на Евангелие от Матфея» стали самостоятельным произведением? На этот счет существуют три гипотезы.

Первая гипотеза принадлежит Эразму, который считал *Quaestiones XVII in Matthaeum* фрагментом, отсеченным от *Quaestiones Evangeliorum* из-за каких-то внешних обстоятельств.

Вторая гипотеза принадлежит исследователю Морину, который думал о том, что блаженный Августин в какой-то момент сам выполнил сегрегацию «Семнадцати вопросов на Евангелие от Матфея» из «Вопросов евангельских».

Третья гипотеза принадлежит исследователям Зарбу и Марку Вессей<sup>5</sup>, которые считают выделение «Семнадцати вопросов» из «Вопросов евангельских» работой учеников святого Августина, сделанной без его ведома. Если это именно так, то становится понятным, почему отсутствует упоминание «Семнадцати вопросов» как отдельного труда в *Retractationes*, ведь у этого произведения не было своего

названия, поскольку оно являлось частью «Вопросов евангельских».

Таким образом, если способ публикации «Семнадцати вопросов на Евангелие от Матфея» может иметь несколько вариантов, то отрицание авторства блаженного Августина кажется едва ли возможным<sup>6</sup>.

#### 1.1.2. *Stilus tamen et res congruent Augustino*

Аргумент, высказанный Эразмом Роттердамским: *stilus tamen et res congruent Augustino* (буквально: «в конце концов стиль и содержание соответствуют блаженному Августину»), никем не был оспорен. Напротив, существует множество подтверждений тезису Эразма в виде многочисленных параллелей стиля и содержания с основной работой святителя Гиппона *Quaestiones Evangeliorum*, а также с другими его произведениями.

Как отмечают исследователи, *Quaestiones XVII in Matthaeum* и *Quaestiones Evangeliorum* схожи по темам, которые интерпретируются аллегорически: Христос, Церковь и, главным образом, такие моральные категории, как, например, любовь, страх, смирение и гордыня. Относительно параллелей с другими трудами блаженного Августина наиболее ярким представляется его герменевтическое рассуждение о Ветхом и Новом Завете в объяснении вывода из всех притч тринадцатой главы Евангелия от Матфея (Мф. 13:51–52) в «Семнадцати вопросах» с подобными рассуждениями в проповедях святителя Гиппона, книге «Против Фауста манихея» и его «Трактатах на Евангелие от Иоанна»<sup>7</sup>.

Приведем его мысли из шестнадцатого вопроса *Quaestiones XVII in Matthaeum* для сравнения с последующими цитатами из обозначенных произведений: «Уразумели ли вы всё это? Они говорят: уже (поняли). Он же сказал им: поэтому всякий книжник, научившийся в Царстве Небесном, подобен человеку — отцу семейства, который выносит из сокровищницы своей старое и новое (Мф. 13:51–52). Хотел ли

Он этим заключением выразить то, что назвал сокровищем, сокрытым в поле, что понимается как Священное Писание, которое заключается под именем двух Заветов — Нового и Старого, точно также у другого евангелиста, кажется, что он подразумевает под таким заключением обоюдоострый меч (Откр. 1:16)... Возможно, этим заключительным уподоблением отцу семейства, выносящему из сокровищницы своей старое и новое, Он хотел показать, что того следует считать наученным в Церкви, кто понял Ветхое Писание, изложенное в притчах, при этом принимая правила веры из Нового Завета ... Так как это иудеи восприняли буквально, они не захотели быть наученными в Царствии Небесном и не захотели прийти ко Христу, чтобы был сорван покров, который закрывает их сердце»<sup>8</sup>.

Эта же тема Нового и Ветхого Завета отражена с такой же глубиной и в указанных выше произведениях: в одной из проповедей на Священное Писание, где святитель Гиппона говорит: «Ибо Новый Завет в Ветхом скрывается: Ветхий Завет в Новом раскрывается (*Novum enim Testamentum in veteri velabatur: vetus Testamentum in novo revelatur*)»<sup>9</sup>, также и в книге «Против Фауста манихея»: «Когда Новый Завет открывался, тогда образы Ветхого Завета закрывались (*ut Novum Testamentum revelaretur, quod figuris Veteris velabatur*)»<sup>10</sup>. Этот же принцип отражен и в «Трактатах на Евангелие от Иоанна»: «Итак, освящаются в Истине наследники Нового Завета. Освящения Ветхого Завета были тенью этой Истины»<sup>11</sup>.

В итоге многочисленные стилистические и содержательные пересечения *Quaestiones XVII in Matthaeum* с другими произведениями святителя говорят в пользу авторства блаженного Августина.

### **1.2. Проблема символического понимания притчи о пшенице и плевелах (Мф. 13:24–30) в интерпретации блаженного Августина**

Как свидетельствует исследователь Альмут Мутценбехер, монахов-мавривстов сильно смущала интер-

претация притчи о пшенице и плевелах (Мф. 13:24–30) в *Quaestiones XVII in Matthaeum*, поскольку она не имела в данном труде антидонатистского контекста и переставала быть одним из главных аргументов Писания в полемике со схизматиками-донатистами. По мысли мавристов, блаженный Августин не мог бы в таком ключе трактовать эту притчу, а, следовательно, труд «Семнадцать вопросов на Евангелие от Матфея» не мог быть написан святителем Гиппона. Итак, мавристы, по-видимому, признавали только одно толкование этой притчи, которое четко выражено блаженным Августином в антидонатистском варианте в *Psalmus contra partem Donati* (написан ок. 394 г.). Здесь святитель Гиппона говорит, что поле — это истинная Церковь: «Тогда праведные, словно пшеница, благочестиво наполняют Церковь». Плевелы — это еретики: «Тех Он вырастил посреди плевел, потому что повсюду еретики». А схизматики-донатисты и любые другие раскольники — это солома, которая вне Церкви: «Эти — неправедные являются соломой, потому что не в единстве с Церковью»<sup>12</sup>. Однако в *Quaestiones XVII in Matthaeum* поле — это не Церковь, а весь мир: «Так вот, поскольку Господь само поле толкует не как Церковь, но как здешний мир, конечно, подразумеваются еретики, ведь они перемешаются в этом мире с праведными не в сообществе единой Церкви или единой веры, но в сообществе одного лишь имени христианского». А схизматики, оказывается, находятся также в Церкви, поскольку имеют один корень с пшеницей: «Но ведь обычно выясняют, чем схизматики отличаются от еретиков, и обычно обнаруживают, что схизматиками (их делает) не иная вера, но разделенное церковное сообщество. Но должно ли их считать среди плевел? Это можно подвергнуть сомнению. Ведь кажется, что они больше похожи на поврежденные колосья, как написано, но ветром повредится негодный сын (Прем. 4:4), либо поскольку отломились чешуйки (колосьев), либо (ветром)

будут растрепаны колосья и сорваны с посевов. Ведь чем выше (колосья), то есть чем более горды люди, тем они более хрупкие и легкие»<sup>13</sup>. В случае с толкованием этой притчи в «Семнадцати вопросах» нет полемической составляющей, но есть пастырско-нравственная, поскольку под видом сорняка-еретика и соломы-раскольников речь идет про неправедных христиан, которые не проявили еще свои еретические или раскольнические взгляды из-за отсутствия повода и пока телесно остаются в Церкви.

Однако подобное толкование есть в раннем письме блаженного Августина под названием *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* («О нравах Церкви католической и о нравах манихеев»), написанном за два года до «Семнадцати вопросов», в 388 г. Также разные элементы этой притчи в других произведениях блаженного Августина понимаются по-разному. Например, полемизируя с теми же донатистами в *Contra epistolam Parmeniani* («Против послания Пармениана», 400 г.), блаженный Августин высказывается против узконациональных церковных взглядов раскольников-донатистов и трактует поле как этот мир: «Господь не говорит: поле — это Африка, но говорит: поле — это этот мир ... Или неужели же Донат — великий жнец? Сама жатва — это кончина века, сами жнецы — это ангелы»<sup>14</sup>.

Таким образом, к толкованию данной притчи блаженный Августин подходит достаточно вариативно, в отличие от донатистов, которые всегда узко-буквально понимают Писание<sup>15</sup>.

## 2. Экзегетические особенности *Quaestiones XVII in Matthaeum*

По форме *Quaestiones XVII in Matthaeum* представляют собой разъяснения некоторых мест Евангелия от Матфея в виде семнадцати отрывков разной длины. Самыми длинными являются одиннадцатый и двенад-

цатый вопросы, самым коротким — шестой. Учитывая определенные экзегетические правила, которые блаженный Августин открывает в своем труде «О пользе веры к Гонорату» (*De utilitate credendi ad Honoratum*, 392 г.), стихи Евангелия от Матфея в *Quaestiones XVII in Matthaeum*, как и всё Священное Писание, понимается на разных уровнях, из которых первый — исторический (*Historia*), второй — этиологический (*Aetiologia*), третий — аналогический (*Analogia*) и четвертый — аллегорический (*Allegoria*). При этом исторический уровень описывает то, что было действительно сделано или написано, а также то, что на самом деле не было сделано, но было написано так, как если бы это было сделано, т. е. рассматривает буквальный уровень восприятия Священного Писания. Этиология показывает, по какой причине что-то было сказано или сделано. Аналогия демонстрирует отсутствие противоречий Нового и Ветхого Завета. И, наконец, аллегория говорит об образном, а не буквальном понимании Писания<sup>16</sup>. Все уровни — это этапы восхождения от буквального к фигуральному, от земного к трансцендентному<sup>17</sup>, при этом каждое слово, по блаженному Августину, является знаком, за которым скрывается глубокий духовный смысл<sup>18</sup>. Исходя из всего этого, практически каждый из «Семнадцати вопросов на Евангелие от Матфея» представляет собой духовное восхождение от буквального смысла Священного Писания к аллегорическому, что можно видеть с самого первого вопроса, где, например, возраст убитых Иродом младенцев от двух лет и ниже понимается как сугубая благодать: «А то, что было сказано, что *младенцы были избиты от двух лет и ниже* (Мф. 2:16), это означает, что смиренные люди, имеющие сугубую благодать, подобно маленьким двухлетним детям, могут умереть за Христа»<sup>19</sup>. Такое превосходство духовного понимания Священного Писания над буквальным вполне приемлемо для прочтения Ветхого Завета в свете Нового Завета, но этот же принцип был

перенесен святителем Гиппона и на толкование Нового Завета самого по себе<sup>20</sup>.

Очень характерно представлен в «Семнадцати вопросах» аналогический уровень понимания Священного Писания, более известный как типологический принцип понимания Библии. При этом из пяти распространенных категорий прообразов, которые выделяют в настоящее время исследователи<sup>21</sup> (лица-прообразы, события-прообразы, установления-прообразы, служения-прообразы, действия-прообразы), толкование на десятый вопрос *Quaestiones XVII in Matthaeum* представляет собой пример служения-прообраза, в котором царское служение пророка Давида и жреческое служение потомков Аарона представляет царское и священническое служение Иисуса Христа: «Нужно сказать о том, какой поступок должен был показаться иудеям противозаконным, а именно то, что ученики в субботу срывали колосья. Один пример (такого поступка) дается со стороны царской власти Давида, другой (пример) — от жреческой власти, исходящий от тех, кто через служение в храме нарушают субботу: но также гораздо меньше имеет отношение к самому преступлению — срывания колосьев в субботу — Тот, Кто является истинным Царем и истинным Священником и потому является Господином субботы»<sup>22</sup>.

Кроме типологии, практически во всех «Семнадцати вопросах на Евангелие от Матфея» присутствует нравственный вывод из аллегорического понимания Священного Писания. Эта разновидность аллегории называется тропологией. Тропология, или монашеская экзегеза Священного Писания, развивается после периода гонений, когда христиане формально перестают выделяться из этого мира, но должны жить свято в нем<sup>23</sup>.

Тропологические подобию в «Семнадцати вопросах на Евангелие от Матфея» можно представить в виде таблицы, где из конкретных евангельских терминов аллегорически выводится нравственная составляющая:

<b>Quaestio</b>	<b>Евангельские термины</b>	<b>Тропологические образы</b>
I	Дети от двух лет и ниже	Смирненные люди, имеющие сугубую благодать
II	Темнота Свет	Плотской страх Упование на Истину
III	Пагубное сообщество людей	Писание именует Вавилоном, Египтом, Содомом
IV	Церковь Христова Синагога Христос	Невестка Свекровь Жених Церкви
V	Птицы Лисицы	Тщетная похвала Ложь
VI	Мертвецы	Неверующие
VII	Пыль с ног	Тяготы земного труда
VIII	Сбрасывание ветхой кожи змеей Род голубей, не причиняющий никому вреда по своей простоте	Совлечение ветхого человека Общество праведников
XI	Поле с пшеницей и сорняками Пшеница Сорняки (плевелы) Солома Море Невод Хорошие рыбы Плохие рыбы	Этот мир  Праведники Еретики Плохие христиане Этот мир Церковь Праведники Грешники
XVI	Наученный в Церкви	Тот, кто понял Ветхое Писание, изложенное в притчах, при этом принимая правила веры из Нового Завета.
XVII	Совершенство	Желание умереть

Суммируя тропологию данных вопросов, можно выстроить некоторую нравственно-аскетическую программу для христианина, необходимую в достижении Царства Небесного. Чтобы быть со Христом и наследовать жизнь вечную, согласно *Quaestiones XVII in Matthaeum* надо отречься от диавола (возможно, в первую очередь, в Таинстве Крещения) и отделиться от пагубного рода<sup>24</sup>, в уповании на Истину принять Святого Духа, поправ жилище плоти и плотской страх<sup>25</sup>. Необходимо исполнять заповеди без сомнения<sup>26</sup>, при этом необходимо быть смиренным христианином, имеющим сугубую благодать<sup>27</sup>, но нет места смирению в обманщике и гордеце, т.е. нельзя быть учеником Христа, следуя за Ним и при этом желая тщетной похвалы и имея ложное послушание Ему<sup>28</sup>. Ведь неверующие во Христа — это мертвецы, которые, однако, могут обратиться к вере, но те из неверующих, кто не обратится — мертвецы мертвецов<sup>29</sup>. Кроме того, нельзя не то что внешне, но даже в сердце становиться еретиком или схизматиком, поскольку таким образом человек отсекается от Бога<sup>30</sup>. Необходимо совлекаться ветхого человека, остерегаясь зла в простоте, но не противостоя злу силой, чтобы никому не вредить<sup>31</sup>. Нельзя искать ничего земного и иметь целью тяготы этой жизни, но необходимо желать Царства Небесного, стремясь усовершенствоваться, т.е. с верой перейти ко Христу через смерть<sup>32</sup>.

### 3. Polemicheskii kharakter *Quaestiones XVII in Matthaeum*

#### 3.1. *Otlichie nepravednykh khristian ot skhizmatikov i eretikov*

В нескольких вопросах блаженный Августин полемизирует с разными заблуждениями. Это отличается от общего направления вопросов, в которых исследуется Евангелие от Матфея в нравственном контексте.

Так, весь одиннадцатый вопрос<sup>33</sup>, представляющий собой толкование притчи о пшенице и плевелах, посвящен осмыслению блаженным Августином отличий друг от друга еретиков, схизматиков и неправедных христиан. При этом святитель Гиппона как пастырь своей епархии знает, что в церковном сообществе есть латентные еретики и раскольники: «Однако не следует, что всякий еретик или схизматик телесно отделяется от Церкви». Эти люди не противодействуют кафоликам только потому, что «они не так сильно защищают свои ложные мнения, чтобы создать толпу приверженцев; если же они это сделают, тогда они изгоняются»<sup>34</sup>. Однако формальное нахождение в Церкви не дает возможности для спасения, если человек скрывает свои еретические и раскольнические взгляды: «тот еретик, душой он как бы снаружи (вне Церкви), хотя кажется внутри Церкви телесно»<sup>35</sup>. Принадлежность же к имени Христа не обеспечивает автоматически спасение: «еретики ... перемешаются в этом мире с праведными не в сообществе единой Церкви или единой веры, но в сообществе одного лишь имени христианского»<sup>36</sup>. Поэтому только по имени принадлежать к Церкви Христовой могут и еретики, и раскольники, и неправедные христиане. Последние отличаются от двух первых тем, что «хотя истинно веруют в то, что относится к учению веры ... однако постыдно и преступно живут»<sup>37</sup>.

### **3.2. Споры о безгрешности Спасителя**

Священное Писание открывает нам то, что Спаситель рождается непорочно, без семени. Поэтому Он воспринимает полноту человеческой природы без греха: «Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста» (1 Ин. 4:3). Следствием этого является то, что Спаситель по человечеству не имел страстей, так как был лишен первородного греха и его последствий. «Восприняв человеческое естество, Он не принял ига греха, владыче-

ствующего над людьми», — говорит святитель Кирилл Александрийский и утверждает томос Халкидонского Собора 451 г. Однако наличие неукоризненных немощей, тленности и смертности в человеческом естестве Спасителя давало повод некоторым еретикам, например, Феодору Мопсуэстийскому, учить о расстроенности грехом плоти Христа<sup>58</sup>. Относительно подобного заблуждения блаженный Августин рассуждает в девятом вопросе. Он подробно анализирует значение глагола *confiteor* и показывает, что некоторые люди в его время считали, что Христос нуждался в исповедании грехов перед Богом, т.е. Сам имел какие-то грехи и страсти, с которыми Ему надо было бороться. Подобные еретические взгляды были впоследствии осуждены на Пятом Вселенском Соборе 553 г., где провозглашена анафема тому, кто «защищает нечестивого Феодора Мопсуэстийского, который говорит: иное есть Бог Слово, иное — Христос, Который, терзаемый страстями души и желаниями плоти, постепенно освободился от низменного; Который, сделавшись лучше благодаря совершенствованию дел и став безупречным в Своей жизни, был, как простой человек, крещен во имя Отца, Сына и Святого Духа; Который через святое Крещение получил благодать Святого Духа и был удостоен (Божественного) Усыновления; Который, подобно царственному образу, поклоняем в Лице Бога Слова; Который после Воскресения стал неизменным в мыслях и полностью непогрешимым»<sup>59</sup>. На это блаженный Августин за полтора века до соборного решения отвечает: «Исповедую Тебя, Отче, Господа неба и земли (Мф. 11:25). Нужно заметить, что исповедание полагается в хвале Бога. Ведь не грехи Господь исповедовал, которых ни одного не имел, в особенности потому, что другой евангелист вспоминает (Лк. 10:21), что Он сказал это, ликуя: впрочем, и сами слова, которые Он говорит, да не будут иметь сомнения, а именно то, что они говорятся в хвале Бога. Следовательно, Писание называет *исповеданием* в общем всё, что открыто провозглашается,

поскольку открывается ... Это сказано вследствие невежественности братьев, которые всякий раз, когда слышат во время чтения чтеца это слов, тотчас бьют себя в грудь, не обращая внимания, в каком контексте это говорить, как будто бы исповедание не может быть ничем иным, кроме как исповеданием грехов»<sup>40</sup>.

### **3.3. Братья и сестры Иисуса Христа и спор о приснодевстве Богородицы**

В семнадцатом вопросе блаженный Августин polemизирует с теми, кто рассматривал братьев и сестер Господних, упомянутых в Евангелии, как родных братьев и сестер, рожденных Девой Марией. Таким образом, это утверждение опровергало приснодевство Марии, непорочное зачатие Иисуса Христа и, соответственно, Божество Спасителя. Это не была еще ересь Нестория, осужденная на Третьем Вселенском Соборе, состоявшемся через год после смерти блаженного Августина. Это была ересь, как говорит святитель Иоанн Шанхайский, находящаяся в цепи древних заблуждений, имеющих целью опорочить Пресвятую Богородицу<sup>41</sup>. Эту ересь поддерживали иудеи, евиониты и антидикомарианиты, и некоторые из считавших себя христианами. К моменту появления «Семнадцати вопросов» блаженного Августина около 400 г., данную ересь особо популяризировал некий Гельвидий, который, возможно, был арианом. Свои убеждения Гельвидий не просто устно распространял, но написал целую книгу, известную в то время в Риме. Об этом мы узнаем из замечательного сочинения блаженного Иеронима «О приснодевстве блаженной Марии» (*De perpetua virginitate Mariae*), написанного в 383 г. Основной пункт богословия Гельвидия состоял в том, что Дева Мария после Рождества Иисуса была в действительном браке с Иосифом и имела от него детей, которых евангелисты называли «братья Господни». Корнем всех рассуждений Гельвидия стало его убеждение о превосходстве брачной жизни перед девственной, в

частности, перед монашеской, о чем он писал: «Неужели девственники лучше Авраама, Исаака и Иакова, живших в брачном союзе? Разве не руками Божиими творятся ежедневно дети в утробах? И по какому праву мы будем стыдиться того, что (Пресвятая) Мария после рождения ею Христа вышла замуж? Если это кажется кому-либо постыдным, то остается им не веровать и тому, что Бог родился через ложе сна Девы». То есть, если Пресвятая Дева Мария родила детей после Иисуса Христа, то, конечно, Сама Богородица определила брак выше монашества<sup>42</sup>. В своем сочинении блаженный Иероним отмечает, что в божественных Писаниях братьями называются четверою: по природе, по нации, по родству и по любви<sup>43</sup>. И блаженный Августин рассматривает такой аргумент в семнадцатом вопросе, полемизируя с теми, кто пытается представить Иисуса Христа простым Человеком, а Богородицу Той, у Которой впоследствии были дети от якобы брака с Иосифом: «*Братья Его Иаков, и Иосиф, и Симон, и Иуда, и сестры (sorores, soror – сестра, или двоюродная сестра) Его не все ли между нами? Откуда же у Него все это? И соблазнялись о Нем* (Мф. 13:55, 56). Признаётся, что среди иудеев принято называть братьями родственников не только из первой степени родства, каковыми являются сыновья братьев и сестер, которые также и у нас (у римлян) очень часто называются братьями, но даже дядя и сын сестры (племянник), каковыми родственникам были Иаков и Лаван, которые были названы братьями, как можно обнаружить (в Библии). Следовательно, не удивительно, что любые родственники из материнского рода названы братьями Господа, также как родственников Иосифа могли назвать Его братьями те, кто полагал, что он (Иосиф) отец Господа»<sup>44</sup>.

В толковании на это же место Евангелия от Матфея, написанное в 398 г., блаженный Иероним отмечает: «Заблуждение иудеев является спасением нашим и осуждением для еретиков: они настолько видят в Иисусе Христе

человека, что считают Его сыном плотника: *Разве это не сын плотника?* Удивительно ли то, что они заблуждаются относительно братьев, когда они заблуждаются относительно отца?»<sup>45</sup>

## Источники

1. *Иероним Стридонский, блаж.* Толкование на Евангелие от Матфея. М. Изд.: «Сибирская Благовонница». 2018.

2. *Possidius Calamensis.* Indiculus Librorum. Tractatum et Epistolarum St. Augustini Hipponensis episcopi. Patrologiae Cursus Completus Series Latina. 46. Accurante J.-P. Migne. Paris. 1844–1864.

3. *Sancti Aurelii Augustini.* De utilitate credendi ad Honoratum. Patrologiae Cursus Completus Series Latina. Vol.38. Accurante J.-P. Migne. Paris. 1844–1864.

4. *Sancti Aurelii Augustini.* Contra epistolam Parmeniani. Patrologiae Cursus Completus Series Latina. Vol.43. Accurante J.-P. Migne. Paris. 1844–1864.

5. *Sancti Aurelii Augustini.* Contra Faustum Manichaeum. Patrologiae Cursus Completus Series Latina. Vol.42. Accurante J.-P. Migne. Paris. 1844–1864.

6. *Sancti Aurelii Augustini.* Psalmus contra partem Donati. Patrologiae Cursus Completus Series Latina. Vol.43. Accurante J.-P. Migne. Paris. 1844–1864.

7. *Sancti Aurelii Augustini.* Quaestiones Evangeliorum cum appendice Quaestionum XVI in Matthaëum. Corpus Cristianorum. Series Latina. Vol. 36B. Brepolis. 1980.

8. *Sancti Aurelii Augustini.* Sermones de Scripturis. Patrologiae Cursus Completus Series Latina. Vol.38. Accurante J.-P. Migne. Paris. 1844–1864.

9. *Sancti Aurelii Augustini.* Tractatus in Ioannis Evangelium. Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 36. Brepolis. Belgium. 1955.

## Литература

1. *Белоликов В.В.* Литературная деятельность блаж. Августина против раскола донатистов. Киев. 1912.

2. *Верклер Г.А.* Герменевтика. Принципы и процессы толкования Библии. М.: Бэйкер бук хаус. 1995.
3. *Деяния Вселенских Соборов.* Т.3. СПб. Изд.: «Аксион эстин». 1996.
4. *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М. Изд.: «Русский язык» 1976.
5. *Иоанн (Максимович), свт.* Православное почитание Божией Матери. Вильмуассон-СПб. 1992.
6. *Лебедев А.П.* Братья Господни: Исследования по истории древней Церкви. СПб. Изд.: «Олега Абышко». 2010.
7. *Леонов В., прот.* Бог во плоти. М. Изд.: Drakkar. 2005.
8. *Питирим (Нечаев), митр.* О Блаженном Августине // Богословские труды. Выпуск 15. М. Изд. Московская патриархия. 1976. (Сс. 3–24).
9. *Столяров А.А.* «Исповедь». История создания. Жанр. Проблемы достоверности // Августин Аврелий. Исповедь. М.: «Канон+». 2012.
10. Христианское учение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб. 2002.
11. A companion to Augustine / ed. by Mark Vessey; with the assistance of Shelley Reid. 2012.
12. Augustin Handbuch // herausgegeben V. H. Drecoll. Mohr Siebeck Tubingen. 2007.
13. *Bertrand de Margerie S.J.* An Introduction to the History of Exegesis. Vol.1. Saint Augustine. Petersham. Massachusetts. St. Bede`s publications. 1993.
14. *Bonner G.* Augustine as Biblical Scholars. The Cambridge History of the Bible Vol 1. Cambridge.
15. *Lubac de H.* Medieval exegesis: the four senses of Scripture. Vol. 2. Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans Pub. Co. Edinburgh. T & T Clark, 1998.
16. *Smalley B.* Gospels in the Schools, c. 1100 c. 1280. Hambledon press. London. 1985.
17. The work of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century. New Testament I and II / ed. by B. Ramsey. New City Press. Hyde Park. New York. 2014.

## Примечания

<sup>1</sup> Употребляемое сегодня название *Quaestiones XVII in Euangelium secundum Matthaem* (*Quaestiones XVII in Matthaem*) восходит к мавристам, членам ордена св. Бенедикта. *Corpus Cristianorum. Series Latina XLIV B. Sancti Aurelii Augustini. Quaestiones Evangeliorum cum appendice Quaestionum XVI in Matthaem. Brepolis. 1980. P. XXIII–XXIV*

<sup>2</sup> *Corpus Cristianorum. Series Latina LVII. Sancti Aurelii Augustini. Retractationum Libri II //ed. Mutzenbecher A. Brepolis. 1984.* Так, практически во всех сводных таблицах трудов блаженного Августина нет *Quaestiones XVII in Matthaem*, как например, в современном справочнике: *Augustin Handbuch // herausgegeben V. H. Drecoll. Mohr Siebeck Tubingen. 2007. P. 256.*

<sup>3</sup> *Путирим (Нечаев), митр. О Блаженном Августине // Бого-словские труды. Выпуск 15. М. Изд. Московская патриархия. 1976. (Сс. 3–24) С. 24.*

<sup>4</sup> *The work of Saint Augustine. A Translation for the 21<sup>st</sup> Century. New Testament I and II //editor B. Ramsey. New City Press. Hyde Park. New York. 2014. P. 429.*

<sup>5</sup> *A companion to Augustine / edited by Mark Vessey; with the assistance of Shelley Reid. 2012. P. 433*

<sup>6</sup> *Corpus Cristianorum. Series Latina XLIV B. Sancti Aurelii Augustini. Questiones Evangeliorum cum appendice Questionum XVI in Matthaem. Brepolis. 1980. P. XXIII–XXIV*

<sup>7</sup> *Corpus Cristianorum. Series Latina XLIV B. Sancti Aurelii Augustini. Questiones Evangeliorum cum appendice Questionum XVI in Matthaem. Brepolis. 1980. P. XXIII–XXIV*

<sup>8</sup> *Aug. Questionum XVII in Matthaem. Quest. XVI.- CCSL.44B.*

<sup>9</sup> *Aug. Serm. de Script. 160.6.-PL.38.*

<sup>10</sup> *Aug. Contra Faustum Manichaeum. Liber vigesimus secundus. Cap. 76.- PL. 42.*

<sup>11</sup> *Aug. In. Ioann. Tract. 108.2.-CCSL.36.*

<sup>12</sup> *St. Aug. Psalmus contra partem Donati. – PL. 43*

<sup>13</sup> *Quaest. XVII in Matth. Quest. XI.1.-CCSL 44B.*

<sup>14</sup> *Contra epistolam Parmeniani. Liber primus. Cap.14.21.- PL.43.*

<sup>15</sup> *Белолоков В.В. Литературная деятельность блаж. Августина против раскола донатистов. Киев. 1912. С. 25.*

<sup>16</sup> Aug. De utilit. creden. Cap.3,5.-PL. 42.

<sup>17</sup> *Bertrand de Margerie S.J.* An Introduction to the History of Exegesis. Vol.1. Saint Augustine. Petersham. Massachusetts. St. Bede`s publications. 1993. P. 15,16.

<sup>18</sup> *Bonner G.* Augustine as Biblical Scholars. The Cambridge History of the Bible Vol 1. Cambridge. 1963. P 543.

<sup>19</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. II.-CCSL 44B.

<sup>20</sup> *Smalley B.* Gospels in the Schools, c. 1100 c. 1280. Hambledon press. London. 1985. P. 37,38.

<sup>21</sup> *Верклер Г.А.* Герменевтика. Принципы и процессы толкования Библии. М.: Бэйкер бук хаус. 1995. С. 132,133.

<sup>22</sup> Quaest. XVII in Matth. Quaest. X.-CCSL 44B.

<sup>23</sup> *Lubac de H.* Medieval exegesis: the four senses of Scripture. Vol. 2. Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans Pub. Co. Edinburgh. T & T Clark, 1998. P. 143.

<sup>24</sup> Quaest. XVII in Matth. Quaest. III.-CCSL 44B.

<sup>25</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. II.-CCSL 44B.

<sup>26</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. IV.-CCSL 44B.

<sup>27</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. I.-CCSL 44B.

<sup>28</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. V.-CCSL 44B.

<sup>29</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. VI.-CCSL 44B.

<sup>30</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. XI.-CCSL 44B.

<sup>31</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. VIII.-CCSL 44B.

<sup>32</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. VII.-CCSL 44B.

<sup>33</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. XI.-CCSL 44B.

<sup>34</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. XI.1.-CCSL 44B.

<sup>35</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. XI.2.-CCSL 44B.

<sup>36</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. XI.1.-CCSL 44B.

<sup>37</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. XI.3.-CCSL 44B.

<sup>38</sup> *Леонов В., прот.* Бог во плоти. М. Изд.: Drakkar. 2005. С. 105, 113.

<sup>39</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т.3. СПб. Изд.: «Аксион эстин». 1996. С. 473.

<sup>40</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. IX.-CCSL 44B.

<sup>41</sup> «Когда обличены были порицающие непорочную жизнь Пресвятой Девы, отрицающие Ее приснодевство, отрицающие Ее достоинство Божией Матери, гнушающиеся Ее икон, — тогда, когда слава Богородицы осветила всю вселенную, тогда появи-

лось учение, как будто возвышающее высоко Деву Марию, а в действительности отвергающее все Ее добродетели. Это учение называется учением о непорочном зачатии Девы Марии». *Иоанн (Максимович), свт.* Православное почитание Божией Матери. Вильмуассон–СПб. 1992. С. 32.

<sup>42</sup> *Лебедев А.П.* Братья Господни: Исследования по истории древней Церкви. СПб. Изд.: «Олега Абышко». 2010. С. 32, 33.

<sup>43</sup> *Иероним Стридонский, блаж.* О приснодевстве блаженной Марии. Книга против Гелвидия. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 4. Киев. 1880. С. 111

<sup>44</sup> Quaest. XVII in Matth. Quest. XVII.1.-CCSL 44B.

<sup>45</sup> *Иероним Стридонский, блаж.* Толкование на Евангелие от Матфея. М. Изд.: «Сибирская Благовонница». 2018.

*Блаженный Августин Гиппонский*

## QUAESTIONES XVII IN MATTHAEUM\*

### **Quaestio I (Matth. cap. II, 16)**

А то, что было сказано, что *младенцы были избиты от двух лет и ниже*, — это означает, что смиренные люди, имеющие сугубую благодать, подобно маленьким двухлетним детям, могут умереть за Христа.

### **Quaestio II (Matth. cap. X, 27)**

*Что говорю вам в темноте*, — это означает, что всё еще вы пребываете в плотском страхе, потому что во тьме есть страх. *Говорите во свете*, то есть в уповании на Истину, приняв Святой Дух. *И что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях*, — это означает, что в тайне вы слышите, проповедуйте, поправ жилище плоти.

---

\*Перевод с латинского и публикация священника Алексея Сергеева.

### Quaestio III (Matth. cap. X, 34–36)

*Не думайте, что Я пришел послать мир на землю; Я пришел не для того, чтобы послать мир, но меч, Я пришел, чтобы отделить человека от отца своего. Потому что отрекается от дьявола тот, кто был сыном его. И отделить дочь от матери: народ Божий отделяется от мирского сообщества, то есть от пагубного общества рода людского, который Писание называет то Вавилоном, то Египтом, то Содомом, то многими другими наименованиями. Невестку от свекрови: Церковь отделить от синагоги, которая по плоти породила Христа — Жениха Церкви. Отделяются же они мечом Духа, который является Словом Бога (Эф. 6:17). И враги человека домашние его: он был связан с ними прежде по привычке.*

### Quaestio IV (Matth. cap. VIII, 1–3)

О том, что, сходя с горы, после того, как передал там Заповеди ученикам и множеству (народа), *тотчас исцеляет прокаженного, протягивая Свою руку.* Он обозначает, что те, которые сомневаются в том, что Заповеди должно исполнять, очищаются с Его помощью от превратности такого рода.

### Quaestio V (Matth. cap. VIII, 20)

О том, что Господь сказал книжнику, который захотел последовать Ему: *лисы норы имеют и птицы небесные гнезда, Сын же Человеческий не имеет, где главу преклонить.* Подразумевается, что побужденный чудесами Господними из-за тщетной похвалы, которую изображают птицы, захотел последовать за Ним. Однако он изобразил послушание ученика, каковая ложь обозначена именем лисиц. Преклонением же Своей главы обозначает Свое смирение, которое в этом обманщике и гордеце не имело места.

**Quaestio VI (Matth. cap. VIII, 22)**

*Оставьте мертвым погребать своих мертвецов.* Мертвецами здесь Он назвал неверующих, а *их мертвецами* — тех, кто вовсе без веры покинули тело.

**Quaestio VII (Matth. cap. X, 14)**

*Страхните пыль с ваших ног:* или чтобы засвидетельствовать для тех тяготы земные, которые они напрасно взяли на себя, или чтобы показать, что они до такой степени не ищут ничего земного, что не могут терпеть, чтобы даже пыль от земли тех оставалась у них (на ногах).

**Quaestio VIII (Matth. cap. X, 16)**

*Итак, будьте мудры, как змии,* когда речь идет о том, чтобы остерегаться зла, чтобы сохранить Голову, Которая есть Христос. Змея ведь всё тело в защиту головы подставляет, выбрасывая тело навстречу преследующему, потому, например, что протискиваясь через узкие места, сжимая себя, сбросив ветхую кожу, обновляется. Этому подражают те, кому было сказано: *входите через узкие врата* (Мф. 7:13), когда они всякий раз совлекаются ветхого человека. Ведь если бы Он убеждал, что надо остерегаться зла таким образом, чтобы силой противостоять злу, Он бы не сказал выше: *посылаю вас, как овец среди волков*, но пожелал, чтобы они были простые, как голуби, чтобы никому не вредить. Ведь этот род птиц никого из всех животных не убивает, ни одного огромного, против которого не имеет сил, но также и ни одного из крошечных, которыми очень маленькие воробьи питаются. Ибо есть же у всех неразумных животных некое одно сообщество между собой, подобно тому как такое же есть у разумных, т.е. у людей, не только с самими собой, но также и с ангелами. Следовательно, они научаются от простоты голубей, при-

влекая разум, решительно никому не причинять вреда, относящемуся к своему сообществу.

### Quaestio IX (Matth. cap. XI, 25)

*Исповедую (confiteor) Тебя, Отче, Господа неба и земли.* Нужно заметить, что (слово) исповедание (*confessionem*) употребляется в значении хвалы Бога. Ведь не грехи Господь исповедовал, которых ни одного не имел, в особенности потому, что другой евангелист вспоминает, что Он сказал это, ликуя (Лк. 10:21). Впрочем, и сами слова, которые Он говорит, да не будут иметь сомнения, а именно то, что они говорятся в хвале Бога. Следовательно, Писание называет **исповеданием (*confessionem*)** в общем всё, что открыто провозглашается, поскольку открывается. Ведь и то, что Он говорит: *Если кто исповедает (прославит) Меня пред людьми, и Я его исповедую пред Отцом Моим* (Мф. 10:32), или как и в другом (месте) *пред ангелами Божиими* (Лк. 12:8): ведь не грехи же исповедует тот, кто Христа исповедует (прославляет). Если даже некоторые считают, что это называется исповеданием потому, что употребление имени Христа считалось во время преследования преступлением: неужели же Христос таким же образом перед Отцом Своим или перед ангелами исповедует (прославит) человека, который исповедовал (прославил) Его Самого? Ведь есть в книге Иисуса, сына Сирахова, точно так употребленное: *И это (дела Бога) провозглашайте в исповедании (в восхвалении), все творения Господа, потому что они весьма благи* (Сир. 39:20, 21). В этом месте, без сомнения, возвеличивается хвала Бога. Это сказано вследствие невежественности братьев, которые всякий раз, когда слышат во время чтения чтеца это слово, тотчас бьют себя в грудь, не обращая внимания на то, в каком контексте это говорится, как будто бы исповедание не может быть ничем иным, кроме как исповеданием грехов.

## Quaestio X (Matth. cap. XII, 1–8)

Нужно сказать о том, какой поступок должен был показаться иудеям противозаконным, а именно то, что ученики в субботу срывали колосья. Один пример (такого поступка) дается со стороны царской власти Давида, другой (пример) — от жреческой власти, исходящий от тех, кто через служение в храме нарушают субботу: но также гораздо меньше имеет отношение к самому преступлению — срывания колосьев в субботу — Тот, Кто является истинным Царем и истинным Священником и потому является Господином субботы.

## Quaestio XI (Matth. cap. XIII, 25-30, 36-43)

1. *Но пока спали люди, пришел враг их и заново засеял плевелы в середину пшеницы и ушел.* Когда пресвитеры церкви нерадиво вели паству, или после того, как апостолы приняли усение смерти, пришел диавол и вновь засеял тех, кого Господь считает негодными сыновьями. Однако справедливо можно спросить: являются ли они еретиками или плохо живущими кафоликами? Ведь могут быть названы плохие сыновья также еретиками, поскольку из того же евангельского семени и имени Христа произошли, но превратные представления обратили их к ложным догматам. Но то, что говорится относительно того, что они были посажены среди пшеницы, как будто бы указывает на то, что те подразумеваются принадлежащими к той же церковной общине. Так вот, поскольку Господь само поле толкует не как Церковь, но как здешний мир, конечно, подразумеваются еретики, поскольку они перемешаются в этом мире с праведными не в сообществе единой Церкви или единой веры, но в сообществе одного лишь имени христианского. Также, как те, которые в той же самой вере являются плохими, о них нужно думать, скорее, как о соломе, чем как о плевелах, поскольку со-

лома также имеет само основание, что и зерновой хлеб, и общий корень. Очевидно, в том неводе, в котором заключены плохие и хорошие рыбы (Мф. 13:47–50), не без основания подразумеваются плохие кафолики. Ведь одно есть море, которое, скорее, обозначает этот мир, другое — невод, который, как кажется, показывает сообщество одной веры или одной Церкви. Между еретиками и плохими кафоликами есть разница в том, что еретики ложно веруют, а те же — истинно верующие, но не живут так, как веруют.

2. Но ведь обычно выясняют, чем схизматики отличаются от еретиков, и обычно обнаруживают, что схизматиками (их делает) не иная вера, но разделенное церковное сообщество. Но должно ли их считать среди плевел? Это можно подвергнуть сомнению. Ведь кажется, что они больше похожи на поврежденные колосья, как написано, *но ветром повредится негодный сын* (Прем. 4:4), либо поскольку отломились чешуйки (колосьев), либо (ветром) будут растрепаны колосья и сорваны с посевов. Ведь чем выше (колосья), то есть чем более горды люди, тем они более хрупкие и легкие. Однако не следует, что всякий еретик или схизматик телесно отделяется от Церкви. Ведь если он думает что-то ошибочное о Боге или о какой-то другой части учения, которая касается основания веры, таким образом он удерживается (в лоне Церкви) не промедлением ищущего, но вопреки тому, что он (абсолютно) не согласен с ошибочным мнением того, кто твердо верит и при этом вовсе ничего не знает (о вере), — тот еретик. Душой он как бы снаружи (вне Церкви), хотя кажется внутри Церкви телесно. Ведь много таких (людей) имеет Церковь, потому что они не так сильно защищают свои ложные мнения, чтобы создать толпу приверженцев. Если же они это сделают, тогда изгоняются. Также все, кто завидуют праведным, так что ищут возможности их исключения или унижения, или те, кто готовы защищать свои преступления, если о них будет известно, до такой

степени, что даже замышляют возбудить отделение небольших сообществ или переворот в Церкви, тогда они — схизматики, они оторвались от единства в своем сердце, даже если телесным общением соединяются с Таинством Церковным, потому что не представился удобный случай, либо они скрыли свои тайные деяния.

3. Поэтому только тех можно справедливо считать плохими кафоликами, которые, хотя истинно веруют в то, что относится к учению веры, и несмотря на то, что считают, что нужно выяснять то, что они случайно не знают, и несмотря на то, что они спорят, сохраняя благочестие без какого-либо ущерба для самой истины, и несмотря на то, что они любят и почитают праведных, насколько могут, либо тех, кого они считают праведными, однако постыдно и преступно живут, вопреки тому, как по их мнению следует жить. Ведь такие (люди), даже если их будут провозглашать и обвинять, обвиненные, они либо ради церковного учения и ради своего спасения, либо зависимые от общины считают, что ни в коем случае не нужно отступать от церковного общества, куда бы они ни были бы гонимы. Они будут искать возможность искупления и наконец, через покаяние в хлеба превращаются, или обвиняемые, или изгоняемые, либо уstraшенные Божиим Словом при том, что никто не обвиняет и не порицает их поименно. Бывает также, что под видом раскаивающихся они живут как обычно, иногда немного меньше раскаиваясь, а некоторые даже и больше раскаиваясь, однако они никоим образом от кафолического единства не отступают. Если смерть заберет их таким образом живущих, то они считаются соломой вплоть до самого конца. Сами же они в наше верят, ведь если же они по-другому верят и держат ее (веру) непреклонно, тогда их следует причислять к еретикам. Они полагают, что Бог дарует прощение всем, даже тем, кто упорствует в великой искаженности (в вере) до конца жизни, лишь потому, что они сохранили единство Церкви, не по-настоящему любя (тогда бы они

жили хорошо), но больше из-за страха перед наказанием. Следовательно, эти не по-нашему веруют, или не имеют твердого мнения, даже если до сих пор ищут, но надежда на отсрочку обманывает их еще больше, пока они думают, что будут побеждать дальше, и однажды изменят пагубные нравы на лучшее. Против каковых сказано: *не медли обратиться к Богу и не отказывай со дня на день, ведь внезапно придет гнев Его и во время отмщения уничтожит тебя* (Сирах. 5:8, 9). Ведь те обращаются, которые начинают жить праведно, поскольку это означает — вернуться к Богу. Те же, кто настойчиво следуют за своим вождением, некоторым образом поворачиваются к Богу спиной, хотя они пытаются смотреть на Него, поворачивая шею, установившись в единстве (Церкви). Следовательно, и они, как сказал пророк, *плоть есть и дух блуждающий и не возвращающийся* (Пс. 77:39). Но, однако, как сказано, вследствие той же самой веры и единства Церкви их нельзя причислить к сорнякам, потому что они имеют другие корни, и они не должны считаться среди остьев колосьев, которые, резким несогласием во мнениях и непрочным возвышением осмеливаются ставить себя даже выше зерна хлеба, но, однако, их следует считать в числе соломы, которая, хотя находится ниже зерна, должна быть отделена последним отсевом.

4. Благочестивые же кафолики — это те, которые и неповрежденной вере следуют, и добрым нравам. Но то, что касается правила веры, они таким образом (это) исследуют, если им что-то надо выяснить, что отсутствует опасный диспут, или для ищущего, или для того, с кем ведется спор, или для тех, кто слушает обсуждающих. Но таким образом они учат, если чему-то надо учить, что общепринятые и достоверные (учения) они внушают в высшей мере спокойно, решительно, кротко, насколько могут, а неочевидные же (учения), даже если они восприняли их при всей бесспорности истины, они скорее исследуют, чем наставляют или утверждают из-за не-

твердости слушающего. Ведь если что-то истинное имеет такую тяжесть (сложность для восприятия), что превосходит силы учащегося, то это необходимо подвесить, чтобы оно вытягивало растущего, а не наваливать, чтобы не раздавила маленького. Отсюда те (слова) Господа: *Но Сам Сын Человеческий, когда придет, как ты думаешь, найдет ли веру на Земле?* (Лк. 18:8). И иногда следует ее (веру) утаить, но с побуждающей надеждой, чтобы безнадежность не делала холодными (их), но желание соделало их более восприимчивыми (к истине). Отсюда те (слова) Того же Самого Господа: *Много имею вам сказать, но только вы не можете переносить* (Ин. 16:12). Что же относится к нравам, это хорошо и кратко говорится: либо надлежит бороться с любовью ко временным благам, чтобы она (любовь) не победила; либо она должна быть укрощенной и подчиненной, чтобы ее легко можно было подавить, когда она начнет подниматься, либо она должна быть настолько погашена (обессилена), чтобы она вовсе не разжигалась ни с какой стороны. Ведь из-за этого происходит то, что одни встречают смерть за истину храбро, другие — невозмутимо, третьи — охотно. Эти три рода есть плоды плодородной земли, *по тридцать, по шестьдесят, и по сто* (Мф. 13:8–23). Если кто-то думает уйти из этой жизни праведно, его следует искать в час его смерти в каком-либо из этих родов.

5. Но следует поддерживать не только сорняки вплоть до жатвы, которые, когда диавол засеял сверху, рассеяв превратные заблуждения и ложные мнения, то есть разбросал ереси, вслед за именем Христа, а сам глубже спрятался и сделался совершенно незаметным (ведь также) и ушел. Но ведь и солому нужно хранить до провеивания. Ведь тяжесть хлебов (качество хлебов) не испытывается ничем сильнее, как потрясением соломы, которую тот, кто не сможет подавить (сжать), защищая истину, отступит, сохранив единство. Впрочем, понимает, что в этой притче Господь обозначил под именем

сорняков не какие-то, но все соблазны, и тех, кто творят беззаконие, обозначает под именем сорняков (Мф. 13:41).

## Quaestio XII (Matth. cap. XIII, 26–30)

1. Однако после того как взошла трава и дала плод, тогда показались и сорняки. Ведь когда человек становится духовным, он начинает рассуждать обо всем (1 Кор. 2:15), тогда заблуждения начинают показываться ему. Рабы же сказали ему: *хочешь ли, мы пойдём и соберём их?* Те ли же самые это рабы, которых немного позже он называет жнецами? Или, поскольку рассказывая притчу, Он говорит, что жнецы — это ангелы, и никто с легкостью не отважится сказать, что ангелы не знали, кто засеял сорняки, и что сорняки явились ангелам тогда, когда трава принесла плод. И не следует (ли) скорее понимать самих верующих людей, обозначенных в этом месте именем рабов — тех, которых Он также называет добрым семенем? Неудивительно, что они сами называются и добрым семенем, и рабами отца семейства, подобно тому как Он о Себе говорит, что и Сам есть Дверь, Сам есть Пастырь (Ин. 10:7–11). Ведь из самих значений одна вещь приобретает много различных аналогий. Особенно потому, что когда Он говорил рабам, Он не сказал: во время жатвы Я скажу вам: собирайте сначала сорняки, но Он говорит: Я скажу жнецам. Откуда следует, что есть другие служители для собирания и уничтожения сорняков, и никто из сынов Церкви не должен считать, что эта обязанность касается его.

2. Итак, когда каждый становится духовным, он распознает ошибки еретиков и в полной мере различает и разделяет, чтобы он ни услышал или ни прочел не согласующееся с правилом веры. Но пока он не усовершенствовался в том же самом духовном и некоторым образом не созрел до плода, который дала трава, он сам может его (плод) поколебать. Поэтому под христианским именем возникло так много ложных учений еретиков. Отсюда

следует то, что рабы говорят: разве не хорошее семя Ты посадил на поле Твоем? Откуда же взялись сорняки?

Затем, когда же он (хозяин) узнал, что это диавол задумал эту ложь, чтобы прикрыть свои козни тем же самым именем, поскольку диавол чувствовал, что он не в силах ничего сделать против силы столь великого имени. У него может возникнуть желание — отстранить таких людей от человеческих дел, если у него будет время. Но что ему делать? Он обращается к правосудию Бога. Предписывает ли ему это Господь или позволяет ли? И хочет ли Он, чтобы эта обязанность была обязанностью людей? Отсюда вытекает то, что рабы говорят: хочешь ли, мы пойдем и соберем их? Так как им Сама Истина отвечает, что человек устроен в этой жизни не так, чтобы он мог точно знать, каким каждый будет в будущем, чье заблуждение он видит в настоящем или даже что его ошибка несет для пользы праведных. Такие не должны быть исключены из этой жизни, чтобы не убить праведных, когда он будет пытаться истреблять неправедных, так как они случайно могут ими стать. Или это может помешать праведным, для которых и нежелающие бывают полезны. Но тогда это случается кстати, когда уже не остается времени в конце (жизни) либо изменить жизнь, либо прийти к Истине, из-за случайности и из-за восприятия чужого заблуждения. Но тогда это совершается не людьми, но ангелами. Отсюда следует то, что отец семейства отвечает: нет, чтобы случайно собирая сорняки, вы бы не вырвали вместе и пшеницу, но во время жатвы Я скажу жнецам и так далее. И только это сделало их терпеливыми и спокойными.

3. Что же касается того, что он говорит: свяжите (маленькие) снопы для сжигания, можно рассудить, почему он не сказал: один (большой) сноп или одну грудку сорняков? Не из-за великого ли разнообразия еретиков, отличающихся не только от пшеницы, но также и между собой? Он обозначил под именем снопов сами частные собрания каждой ереси, в которых они связаны своим

сообществом отдельно от других, чтобы тогда их начали связывать для сожжения, когда, отделившись от кафолической общности, они начнут устраивать свои собственные ложные церкви, чтобы сожжение их (церквей) наступило в конце века, а сейчас же — только связывание пучков. Но даже если это было бы так, многие уже не могли бы уйти от заблуждений, покаившись и вернувшись в кафоличество. Поэтому и связывание пучков грядет в конце, чтобы упорство наказывалось не в перемешку, но по мере извращенности каждого взятого по отдельности заблуждения.

4. Чтобы, собирая сорняки, вы случайно не вырвали одновременно и пшеницу. Не потому ли, что даже праведные пока не утвердились, они имеют необходимость в смешении с некоторыми из неправедных, или чтобы с их помощью совершенствовались, или чтобы у них, опираясь на лучшее, возникло большее рвение через сравнение с теми. Если же они будут уничтожены, глубина любви, словно вырванная, увянет, что означает быть вырванным с корнем. Ибо так действительно утверждает апостол: *чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли бы постигать* (Еф. 3:17, 18). Или, возможно, по той причине одновременно искореняется пшеница, когда собираются плевелы, потому что многие сперва являются сорняками, а потом становятся пшеницей. Если терпеливо их (сорняки) не переносить, когда они неправедные, тогда они похвального изменения не достигают, и таким образом, если будут вырваны (плевелы), сразу же искореняется и пшеница, которой они станут, если их пощадить.

### **Quaestio XIII (Matth. cap. XIII, 45, 46)**

*Царствие Небесное подобно человеку купцу (торговцу), ищущему хороших жемчужин. Но найдя одну драгоценную жемчужину, он пошел и продал всё, что нашел (имел), и купил ее.* Вопрос в том, почему Он перешел от множественного числа к единственному? А именно, когда

человек будет искать хороших жемчужин, чтобы он нашел одну драгоценную, которую купит, после того, как будет продано всё, что он имеет. Следовательно, или купец, ищя праведных людей, чтобы с ними жить с пользой, находит одного перед всеми без греха, посредника между Богом и людьми — Человека Иисуса Христа (1 Тим. 2:15). Или, ищя предписаний (наставлений), чтобы, сохранив их правильно, обращаться с людьми, он находит любовь к ближним, в которой единой содержится всё, как говорит апостол: *не будешь убивать, не прелюбодействовать, не лжесвидетельствовать, или если есть какие другие Заповеди*, они являются единичными жемчужинами, которые повторяются в этой речи, есть же (заповедь) возлюби ближнего как самого себя (Рим. 3:8, 9). Или человек понимающий ищет праведных и находит только одно, которым все вместе соединяются: *в начале Слово, и Слово у Бога, и Слово — Бог* (Ин. 1:1), Каковой Бог должен пониматься сверкающий светом истины, и крепкий крепостью вечности, и со всех сторон подобный Себе божественной красотой. Каковое Слово должно пониматься как Бог, облеченный в панцирь плоти. Ведь Он (Человек) прошел к той самой жемчужине, которую однажды спрятал под покровом смертности, словно под преградой раковины, в глубине этого века и среди каменных твердынь иудеев. Следовательно, тот уже пришел к самой жемчужине, кто говорит, *и если даже мы познали Христа по плоти, но теперь мы Его уже не знаем* (2 Кор. 5:16). И вовсе никакое значение не достойно имени жемчужины, кроме того, к которому приходят, разрушив все плотские покровы, которыми Он скрывается, либо через слова человеческие, либо через окружающие подобию, чтобы Он узнавался чистым и подлинным разумом всегда созвучный Себе. Однако все эти значения заключают в себе один смысл, через который всё совершается, т.е. Слово Бога (Ин. 1:3). Однако, какое бы ни было из трех (значений), если что-то может противоречить чему-то, то что можно было бы

лучше обозначить именем жемчужины единственной и дорогостоящей, ее цена — это мы сами, мы, которые не являемся свободными для ее владения, кроме того случая, когда мы пренебрегли всем ради нашего спасения — тем, что имеется во временном владении. Ведь продав наши вещи, никакую цену за них мы не получаем большую, чем мы сами, так как связанные этими вещами, мы не были собой, чтобы мы отдали самих себя за ту жемчужину. Не потому, что мы имеем столь большую ценность, но потому, что больше дать не можем.

#### **Quaestio XIV (Matth. cap. XIII, 15)**

1. *И очи свои сомкнули, да не увидят очами своими* — это значит то, что они сами были причиной того, что Бог сомкнул им глаза. Ведь другой евангелист говорит: *ослепил очи их*. Но ослепил для того ли, чтобы они никогда не видели, или же чтобы не видели, по крайней мере, в какой-то один момент из-за слепоты своей испытывающие неприязнь к себе и себя оплакивающие и из-за этого униженные и побужденные для исповедания своих грехов и для благочестивого поиска Бога. Ибо так святой апостол Марк это говорит: *пусть они никогда не обратятся, и простятся им грехи* (Мк. 4:12), где подразумевается, что они заслужили грехами своими, чтобы они не понимали. И всё же это самое для них милостиво было сделано, чтобы они узнали грехи свои и, обратившись, заслужили прощение. Что же касается того, что Иоанн говорит в этом месте: потому они не могли верить, что снова сказал Исайя: *ослепил очи их и очерствил сердца их, чтобы они не видели глазами и не понимали сердцем и не обратились, и чтобы Я их исцелил* (Ин. 12:39, 40). Кажется, что это противоречит первому высказыванию и вовсе побуждает не принимать то, что здесь было сказано: пусть они никогда не увидят очами, или да не увидят очами хоть раз, но стоит принимать то, что было сказано прямо,

чтобы они не видели, поскольку Он говорит это ясно — чтобы глазами не видели. И поэтому говорит: потому не могли веровать. Он достаточно ясно открывает, что это ослепление было сделано не по той причине, чтобы они им (ослеплением) побужденные и огорченные тем, что они не понимают, обратились однажды через раскаяние, ведь они не могли бы это сделать, если бы прежде не уверовали бы, чтобы веруя — обратились, обращением бы исцелились, исцелением — осознали, но скорее были ослеплены тем, что они не верили. Ведь говорит же яснее ясного, что не могли веровать.

2. Если это так, кто же не встанет на защиту иудеев, чтобы провозгласить, что они не были виноваты из-за того, что не уверовали? Ведь потому они не могли уверовать, что Он ослепил их глаза. Но поскольку Бог должен пониматься, скорее, не виновным, мы вынуждены признать, что они заслужили быть ослепленными из-за других своих грехов, однако из-за этого ослепления они не могли уверовать. Слова же Иоанна таковы: потому они не могли поверить, что, как сказал Исайя, что Он ослепил их глаза. Итак, тщетно мы пытаемся понять, что они были ослеплены по той причине, чтобы обратиться, когда они не могли быть обращенными потому, что не веровали, и потому они не могли веровать, что были ослеплены. Или же мы можем сказать без абсурда, что некоторые из иудеев поддавались исцелению. Но они в такой степени были подвержены разжению гордости, что им было полезно сначала не верить. И до того они были слепыми, что не понимали Господа, говорящего притчами. Которые (притчи) не поняв, не веровали в Него; не веруя Ему, с другими пропащими распяли Его, и таким образом, после Его Воскресения, чтобы они обратились, когда они, униженные, еще больше из-за смерти Господа, связанной с судом, полюбили бы Того, Кто простил им такое преступление. Поскольку столь велика была их гордость, что настолько великим унижением она была обращена. Любой может полагать, что это не было сказано надлежащим об-

разом, если он не прочтет в Деяниях Апостольских, как об этом говорится. Ведь это не противоречит тому, что говорит Иоанн: потому не могли веровать, что ослепил глаза их, чтобы они не видели. Из этого высказывания, откуда мы полагаем, что они потому были ослеплены, чтобы они обратились. То есть по той причине высказывания Господа скрыты для них через тьму притч, чтобы после Его Воскресения они бы раскаялись более действенным покаянием, потому что, ослепленные неясностью проповеди, они не поняли слова Господа и, не поняв этого, не поверили в Него, а не поверив — распяли Его. И, таким образом, после Его Воскресения, перепуганные Его чудесами, которые во имя Его совершались, они терзались бы от еще большей вины за преступление, и поверженные к раскаянию и затем получившие милость для повиновения, они были бы обращены с еще более пылкой любовью.

3. Что касается тех, кому не помогла эта слепота для обращения, которая через язык притч проистекала, так вот о них пророк говорит в другом месте, что также апостол упомянул, когда говорил о неясности языков: *Я буду говорить с этим народом на других языках и другими устами, и так они меня не услышат, говорит Господь* (1 Кор. 14:2; Ис. 28:11), ведь не говорилось бы, и так они Меня не услышат, если бы это не было бы сделано для того, чтобы это придало им силу для смиренной исповеди и беспокойного поиска, и смиренного обращения и горячей любви. Ведь такой же есть метод телесной медицины (*medicinae corporalis*). Так и медикаменты в большинстве случаев первоначально поражают, чтобы исцелить, и сами мази, которые наносят на глаза, если это необходимо, чтобы они были наложены внутрь глаза, не могут помочь, если они вначале не будут застилать чувство зрения и не будут беспокоить.

4. И пусть не смущает то, что пророк говорит то же самое: *если вы не уверуете, не поймете* (Ис. 7:9), может показаться, как будто противоречит, что говорит Иоанн: *потому не могли веровать, что Он ослепил их глаза*, т.е., потому что

те притчи таким образом были произнесены, чтобы они (притчи) не могли ими быть поняты. Ведь кто-то говорит: если они должны были веровать, чтобы понимать, каким образом они не могли веровать, потому что не понимали, т.е. из-за того, что Он ослепил их глаза. А то, что говорит Исая: *если вы не поверите, не поймете* — это говорится о том понимании невыразимых вещей, в которых Он будет пребывать. Когда же говорится то, во что следует уверовать, если не понимается, что говорится, — в него нельзя поверить. Итак, сказанное должно быть понято, чтобы уверовалось, чтобы можно было поверить в то, что было сказано: верить же нужно в то, что могло быть высказано, чтобы было понятно то, что не могло быть высказано.

### Quaestio XV (Matth. cap. XIII, 34)

*И без притч не говорил им.* Не потому, что не сказал ничего в прямом смысле, а потому, что почти всё обозначил через притчу, сколько бы в этой речи ни говорил каким-либо другим образом и прямо. Так, хотя часто можно обнаружить Его речь, всю изложенную притчами, нельзя найти ни одной (речи), полностью изложенной прямо. Истолкованными же речами я называю те, когда по какой-то случайности Он начинает говорить до тех пор, пока не определит всё, что относится к самой вещи, и не перейдет к другому.

На самом деле иногда один евангелист ставит рядом то, что другой обозначает как сказанное в другое время. Ведь каждый построил повествование, которое начал вовсе не в соответствии с порядком деяний, а согласно своим воспоминаниям.

### Quaestio XVI (Matth. cap. XIII, 44, 51, 52)

*Уразумели ли вы всё это? Они говорят: уже (поняли). Он же сказал им: поэтому всякий книжник, научившийся*

в Царстве Небесном, подобен человеку — отцу семейства, который выносит из сокровищницы своей старое и новое. Хотел ли Он этим заключением выразить то, что называл сокровищем, сокрытым в поле, что понимается как Священное Писание, которое заключается под именем двух Заветов — Нового и Старого, точно также у другого евангелиста кажется, что Он подразумевает под таким заключением обоюдоострый меч (Откр. 1:16). Или потому, что Он говорил это в притчах, когда Он спросил у них, поняли ли, они ответили, что они поняли, возможно, этим заключительным уподоблением отцу семейства, выносящему из сокровищницы своей старое и новое, Он хотел показать, что того следует считать наученным в Церкви, кто понял Ветхое Писание, изложенное в притчах, при этом принимая правила веры из Нового Завета. Потому что и это Господь произнес в притчах, хотя Сам Христос был концом их (притч), то есть, чтобы в Нем то Ветхое исполнилось, словно Он Сам, в Котором всё это исполняется и провозглашается, всё еще говорит с помощью притчи, покуда Его Страдание не разорвет завесу, чтобы не оставалось ничего тайного, которое бы не раскрылось. То, что для дарования столь великого спасения так длительно о Нем писалось притчами, как мы знаем, гораздо больше скрывалось. Так как это иудеи восприняли буквально, они не захотели быть наученными в Царствии Небесном (в Церкви) и не захотели прийти ко Христу, чтобы был сорван покров, который закрывает их сердце.

### **Quaestio XVII (Matth. cap. XIII, 55 et 56)**

1. *Братья Его Иаков, и Иосиф, и Симон, и Иуда, и сестры (sorores, soror — сестра, или двоюродная сестра) Его не все ли между нами? Откуда же у Него всё это? И соблазнялись о Нем.* Признаётся, что среди иудеев принято называть братьями родственников не только из первой степени родства, каковыми являются сыновья братьев

и сестер, которые также и у нас (у римлян) очень часто называются братьями, но даже дядя и сын сестры (племянник), каковыми родственникам были Иаков и Лаван, которые были названы братьями, как можно увидеть (в Библии) (Быт. 29:15). Следовательно, не удивительно, что любые родственники из материнского рода названы братьями Господа, так же, как родственников Иосифа могли назвать Его братьями те, кто полагал, что он (Иосиф) — отец Господа.

2. Только лишь тот не нарушает всеобщей справедливости, кто не будет иметь желания преступать нормы человеческого сообщества, чем на самом деле являются хищение, грабеж, прелюбодеяние, кровосмешение и тому подобное; или преступит (человеческую) природу, чем являются растление, избиение, убийство людей, содомия или скотоложество, или преступит меру в дозволенном, чем является бичевать (бичевание) своенравного раба или сына больше, чем должно; или избыточно есть или пить более положенного; или со своей супругой возлежать более того, что надлежит, и тому подобное.

3. Весьма понятно, что Дух Святой потому сперва дал дар языков людям, чтобы показать им, насколько легко Он мог сделать их мудрыми, благодаря Премудрости Бога, Которая у них внутри находится. Эти (языки) были установлены по договору и с согласия людей, и они изучаются извне посредством телесных чувств, благодаря привычке слышать.

4. Таким образом, желание Вечного Слова всегда неизбежно, потому что сразу содержит всё, наша же воля по той причине нестабильна, что не содержит сразу всё, потому что мы желаем то одно, то другое. Таким образом, всё, что было сотворено, так содержалось в Том Слове. И само восприятие человека было предвидено Им, таким же образом, если художник захочет расписать весь дом и задумает или узнает, где он будет должен также изобразить себя, он всё уже имеет и в искусстве,

и в приготовлении, и в желании, хотя разворачивает всё в свое определенное время. Так всякое творение и Сам Человек, Который намеревался нести Ипостась всё Той же Премудрости, мистически неизъяснимым восприятием, в Самой Премудрости Он находился всегда, словно в вечном искусстве Бога, хотя (Он) всё творит в свое время, которое совершает от начала вплоть до конца незыблемо, и располагает всё прекрасно, и обновляет всё, оставаясь в Себе (Прем. 7:27; 8:1).

5. Таким же образом, когда кто-либо захочет пожелать умереть, если так он пришел к желанию умереть, который уже содержит крепкую веру и видит, куда ему следует прийти, он уже приходит к тому, чтобы охотно уйти из этой жизни. Ведь не то же самое есть — понимать, куда следует идти, что есть также и любить это, и желать быть там. Что касается того, что произойдет в его душе, необходимо, чтобы он умер охотно. Итак, напрасно говорят некоторые, которые уже содержат крепкую веру, что они не хотят умирать для того, чтобы усовершенствоваться, в то время как само усовершенствование их заключается в том, чтобы они захотели умереть. Поэтому, если они хотят говорить правду, пусть они не говорят: «потому я не хочу умирать, чтобы усовершенствоваться, но потому я не хочу умирать, что недостаточно усовершенствовался». Итак, не желать смерти для верующих не является советом, чтобы они усовершенствовались, но является указанием, что недостаточно они усовершенствовались. Поэтому, что касается того, что они не желают усовершенствоваться, пусть они пожелают, и вот они уже усовершенствовались.

*Игумен Арсений (Соколов)\**

**НОВАЯ ЖИЗНЬ**  
**Комментарий к книге пророка Осии, 14:2–9**

*Статья посвящена разбору и толкованию завершающей части книги пророка Осии. Автор убедительно показывает, что концовка священного текста, содержащего в целом пророчества о гобели Израиля, исполнена надежды на спасение и восстановление народа Божия. Бог ожидает окончательного обращения и стимулирует его при помощи очистительного наказания, которое должно быть последним, чтобы человек мог открыться навстречу милосердию. Ключевые слова: книга пророка Осии, Израиль, Ассур (Ассирия), гнев Божий, милосердие Божие, спасение.*

---

\*Автор — доктор богословия, профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия, представитель Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Антиохии и всего Востока.

Обратись, Израиль, к Господу Богу твоему;  
ибо ты упал от нечестия твоего.  
Возьмите с собою молитвенные слова и обратитесь  
к Господу;  
говорите Ему: «отними всякое беззаконие и прими во  
благо, и мы принесем жертву уст наших.  
Ассур не будет уже спасать нас;  
не станем садиться на коня  
и не будем более говорить издевию рук наших: боги  
наши;  
потому что у Тебя милосердие для сирот».  
Уврачую отпадение их,  
возлюблю их по благоволению;  
ибо гнев Мой отвратился от них.  
Я буду росой для Израиля;  
он расцветет, как лилия,  
и пустит корни свои, как Ливан.  
Расширятся ветви его,  
и будет красота его, как маслины,  
и благоухание от него, как от Ливана.  
Возвратятся сидевшие под тенью его,  
будут изобиловать хлебом  
и расцветут, как виноградная лоза,  
славны будут, как вино Ливанское.  
«Что мне еще за дело до идолов?» — скажет Ефрем.  
Я услышу его и призрю на него;  
Я буду, как зеленеющий кипарис;  
от Меня будут тебе плоды.

Большая часть книги пророка Осии содержит пророчества о гибели Израиля. Однако завершается эта книга, как почти каждая из книг, входящих в корпус Двенадцати пророков, пророчеством надежды, спасения и восстановления<sup>1</sup> — пророчеством, которое мы рассмотрим в этой статье.

Пророчество 14:2–9 можно разделить на две части: 14:2–4 — призыв возвратиться к УНВН; 14:5–9 — божественные обетования.

Принадлежат ли эти стихи самому Осии? его ученикам, пережившим катастрофу? или позднешему редактору? Невозможно дать определенного ответа. Но важно, что книга, носящая имя этого пророка, заканчивается не вестью о гибели, а проповедью о спасении и о возвращении — о возвращении Израиля к своему Богу и в свою землю.

*Обратись, Израиль, к Господу Богу твоему...* В отрывке 14:2–9 глагол *וָשׁוּב* (*обращаться, возвращаться*) встречается пять раз: 2а, 3а, 5а, 5б, 8а. Ср.: Иоил. 2:12–13.

Нечестивые дела израильтян препятствовали им *обратиться к Богу своему* (5:4). Теперь эти дела надо оставить и обратиться от них к Господу:

*...ибо ты упал от нечестия твоего.* Возвратиться к УНВН Израиль должен от нечестия (*אָוֹן* *авон* — *преступление, вина, наказание*), под которым здесь, несомненно, подразумевается идолопоклонство во всех его формах и проявлениях. Глагол *כָּשַׁל* в породе *qal* буквально означает *спотыкаться* (ср.: 4:5; 5:5). Израиль споткнулся и впал в нечестие, подпал под вину и подлежит наказанию. Но Бог его, УНВН, призывает Свой народ восстать от этого нечестия и вернуться к Нему. «Любовь и милость Всевышнего бесконечны, — комментирует этот стих Герц. — Даже после того, как Израилю объявлен приговор, остается надежда на прощение, если только народ пойдет по пути раскаяния»<sup>2</sup>.

*Возьмите с собою молитвенные слова и обратитесь к Господу...* Слова «молитвенные» в МТ нет, говорится просто о словах (*דְּבָרִים* *д̣варим*). Слова раскаяния, слова мольбы — лучшая жертва (ср.: Пс. 40/39:7; 51/50:17–19).

В ответ на этот призыв израильтяне действительно *обратятся* (ср.: 3:5), вернуться к своему Богу окончательно и бесповоротно (а не поверхностно и мимолетно, как в 6:1–4), и скажут:

...отними всякое беззаконие и прими во благо, и мы принесем жертву уст наших. Буквально речь идет не о жертвах, а о быках (פָּרִים парим). Искренние покаянные слова для УНВН дороже жертвоприношений (ср.: 6:6). Пророк очень поэтично уподобляет эти слова жертвенным быкам: *быки уст наших*.

У LXX на месте פָּרִים — καρπός (плод). Блаженный Иероним считал, что LXX были «введены в заблуждение сходством слова»<sup>3</sup>, вместо פָּרִים (быки, тельцы) прочтя פְּרִי (плод). Но могло быть и так, что в еврейском тексте, который переводили LXX, стояло слово פָּרִי, а не פָּרִים. Никому теперь не дано этого знать. Ср.: Евр. 13:15.

В Таргуме, в отличие от LXX — *быки: да будут слова уст наших приняты Тобою во благо, как быки (תורין торин) на Твоем алтаре*. Исповедание греха эквивалентно принесению жертвы. «Жертва Богу — дух сокрушенный» (Пс. 51/50:19).

*Ассур не будет уже спасать нас...* Протрезвели. Пришло, наконец, запоздалое осознание: никакие, даже самые могущественные державы, включая Ассирию — первую в истории «сверхдержаву», претендовавшую на мировое господство, не могут спасти<sup>4</sup> (ср.: 5:13; 7:11; 8:9; 12:2<sup>5</sup>). *Спасает (שׁוּׁ) только УНВН. Спасись* означает здесь — получить помощь и защиту, сохраниться как народу и как государству. Израильское царство не «спаслось», не сохранилось. Не «спаслись» и населявшие его десять колен; «спасение» стало уделом иудеев и Иудейского царства.

...не станем садиться на коня... — чтобы ехать в качестве послов в Ассирию (ср.: 5:13; 8:9). Больше нет надежды на Ассирию, нет ее и на коней. «Ненадежен конь для спасения» (Пс. 33/32:17).

Некоторые считают, что конь (סוס сус) здесь — это еще и намек на Египет, продававший боевых коней другим странам. Израильтяне говорят: не станем больше полагаться на военную помощь Египта, кони и война не спасут нас. Ср.: 10:13; 3 Цар. 10:28; Ис. 30:2; 31:1–3.

...не будем более говорить изделию рук наших: боги наши... Рухнули не только политические надежды Израиля. Потерпели крах и его ложные религиозные надежды. Израиль разочаровался в своих идолах: поделки, изготовленные руками художников (13:2), не смогли защитить его и спасти.

*Изделия рук наших* (יְדֵי יָדָיו *маасэ ядэйну*), как верно замечают испанские библеисты Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас, ставятся в этом молитвенном исповедании Израиля в «радикальную оппозицию»<sup>6</sup> его Богу (*Тебе*):

...ибо у Тебя милосердие для сирот. Вот она, вновь обретенная, подлинная надежда Израиля — надежда на ҮНҰН. Израильский народ спасает и хранит не Ассирия, не дипломатия, не идолы, а только ҮНҰН — его Бог. Это-то теперь народ и исповедует, обращаясь к Нему со словами: у Тебя милосердие для сирот. Точнее — для сироты (יְתוֹם *йетом*, ед. число). Называя себя беззащитным сиротой, Израиль выражает тем самым свою тотальную зависимость от ҮНҰН, в Котором — его единственная опора. Ср.: Плач 5:3: «Мы сделали сиротами (יְתוֹמִים *йетомим*, мн. число)».

Сироты у ҮНҰН — под особой защитой: Исх. 22:22–24; Втор. 24:17–21; 27:19. Он — «Отец сирот»: Пс. 68/67:6. Милосердие Господа — единственное, на что может надеяться Израиль. Ср.: использование глагола חָנַן в первых главах книги — в 1:6–7; 2:4,23<sup>7</sup>.

Актуализируя слова Осии для своих читателей-христиан, блаженный Феодорит Кирский пишет: «Умоляя же Спасителя и Благодетеля, присовокупите ... и следующее: не будем более возлагать упования ни на кого из людей, ни на ассириян, ни на египтян, ни на множество коней, и рукотворенных идолов не станем признавать богами. Как скоро скажешь это, всегда пребывающий с тобою Господь помилует сироту, то есть тебя, подобно сироте оставленного без призора и попечения, сподобит всякого промышления»<sup>8</sup>.

В этом обращении, как говорит святитель Кирилл Александрийский, израильтяне «обещаются отстать от служения идолам и уже не иметь надежды на человека»<sup>9</sup>. Немецкий экзегет Йорг Йеремиас, комментируя Ос. 14:4 и значение этого стиха для последующей пророческой традиции, в частности, отмечает: «Каждое поколение народа Божия должно открывать, раз за разом, конкретную форму тех сил, которые стремятся воспрепятствовать возложению абсолютной надежды на единого истинного Спасителя и от которых следует освободиться. Эти силы меняются, искушение остается постоянным. Но постоянной остается и реальная надежда спасения»<sup>10</sup>.

В чаемый пророками Израиля День Господень — в день победного торжества YHWH — рухнут все надежды на армии и на идолов. Оправданной окажется лишь надежда на Него, Вершителя человеческой истории и Домостроителя спасения: «И будет в тот день, говорит Господь: истреблю коней твоих из среды твоей и уничтожу колесницы твои, истреблю города в земле твоей, и разрушу все укрепления твои, исторгну чародеяния из руки твоей, и гадающих по облакам не будет у тебя; истреблю истуканов твоих и кумиров из среды твоей, и не будешь более поклоняться изделиям рук твоих (פְּשַׁעַם תִּירֵי)» (Мих. 5:10–13)<sup>11</sup>.

*Уврачуют отпадение их...* Семасиолог и библеист Мария Курреа-Лима, на чью диссертацию мы уже ссылались, считает, что 14:5 — ключевой стих для понимания всего текста 14:2–9. «При изучении того, как организован текст Ос. 14:2–9, открывается центральное значение в нем ст. 5. Этот стих не только является отправной точкой для понимания содержания ст. 2–4, но также, вместе с ба, является базой для следующего далее описания реставрации. Ст. 5 эксплицирует вмешательство Бога, которое делает возможными то, о чем говорится в той и другой части»<sup>12</sup>. Учтем этот вывод. Действительно, что в пророчествах

может быть важнее прямой речи ҮНҰН? А именно Его Божественное «Я» звучит в 5-м и 6-м стихах (и в 9-м).

«Реставрации предшествует излечение от апостасии» (Симиан-Йофре)<sup>13</sup>. Прежде чем вновь получить потерянные блага и насладиться восстановленной жизнью на возвращенной земле, Израиль должен сам пережить исцеление, освободиться от овладевшего им «духа блуда» (5:4). ҮНҰН обещает уврачевать (רפא) Свой народ, излечить его *отпадение* (משובה *мэшува* — *отступничество, апостасия*).

Пройдет столетие с лишним, и у Иеремии, великого духовного наследника Осии, прозвучит призыв, обращенный к жителям Иудеи: «Возвратитесь, мятежные дети: Я исцелю вашу непокорность» (Иер. 3:22).

Версия LXX в этом месте существенно отличается от МТ: *уврачую поселения* (Юнгеров вслед за церковнославянским переводом: *селения*)<sup>14</sup> *их* — ἰάσομαι τὰς κατοικίας αὐτῶν. Итальянские текстологи монах Сандро-Паоло Карбоне и Джованни Рицци допускают, что LXX могли принять משובה за מושבים *мошавим (поселения)*<sup>15</sup>.

...*возлюблю их по благоволению, ибо гнев Мой отворотился от них*. Вслед за искренним раскаянием Израиля кардинально меняется и отношение ҮНҰН к нему: если раньше Господь не исцелял Свой народ (ср.: 5:13–14; 6:1; 7:1), то теперь обещает вылечить его; если раньше отказывался любить и миловать Израиля (1:6; 2:2<sup>16</sup>), то теперь готов вновь *возлюбить* (глагол אהב; слова с этим корнем — также в 3:1; 4:18; 8:9; 9:1, 10, 15; 10:11; 11:1, 4; 12:7<sup>17</sup>) его; если раньше обрушивал на него справедливый гнев (5:10, 14; 7:12; 13:7–8 и др.), то теперь этот гнев *отворотился* (столь важный для Осии глагол שוב).

Термином נדבה *нэдава*, который Синодальный перевод передает здесь через выражение *по благоволению*, встречается в Танахе 26 раз. Обычно им обозначаются добровольные, спонтанные жертвы или дары, приносимые сверх положенных, просто из усердия (Лев. 7:16;

22:18, 21, 23; 23:38. Числ. 15:3; 29:39. Втор. 12:17; 16:10; 23:23<sup>18</sup>. Иез. 46:12<sup>(2)</sup>. Ам. 4:5. Пс. 54/53:8. Езд. 3:5; метафорически — Пс. 119/118:108), а также другие добровольные приношения Господу (Исх. 35:29; 36:3. Втор. 12:6. Езд. 1:4; 8:28. 2 Пар. 31:14; 35:8). Однако имеются два случая в Псалмах, где семантика несколько другая: это выражение *עשׂם גֹּשֶׁם נְדָבוֹת* *эшэм нэдаво́т* в Пс. 68/67:10 (Синодальный перевод: «обильный дождь») и выражение *עַם מְדֻבָּר* *ам нэдаво́т* в Пс. 110/109:3 («готовый народ»). Но и в этих двух случаях, кажется, присутствует, как и в случаях с культовыми дарами и приношениями, идея чего-то «сверхизбыточного»: не просто большой дождь, а «обильный дождь», ливень; не просто народ, а народ, всецело «готовый» (в последнем случае, кстати — самый привычный для *גֹּבַהּ* контекст — культовый: народ *יְהוָה* «готов» «во благолепии святости»: *בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ* *бэ-хадрэй-кодэш*; таким образом, некультовый контекст — только в двух случаях из 26: в Пс. 68/67:10 и в Ос. 14:5). Нельзя не заметить, что единственное место во всем Танахе, где субъектом термина *גֹּבַהּ* является не человек и не природа, а Сам *יְהוָה* — это как раз рассматриваемый нами стих Ос. 14:5: Господь обещает возлюбить Свой народ *изобильно*. Его любовь — сверхмерна, безгранична.

Стих 14:5 заставляет Йеремиаса сделать вывод: «Мало какая другая ветхозаветная сентенция столь близка к Новому Завету, как содержащаяся в Ос. 14:5. Израиль, «исцеленный от своей неверности», — уже новое творение Божие, это эсхатологический Израиль с «новым сердцем» (Иез. 11:19; 36:26)»<sup>19</sup>. С этим согласны итальянские авторы Лоренцо Каттанео и Даниэле Мантегацца, с выспренностью комментирующие этот стих: «Здесь, у Осии, свершается фундаментальный этап того пути, который достигнет вместе с Иисусом из Назарета, Сыном Божиим, полного откровения Бога-Любви — бесконечной любви, таинственно пронизывающей сумрачные границы человеческого состояния, которую мы, твари, можем лишь

едва-едва понимать и которая получит свое исполнение в вечной славе Божией»<sup>20</sup>.

*Я буду росой для Израиля...* Точнее — *как роса* (לַטַּל). В отличие от 6:4 и 13:3, где образ росы прилагается к израильскому народу и имеет негативный характер (быстрое исчезновение, скоропреходящность и израильского благочестия, и самого Израиля)<sup>21</sup>, здесь с *росой* сравнивается YHWH, и потому этот образ исключительно позитивен. Роса не только быстро испаряется. Есть у нее и другие, положительные свойства — она увлажняет и освежает. Именно эти свойства — поить и освежать — имеются в виду здесь. Иссушенную восточным ветром, мертвую землю (9:16; 13:15) Господь вновь наполнит влагой и оживит. Причем эта влага, эта роса (לַטַּל *таль*) будет столь обильной, что вся земля Израиля расцветет, заблагоухает и превратится в цветущий сад (14:6–8). И сам живущий на этой земле израильский народ под живительным действием YHWH будет цвести и плодоносить. Это будет новая, совершенно иного качества жизнь (ср.: Ис. 26:19).

Климат большей части Палестины таков, что без выпадения росы, как утверждают географы, «палестинская почва была бы еще более сухой, и летние культуры, в частности, виноград, остались бы без плодов. Роса наиболее обильна ... летом, когда потоки влажного морского воздуха, восходящие к вершинам, впоследствии конденсируются вблизи остывающей земли. Роса настолько обильна, что сбегает по крышам тонкими струйками воды»<sup>22</sup>. Больше всего росы, естественно, выпадает в местностях, наиболее близких к Средиземному морю — в долинах Шфела и Шарон, в западной части Нижней Галилеи, на западных склонах Кармеля (до 250 ночей в году). Но и на Ефремовом нагорье, и в Иудейской пустыне таких ночей бывает в году от 100 до 150<sup>23</sup>. Агрономы и географы в один голос говорят, что без росы выращивать летние культуры в большинстве районов Палестины просто невозможно. Одним словом,

«роса — важный и необходимый элемент для плодородия земли Израиля», поскольку она «производит благотворное ... и необходимое действие для вегетации»<sup>24</sup>.

Книга Осии полна образов. Каждый из них прилагается или только к УНВН, или только к Израилю. И лишь образ росы — и в этом его исключительность — находит у Осии двойное применение: по отношению и к Израилю (6:4; 13:3), и к УНВН (14:6).

Наблюдательный читатель 6–9-го стихов заключительной главы книги Осии обнаружит в них немало параллелей с книгой Песнь Песней. И у Осии, и в Песни Песней используются же слова, выражения и образы. Трудолюбивые Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас составили их список, нам остается лишь поблагодарить за это испанских авторов:

- роса (Ос. 14:6 — Песн. 5:2);
- сидеть под тенью (Ос. 14:8 — Песн. 2:3);
- благоухание Ливана (Ос. 14:7 — Песн. 4:11);
- цвести (Ос. 14:6,8 — Песн. 6:11; 7:3);
- лилия (Ос. 14:6 — шесть раз в Песн.);
- вино (Ос. 14:8 — семь раз в Песн.);
- взирать (Ос. 4:9 — Песн. 4:8);
- кипарис (Ос. 4:9 — Песн. 1:16<sup>25</sup>);
- зеленеющий (Ос. 14:9 — Песн. 1:15<sup>26</sup>)<sup>27</sup>.

*...он расцветет, как лилия...* О будущем благоденствии Израиля рассказывается с помощью различных образов и сравнений, первое из которых — сравнение с лилией (הַשִּׁשְׁוּן *шошана*). Ранней весной этими цветами, относящимися к семейству ирисовых, покрываются холмы и долины Святой Земли. Произойдет нечто противоположное тому, о чем говорилось в 10:4: *явится* (точнее — *расцветет*) *суд над ними, как ядовитая трава*. Там — *ядовитая трава* (שֶׂאֱרֹשׁ *рош*); здесь — прекрасная лилия, הַשִּׁשְׁוּן; суд и проклятие сменяются милостью и благословением. И в 10:4, и в 14:6 используется один и тот же глагол פָּרַח — *процветать, расцветать*.

...пустит корни свои, как Ливан. Удивительно, Ливан (לְבָנוֹן леванон) в стихах 6–8 упомянут три раза подряд! Будущий Израиль уподобляется ливанскому кедру (14:6), ливанскому ладану (14:7) и ливанского вино (14:8).

Величественны и прекрасны Ливанские горы. Их вершины, большую часть года покрытые снегом, всегда пленяли взор израильтян и других народов. Десятки раз Ливан упоминается в Танахе. В древности склоны Ливана и Антиливана были покрыты густыми кедровыми лесами. Из века в век эти леса нещадно вырубали. Так, ассирийский царь Ашшур-нацир-апал II (884–858 гг. до н.э.) из ливанского кедрового леса отстроил себе новую столицу — город Кальху; непрерывной вырубке подвергались кедры и финикийцами. Ливанский кедр растет очень медленно, проходят сотни лет, прежде чем прозябший из земли росток разовьется в большое могучее дерево. На настоящее время сохранилось совсем немного кедровых деревьев. В двух небольших заповедниках, расположенных на территории государства Ливан, их тщательно оберегают и даже пытаются размножать.

Глубоко и надежно укоренится Израиль в своей земле — как кедр, его невозможно будет вырвать из этой земли. Какой контраст с 9:15!

*Расширятся ветви его...* Как ветви «кедра Божия» (Пс. 80/79:11). Ветви ливанского кедра, достигая определенной высоты, дальше начинают расти вширь, горизонтально. «Растение Ливана, — поясняет свяитель Кирилл, — пускает корень очень глубоко, а своими верхними ветвями сильно разрастается вширь, потому что если корень роскошен, то всегда обильны и побеги ветвей»<sup>28</sup>. Израиль не только укоренится в возвращенной ему земле, но и широко, словно ветви кедра, распространится — «от моря ... до реки» (Пс. 80/79:12): от Средиземного моря до Евфрата.

...будет красота его, как маслины... Маслина, или олива (לֵזַיִת зайт) не только прекрасна (ср.: Иер. 11:16), но

и весьма полезна: из ее плодов производят оливковое масло. Без оливковых деревьев не представим ближневосточный сельский пейзаж.

...*благоухание от него, как от Ливана*. Ср.: Песн. 4:11. У подножий и по склонам Ливанских гор растут ароматные травы и кустарники. Андрей Десницкий перевел эту строку так: *будет пахнуть, как Ливанский лес*<sup>29</sup>.

Но *Ливан* в этом контексте — это, возможно, еще и *ладан*, ароматическая смола, использовавшаяся евреями прежде всего в богослужении (ср.: Исх. 30:34; Лев. 2:1–16 и др). לבנון *леванон* (Ливан) и לבונה *левона* («ладан») — слова однокоренные и близкие по значению (аппарат в BHS предлагает конъектуру לבנה на место לבנון MT)<sup>30</sup>. «У греков и евреев одним и тем же именем называется и гора, и ладан», — пишет блаженный Иероним<sup>31</sup>. И у славян, добавим мы: древние славяне называли ладан *ливаном*.

Небезынтересно обратить внимание на парафразу 14:7 в Таргуме: *Умножатся сыновья и дочери, и слава их будет как сияние светильника (מנרה) во святилище, а благоухание от них – как запах ароматного фимиама (קטורה בסמים)*. Несомненно, под светильником, менорой, сменяющей в Таргуме *оливу*, здесь подразумевается храмовый семисвечник, ветви которого, кстати, на арамейском назывались שושנה (см.: Исх. 25:31 в Таргуме Онкелоса и в Таргуме Йерушалми): параллель с *лилиями* 14:6. Для таргумиста эсхатологическое восстановление Израиля — это прежде всего воссоздание разрушенного Иерусалимского храма и возобновление в нем богослужения.

*Возвратятся сидевшие под тенью его...* Эта *тень* — полная противоположность той идолопоклоннической тени, в которой народ укрывался в период апостасии (4:13).

Если следовать предлагаемой текстологами конъектуре и заменить *тень его* (צלו) на *тень Мою* (צלי), как это

делают многие современные переводчики и комментаторы, то образ дерева, в 6-м и 7-м стихах прилагавшийся к Израилю, теперь, в 8-м стихе, окажется прилагаемым к ҮНҰН. Впрочем, и при оставлении местоименного суффикса *ו* — *его* — такая интерпретация возможна и находит свое выражение в древней церковной экзегезе. Иероним: «Обратившиеся ... к Господу получают возмездие за свое обращение — они будут сидеть под тенью Его»<sup>32</sup>. Кирилл: «Отстанут ... от прежних грехов, ревностно обратятся к служению Богу живому и истинному и будут подчиняться единственно только Ему»<sup>33</sup>. Феодорит: «*Обратятся и сядут под кровом Его*, то есть под кровом Божиим»<sup>34</sup>.

Таргум дает этим словам мессианскую интерпретацию: *соберутся из их рассеяния и будут обитать в тени их Мессии (מִשְׁחַתוֹ), мертвые оживут, и великим будет благо (טוֹבָה) на земле*. Ср.: 3:5. К теме воскресения праведников во дни Мессии раввинистические тексты, в частности, Вавилонский Талмуд<sup>35</sup> и мидраши<sup>36</sup>, обращаются регулярно.

*Тень*, или *сень* Господня — синоним безопасности: пребывать под «тенью крыл» ҮНҰН — значит быть под Его защитой. Ср.: Пс. 17/16:8; 36/35:8; 91/90:1. Эта близость к Господу приносит изобилие:

*...будут изобиловать хлебом и расцветут, как виноградная лоза...* Божественное благоволение вернется к Израилю, и заколосятся его хлебные поля, и расцветут виноградники. Закрома наполнятся зерном, мехи — вином (ср.: 2:22<sup>37</sup>). Сами израильтяне уподобляются цветущей *виноградной лозе* (לֵזֶב גִּפְעָן; ср.: 10:1; Ис. 5:7а. Пс. 80/79:9–10).

*...славны будут, как вино Ливанское.* Виноград выращивают для производства вина. *Слава* (буквально, *память* — זָכַר *зэхэр*; ср.: у LXX: μνημόσυνον; равноапостольный Макарий Глухарев перевел זָכַר через *имя*) Израиля будет подобна *ливанскому вину* (יַיִן לִבְנוֹן, *яин леванон*). Нигде больше во всем Танахе о ливанском вине не говорится,

только здесь. Горная долина Бекаа, расположенная между цепями Ливана и Антиливана, с ее сухим и жарким климатом — идеальное место для культивации виноградной лозы. Вино в этой долине, как и во многих других местах Ливана, производили всегда, и оно пользовалось известностью среди окрестных народов<sup>58</sup>. Таким же, говорит пророк, будет Израиль — славным, именитым. «Подобно благовонному вину, производимому на Ливане, будут благоухать добродетелью, и тем приобретут добрую о себе славу» (Феодорит)<sup>59</sup>.

В Таргуме вино Ливанское становится *старым вином* (חמר עתיק), *возливаемым в храме* (בית-מקדש). В Таргуме Йонатана эсхатологическая надежда часто связывается с восстановлением Храма, которого евреи лишились в 70 г. н.э. в ходе Иудейского восстания против Рима.

«Что мне еще за дело до идолов?» — скажет Ефрем. С идолопоклонством будет покончено раз и навсегда. Вопрос риторичен, но кто его задает? Слова *скажет* в тексте нет, поэтому многие рассматривают фразу אפרים מה-לי עוד как прямую речь УНВН: Эфраим, что Мне еще до идолов (изображений)? Кстати, это вполне соответствует и версии LXX: τῷ Εφραϊμ, τί αὐτῷ ἔτι καὶ εἰδώλοισ; — у Ефрема, что между ним и идолами? В Таргуме, однако, эту фразу произносит дом Израилев (בית ישראל). Относит эти слова к прямой речи Израиля и Раши.

Я услышу его и призрю на него... В отличие от истуканов, которые «имеют уши, но не слышат», УНВН, Бог Израиля *слышит* Свой народ и *хранит* (глагол שור) его.

...Я буду как зеленеющий кипарис... Единственное в Танахе место, где УНВН сравнивается с *кипарисом* (ברוש). LXX перевели ברוש через ἄρκυθος — относящийся к семейству кипарисовых *можжевельник, можжевельное дерево* (в Вульгате почему-то появляется abies — ель).

Кипарис — вечнозеленое дерево, но перевод прилагательного רענן *раанан* через *зеленеющий* — не совсем точен. רענן — значит *роскошный, пышный, свежий* (в отно-

шении дерева, видимо, может означать — *густолиственный*). Смысл этого образного сравнения совершенно понятен: Господь, в отличие от мертвых идолов, представляющих из себя сухие деревяшки (ср.: 4:12) — живой и вечный. Ср.: Ис. 41:19; 60:13. Он — Древо жизни (ср.: Быт. 3:22. Притч. 3:18), и дарует плоды народу Своему:

*...от Меня будут тебе плоды.* «Аллюзия на этимологию имени Эфраим», — комментирует эти слова авторитетная франкоязычная *La Bible de Jérusalem*. Ср.: 13:15. «Эфраим» означает «плодовый»<sup>40</sup>.

Господь «будет для Израиля чудодейственным древом жизни, на котором он найдет такой плод, который будет питать и укреплять его телесную и духовную жизнь», — истолковывает эти слова отечественный библеист Иосиф Бродович<sup>41</sup>. Только от УНВН Ефрем (Израиль) получит плоды, которых когда-то с таким упорством искал получить от Ваала и от идолов. Бог всякого плодородия — УНВН, а не Ваал! «Израиль должен осознать, что все блага, в том числе и материальные, дает ему Всевышний», — читаем в комментарии, составленном Герцем<sup>42</sup>.

«Только Господь может гарантировать Ефрему плодородие; и благодаря Господу Ефрем исполнит предназначение, зафиксированное в его имени», — делают заключение Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас<sup>43</sup>.

Дамаск, ноябрь 2018.

## Примечания

<sup>1</sup> Особенно наглядна параллель Ос. 14:2–9 с Ам. 9:11–15. Профессор экзегетики Библейского института в Риме аргентинец Орацио Симиан-Йофре об этих и им подобных текстах, говорящих об эсхатологическом спасении и восстановлении, в частности, пишет: «Ам. 9:11–15 и Ос. 14:2–9, так же как и концовка книги Софонии и «апокалиптические» тексты книги Исаяи, представляют собой тип текста, столь отличного от

собственно пророческих, что он не может более называться «пророческим» ... Из этой дилеммы можно выйти, рассматривая Священное Писание в его целом — канонически — как предлагающее идеальные пути человеческого поведения и Божественных реакций. Только на этом уровне Бог ожидает окончательного обращения и стимулирует его при помощи очистительного наказания, которое должно быть последним, чтобы человек мог открыться навстречу милосердию. Антиномии ... не снимаются такой концепцией, которая оставляла бы одни термины и опускала другие, но такой, которая интегрирует все их. Божественная инициатива и человеческая свобода, очистительное наказание и спасительное вмешательство, окончательная ситуация и изменяющиеся моменты кажутся совпадающими в признании исторического и сиюминутного характера человека, характере, который просто не может обещать и не обещает окончательного обращения, но который отвергает путь в его сомнительном универсуме, включая светлые моменты и долгие периоды мрака. И Бог, Который есть Бог человеческих существ и потому — Бог их истории, не отказывается эту историю понимать ... В таком смысле и потребно понимать финальные тексты Амоса и Осии (Ам. 9:11–15; Ос. 14:2–9) — не как интервенцию некоего израильтянина, потрясенного суровостью слов пророков и исполненного жалостью к своему народу и вводящему слово утешения, но как чье-то мудрое, не обязательно пророческое, перечитывание целокупной истории Израиля и размышление над ней» (*Simian-Yofre H. Amos. Milano, 2002. P. 199–200*). Подробному семантическому и богословскому анализу Ос. 14:2–9 посвящена диссертация бразильянки Марии Курреа-Лимы: *Corrêa Lima M. Salvação entre juízo, converção e graça. A perspectiva escatológica de Os 14, 2–9 [Tesi Gregoriana, Serie Teologia 35]. Roma, 1998.*

<sup>2</sup> Герц Й (*сост.*). Пятикнижие и Гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». Книга Шмот. Иерусалим — Москва, 1995. С. 154.

<sup>3</sup> Иероним Стридонский, *блаж.* Три книги толкований на пророка Осию, к Паммахию. Творения. Ч. 12. Киев, 1894. С. 344.

<sup>4</sup> Где сегодня те, которые тридцать лет назад так надеялись на «союз нерушимый республик свободных»? И где завтра окажутся те, кто сегодня с восхищением и упованием смотрят на США или на Китай? Всё проходит. Трудно не согласиться с востоковедом и библеистом Евгением Рашковским: «Если всматриваться в историю своих собственных семейств, своих собственных местностей (да к тому же еще — в контексте турбулентной истории нашей собственной страны), то каждый из нас — как бы случайно выживший человек, *survivor*. За каждым из нас — в ретроспективе поколений — история обреченных человеческих массивов, субкультур, этносов и классов, обреченных человеческих поселений и ландшафтов» (*Рашковский Е.* Воскрешение Моисея: четыре очерка по библиологии. Москва, 2018. С. 21–22).

<sup>5</sup> В Танахе — 12:1.

<sup>6</sup> *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L.* Profetas. Comentario. Vol II. Madrid, 1980. P. 919.

<sup>7</sup> В Танахе — 2:6, 25.

<sup>8</sup> *Феодорит Кирский, блаж.* Толкование на пророка Осию. Творения. Ч. IV. Москва, 1857. С. 314.

<sup>9</sup> *Кирилл Александрийский, свят.* Толкование на пророка Осию. Творения. Ч. IX. Москва, 1892. С. 318.

<sup>10</sup> *Jeremias J.* Osea. Traduzione e commento. Brescia, 2000. P. 263. [Ориг.: *Der Prophet Hosea.* Göttingen, 1983].

<sup>11</sup> В Танахе — 5:9–12.

<sup>12</sup> *Corrêa Lima M.* Ibid. P. 149.

<sup>13</sup> *Simian-Yofre H.* Il deserto degli dei. Bologna, 1994. P. 198.

<sup>14</sup> Книги Ветхого Завета в переводе П.А. Юнгера. Книга Даниила. Малые пророки. Москва, 2006. С. 137.

<sup>15</sup> *Carbone S.P., Rizzi G.* Il libro di Osea secondo il testo ebraico masoretico, secondo la traduzione greca detta dei Settanta e secondo la parafrasi aramaica del Targum. Bologna, 1993. P. 261.

<sup>16</sup> В Танахе — 2:4.

<sup>17</sup> В Танахе — 12:8.

<sup>18</sup> В Танахе — 23:24.

<sup>19</sup> *Jeremias J.* Ibid. P. 264.

<sup>20</sup> *Cattaneo L., Mantegazza D.* Ha parlato per mezzo dei profeti.

Per una introduzione al profetismo. Lettura e commento del libro del profeta Osea. Gorla Minore, 2006. P. 308.

<sup>21</sup> Интересно заметить, что в отличие от Осии, у Михея образ росы в приложении к Израилю — положителен: «И будет остаток Иакова среди многих народов, как роса от Господа» (Мих. 5:8).

<sup>22</sup> *Abel F.M. Geographie de la Palestine. Vol. I. Paris, 1932. P. 129.*

<sup>23</sup> См., напр.: *Ashbel D. Bioclimatic Atlas of Israel. Jerusalem, 1950. P. 51–55.*

<sup>24</sup> *Bulgarelli V. L'immagine della rugiada nel libro di Osea. Bologna, 2002 P. 77.*

<sup>25</sup> В Танахе — 1:17.

<sup>26</sup> В Танахе — 1:16.

<sup>27</sup> *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Ibid. P. 920.* Раскрытию прекрасных образов Песни Песней посвящены многие страницы непревзойденного диссертационного исследования протоиерея Геннадия Фаста: *Геннадий Фаст, протоиерей. Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000.*

<sup>28</sup> *Кирилл Александрийский, свт. Указ соч. С. 320.*

<sup>29</sup> Книга пророка Осии. *Пер. А. Десницкого. «Альфа и Омега», №64–65 (2012). С. 112.*

<sup>30</sup> Важно заметить, что в Ливанских горах кустарник *Boswellia carteri*, из которого производили ладан, не произрастает, ареал этого растения южнее — Южная Аравия и африканское побережье Красного моря.

<sup>31</sup> *Иероним Стридонский, блаж. Указ соч. С. 347.*

<sup>32</sup> *Иероним Стридонский, блаж. Там же. С. 348.*

<sup>33</sup> *Кирилл Александрийский, свт. Указ соч. С. 321.*

<sup>34</sup> *Феодорит Кирский, блаж. Указ соч. С. 315.*

<sup>35</sup> Напр.: Санхедрин, 91b; 92a.

<sup>36</sup> Напр.: Qohelet Rabba 1, 7; Tehilim Rabba 93, 2.

<sup>37</sup> В Танахе — 2:24.

<sup>38</sup> Замечательное вино производят и в сегодняшнем Ливане. Многие сорта сухих ливанских вин пользуются заслуженной славой не только на Ближнем Востоке, но и далеко за его пределами.

<sup>39</sup> *Феодорит Кирский, блаж. Указ соч. С. 315.*

<sup>40</sup> Полонский С. Вот имена... Нижний Новгород, 2016. С. 150.

<sup>41</sup> Бродович И. Книга пророка Осии. Введение и экзегезис. Киев, 1901. С. 474–475.

<sup>42</sup> Герц Й. (сост.) Указ соч. С. 155.

<sup>43</sup> Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Ibid. P. 921.

*Протоиерей Николай Карсёв\**

## **АПОЛОГИЯ ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКИ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ НАЧАЛА XX ВЕКА: СВЯЩЕННИК П. АНИКЕЕВ И М.А. НОВОСЁЛОВ**

*В статье рассматривается динамика отношения к мистицизму в XIX–XX вв. В частности, на примере полемики А.И. Введенского и свящ. Павла Аникиева показывается, что отношение к мистике было крайне неоднозначным, однако постепенно, с опорой на святоотеческое наследие, было выработано православное понимание мистического. Однако сам по себе феномен мистики очень неоднозначен, поэтому в нем следует различать разные аспекты, например, связанные с осмыслением данного феномена на Западе. Большую работу в этом отношении проделал свмч. М.А. Новосёлов. В статье показывается, что труды о. Павла Аникиева и М.А. Новосёлова стали важной вехой в осмыслении места православной мистики в русском богословии. Вслед за их работами последовали и другие, так*

---

\*Автор — кандидат богословия, кандидат философских наук, настоятель храма Живоначальной Троицы в Старых Черемушках, благочинный Андреевского округа г. Москвы.

*что можно отметить, что феномен мистического был в значительной степени реабилитирован в глазах отечественных мыслителей. Тем не менее в отечественной науке отношение к мистицизму, а также та полемика, которая велась в XIX — начале XX в., еще не получили достаточного освещения.*

*Ключевые слова: Бог, мистицизм, богословие, Православие, обожение, религия, духовная жизнь, спасение, свяц. Павел Аникиев, М.А. Новосёлов.*

### **Неоднозначное отношение к мистике в XIX в.**

В XIX в. среди православных богословов не было единого мнения по отношению к феномену мистики и мистицизма<sup>1</sup>. В значительной степени это связано с эпохой императора Александра I, который, как отмечают исследователи, с большим интересом относился к мистицизму и любил беседовать на соответствующие темы со своими сановниками-мистиками, с духовными лицами, приезжими мистиками, например, квакерами<sup>2</sup>. Мистики разных толков видели заинтересованность императора и специально для него переводили сочинения по религиозной философии<sup>3</sup>; в этот период увеличивается интерес к мистицизму даже среди духовенства, многие православные приобщаются к псевдо-мистике. Вместе с тем и люди науки всё больше обращаются к философской и мистической литературе, так что постепенно возникло определенное противостояние православной и неправославной мысли в научных кругах. Можно сказать, что причинами углубленного изучения мистики в академическом богословии стали два фактора: постановление Синода о ревизии мистических книг (24 мая 1825 г.) и введение в 1841 г. преподавания патристики в духовных академиях<sup>4</sup>.

Остановимся на этом подробнее. В 1824 г. министром народного просвещения стал А.С. Шишков (1754–1841). Он начал активную борьбу с неправославны-

ми формами мистики. Так, 17 ноября 1824 г. был опубликован указ, согласно которому издавать светские книги, в том числе мистического содержания, без разрешения духовной цензуры строго воспрещалось. Этим же указом он сделал распоряжение, согласно которому во всех учебных заведениях должны были изыматься вредные книги, в которых шла речь о мистическом, и докладывать об этом в министерство народного просвещения. А.С. Шишков считал, что подобные книги полны «лжеучений, противных гражданскому благоустройству, догматам и преданиям нашей Церкви», они служат к «порождению весьма вредных и заразительных умствований и толков, которые, разрушая священнейшие связи между Церковью, престолом и отечеством, вводят в соблазны, развращают нравы и потрясают спокойствие, законы и благоденствие народное»<sup>5</sup>. Таким образом, с точки зрения А.С. Шишкова, западная мистика в России была рассадником «всяких ересей и лжеучений, помрачающих истинное просвещение»<sup>6</sup>.

Позднительное отношение к мистике со стороны властей сохранялось на протяжении всего правления Николая I (1825–1855). Например, в 1825 г. обер-прокурор князь П.С. Мещерский (1817–1833) и первенствующий член Святейшего Синода митрополит Серафим (Глаголевский; 1821–1843) подключились к борьбе с мистическими тенденциями в духовной жизни. По этому поводу даже был создан Синод и издан указ от 14 мая 1825 г., который определил провести богословскую ревизию книг мистического содержания «для подробного рассмотрения мистических сочинений», «сделать из оных выписки и замечания на содержащиеся в них противные вере и благочестию учения, представить оные с мнением своим Святейшему Синоду»<sup>7</sup>. Несмотря на то, что исследование данного предмета сильно затянулось, в 1843 г. был составлен полный «отчет о мистических книгах», который был «передан митрополиту Антонию, который предложил

Св. Синоду все исчисленные в отчете, рассмотренные комитетом книги ... „истребить посредством сожжения“ ... Но Синод не согласился с этим мнением, и окончательное решение дела отложено было сначала до 1844 г., а потом до 1845 г. В этом году состоялось постановление Синода, в силу которого все собранные мистические и масонские сочинения разделены были на две категории: 1) вредные и 2) непротивные православному учению. Первые постановлено было подвергнуть истреблению чрез сожжение, для чего передать их графу Протасову, вторые — хранить при Св. Синоде до дальнейшего распоряжения»<sup>8</sup>. Как отмечает Н.И. Барсов, борьба, которая происходила между «партией мистиков и масонов» и «защитниками Церкви и конфессионального религиозного учения», окончилась «поражением мистиков»<sup>9</sup>.

Вся эта ситуация привела к тому, что в академическом богословии начался серьезный анализ феномена христианской мистики, в результате чего во второй половине XIX в. появляется много публикаций на тему мистики Александровской эпохи. Кроме того, изучение мистики в святоотеческом богословии стало расширяться в духовных школах благодаря введению нового предмета — патристики. Изучение святых отцов неизбежно привело к открытию и богословскому осмыслению духовного опыта восточного монашества. Уже в начале XIX в. среди полезной литературы для совершенства духовной жизни упоминается «Добротолюбие». К середине XIX в. «Добротолюбие» вошло во всеобщее употребление, особенно среди простого народа. Появляются различные богословские исследования по святоотеческим мистическим сочинениям.

Знакомство со святыми отцами, особенно аскетами, оказывало влияние и на богословов. Известный богослов, заслуженный профессор Московской духовной академии и секретарь комитета духовной цензуры П.С. Казанский (1819–1878) свидетельствует, что именно святоотеческая

литература помогла ему разобраться в потоке религиозно-философских учений, который оказывал влияние на умы в 30-х и 40-х гг. XIX столетия: «Конечно, догматы веры я знал, мог рассуждать о них, но историю Церкви христианской знал мало. ... Чтение аскетических сочинений и духовных книг, изданных в России во втором и третьем десятилетиях нынешнего века, дало отчасти мистическое направление моим мыслям»<sup>10</sup>. Впоследствии П.С. Казанский напишет знаменитый труд «История православного монашества на Востоке», в котором он хоть и не употребляет термин «мистика», но по сути описывает духовный мистический опыт, что намного важнее для проникновения в тайну христианской жизни. Этот труд подтолкнул многих мыслителей к исследованию монашества и исихазма.

Тем не менее отношение не только к мистицизму, но даже и к аскетическим практикам зачастую оставалось очень неоднозначным. Как отмечает современный патролог и историк Древней Церкви А.И. Сидоров, «основные тенденции умственной жизни XIX в. были далеко не благорасположены, и даже прямо враждебны к аскетизму»<sup>11</sup>. А известный историк русской литературы А.М. Скабичевский (1838–1911) считал, например, что аскетизм есть особого рода «психическая болезнь»<sup>12</sup>. Более того, даже такой авторитетный ученый, как А.И. Введенский (1856–1925), в конце XIX — начале XX в. выражает отрицательное отношение к мистицизму. В частности, профессор Введенский полагал, что в христианстве фактически нет места мистицизму (по крайней мере такому, который предполагает единение человека с Богом). Свою точку зрения он сформулировал, исследуя мировоззрение В.С. Соловьева, против которого он пишет следующее: «Учение Соловьева страдает еще одной недосказанностью, которая должна тоже препятствовать распространению его мистицизма. Последний необходим ему для обоснования метафизики; а вся его метафизика направлена

к оправданию евангельского учения ... Но Соловьев нигде не рассмотрел вопроса, насколько мистицизм (в узком или видовом смысле) примирим с Евангелием; а между тем в Новом Завете трижды повторяется одна и та же мысль, резко противоречащая мистицизму, так что, по видимому, христианство мирится только с медиумизмом (может быть, и с верой в ясновидение и телепатию), но не с мистицизмом в узком смысле слова»<sup>15</sup>. Иначе говоря, с точки зрения А.И. Введенского, в христианстве будто бы не может быть непосредственного общения человека с Богом, на что обратил внимание уже С.М. Зарин<sup>14</sup>. В другой объемной работе «Логика как часть теории познания»<sup>15</sup> А.И. Введенский пишет следующее: «Мистика ... сбивает с толку ошибочное отождествление понятия знания с чисто психологическим понятием сильной и твердой уверенности ... Мистицизм ... явно отрицается евангельским учением. Такое отрицание видно уже и в том, что как Христос, так и апостолы, требуют от людей не знания Бога, но всего лишь *веры* в Него...»<sup>16</sup>.

Таким образом, недоверие к мистицизму в русском богословии сохранялось вплоть до XX в. Тем не менее многие отечественные богословы того времени стремились проникнуть в глубины духовной жизни древнехристианских подвижников и отцов Церкви, изучить их наследие, благодаря чему они открывали, что путь спасения заключается не только в простой вере или рациональной философской рефлексии (в духе проф. Введенского), но и представляет собой выход за пределы естественного богопознания. Изучая святоотеческое наследие и исследуя жизнь великих подвижников древности, русские богословы XIX в. приходили к пониманию того, что в православном Предании мистические аспекты раскрыты намного точнее и глубже, чем в интерпретации западных мистиков, чьи сочинения заполнили умы русских людей в Александровскую эпоху. Можно добавить, что со временем всё больше и больше академических исследователей

начинают уделять внимание определению мистики и ее месту в контексте православного богословия. К таким авторам можно отнести Н.А. Скабаллановича, В.В. Болотова, Л.И. Писарева, С.М. Зарина и других. Одним из ярких примеров в этом ряду является исследование мистицизма малоизвестного сегодня ученого священника Павла Аникиева.

## **П. П. Аникиев и его исследование по православной мистике**

Священник Павел Аникиев (1878–1932) является автором объемной работы, носящей название «Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова»<sup>17</sup>. О самом отце Павле известно совсем немного. В 1918 г. он подал в совет Петроградской духовной академии в качестве диссертации свое исследование «Опыт построения теории православной мистики по творениям преподобного Симеона Нового Богослова (опыт религиозно-философского синтеза)». Однако решения совета не последовало, и искомую степень он получил лишь почти десять лет спустя (около 1927 г.)<sup>18</sup>. Можно сказать, что отец Павел Аникиев открывает новую страницу в исследовании православной мистики. Он активно использует сам термин «православная мистика», осмысляет и исследует этот феномен преимущественно на основе святоотеческой традиции, почти не используя религиозно-философские взгляды.

Кончено же, полностью уйти от всех интерпретаций и предубеждений в отношении к мистике, которые сложились в начале XX в., было невозможно, тем не менее в работе отца Павла исследование осуществляется в чисто православном духе, без апелляции к неоплатонизму<sup>19</sup>. Примечательно, однако, что отец П. Аникиев начинает свою работу следующими словами: «В настоящее время и общество, и литература выказывают большой интерес к мистике и ко всему мистическому. Среди многих вопро-

сов, связанных с исследованием и обсуждением положений, входящих в указанную область, ставится и вопрос о том, возможна ли христианская мистика, признаваемая Христом и согласная с Евангелием, или христианство решительно отрицает всякую мистику, и всё, соединенное с мистикой, привнесено или привносится в христианство извне»<sup>20</sup>. При этом стоит отметить, что отец Павел обосновывает такую постановку вопроса (откуда и название его работы «Апология мистики...»), ссылаясь на уже упомянутого профессора А.И. Введенского: «По нашему мнению, мистицизм, понимаемый так, как понимает его здесь проф. Введенский, составляет суть, главный момент мистики вообще...»<sup>21</sup>.

Рассмотрим полемику отца Павла Аникиева с А.И. Введенским, взгляды которого он обобщает следующим образом: «1) мистицизм, как признание внутреннего созерцания нами Самого Бога, явно отрицается евангельским учением и вообще словом Божиим Ветхого и Нового Заветов; 2) весьма характерен тот факт, что так мало мистиков, да и мистицистом может быть лишь не умудренный критицизмом человек; и 3) нет твердых данных для того, чтобы отличить подлинно-божественное мистическое восприятие от искаженного-демонического и от мнимого, лишь кажущегося таковым переживающему его человеку»<sup>22</sup>. Для профессора А.И. Введенского христианство основывается на вере, а мистицизм — на предполагаемом опытным знании. Однако, по его мнению, между верой и знанием нет согласованности, мистик «считает самого себя отнюдь не верующим в существование Бога, но знающим об Его существовании, знающим с такой же достоверностью и непосредственностью, с какой он знает о существовании испытываемой им боли»<sup>23</sup>. Что касается понимания мистицизма, то об этом Введенский пишет следующим образом: «Мистицизм — это уверенность в мистическое восприятие. Мистическое восприятие — это знание, приобретенное в результате внелогического

рассуждения, знание внутренне тайное, без содействия внешних чувств. ... Мистические явления включают в себя медиумизм, телепатию, мистическое восприятие действительности, ясновидение. Те, кто участвует в этих явлениях, называются мистиками, а уверенность и обоснование реальности этих явлений можно назвать мистицизмом»<sup>24</sup>.

В связи с таким узким пониманием феномена мистицизма отец Павел ставит вопрос о необходимости построения православной концепции мистического опыта. Возражая А.И. Введенскому, он пишет: «Здесь мы видим странное непонимание сути христианства: лишь во Христе и через Христа можно человеку находиться в действительном реальном внутреннем единении с Богом и созерцать Бога, т.е. быть истинным мистиком»<sup>25</sup>. Основное утверждение А.И. Введенского, что христианская вера несовместима с мистикой, вызывает у отца Павла удивление. Но его можно понять, если обратить внимание на то, как Введенский понимает мистику. Действительно, если мистика — это знание, то вера и знание могут сосуществовать, конечно, но это не одно и то же. По мнению Аникиева, знание, которое приобретают мистики, — это не теоретическое знание, но опытное постижение Бога. Тем не менее А.И. Введенский делает выводы о том, что это знание несовместимо с христианской верой, понимая мистику как особый род теософии.

На примере учения А.И. Введенского о мистике можно увидеть одну из основных проблем духовной жизни — неведение ценности того знания, которое получили христиане как духовный благодатный дар от Бога. Согласно отцу Павлу, противники христианской мистики приводили следующие возражения:

1. Бог непостижим, однако мистики говорят, что познают Его. По мнению Введенского, «мистицизм, как признание внутреннего созерцания нами Самого Бога, явно отрицается евангельским учением и вообще словом

Божиим Ветхого и Нового Заветов»<sup>26</sup>. Другими словами, христианское вероучение не допускает мистику в смысле «признания внутреннего созерцания Самого Бога»<sup>27</sup>. Однако это отрицание показывает, что святоотеческое наследие было недостаточно изучено в русском богословии, догматика не была связана с мистикой. Наоборот, большинство богословов видели в этих направлениях несовместимость. Вопреки этому отец П. Аникиев утверждает: кто отвергает христианскую мистику, отвергает и Евангелие: «Думать и говорить так, как думают и говорят противники мистики, это значит отрицать всё Евангелие, извращать самую сущность христианства, почитать дело Христа неудавшимся»<sup>28</sup>.

2. История Православной Церкви, да и вообще христианской религии, дает мало примеров мистического опыта: мистиком «может быть лишь не умудренный критицизмом человек»<sup>29</sup>. Но изучение святоотеческого наследия постепенно развеяло такое мнение: образцы духовной жизни подвижников, глубокое изучение их жизни и богословского наследия дают основание смотреть более глубоко на тайну личного спасения.

3. Третий тезис отрицает наличие критерия истины в мистическом опыте: «Нет твердых данных для того, чтобы отличить подлинно божественное мистическое восприятие от искаженного демонического и от мнимого и лишь кажущегося таковым переживающему его человеку»<sup>30</sup>. Однако таким критерием, несомненно, является признание Церкви: церковность того или иного мистического опыта означает его подлинность.

На примере трудов преподобного Симеона Нового Богослова отец П. Аникиев доказывает, что мистика не только присутствует в Православии, но и является неотъемлемой частью духовной жизни, причем путь ко спасению есть путь мистического опыта. Подводя итог своему спору с А.И. Введенским, в конце своего исследования отец Павел резюмирует: «1. Истинный христианин не

только может, но и непременно должен быть настоящим мистиком, иметь в себе живо и ощутительно Христа-Бога и в Нем и через Него зреть Бога Троиственного; 2. Если не все по своей греховной немощи могут здесь на земле быть мистиками, то все, ищущие во Христе спасения, могут и должны быть сознательными мистическими<sup>51</sup>; 3. Наконец, существуют твердые критерии для несомненного установления подлинности мистического восприятия, дающие возможность отличить его от продуктов расстроенного или просто недисциплинированного воображения и от состояния натурального и паталогического экстаза и эромантии<sup>52</sup>.

Обоснование мистического опыта у преподобного Симеона Нового Богослова открывало новую страницу в понимании отечественными богословами значения мистики в духовной жизни. Отец Павел Аникиев использует термин «мистика», причем мистиками он называет святых. Все призываются к мистическому пути: «Духовное рождение совершает в нас таинство обновления душ человеческих, благодатию Святого Духа, соединяя и сочетавая нас с воплотившимся Сыном Божиим и Богом»<sup>53</sup>. Согласно отцу Павлу, мистики — это те, кто «удостоился увидеть свет Божий и Самого Бога во свете славы и разумно познал в себе присутствие и действие Духа Святого и стал одевая благодатью Духа Святого»<sup>54</sup>. И все, кто усердно ищут Бога, даже покаявшиеся грешники, «могут стать „зрителями света“, Ты являешь Себя, делая их Своими друзьями»<sup>55</sup>. Каждый человек, если сильно захочет, может стать мистиком. Поэтому П. Аникиев утверждает, что стяжание дара мистического восприятия и «зрения света» не зависит от возраста, внешнего положения, обстоятельств жизни и происхождения, «ибо „видит свет истинный“, а „стяжать в сердцах своих сокрытую жизнь вечную“ — „всех призывает Бог от восток до запад, и иудеев и эллинов“ ... Мистиком, т.е. богозрителем, может сделаться как живущий среди мира, так и живущий в безмолвии и уединении ... Сле-

довательно, можно и в миру живя сделаться духоносцем, мистиком, лишь должно бежать от пристрастия к миру, сохраняя себя неуязвленным от греха и, находясь среди вещей и дел мирских, среди попечений и забот житейских, проводить жизнь в совершенной чистоте ... И ныне есть и среди нас вращаются» истинные мистики, т.е. «люди бесстрастные, святые и исполненные Божественного света»<sup>36</sup>.

Итак, с точки зрения отца Павла, мистик — это богозритель, святой, совершенный, тогда как мистицист — это начинающий мистик, стремящийся к мистическому восприятию, признающий возможность мистического опыта. Конечно, истинных мистиков мало, ибо одного желанья недостаточно, необходима усиленная духовная жизнь, но если созерцания Божественного света достигают немногие, то стремиться и веровать в это должны все христиане. Таким образом, если не все люди могут быть мистиками, т.е. обладателями мистического восприятия, то каждый внимательный, искренний и способный к самонаблюдению человек, присматриваясь к своей духовной жизни, должен быть мистицистом, т.е. «человеком, вообще признающим существование мистического восприятия»<sup>37</sup>.

Отец Павел Аникиев также проводит анализ ложных форм мистики, выделяя истинно христианскую, или православную, мистику. В понимании отца Павла христианская мистика является изначальной формой мистики, которая и дает самое правильное представление о богопознании и самое главное — приводит человека к цели: спасению. Основные причины возникновения любой ложной формы мистики, как считает Аникиев, основываются на искаженном понимании христианского образа мысли и образа жизни — «на искаженном мистическом восприятии» и «на страстях, полонивших душу, обыкновенно и главным образом на гордости и чувственности»<sup>38</sup>. Последний аспект был подробно рассмотрен в объемной работе другого русского ученого начала XX в. — Михаи-

ла Александровича Новосёлова, который также уделял значительное внимание мистическому опыту и сделал важный вклад в его правильное понимание.

### **М.А. Новосёлов как систематизатор мистического опыта**

Русский публицист и духовный писатель, в 2000 г. причисленный к лику святых новомучеников и исповедников Российских, М.А. Новосёлов создал специальную работу, в которой осмыслял место мистики в христианском богословии<sup>39</sup>. В известном сочинении «Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме» (публиковалась с 1902 по 1917 г.) он касается «больного вопроса нашей духовной жизни» — понимания места мистики в богословии<sup>40</sup>. Как отмечает М.А. Новоселов, с одной стороны, «Православная Церковь и всякий живой ее член всегда признавали необходимость мистического элемента, точнее — они жили и живут общением с Богом»<sup>41</sup>. С другой, как считает Новоселов, осмысление духовной жизни и мистические переживания «не получили выражения в научном богословии — в системах и трактатах догматических и этических. Правда, мистический элемент здесь не отрицается, но он или отступает на задний план, рассматривается как второ- или третьестепенный, или даже совсем опускается, замалчивается, на первый же план выдвигаются элементы догматический или нравственный»<sup>42</sup>. Он замечает, что многие русские богословы относились к мистике подозрительно или считали, что в православном богословии нет места мистическому опыту. Для них «упоминание о мистике часто не удостоивается даже серьезного возражения, как речь о чем-то фантастическом, нереальном»<sup>43</sup>. Но в понимании М.А. Новосёлова, мистика — это неотъемлемая сторона христианского вероучения и жизни. Он пишет, что догмат, этика и мистика — это единое, цельное учение.

Согласно М.А. Новосёлову, мистика имеет своим

истоком Евангелие и получила развитие в историческом процессе бытия Церкви. «Органическую связь между догматом, этикой и мистической жизнью христианина нетрудно указать и в Евангелии, и в Деяниях и Посланиях Апостольских, и в творениях отцов и учителей Церкви, из которых некоторые, как например святой Макарий Египетский, святой Симеон Новый Богослов, с особым вниманием останавливались на соотношении указанных сторон христианского вероучения»<sup>44</sup>. Мистическое содержание духовной жизни требует всегда догматического обоснования и аскетического оправдания. Человеку нужно знать и понимать Божественное Откровение, но также идти путем духовного подвига. Всё должно совершаться добровольно и сознательно. И при этом, как замечает М.А. Новосёлов, согласно евангельскому учению «богопознание совпадает с понятием спасения»<sup>45</sup>: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:3). Следовательно, и богопознание, и обожение, и спасение есть один процесс домостроительства Божия: «С православной точки зрения, сущность, смысл и последняя цель спасения человека состоит в избавлении его от греха и в даровании ему вечной святой жизни в общении с Богом»<sup>46</sup>.

Поэтому и догматы Церкви необходимо усваивать не только умом, но и опытом духовной жизни во Христе. При этом догматам Новосёлов дает следующее определение: «Догматы суть санкционированные Церковью и указующие верующим путь спасения формулы (знаки, словесные выражения) тайн Царствия Божия, через деяние и опыт открывающиеся христианину в благодатном ощущении и в конкретном духовном созерцании»<sup>47</sup>. Таким образом, познание тайн Царствия Небесного тесно сочетается в себе догматический, аскетический и мистический аспекты. В контексте святоотеческого учения существует также неразрывная связь между «практикой» (аскезой,

деланием), созерцанием и молитвой, другими словами — «нравственным подвигом», «соблюдением заповедей» и «спасительным мистическим богопознанием»<sup>48</sup>.

Вместе с тем М.А. Новосёлов говорит о существенных отличиях православной мистики от западной. Православная мистика, он полагает, основана на духовном опыте святых подвижников благочестия, которые отличались высотой духовного безукоризненного подвига, тогда как мистический опыт западного христианства вызывает целый ряд нареканий. По его мнению, «мистицизм и квиетизм суть болезненные порождения ложно направленной религиозности»<sup>49</sup>.

Православный мистический путь требует подвига «многотрудной борьбы со страстями», которая приводит к «чистоте сердца». И только чистому сердцем является Бог, открывает тайны «яснейшего постижения истин Божиих» и приобщения божественному блаженству при восприятии «сладостнейшего ощущения»<sup>50</sup>. Мистические созерцания венчают вершину духовного совершенства. В отличие от восточных, согласно М.А. Новосёлову, западные мистики видят в первую очередь конечные плоды духовного подвига и пытаются достигнуть их быстро и легко. И путь этого достижения наполнен искажениями, именуемыми прелестью. Основными формами прелести являются следующие: воображения, мечтания, фантазии. Западный подвижник создает в своем воображении идеальный образ духовных дарований или образ жизни Христа, после чего следует мечтательное действие осмысления пути их скорейшего достижения. Возникает фантастический, оторванный от реальности путь, на который и пытаются встать западные подвижники. Это не дает им возможности идти хотя и трудным, но правильным путем: «Далее, самомнение еще более разгорячает воображение, и оно быстро рисует новые картины, вставляя в свои мечтания личность мечтающего и представляя ее всегда в привлекательном виде, в близости к Богу, ангелам

и святым. Чем более он так мечтает, тем более укореняется в нем убеждение, что он точно уже друг неба и небожителей, достойный осязательного с ними сближения и особых откровений»<sup>51</sup>.

М.А. Новосёлов связывает духовный опыт христианского подвижника в первую очередь с покаянием, смирением и молитвой. Духовный подвиг непрестанной молитвы открывает путь к мистическим созерцаниям. Здесь, как мы полагаем, Новосёлов основывается на православном понимании мистики как неразрывной связи богословского осмысления и духовного опыта. Нет богословия без духовного опыта, и духовный опыт требует постоянного богословского осмысления, и в первую очередь через молитву. Молитва и смирение — два неразрывных аспекта мистической жизни подвижника: «Теплота молитвы непрестанная есть дух этой жизни, так что с прекращением сего тепления прекращается и движение духовной жизни, как с прекращением дыхания прекращается жизнь телесная»<sup>52</sup>. Молитвенный подвиг есть тот мистический опыт, который «приносит с собою водворение внутрь царствия, или, другими словами, блаженный огонь, возгорающийся наконец в сердце; этим же определяется и существо истинной духовной жизни»<sup>53</sup>. Без такого устроения духовной жизни человек не может приобрести истинного смирения, а без смирения его постигают множество искушений. Духовные дарования, которые проявляются у подвижника, требуют глубокого смирения. Если же подвиг не глубок и смирения нет, то подвижник впадет в прелесть. Наиболее заметные искушения — видения, откровения, ощущения своего духовного совершенства. Например, видения порождают самопрельщение: «визионерство с его пагубными последствиями»<sup>54</sup>. Это происходит от того, что человек свое внимание направляет не в сердце, но наружу, на воображение и мечтание, которые вызывают нарушение психической деятельности человека.

Наконец, состояние духовной прелести выражается

как чувство своего собственного совершенства. В состоянии прелести человек впадает в особое состояние мечтательности: «Он мнит, что совершаемое им есть плод Божественной благодати к его утешению, и молит Бога, чтобы сподобил его всегда пребывать в этом делании»<sup>55</sup>. В этом состоянии человек часто подвержен умоисступлению, психопатическим припадкам, галлюцинациям или состоянием возбужденного сладострастия. По мнению М.А. Новоселова, это состояние присуще западной форме мистики и чуждо Православию<sup>56</sup>.

## **Заключение**

Труды священника Павла Аникиева и М.А. Новосёлова, а также ряда других исследователей, стали важной вехой в осмыслении места православной мистики в русском богословии. Вслед за их трудами последовали и другие работы, так что можно отметить, что феномен мистики и мистицизма был в значительной степени реабилитирован в глазах отечественных мыслителей. Тем не менее в отечественной науке отношение к мистицизму, а также та полемика, которая велась в XIX — начале XX в., еще не получили достаточного освещения. В данной статье мы стремились хотя бы отчасти заполнить этот пробел. Едва ли будет преувеличением сказать, что идеи русских богословов могут быть полезны и в современном обществе, поскольку мистический опыт нуждается в осмыслении и правильном истолковании и в XXI в. И на этом фоне поле полемика отца Павла с профессором А.И. Введенским, его различие мистиков и мистицистов, важная и тонко продуманная работа М.А. Новоселова, касающаяся корректного понимания мистического, конечно же, имеют отнюдь не только историческое значение.

Как мы показали, в начале XIX в. в русском православном богословии значение мистического опыта в духовной жизни было недооценено. Это происходило

оттого, что многие богословы были плохо знакомы со святоотеческой литературой и духовным опытом русского старчества, которое в то время и было главной формой мистического опыта. Только в конце XIX — начале XX в. русское православное богословие стало приходить к убеждению, что истинная мистика — это духовная жизнь в свете святоотеческого нравственно-аскетического учения, которое наполнено подлинным мистическим опытом. Так в русской богословской мысли начинает формироваться концепция мистики в свете православного Предания, его самобытности и оригинальности, в его отличии от религиозной философии и других форм духовной жизни.

В результате в России в начале XX в. сложилось *церковное понимание мистики*, делающее упор на индивидуально-личном и в то же время всецело церковном пути опытного богопознания и богоуподобления, конечной целью которого является обожение человека. В Православии этот путь неотрывно связан со святоотеческим аскетическим преданием и осмысливается в контексте приобщения человека к нетварным Божественным энергиям и синергии человеческой свободы и Божественной благодати. Русское православное богословие постепенно пришло к осознанию того, что мистика не только не противоречит догматике, но и является неотъемлемой частью духовной жизни христианина и христианского мировоззрения. Вместе с тем пришло осознание того, что православная мистика и мистическое богословие имеют существенные отличия от других форм христианской и нехристианской мистики. На примере двух русских богословов начала XX в. — священника Павла Аникиева и М.А. Новосёлова, можно сделать вывод, что православная мистика — это изначальная форма всех других форм христианской мистики, поскольку она ведет свое начало от самого Христа и апостолов, а также укоренена в духовном опыте Церкви и православных подвижников христианского Востока.

## Литература

1. *Аникиев П., свящ.* Мистицизм в эпоху Александра I. М., 1912.
2. *Аникиев П., свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова. Петроград, 1915 (по материалам: Христианское чтение. Петроград, 1915. № 1. С. 115–135; № 2. С. 253–273; № 3. С. 403–423; № 4. С. 545–561).
3. *Барсов Н.И.* К истории мистицизма в России // Христианское чтение. СПб., 1876. № 1–2. С. 128–142.
4. *Бяратинский В.В.* Царственный мистик: Император Александр I. СПб., 1913.
5. *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. СПб., 1909; СПб., 19122; Пг., 1917<sup>3</sup>; М.-Пг., 1923<sup>4</sup>.
6. *Введенский А.И.* Философские очерки: Вып. 1. СПб., 1901.
7. *Галахов А.Д.* Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // Журнал министерства народного просвещения. М., 1875. № 182. С. 87–175.
8. *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.
9. *Карасёв Н., прот.* Зарождение и развитие понятия «мистика» в доникейском богословии // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2018. (В печати).
10. *Левицкий Ф.Н.* Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру Первому: Материалы к истории мистицизма в начале XIX в. / Сообщил Л.К. Бродский. СПб., 1911.
11. *Минин П.М.* Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913.
12. *Новосёлов М.А.* Григорий Распутин и мистическое распутство. М., 1912.
13. *Новосёлов М.А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. М., 2004.
14. *Новосёлов М.А.* Забытый путь опытного богопознания (в связи с вопросом о характере православной миссии). М., 1912.
15. *Попов И.В.* Идея обожения в древневосточной церкви // Он же. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 17–48.
16. Православное обозрение. М., 1879. № 9.
17. *Сидоров А.И.* Монументальный труд по святоотеческой

аскетике С.М. Зарина // *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 1-31.

18. *Скабичевский А.М.* Аскетические недуги в нашей современной передовой интеллигенции (по поводу трех женских романов) // *Русская мысль*. М., 1900. Кн. 10 (Октябрь). С. 19–37.

19. *Сухова Н.Ю.* Вертоград наук духовный: Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века. М., 2007.

20. *Сухова Н.Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006.

21. *Сухова Н.Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М., 2009.

22. *Флоренский П, свящ.* Труды и дни / Подгот. игум. Андроник (Трубачев), вступ. ст. и ком. Павлюченков Н.Н. // «Философствовать в религии»: Материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о Павла Флоренского. М.: ПСТГУ, 2017. С. 143–176.

23. *Флоренский П, свящ.* Труды и дни / Подгот. игум. Андроник (Трубачев), вступ. ст. и ком. Павлюченков Н.Н. // «Философствовать в религии»: Материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о Павла Флоренского. М.: ПСТГУ, 2017. С. 143–176.

24. *Bouyer L.* *Mysterion and Mysticism: An Essay on the History of a Word* // *Mystery and Mysticism*. New York, 1956.

25. *Solignac A.* *Mystère* // *Dictionnaire de spiritualité*. Paris, 1980. N. 10. Col. 1860–1874.

## Примечания

<sup>1</sup> Подробнее о терминах «мистика» и «мистицизм», а также о других релевантных терминах (μυστήριον, μύστης, μυστικός, μυσταγωγία) см. нашу статью: *Карасёв Н., прот.* Зарождение и развитие понятия «мистика» в доникейском богословии // *Богословский вестник. Сергиев Посад*, 2018. (В печати). См. также: *Bouyer L.* *Mysterion and Mysticism: An Essay on the History of a Word* // *Mystery and Mysticism*. New York, 1956; *Solignac A.* *Mystère* // *Dictionnaire de spiritualité*. Paris, 1980. N. 10. Col. 1860–1874.

<sup>2</sup> Подробнее: *Галахов А.Д.* Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // Журнал министерства народного просвещения. М., 1875. № 182. С. 87–175; *Аникиев П.* Мистицизм в эпоху Александра I. М., 1912; *Барятинский В.В.* Царственный мистик: Император Александр I. СПб., 1913.

<sup>3</sup> *Левицкий Ф.Н.* Священник Феодосий Левицкий и его сочинения, поднесенные императору Александру Первому: Материалы к истории мистицизма в начале XIX в. / Сообщил Л.К. Бродский. СПб., 1911.

<sup>4</sup> О становлении отечественной богословской школы см. в исследованиях: *Сухова Н.Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006; *Она же.* Вертоград наук духовный: Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века. М., 2007; *Она же.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М., 2009.

<sup>5</sup> *Барсов Н.И.* К истории мистицизма в России // Христианское чтение. СПб., 1876. № 1–2. С. 130.

<sup>6</sup> Там же. С. 131

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 137.

<sup>9</sup> Там же. С. 128.

<sup>10</sup> Цит. по: Православное обозрение. М., 1879. № 9. С. 107–108.

<sup>11</sup> *Сидоров А.И.* Монументальный труд по святоотеческой аскетике С.М. Зарина // *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 9.

<sup>12</sup> *Скабичевский А.М.* Аскетические недуги в нашей современной передовой интеллигенции // Русская мысль. М., 1900. Кн. 10. С. 19.

<sup>13</sup> *Введенский А.И.* Философские очерки. СПб., 1901. Вып. 1. С. 66.

<sup>14</sup> *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 409.

<sup>15</sup> *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. СПб., 1909; СПб., 1912<sup>2</sup>; Пг., 1917<sup>3</sup>; М.-Пг., 1923<sup>4</sup>.

<sup>16</sup> *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. СПб., 1912<sup>2</sup>. С. 279–287.

<sup>17</sup> По всей видимости, работа вышла еще в 1906 г., а затем переиздавалась: *Аникиев П.П., свящ.* Апология мистики по творениям

преп. Симеона Нового Богослова. СПб., 1906; Христианское чтение. Петроград, 1915. № 1. 115–135; № 2. 253–273; № 3. 403–423; № 4. 545–561).

<sup>18</sup> Известно, что 12 декабря 1926 г. свящ. Павел Флоренский в письме ректору Высших богословских курсов протоиерею Николаю Чукову дал отрицательный отзыв на диссертацию о. Павла Аникиева «Мистика преп. Симеона Нового Богослова». См.: *Флоренский П., свящ.* Труды и дни / Подгот. игум. Андроник (Трубачев), вступ. ст. и ком. Павлюченков Н.Н. // «Философствовать в религии»: Материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о. Павла Флоренского. М.: ПСТГУ, 2017. С. 143–176.

<sup>19</sup> См., например, очень влиятельную работу, в которой христианская мистика рассматривается сквозь призму неоплатонизма: *Минин П.М.* Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913. Сюда же можно отнести и исследование сщмч. Иоанна Попова: *Попов И.В.* Идея обожения в древневосточной церкви // *Он же.* Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 17–48.

<sup>20</sup> *Аникиев П.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова // Христианское чтение. Петроград, 1915. № 1. С. 115.

<sup>21</sup> Там же. № 1. С. 116, прим. 1.

<sup>22</sup> Там же. № 1. С. 120.

<sup>23</sup> *Введенский А.И.* Философские очерки. СПб., 1901. Вып. 1. С. 45.

<sup>24</sup> Там же. С. 47.

<sup>25</sup> *Аникиев П., свящ.* Апология мистики по творениям прп. Симеона Нового Богослова... № 1. С. 118.

<sup>26</sup> Там же. № 1. С. 120.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. № 1. С. 126.

<sup>29</sup> Там же. № 1. С. 120.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Эти понятия будут объяснены ниже.

<sup>32</sup> Там же. № 4. С. 561.

<sup>33</sup> Там же. № 2. С. 256.

<sup>34</sup> Там же. № 2. С. 255.

<sup>35</sup> Там же. № 2. С. 256.

<sup>36</sup> Там же. № 2. С. 258, 263.

<sup>37</sup> Там же. № 2. С. 257.

<sup>38</sup> Там же. № 2. С. 269.

<sup>39</sup> Он также является автором следующих работ: *Забытый путь опытного богопознания* (в связи с вопросом о характере православной миссии). М., 1912; *Григорий Распутин и мистическое распутство*. М., 1912.

<sup>40</sup> *Новоселов М.А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантизме. М., 2004. С. 39.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же. С. 40.

<sup>43</sup> Там же. С. 10.

<sup>44</sup> Там же. С. 10–11.

<sup>45</sup> Там же. С. 28.

<sup>46</sup> Там же. С. 78.

<sup>47</sup> Там же. С. 31.

<sup>48</sup> Там же. С. 26.

<sup>49</sup> Там же. С. 291.

<sup>50</sup> Там же. С. 293.

<sup>51</sup> Там же. С. 302.

<sup>52</sup> Там же. С. 296.

<sup>53</sup> Там же. С. 297.

<sup>54</sup> Там же. С. 298.

<sup>55</sup> Там же. С. 314.

<sup>56</sup> Там же. С. 317.

Священник Сергей Кирсанов\*

## УЧЕНИЕ О СОЗЕРЦАНИИ ТОМАСА МЕРТОНА В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ

*В статье в свете православной мысли анализируется представление известного католического монаха и писателя XX в. Томаса Мертона о созерцании. Автором исследуется эволюция взглядов Мертона на основании двух крайних по хронологии книг о созерцании: «Что есть созерцание?» и «Новые семена созерцания». Проводится анализ двух произведений, выделяются основные мысли каждой из них. Затем взгляды Томаса Мертона рассматриваются в свете православной мысли, проводится сравнительный анализ, отмечаются существующие сходства и различия между ними в понимании феномена созерцания. Автор статьи приходит к выводу, что взгляды Мертона не противоречат православному видению изучаемого предмета и Мертон рассуждал о созерцании в рамках христианского вероучения. Ключевые слова: Томас Мертон, католичество, дзен-католицизм, созерцание, молитва.*

---

\*Автор — магистр богословия, аспирант кафедры богословия и библеистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, клирик Троицкого храма д. Чашниково Солнечногорского района Московской епархии.

Имя Томаса Мертона (1915–1968) мало известно русскому читателю, не говоря уже о его трудах. Монах, писатель, мистик и поэт жил в период серьезных перемен в Католической Церкви, отмеченных проведением II Ватиканского собора. Особую известность Мертон приобрел своим стремлением к пониманию дзен-буддийского опыта и попыткой его осмысления в свете христианской духовной жизни.

Родившись во Франции, в местечке Прад, Томас Мертон получил высшее образование сначала в Кембридже, затем в Колумбийском университете, где изучал английскую литературу. Несмотря на то, что был воспитан в протестантской среде, он в 1938 г. под впечатлением Мессы принимает крещение в Католической Церкви и делается ревностным ее последователем. Вскоре, в 1941 г., Мертон становится послушником цистерцианского ордена в аббатстве Гефшмания (Gethseman; Abbey) недалеко от Луисвилля (США), затем монахом (1944), а позже и священником (1949). В период монастырской жизни нес труды по воспитанию молодых монахов, однако в 1965 г. принимает решение уединиться в сооруженной им же самим келье близ монастыря. Трагически погиб от удара электрическим током в одной из гостиниц Бангкока в 1968 г., куда приехал для участия в международной конференции.

Несмотря на свою сравнительно недолгую жизнь, Томас Мертон оказал большое влияние на многих своих современников, оставив ряд значимых сочинений, посвященных духовной жизни. Особое место в его трудах занимает тема созерцания (*contemplation*), которое является предметом настоящей статьи.

Указывая на литературу и традицию, которые послужили основными источниками для воззрений Томаса Мертона, исследователи<sup>1</sup> выделяют несколько пунктов:

— Священное Писание (преимущественно Евангелие от Иоанна и Послания апостола Павла);

- греческие отцы (авва Евагрий Понтийский, святитель Григорий Нисский);
- святой Бернард Клервоский и преподобный Иоанн Кассиан;
- апофатическая христианская традиция (святой Дионисий Ареопагит и святой Иоанн Креста);
- книги Д. Судзуки по дзен-буддизму.

Поскольку круг чтения у Мертона, как мы видим, был весьма разнообразен, то отмечается эволюция в его взглядах на созерцание. Чтобы кратко проследить эту эволюцию, возьмем два крайних по хронологии его труда, посвященных данному вопросу. А именно:

- «Что есть созерцание?» (*What is Contemplation?*), 1948 г.<sup>2</sup>;
- «Новые семена созерцания» (*New seeds of Contemplation*), 1961 г.<sup>3</sup>.

Первый труд написан в период новициата, второй — в период активного увлечения философией дзен. Однако сразу стоит заметить, что указанные книги не исчерпывают взглядов Томаса Мертона на созерцание, поскольку и в последующих своих работах он касается этой темы, в частности, и вопроса созерцания в контексте межрелигиозного диалога.

Небольшая книга «Что есть созерцание?»<sup>4</sup> представляет собой первую попытку Томаса Мертона осмыслить и описать христианский взгляд на созерцание. Книга делится на 9 параграфов:

- Что такое созерцание;
- Обет Христу;
- Святой Фома Аквинский;
- Виды созерцания;
- Вдохновенное созерцание;
- Испытание;
- Что делать?
- Опасность квиетизма;
- Молитва.

Вначале Мертон напоминает, что каждый христианин в силу Крещения получает способность и обязанность стремиться к созерцанию. Крещение, таким образом, является неким благодатным семенем, а созерцание — его плодом. Вместе с этим Мертон высказывает сожаление, что среди христиан совсем мало тех, кто стремиться к созерцанию. Согласно его мнению, многие люди не имеют возможности позволить себе «одинокство, молчание и свободное время для того, чтобы опустошить свою голову от всех сотворенных вещей и потерять себя в одном Боге»<sup>5</sup>. После краткого введения следует объяснение, что такое созерцание. Оно бывает двух видов: активное (*active*) и пассивное, или влитое (*infused*). Пассивное созерцание есть созерцание *par excellence*, в котором Сам Бог открывается человеку и действует в нем. Пассивное созерцание имеет три важных аспекта. Во-первых, «оно есть чистый Божий дар»<sup>6</sup>, т.е. дается только по милости и воле Божией. Как пишет Мертон, «Бог является главным посредником, Который вливает (*infuse*) его (созерцание) в душу и Который, таким образом, овладевает всеми силами души и управляет ими непосредственно согласно Своей воле»<sup>7</sup>. Вторым аспектом пассивного созерцания является внутреннее испытание, которому подвергается созерцатель: «Пассивное созерцание рано или поздно приносит ... страшную революцию»<sup>8</sup>, — пишет Мертон, и созерцателю приходится преодолевать то, что именуется им «лучом мрака»<sup>9</sup> — это время внутренней боли, сухости и одиночества. Однако «радость, мир и удовлетворение могут быть найдены только где-то в этой ночи сухости»<sup>10</sup>, после долгого и терпеливого стояния в вере. Третьим аспектом является понятие любви. Давая определение созерцанию, Томас Мертон использует именно эту категорию: «Созерцание есть глубокое и личное познание Бога через союз любви»<sup>11</sup>. Таким образом, в созерцании важен не только объект созерцания, а состояние единения с ним. Пытаясь объяснить опыт созерцания, Мертон указывает

на то, что «Бог желает привести нас к этому совершенному союзу с Ним, чтобы наши умы и желания, полностью объединенные и поглощенные Им, могли действовать в совершенной гармонии и координации с Ним как свободные инструменты Его любви и милосердия»<sup>12</sup>. Пассивное созерцание, повторимся, есть созерцание в собственном смысле, по существу. Но есть и активное созерцание, которое предшествует этому истинному созерцанию и является подготовкой к нему. Речь идет о молитвенной практике, которая подготавливает душу к Божью дару созерцания. Сюда входит не только молитва, но и пение, литургия, и медитация. Все это способствует приближению души к пассивному созерцанию<sup>13</sup>. Задача активного созерцания заключается в том, чтобы «пробудить и подготовить ум, повернуть сердце к Богу, воскресить желание знать Бога лучше...»<sup>14</sup>.

В параграфе «Что делать?» (*What to do?*) Мертон дает практические советы тем, кто стремиться к созерцанию. Он настаивает на следующем: 1) не стоит стремиться к мистическим переживаниям; 2) не стоит наблюдать за молитвенным прогрессом; 3) необходимо мужественно принимать свой крест и терпеть страдания; 4) необходимо помнить, что созерцатель не тот, кто созерцает самые возвышенные видения, а тот, кто тесно связан с Богом в чистой любви. Мертон заключает, что истинное созерцание дается очень редким христианам, оно есть высочайший уровень духовной жизни. Характеризуя эту раннюю книгу Мертона, Роберт Кинг пишет: «В этой работе Мертон представляет традиционный католический взгляд на созерцание как особый Божий дар, цель которого есть освящение жизни крещеных христиан»<sup>15</sup>.

Книга Мертона «Новые семена созерцания» (*New Seeds of Contemplation*), написанная в 1961 г., считается в кругу его последователей одной из главных. Она представляет собой пересмотренный и переработанный вариант другой, более ранней работы под названием «Семена

созерцания» (*Seeds of Contemplation*) 1948 г. Кроме доработанных прежних глав в «Новые семена созерцания» вошли три новые: «Что есть созерцание?» (*What is Contemplation?*), «Чем созерцание не является» (*What Contemplation is not*), «Общий танец» (*The General dance*). Идеи, представленные в книге, сложны для систематического изложения, поскольку Мертон сознательно пытался отойти от сухого схоластико-догматического подхода к осмыслению феномена созерцания. Об этом, в частности, так пишет один из исследователей Мертона: «Он (Мертон) сознательно отказался от схоластического подхода ... и двинулся к теологии, которая менее догматична и более плюралистична. У него появились более широкие контакты с людьми как христианами, так и нехристианами, внутри и вне монастыря. Он также возрос в уважении к мистическим элементам азиатских религий»<sup>16</sup>. Действительно, исследователи<sup>17</sup>, анализируя книгу, выделяют те места, где у Мертона наблюдается использование нехарактерной для христианской традиции лексики. Так, обращает на себя внимание первая глава (*What is contemplation?*), где намеренно не дано четкое определение созерцанию и в которой можно проследить дзен-буддийское влияние: «Созерцание — это наивысшее выражение интеллектуальной и духовной жизни человека. Это сама эта жизнь — полностью бодрствующая, полностью активная, полностью сознающая, что она жива. Это духовное чудо. Это спонтанное благоговение перед святостью жизни, бытия. Это благодарность за жизнь, осознание и бытие. Это яркая реализация того факта, что жизнь и бытие в нас исходят от невидимого, трансцендентного и бесконечно обильного Источника. Созерцание — это, прежде всего, осознание реальности этого Источника. Оно знает Источник неясно, необъяснимо, но с уверенностью, которая превосходит как разум, так и простую веру»<sup>18</sup>. Мертон вводит понятие «осознания», которое напоминает то, о чем писал популяризатор дзен-буддизма Д. Судзуки, с которым он тесно общался. Судзуки

утверждал, что сатори (пробуждение) есть осознанное сознание. Любопытно, что теперь созерцание Мертон тоже описывает как «яркое осознание реальности», «опыт переживания бытия», выводя опыт созерцания, как кажется, на внеконфессиональный уровень, а не приписывая его только христианству. Можно сказать, что Мертон как бы пытается описать опыт созерцания общефилософским языком, часто называя Бога Источником бытия, давая простор философским и религиозным интерпретациям. Важно обратить внимание на то, что он описывает созерцание, используя апофатический язык или скорее язык парадокса, говоря, что «это видение без видения и знание без знания»<sup>19</sup>. Созерцание превыше всего того, что мы можем назвать созерцанием: «Созерцание всегда за пределами нашего собственного знания, нашего света, вне систем и объяснений»<sup>20</sup>. Таким образом, Мертон в этой книге не только намеренно отказывается давать какие-то практические советы, как прийти к созерцанию, но и не дает четкого определения того, что есть созерцание.

Некоторые исследователи полагают, что цель книги заключается в том, чтобы сделать учение о созерцании доступным не только христианам, но и представителям других религий, в связи с этим в книге ими отмечаются следующие тезисы: 1) в контексте созерцания появляются понятия об истинном и ложном «Я»; 2) подчеркивается необучаемость созерцанию; 3) подчеркивается необъяснимость созерцания рациональным языком.

Характерной особенностью данных тезисов является их близость к дзен-буддийскому дискурсу, поэтому, обращая на них внимание, Альдельм Камерон-Браун пишет, что «Томас Мертон попал под влияние Дзен»<sup>21</sup>.

Однако не стоит упрощать взгляд Мертона на созерцание и приписывать ему те мысли, которых у него не было, беря отдельные утверждения и делая из них общие выводы. Рассмотрим последовательно его представления в свете православного взгляда на созерцание.

Итак, необходимо отметить, что православные отцы редко отвечали на вопрос: «Что такое созерцание?», а если и отвечали, то довольно лаконично, называя созерцанием зрение духовных таин — «таин Святой Троицы, а также таин достопоклоняемого ради нас домостроительства»; однако этим определением отцы не исчерпывали понятие созерцания<sup>22</sup>. Так, «у Исаака термин „созерцание“ нередко оказывается синонимом „видения Бога“<sup>23</sup>. Томас Мертон тоже не дает четкого определения созерцания, считая, что «на него можно только намекнуть символами»<sup>24</sup>. Однако нельзя говорить, что он не пытается этого сделать. В «Новых семенах...» он пишет: «Созерцание — это своего рода духовное зрение, к которому в сущности стремится и разум, и вера, и без которого они были бы неполны»<sup>25</sup>. Для него созерцание, с одной стороны, некое духовное зрение, которым видится Божественная реальность<sup>26</sup>, а с другой, — «это единство простого Божия света с простым светом человеческого духа в любви»<sup>27</sup>. О любви как необходимом элементе созерцания пишет и преподобный Исаак Сирин, называя ее дверью созерцания<sup>28</sup>. Здесь мы не видим никаких серьезных противоречий. Использование Мертоном апофатической формы изложения своих мыслей относительно созерцания характерно и для отцов Восточной Церкви, поскольку «все же подобие духовного, какие думает составить себе ум, называется призраком, а не действительностью»<sup>29</sup>. Даже если предположить, как считают западные исследователи, что язык Мертона схож с языком дзенских мастеров, эта схожесть никак не умаляет схожести с языком восточных христианских мистиков.

Если святые отцы мало писали о самом созерцании, то о пути к созерцанию они писали много, при этом созерцание никогда не являлось целью, но лишь тем даром, который мог даваться подвижнику, а мог оставаться сокрытым от него. Что касается подвижнического пути, который может привести к созерцанию, то в святоотеческом опыте он базируется на евангельских словах: «Блаженны

чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). Речь идет о синергийном характере Богозрения (созерцания): подвижник-христианин борется за чистоту сердца деланием заповедей, а Бог в свою очередь, зря чистоту сердечную, открывает Себя подвижнику. О делании по очищению сердца преподобный Исаак Сирин пишет: «Если желатель-но тебе, чтобы сердце твое соделалось обителю таин нового мира, то обогатись сперва делами телесными, постом, бдением, службою, подвижничеством, терпением, низложением помыслов и прочим ... Приучай ум свой всегда углубляться в тайны Спасителя домостроительства, продолжая делание заповедей и труды в приобретении чистоты»<sup>30</sup>. Для приобретения созерцания необходимо освободиться от привязанности к вещественному: «Полнота христианского совершенства есть состояние созерцания. Это состояние бывает в том, кто, освободившись от всякой связности чем-либо, вступает в область Божию и видит всё так, как мы видим всё окружающее нас»<sup>31</sup>.

Мы видим, что отцы настаивают на духовном подвиге. Этот пункт в книге Мертона выражен, на наш взгляд, слабо, но всё же он присутствует. В главе «Чистое сердце» (*The pure heart*) он говорит о необходимости аскетической практики, но сводится она к основным вещам: управлять своим желудком, не злоупотреблять алкоголем, проводить время в уединении, реже смотреть телевизор и слушать радио, а также контролировать свои сексуальные влечения<sup>32</sup>. Безусловно, это правильно, однако недостаточно для созерцания как полноты совершенства. Преподобный Исаак Сирин настаивает на сугубом подвиге уединения, поста и молитвы. Однако дерзаем предположить, что созерцание, как и любовь, имеет свои степени, и Мертон указывал на ту степень созерцания, которая была доступна рядовому христианину, а не подвижнику-аскету. Это необходимо понимать, дабы не принять высшие формы созерцания за что-то легкое и повседневное, а не то, что дается за великие подвиги только единицам: «Из тысячи

один успеваает стяжать чистую молитву; а молитву духовную, или, что то же, — созерцательную, в родех и родех едва один оказывается имеющим»<sup>33</sup>.

Как и в первой своей книге, Мертон пишет, что «созерцание, о котором здесь речь, это не обыкновенный религиозный дар. Его нельзя добиться самому умственным усилием, усовершенствованием наших естественных сил. Это не самовнушение, появляющееся в результате сосредоточения на своем внутреннем духовном существе. Это не плод наших усилий, а дар Божий, дар Бога, Который в Своем милосердии завершает тайный и непостижимый акт творчества, просвещая наши ум и сердце»<sup>34</sup>. Святитель Феофан Затворник также указывает на это: «Что касается до созерцания, то ни у одного из отцов не находим, чтобы в него можно было вступать самим и, следовательно, делать что-либо и со своей стороны для вступления в него».

Святым отцам Православной Церкви чужд догматизм, поскольку в состоянии созерцания переживается реальный духовный опыт, который находит свое подтверждение в учении Церкви: «Когда же ум обновлен и сердце освящено, тогда все возникающие в нем понятия возбуждаются сообразно с естеством того мира, в который вступает он. Ум его ощущает духовное ведение тварей, и воссиявает в нем созерцание таин Святой Троицы, также таин достопоклоняемого нами домостроительства»<sup>35</sup>. Главной тайной Божия домостроительства является Воплощение Господа Иисуса Христа. И тесная связь этого догмата с созерцанием в книге Томаса Мертона «Новые семена...» особо подчеркивается в трех главах: «Тайна Христа» (*The Mystery of Christ*), «Жизнь во Христе» (*Life in Christ*), а также «Общий танец» (*The general dance*). Мертон напоминает, что «вера во Христа и в таинства Его жизни и смерти есть основание христианской духовной жизни и источник всякого созерцания»<sup>36</sup>. Воплощение Христа Мертон рассматривает как акт любви Бога к человеку, как желание Бога быть в максимально возможном единстве

с человеком. Здесь его представления схожи с мыслью С.Н. Булгакова. Как и русский философ, Мертон полагал, что Бог должен был воплотиться вне зависимости от трагедии грехопадения. Несмотря на то, что подтверждение этой мысли мы не находим в восточном богословии, как нам представляется, существенным образом важен сам результат Христова домостроительства, в чем нельзя не заметить согласие Мертона с святоотеческой мыслью. Так, у преподобного Исаак Сирина мы находим, что «естество наше в вочеловечении Христовом прияло обновление, приобщилось Христову страданию и смерти; и потому по обновлении изливанием крови освятилось и сделалось способным к приятию заповедей новых и совершенных»<sup>37</sup>. Мертон также акцентирует внимание на том изменении, которое претерпело человечество после Воплощения: «Сверхъестественное единение наших душ с Его в нас пребывающей Божественной Личностью дает нам участие в Его Божественном сыновстве и естестве»<sup>38</sup>. Таким образом, для Мертона, как и для святых отцов, Христос является ключевой Фигурой, через Которого всякий человек способен к Богообщению и созерцанию.

Подытоживая вышесказанное, можно выделить основные пункты, на которые указывают святые отцы в своем учении о созерцании и соответствия которым мы находим у Мертона:

1. Созерцание есть проявление высшей степени духовной жизни человека;
2. Созерцание невозможно выразить;
3. Созерцание зиждется на любви к Богу;
4. Оно даруется Богом как ответ Бога на веру и действия человека;
5. Созерцание имеет своим фундаментом веру во Христа и является плодом Его Воплощения.

В заключение хотелось бы сказать, что мысли Томаса Мертона, представленные в его книге «Новые семена созерцания», прямо не противоречат опыту православного

богословия. Основное отличие, на которое мы хотели бы обратить особое внимание, заключается в самом пути к созерцанию. Созерцание есть высший дар, который доступен только единицам, посвятившим себя всецело Богу, а не тем, кто отказался только от излишеств и уединился у себя в доме, как это может показаться при чтении книг Томаса Мертона.

## Литература

1. *Merton T.* What is Contemplation? Springfield, Templegate, 1978.
2. *Merton T.* New seeds of Contemplation. A new directions books. 1961.
3. *Robert H. King.* Thomas Merton and Thick Nhat Hanh: Engaged spirituality in an Age of Globalization. 2001.
4. *Ekman Pui-chuen Tam.* The Influence of Zen-Taoism on Thomas Merton's View of Contemplation. 2001.
5. *Aldhelm Cameron-Brown.* Zen Master / Thomas Merton, Monk, A Monastic Tribute / Edited by Brother Patrick Hart. New York, 1974
6. *Преп. Исаак Сирун.* Наставления о подвижничестве, молитве, созерцании. М., Правило веры. М., 2016.
7. *Свт. Феофан Затворник.* Письма о духовной жизни. М., 1996.
8. Добротолюбие. Т.2. Изд. Паломник. 2000.
9. *Преп. Иоанн Кассиан Римлянин.* Писания. СТСЛ, 1993.

## Примечания

<sup>1</sup> См.: *Daniel J. Adams.* Contemplation and Action in the Spirituality of Thomas Merton. Unpublished Ph.D. dissertation, Aquinas Institute of Philosophy and Theology, 1973, chapter II, for a discussion of the influences on Merton's religious thought in general.

<sup>2</sup> *Thomas Merton.* What is Contemplation? Springfield, Templegate, 1978.

<sup>3</sup> *Thomas Merton.* New seeds of Contemplation. A new directions books, 1962. (далее в сноске NSC).

<sup>4</sup> Подробный анализ данной книги представлен Уильямом Шенонном в книге «Темная тропа Томаса Мертона: внутренний

опыт созерцания» *William H. Shannon*. Thomas Merton's dark path: the inner experience of contemplation.

<sup>5</sup> *Thomas Merton*. What is Contemplation? P. 33--34. «Their vocation does not allow them to find the solitude and silence and leisure in which to empty their minds entirely of created things and to lose themselves in God alone».

<sup>6</sup> «Contemplation is a pure gift of God» *Ibid*. P. 25.

<sup>7</sup> «God is the principal agent Who infuses it into the soul and who, by this means, takes possession of the soul's faculties and moves them directly according to His will» *Ibid*. P. 25.

<sup>8</sup> «Infused contemplation sooner or later brings with it a terrible revolution». *Ibid*. P. 26.

<sup>9</sup> «A ray of darkness» *Ibid*.

<sup>10</sup> «That joy and peace and fulfillment are only to be found somewhere in this night of aridity» one may ultimately be illuminated, as what is called entering the illuminative way».

<sup>11</sup> «It is deep and intimate knowledge of God by a union of love» *Ibid*. P. 11.

<sup>12</sup> «God desires to bring us to this perfect union with Him in order that our minds and wills, perfectly united and absorbed in Him, may act in perfect harmony and coordination with Him, as free instruments of His love and mercy» *Ibid*. P. 70.

<sup>13</sup> *Ibid*. P. 29.

<sup>14</sup> «is to awaken and prepare the mind, to turn the heart toward God, to arouse a desire to know God better and to rest in Him» *Ibid*. P. 26.

<sup>15</sup> *Robert H. King*. Thomas Merton and Thick Nhat Hanh: Engaged spirituality in an Age of Globalization. New York, 2001. P. 43.

<sup>16</sup> *Ekman Pui-chuen Tam*. The Influence of Zen-Taoism on Thomas Merton's View of Contemplation, 2001. P. 170.

<sup>17</sup> Robert H. King, Ekman Pui-chuen Tam.

<sup>18</sup> «Contemplation is the highest expression of man's intellectual and spiritual life. It is that life itself, fully awake, fully active, fully aware that it is alive. It is spiritual wonder. It is spontaneous awe at the sacredness of life, of being. It is gratitude for life, for awareness and for being. It is a vivid realization of the fact that life and being in us proceed from an invisible, transcendent and infinitely abundant Source. Contemplation is, above all, awareness of the reality of that

Source. It knows the Source, obscurely, inexplicably, but with a certitude that goes both beyond reason and beyond simple faith...» (NSC. P. 1).

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid. P. 2.

<sup>21</sup> «Thomas Merton has come under the influence the Zen». Aldhelm Cameron-Brown. Zen Master / Thomas Merton, Monk, A Monastic Tribute / Edited by Brother Patrick Hart. New York, 1974. P. 161-171.

<sup>22</sup> Преп. Исаак Сириин. Наставления о подвижничестве, молитве, созерцании. Изд. Правило веры. М., 2016. С. 426.

<sup>23</sup> Митр. Иларион (Алфеев). Духовный мир преп. Исаака Сирина. Электронный источник. Дата обращения: 11.11.2018. Адрес: [https://azbyka.ru/otechnik/Illarion\\_Alfeev/duhovnyj-mir-prepodobnogo-isaaka-sirina/8\\_2/](https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/duhovnyj-mir-prepodobnogo-isaaka-sirina/8_2/).

<sup>24</sup> NSC. P. 1.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid. P 3.

<sup>27</sup> Ibid. P. 290-291.

<sup>28</sup> Добротолюбие. Т.2. Изд. Паломник, 2000. С. 745.

<sup>29</sup> Преп. Исаак Сириин. Наставления о подвижничестве, молитве, созерцании. С. 431.

<sup>30</sup> Там же. С. 427–428.

<sup>31</sup> Свт. Феофан Затворник. Толковый Апостол. Изд. Правило веры. М., 2015. С. 52.

<sup>32</sup> NSC. P. 85-87.

<sup>33</sup> Свт. Феофан Затворник. Письма о духовной жизни. М., 1996. С. 215.

<sup>34</sup> NSC. P. 4–5.

<sup>35</sup> Преп. Исаак Сириин. То же. С. 426.

<sup>36</sup> NSC. P. 151-152.

<sup>37</sup> Добротолюбие. Т. 2. С. 742.

<sup>38</sup> Ibid. P. 158.

*Иеромонах Клавдиан (Меньшиков)\**

## **БИБЛЕЙСКАЯ ОЦЕНКА ЗЕМНОЙ ВЛАСТИ И ЕЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ**

*В статье представлены тексты Священного Писания Ветхого и Нового Завета, содержащие характеристику понятия «власть» и в той или иной степени затрагивающие тему деятельности правительственных институтов и их представителей. Особую значимость указанным библейским фрагментам придает наличие в некоторых из них спектра личностных качеств, необходимых для государственных руководителей, а также оценки форм власти. Кроме того, в статье на базе новозаветных текстов прослеживаются основы христианского взгляда на земных начальников.*

*Ключевые слова: Священное Писание, первое государство, источник власти, земная власть, правитель, властные права, обязанности подданных, царь, теократия, монархия, качества руководителя, церковно-государственные отношения.*

---

\*Автор — аспирант кафедры церковной истории Московской духовной академии.

В современном обществе всё чаще наблюдается процесс оценки деятельности институтов и отдельных представителей государственной власти, в связи с чем возникают новые дискуссии. Особый интерес представляет рассмотрение христианского отношения к правителям, базирующегося в первую очередь на святоотеческом понимании главных задач и целей правительственных учреждений. Однако, прежде чем раскрывать святоотеческий взгляд на деятельность институтов власти и их представителей, целесообразно изложить библейское учение, ставшее отправной точкой для развития христианской мысли в данном направлении. В настоящей статье речь идет об оценке земных начальников, данной авторами священных книг Ветхого и Нового Завета.

Прежде всего не будет преувеличением сказать, что проблема взаимоотношений Церкви и государства имела место с самого начального этапа возникновения христианского общества. Так, по мнению русского церковного историка рубежа XIX–XX вв. Ф.А. Курганова, сам «вопрос об отношении Церкви к государству есть вопрос исключительно христианский» [1. С. 1] по той причине, что «в древнеязыческом мире не существовало понятия религиозной свободы ... государство было вместе с тем единственным строителем и распорядителем религиозных обрядов и церемоний» [1. С. 1]. Именно в силу своего христианского происхождения затронутый вопрос, образно выражаясь, «волновал умы», обязывая церковных писателей аргументировать духовную независимость Церкви от государственных институтов. Одной из значимых задач, стоящих перед исследователем церковно-государственных отношений, является рассмотрение библейского учения об институте земной власти и ее носителях. Именно оно стало отправной точкой для дальнейшего развития христианской мысли в данном направлении.

Уже с апостольской эпохи христиане, почитая Священное Писание<sup>1</sup>, стремились руководствоваться им

при разрешении различных вопросов, в числе которых стояла и такая существенная задача, как формирование правильного отношения к институту земной власти и ее носителям. Важно подчеркнуть, что именно Библией были расставлены определенные акценты в понимании природы и задач государственной власти. Так, ясные свидетельства о подлинном Источнике всякой, в том числе и земной власти, находятся в Моисеевом Пятикнижии: наставления лицам, получившим правительственные полномочия, — в учительных книгах, а модели теократического и монархического государства описаны в книгах исторических. Учитывая это, нужно согласиться с замечанием протоиерея Тимофея Фетисова о том, что «тема библейского государства на протяжении веков привлекала внимание не только богословов, но историков и правоведов» [2. С. 9].

Перед рассмотрением воспринятого христианами библейского учения о правителях и правительстве необходимо привести ряд соответствующих греческих терминов, употребляемых в тексте Откровения для их характеристики. Речь идет прежде всего о таких понятиях, как ἀρχή («начальство», «правительство») [3. С. 202] и ἐξουσία, («власть, господство») [3. С. 462]. Так, принцип начальствования старших над подчиненными в древнегреческом языке, как правило, описывается посредством термина ἀρχή («начальство», «правительство») [3. С. 202], тогда как объем полномочий правительственных институтов и отдельных лиц — посредством термина ἐξουσία, («власть, господство») [3. С. 462].

В качестве примера использования одного из них уместно обратиться к тексту евангельского повествования об искушении Христа в пустыне. Пытаясь соблазнить Сына Божия властолюбием и тщеславием, диавол предлагает Ему господство над земным миром, показывая «все царства земные» и заявляя следующее: Σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅλασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ

ὧ ἔὰν θέλω δίδωμι αὐτήν («Тебе дам власть эту всю и славу их, потому что мне она передана и кому, захочу, даю ее» — Лк. 4:6<sup>2</sup>). В данном фрагменте под словом ἐξουσία можно понимать определенные полномочия, переданные тому, кто стал виновником грехопадения Адама и Евы, что, впрочем, не означает утрату Богом полноты всей власти. О том, что такая передача власти, во-первых, имела место, и, во-вторых, произошла не без воли человека, свидетельствует как Священное Писание (Рим. 5:14; 6:16), так и последующая святоотеческая экзегетическая мысль<sup>3</sup>. Более того, как известно, существует мнение о существовании первого государства в его наиболее совершенной форме уже в первозданном раю [2. С. 12]. Этот взгляд подтверждается не только Библией, где приводится свидетельство о делегировании первым людям Богом особого права управлять созданным видимым миром (см.: Быт. 26:28), но также основывается на факте сохранения в человечестве древней мечты «о золотом веке, относимом или к отдаленному прошлому, или к ожидаемому будущему» [4. С. 31]. По этой причине можно полагать, что с грехопадением Адама и Евы связано становление на остатках разрушенного идеального государства иного мироустройства, подлинными властными полномочиями в котором завладел диавол (см.: Лк. 4:6) посредством оболыщения людей. Такое безотрадное духовное положение языческого общества, ощущавшееся лучшими его представителями, было преодолено с приходом Христа в мир.

Важно также указать на то, что свидетельство о Подлинном Источнике всей власти встречается уже в Моисеевом Пятикнижии. Сам Бог, обращаясь через Моисея к израильскому народу, говорит: ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγὼ εἶμι καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ, ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω, πατάξω καὶ γὰρ ἰάσομαι καὶ οὐκ ἔστιν, ὃς ἐξελεῖται ἐκ τῶν χειρῶν μου («Видите ныне, что это Я, Я — и нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей» — Втор.

32:39). На заре новозаветной эпохи Христос, провозглашая полноту Своей Божественной власти над миром, в наставлении, данном ученикам перед Вознесением, говорит: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς («дана Мне всякая власть (ἐξουσία) на небе и на земле» — Мф. 28:18). Важно указать на то, что аналогичную мысль Спаситель выражает еще до начала Крестных Страданий в словах Первосвященнической молитвы, обращенной к Отцу Небесному: ἔδωκας αὐτῶ ἐξουσίαν πάσης σαρκός («Ты дал Ему власть над всякою плотью» — Ин. 17:2). По мнению святителя Кирилла Александрийского [5. С. 466–468], а также известного византийского экзегета Евфимия Зигабена [6. С. 376] такими словами выражается мысль о том, что Воскресшему Спасителю как человеку дана такая власть, какую Он всегда имел как Бог. С одной стороны, о власти Сына Божия над искупленным Им миром Писание свидетельствует через ветхозаветные прообразы: θεώρουv ἐν ὄραματι τῆς νυκτός καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος ἦν καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασεν καὶ ἐνώπιον αὐτοῦ προσηνέχθη καὶ αὐτῶ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία καὶ πάντες οἱ λαοὶ φυλαὶ γλῶσσαι αὐτῶ δουλεύουσιν ἢ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος ἥτις οὐ παρελεύσεται καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται («Видел я в видении ночи, и вот — на облаках неба приходил подобный Сыну Человеческому и подобный Ветхому Днями подошел и предстоящие подошли к Нему. И была дана Ему власть и все народы земли по родам и всякая слава Ему служащая, и власть Его — власть вечная, та, которая не будет взята, и Царство Его — то, которое не будет уничтожено» — Дан. 7:13–14)<sup>4</sup>. С другой стороны, об этом же определенно говорится и в Новом Завете (см.: Ин. 17:2; Кол. 2:10). Само имя «Христос», т.е. «Помазанник»<sup>5</sup>, неоднократно встречается на страницах Откровения (см.: Лев. 4:3; 1 Цар. 2:10; 2 Цар. 1:14; 1 Пар. 16:22; 2 Пар. 6:42; Пс. 2:2; 17:51; Ис. 45:1; Плач. 4:20; Дан. 9:25; Авв. 3:13; Мф. 1:16; Мк.

1:34; Лк. 2:11; Ин. 1:41; Деян. 8:37; 1 Пет. 2:21; 2 Пет. 1:14; 1 Ин. 5:1; Рим. 5:6). Усвоение данного имени Спасителю подчеркивает соединение в Его лице двух родов власти — священнической и царской, о чем говорит также святой апостол Павел (см.: Евр. 5:6; 5:10; 6:20; 7:11, 17, 21), приводя слова псалма: «Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс. 109:4).

Особого внимания заслуживает библейская оценка различных форм власти. Так, к примеру, в тексте Писания Ветхого Завета недвусмысленно подчеркивается превосходство теократической<sup>6</sup> формы правления над монархической. Данный вывод явствует из библейского повествования об избрании первым Израильским царем Саула (датируется XI в. до Р.Х.). Согласно повествованию Первой книги Царств, Сам Господь, обращаясь к пророку Самуилу, изрек Свой Суд над выбором народа: ὅτι οὐ σὲ ἐξουθενήκασιν ἀλλ' ἢ ἐμὲ ἐξουθενώκασιν τοῦ μὴ βασιλεύειν ἐπ' αὐτῶν («Не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними» — 1 Цар. 8:7). Ясно также и то, что после помазания первого царя Бог продолжал особым образом руководить избранным народом, о чем свидетельствовали святые пророки (Ис. 33:22; 43:15; Пс. 88:19). Именно это Божественное руководство определяло периоды расцвета и упадка Израиля, что отражено в исторических книгах Ветхого Завета. Известно, что отступление царей и народа от Моисеева закона и веры в Единого Бога влекло за собой системный кризис государства, по той причине, что «идолопоклонство всегда ведет к социальной и нравственной катастрофе» [7. С. 19]. Необходимо указать также на то, что поводом к массовому уклонению в язычество и, как следствие, к постепенному нарастанию кризиса, стал не столько внешний распад древнего Израильского государства на две части, сколько личная религиозная ориентация его новых руководителей. В значительной степени сказанное касается Северного царства, отделившегося от Иудейского в X в. до Р.Х.

Следует отметить, что в Священном Писании Ветхого Завета помимо общей системы рассуждений о земной власти изображен также идеал земного правителя.

Как известно, человек, желающий получить и сохранить за собой тот или иной государственный пост, должен обладать определенным набором качеств. По этой причине в Библии представлены такие отличительные признаки, характеризующие личность достойного правителя, как мудрость и рассудительность, справедливость и милосердие, мужество и ответственность. Так, по мысли Соломона, всякий «человек мудрый силен, и человек разумный укрепляет силу свою» (Притч. 24:5). Мудрость и рассудительность правитель, как и всякий другой человек, может получить от Создателя, знающего «мысли человеческие», «испытывающего и взвешивающего сердца» людей (см.: Притч. 17:3; 21:2). Напротив, юность властителя (не столько в физическом, сколько в духовно-нравственном смысле) расценивается в Священном Писании и в некоторых святоотеческих экзегетических трудах как существенный недостаток и, в определенном смысле, как Божие наказание. Так, в книге Екклесиаста по этому поводу написано следующее: οὐαί σοι πόλις ἧς ὁ βασιλεὺς σου νεώτερος («Горе тебе, земля, когда царь твой отрок» — Еккл. 10:16), а святой пророк Исаия, говоря о наказаниях Божиих израильскому народу, относил к их числу и незрелость правителей: καὶ ἐπιστήσω νεανίσκους ἄρχοντας αὐτῶν («И поставлю юношей начальниками их»<sup>7</sup> — Ис. 3:4). Комментируя приведенные слова, святитель Василий Великий подчеркивал, что «не тот, во всяком случае, достоин порицания, кому немного лет, но тот, у кого жизнь проводится в страстях» [8. Т. 1. С. 693]. Подтверждает данную мысль следующее выражение Екклесиаста: ἀγαθὸς παῖς πένης καὶ σοφὸς ὑπὲρ βασιλεία πρεσβύτερον καὶ ἄφρονα ὃς οὐκ ἔγνω τοῦ προσέχειν ἔτι ὅτι ἐξ οἴκου τῶν δεσμίων ἐξελεύσεται τοῦ βασιλεῦσαι ὅτι καὶ γε ἐν βασιλείᾳ αὐτοῦ ἐγεννήθη πένης («Добрый раб бедный и

мудрый выше царя старшего (возрастом) и неразумного, который еще не познал воздержания; потому что (он) из дома узников выйдет, чтобы воцариться, поскольку даже в своем (родном) царстве был рожден бедным»<sup>8</sup> — Еккл. 4:13–14).

Продолжая описание библейского идеала правителя, стоит подчеркнуть, что обладание мудростью и рассудительностью являлось недостаточным для идеального государя, желавшего видеть свою страну процветающей. Значимым качеством достойного царя в библейскую эпоху считалась также неподкупная справедливость. Так, «царь правосудием утверждает землю, а любящий подарки разоряет ее» (Притч. 29:4) и, более того, «если царь судит бедных по правде, то престол его навсегда утвердится» (Притч. 29:14) и, наконец, «мерзость для царей — дело незаконное, потому что правдою утверждается престол» (Притч. 16:12). Справедливости, так же как и всем прочим добродетелям, властители призываются научиться от Царя Небесного, Который, Сам являясь Праведным, любит правду (ср.: Пс. 10:7). Еще одно ценное качество государя — милосердие к подчиненным — относилось к личности правителя в Ветхом Завете (Притч. 20:28) и указывалось применительно ко всем людям в Новом (см.: Мф. 5:7). К числу достоинств царя Библия относит также внимательность и чуткость к нуждам подчиненных — «превосходство же страны в целом есть царь, заботящийся о стране» (Еккл. 5:8). Мужество как еще одно необходимое качество для лица, облеченного властью, также упомянуто в Священном Писании при изложении наставления, данного умиравшим царем Давидом своему сыну Соломону: «Вот, я отхожу в путь всей земли, ты же будь тверд и будь мужествен» (3 Цар. 2:2).

В учительных книгах душевные качества правителя нередко изображается посредством аллегорического языка, что можно объяснить особым стилем речи, характерным для эпохи расцвета древнееврейской литературы.

В качестве примеров можно привести следующие мысли царя Соломона: «Гнев царя — как рев льва, а благоволение его — как роса на траву» (Притч. 19:12); «Сердце царя — в руке Господа, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его» (Притч. 21:1); «Как рыкающий лев и голодный медведь, так нечестивый властелин над бедным народом» (Притч. 28:15).

В ветхозаветном Писании (см.: Исх. 17:8–13; 18:25–26; 19:8–9; 32:7–34; 33:7–8; Числ. 34:13; Втор. 5:1) и последующей святоотеческой мысли основные личностные качества народного руководителя представлены на примере добродетелей святого пророка Моисея. Так, блаженный Иероним Стридонский подчеркивает, что именно благодаря своей кротости и смирению Моисей «сохранял власть в продолжение сорока лет» [9. Т. 2. С. 351]. Современная исследовательница Е.Ю. Жигульская, говоря о личности и деятельности этого пророка, особо выделяет его мужество и ответственность — качества, проявленные в том, что «он радел за свой народ даже тогда, когда тот не подчинялся ни ему, ни закону» [10. С. 5].

Важно также отметить, что обладание качествами руководителя само по себе не считалось в древности единственным условием для получения и удержания властных полномочий. Как выше было отмечено, в Писании подчеркивается, что полнотой государственной, равно как и священнической власти, обладает Бог. По этой причине в Библии неоднократно сообщается о получении теми или иными людьми власти и силы от Самого Создателя: «Слушайте, цари, и разумеите, научитесь, судьи концов земли! Внимайте, обладатели множества и гордящиеся перед народами! От Господа дана вам держава, и сила — от Вышнего, Который исследует ваши дела и испытает намерения» (Прем. 6:1–3), причем речь здесь идет, очевидно, не только о Богоизбранном (еврейском) народе. Подтверждение этой мысли можно найти в обращении святого пророка Даниила к вавилонскому царю Навуходо-

носору, где приводится свидетельство, во-первых, о том, что Творец καθιστῶ βασιλεῖς καὶ μεθιστῶ («поставляет царей и низлагает»<sup>9</sup> — Дан. 2:21). Кроме того, Пророк, обращаясь к самому вавилонскому властителю, говорит ему: σὺ βασιλεῦ βασιλεὺς βασιλέων ᾧ ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ βασιλείαν ἰσχυρὰν καὶ κραταίαν καὶ ἔντιμον ἔδωκεν («Ты, царь, — царь царей, которому Бог небесный царство могущественное и сильное, и почитаемое дал»<sup>10</sup> — Дан. 2:37). Позднее Навуходоносор убедился на собственном опыте (см.: Дан. 4:26:34) в том, что «Всевышний владычествует над царством человеческим и дает его, кому хочет» (Дан. 4:29). Более того, в Библии особо подчеркивается, что Творец Своей властью может «столкнуть тебя с места твоего, и свергнуть тебя со степени твоей» (см.: Ис. 22:19) в случае деятельности, недостойной такого высокого положения. В качестве одного из известных исторических примеров можно привести факт снятия с Иерусалима ассирийской осады, бывшей на четырнадцатом году царствования Езекии. Согласно ветхозаветным свидетельствам, Сам Бог, внимая молитве Езекии и всего иудейского народа, возвестил об ассирийском царе Сеннахириме, как бы обращаясь лично к нему: «За твою дерзость против Меня и за то, что надмение твое дошло до ушей Моих, Я вложу кольцо Мое в ноздри твои и удила Мои в рот твой, и возвращу тебя назад тою же дорогою, которою ты пришел» (Ис. 37:29). Позднее Сеннахирим был убит двумя своими сыновьями, о чем свидетельствует не только Библия (см.: Ис. 37:38; 4 Цар. 19:37; 2 Пар. 32:21) [11. С. 361]. В ветхозаветном Откровении неоднократно описываются случаи наказания израильских и иудейских царей и их подданных за отступления от веры отцов (см.: 3 Цар. 11:4–26; 14:1–11; 21:21–26; 4 Цар. 16:1–8; 21:11–15; 2 Пар. 36:5–8; 36:11–20). Ввиду повсеместного распространения и укрепления язычества в период до Рождества Христова особый акцент ставился на царственном всемогуществе Единого Бога: «Господь Всевышний страшен, — великий Царь над

всею землею» (Пс. 46:3); «Бог воцарился над народами, Бог воссел на святом престоле Своем» (Пс. 46:9); «Велик Господь наш и велика крепость Его, и разум Его неизмерим» (Пс. 146:5). В этом же ряду стоят призывы пророков Моисея и царя Давида чтить единого Бога, обращенные к израильским царям (см.: Втор. 17:18–20) и к языческим правителям (см.: Пс. 2:10–11).

Влияние правителя как на его ближайшее окружение, так и на всех ему подчиненных не было оставлено вне поля зрения авторов библейских книг. «Если правитель слушает ложные речи, то и все служащие у него нечестивы» (Притч. 29:12) — рассуждал по этому поводу царь Соломон, завершая свою мысль следующими словами: «Многие ищут благосклонного лица правителя, но судьба человека — от Господа» (Притч. 29:26).

Важно отметить, что в Священном Писании как Ветхого, так и Нового Завета встречаются размышления и практические советы касательно формирования правильных взаимоотношений между государем и его подданными, начальником и его подчиненными (см.: Еккл. 10:4; Притч. 16:13, 14; Рим. 13:3–4).

Важно также обратиться к рассмотрению ново-заветного учения о земной власти и ее носителях, выраженного еще святым апостолом Павлом в языческую эпоху Римской империи в следующих словах: Πᾶσα ψυχή ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω· οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ· αἱ δὲ οὗσαι ἐξουσίαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν («Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» — Рим. 13:1). Далее святой Павел делает логический вывод: ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν· οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται («Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» — Рим. 13:2). Завершаются размышления апостола о христианском отношении к

власти следующими словами: ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν («Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» — Рим. 13:7). Приведенная мысль в определенной степени повторяет евангельский тезис отдавать τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ («цесаря — цесарю и Божия — Богу»<sup>11</sup> — Мф. 22:21).

Необходимо заметить, что в современной западной науке вышеприведенный фрагмент Рим. 13:1–7 довольно скрупулезно исследовался по причине того, что призыв апостола Павла оказывать почтительное отношение к власти содержательно не связан с предыдущими и последующими его мыслями о стяжании христианских добродетелей. Очевидно, имелись определенные причины для отступления апостола от общей канвы своих рассуждений, что подтверждает особую значимость затронутой темы для его современников. Как считает американский богослов Пол Дэвид Финберг, вероятно, современникам апостола требовалось напомнить о том, что тот «обычный мир, в котором протекает наше человеческое бытие, не оставлен полностью Богом» [12. Р. 89–90]. В целом, анализируя Рим. 13:1–7, исследователи признают то, что здесь апостол наставляет христиан безропотно «повиноваться (властям) только в делах гражданских и только в том, что не противоречит вере» [13. С. 42]. Можно также согласиться с мыслью русского правоведа Б.Н. Чичерина о том, что у апостола Павла «речь идет не о лицах, а о самом существе предмета. Необходимо, чтобы существовали власти, чтоб одни господствовали, а другие подчинялись, дабы народы не носились туда и сюда как волны; в этом состоит божественное установление» [14. С. 109].

Лояльно относиться ко всем правителям наставлял также апостол Петр в следующих слова: Ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον· εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπόμενοις εἰς ἐκδίκησιν

κακοποιῶν ἑλαῖνον δὲ ἀγαθοποιῶν· («Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро» — 1 Пет. 2:13, 14) и τὸν βασιλέα τιμᾶτε («царя чтите» — 1 Пет. 2:17). В связи с этим следует указать на стремление большинства христиан первых веков дистанцироваться от активного вмешательства в дела государственного правления. Они в большей степени стремились к достижению Царства Небесного (см.: Ин. 18:36), осознавая то, что «проходит образ мира сего» (1 Кор. 7:31). Этому же косвенно способствовали и довольно распространенные хилиастические убеждения.

Важным представляется также указать на несколько иную оценку феномена земной власти, данную ей на рубеже I–II вв. апостолом Иоанном Богословом. Так, если по мысли апостола Павла начальник есть θεοῦ διάκονός σοι εἰς τὸ ἀγαθόν («Божий слуга, тебе на добро» — Рим. 13:4), то в Откровении земная власть предстает как некое орудие дьявола (Откр. 13:7–8; 17:12), завладевшего ей в лице антихриста по причине тотального отступления человечества от Бога: καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς («и дана ему власть над всяким племенем и народом и языком и расой. И поклонятся ему все обитающие на земле, чье имя не написано в книге жизни»<sup>12</sup> — Откр. 13:7–8). Хотя апостол Иоанн Богослов и указывает на временной характер такой власти (Откр. 13:5), однако Писание (2 Тим. 3:1; Откр. 16) и последующая святоотеческая мысль [15. Т. XII. С. 267, 276, 287] характеризуют указанное краткое время как чрезвычайно трудное.

Таким образом, библейское учение о земной (государственной) власти можно кратко представить в следующих тезисах:

1.носителем абсолютной власти является Единый Бог, временноверяющий властные полномочия в том или ином объеме определенным людям. Поскольку всякая власть имеет своим Первоисточником Бога, то подчинение ей в делах, не касающихся основ веры, законно и справедливо.

2. Носитель власти должен обладать мудростью, справедливостью, мужеством, духовно-нравственной зрелостью, быть милосердным, внимательным к нуждам подчиненных ему людей.

3. Большое, но не решающее значение имеет окружение государя. По моральным качествам приближенных царя можно судить о его личной добродетельности или порочности.

4. Правитель, не достойный своего звания, может быть лишен своих властных полномочий по Божию определению.

5. Институт власти, учрежденный Богом для поддержания порядка в человеческом обществе через наказание порочных и поощрение добродетельных людей, в апокалипсическое время окончательно утратит свой положительный нравственный потенциал.

В целом нельзя не признать определяющего значения как ветхозаветного, так и новозаветного Писания в процессе формирования христианского отношения к земному правительству и его представителям. Именно Библия стала тем фундаментом, на котором в последующем строилась система святоотеческих воззрений относительно государственной власти.

Непреходящая ценность Откровения обуславливается тем, что проблемы духовно-нравственного, культурного, идеологического порядка, обозначенные в ней, во многом не утратили своей актуальности до настоящего времени. Так, несмотря на факт прорыва в области технологического прогресса, большая часть человечества как в целом, так и в лице отдельных своих представителей

по-прежнему стоит перед опасностью тотального разрушения или серьезного искажения нормального общественного порядка, в той или иной степени регулируемого законами и правительственными институтами.

## Литература

1. Курганов Ф. Отношения между церковной и гражданской властью в Византийской империи: обзор эпохи образования и окончательного установления характера взаимоотношений между церковной и гражданской властью в Византии (325–565). Казань: типография Императорского Университета, 1880.

2. Фетисов Т., прот. Образ идеального государства и власти в богословии Ветхого Завета // Научные труды Донской духовной семинарии / Под ред. Прот. Т. Фетисова. Вып. II. Ростов-на-Дону, 2014.

3. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2006.

4. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: «Пресса», 1991.

5. См.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна / Пер. с греч. М. Муретова // Творения. Том 2. М.: Сибирская Благовонница, 2011.

6. Зигабен Евфимий, мон. Толкование Евангелий от Матфея и от Иоанна. / Пер. с греч. — СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2000.

7. Райт Кристофер. Око за око. Этика Ветхого Завета. Пер. с англ. — Черкассы: Коллоквиум, 2010.

8. Василий Великий, свт. Толкование на пророка Исаию // Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2008. — (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т. 3).

9. Иероним Стридонский, блж. Письмо к Руфину // Творения. Кн. 4. Т. 2. Изд. 2. Киев: Типогр. И.И. Чоколова, 1894.

10. Жигульская Е.Ю. Ветхий Завет и образ идеального правителя // Юридическая наука. 2011. № 2.

11. Рагозина З.А. История Ассирии: от возвышения ассирийской державы до падения Ниневии. СПб., 1902.

12. Paul David Feinberg. The Christian and Civil Authorities // Turkish Medical Student Journal (TMSJ) 10/1 (Spring 1999) 87–99. P. 89–90.

13. Ковшов М.В. Наставления святого апостола Павла об отношении ко властям (Рим. 13: 1–7) в святоотеческой экзегезе и современной библеистике // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015.

14. Чичерин Б.Н. История политических учений. Т.1. СПб.: Изд-во Русской Христианской гуманитарной академии, 2006.

15. Библиейские комментарии Отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том XII: Книга Откровения Иоанна Богослова. Тверь: Герменевтика, 2009.

## Примечания

<sup>1</sup> Одной из причин глубокого почтения христианами Писания заключается в его богодухновенности, о чем свидетельствует, в частности, святой апостол Павел во Втором Послании к Тимофею (2 Тим. 3.16–17).

<sup>2</sup> Синодальный перевод: «Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если Ты поклонись мне, то всё будет Твое» (Лк. 4:6).

<sup>3</sup> См. об этом: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие // Толкование на Четвероевангелие преподобного Ефрема Сирина. М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 62.

См. также: *Кирилл Александрийский, свт.* О Адаме // Творения. Кн. 2. Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея. М.: «Паломникъ», 2001. С. 16–17.

<sup>4</sup> Синодальный перевод: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан. 7:13–14).

<sup>5</sup> Христос (Χριστός) — помазанник Божий. См.: *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2006. С. 1353.

<sup>6</sup> В настоящее время теократия понимается, прежде всего, как «форма осуществления власти, при которой высшая государственная власть принадлежит духовенству или главе Церкви». См.: *Погорельый Д.Е., Фесенко В.Ю., Филиппов К.В.* Новейший политологический словарь. Ростов на Дону: Феникс, 2010. С. 234–235.

<sup>7</sup> Синодальный перевод: «И дам им отроков в начальники» (Ис. 3:4).

<sup>8</sup> Синодальный перевод: «Лучше бедный, но умный юноша, нежели старый, но неразумный царь, который не умеет принимать советы» (Еккл. 4.13).

<sup>9</sup> Синодальный перевод: «низлагает царей и поставляет царей» (Дан. 2.21).

<sup>10</sup> Синодальный перевод: «Ты, царь, царь царей, которому Бог небесный даровал царство, власть, силу и славу» (Дан. 2.37).

<sup>11</sup> Синодальный перевод: «кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф: 22.21).

<sup>12</sup> Синодальный перевод: «и дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком и племенем. И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни» (Откр. 13. 7–8).

А. А. Солонченко\*

## ПОНЯТИЕ «СОЗНАНИЯ» В ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

*Автор считает, что одной из главных гуманитарных проблем современной философии является проблема сознания. В то же время православными теологами, широко использующими понятие «сознания», сознание как явление практически не изучается. В статье ставится проблема и основные вопросы «богословия сознания». Автор анализирует возможность применения таких философских понятий, как «сознание», «бессознательное» и «самосознание» в православной антропологии, а также соотносит их с такими святоотеческими категориями, как «разум», «неведение» и «самость».*

*Ключевые слова: богословие сознания, христианская антропология, персонализм, сознание, бессознательное, самосознание, разум, неведение, самость, современное богословие, митрополит Иоанн (Зизиулас), душа, совесть, райское состояние человека, conscientia, συνείδησις.*

---

\* Автор — магистр богословия, аспирант кафедры богословия Московской духовной академии (Сергиев Посад).

«XX век показал в исторических реалиях совершенное обесценивание человеческой жизни, антропологический кризис, к которому с неотвратимостью пришла европейская гуманистическая культура, начавшая этот путь в эпоху Ренессанса. Реакцией на антропологический кризис был «антропологический поворот» — обращение практически всех наук к человеку» [1. С. 61–62]. В этом русле в конце XIX — начале XX в. возник европейский персонализм, который представлял собой целый спектр философских течений, в фокусе которых был человек, рассматриваемый в различных ракурсах. В православной академической науке не теряет своей актуальности проблема все большего распространения в богословии идей персонализма с присущим этому направлению понятийным аппаратом и терминологией. Противников и защитников этого процесса достаточно как в зарубежной<sup>1</sup>, так и в отечественной научной среде<sup>2</sup>. Ситуация осложняется еще и тем, что в стане самих персоналистов нет единства, идет оживленная дискуссия<sup>3</sup>. Центральным вопросом этой дискуссии является определение понятия «личность» и его применимости в богословии. В ходе этой дискуссии постепенно формулируются основные философские и богословские категории и термины, которые можно было бы использовать при трактовке понятия «личность». Наиболее часто персоналисты применяют следующие: «модус» или «тропос бытия», «лицо», «ипостась», «индивид», «инаковость» (англ. *otherness*), «уникальность», «самобытность», «свобода», личные местоимения («я», «ты», «он»), «разумность», «логосность», имя (как указание на того, к кому можно обратиться, с кем можно вступить в общение), «Абсолют», «субъект» (как носитель сознания), «Абсолютный Субъект», «сознание» (англ. *consciousness*), «самосознание» (*consciousness of self, self-consciousness*) и др. Если большинство из этих понятий употребляется в богословском контексте достаточно продолжительное время и не вызывает в кругу персоналистов особых споров, то

возможность использования в богословии такого понятия, как «сознание» и, соответственно, связанных с ним дефиниций «самосознание», «бессознательное», «субъект» (как носитель сознания), «Абсолютный Субъект»), — не является очевидной и требует внимательного изучения.

Большинство вышеперечисленных понятий проникают в русскоязычное православное богословие в XIX в. Так, например, М. Муретов использует понятие сознания в триадологии, В. Болотов говорит о сознании и самосознании в контексте христологии, а отец Николай Малиновский — в антропологии [2. С. 40–52]. Однако никто из них не дает исчерпывающего определения. В XX в. термин «сознание» в православном богословии получает еще большее распространение. Он встречается в работах таких православных персоналистов, как отец Сергей Булгаков, отец Димитру Станилоэ, Х. Яннарас и др. Однако попытки и этих мыслителей определить понятие личности через понятие сознания лишь запутывают дело и порождают массу новых вопросов и противоречий<sup>4</sup>.

Вопросы возникают в разных сферах богословия: от антропологии и христологии до триадологии. Их проблематика включает следующие дискуссионные моменты. Сознание, бессознательное и самосознание — это свойства природы человека или ипостаси/лица? Или всё же это свойства личности? Если сознание, бессознательное и самосознание — это свойства человеческой природы, то какой из ее частей: души или тела? Или они описывают жизнь человека в его психосоматическом единстве? Как соотносятся понятия «душа», «личность», «сознание», «бессознательное» и «самосознание»? Обладает ли душа умершего человека сознанием, бессознательным и самосознанием? Можно ли употреблять понятия «сознание» и «самосознание» по отношению к Богу? Если можно, то сколько «сознаний» и «самосознаний» (а, может, у Бога есть бессознательное?) у Святой Троицы? Сознание и самосознание являются свойствами Божественной при-

роды или Лиц Троицы? Допустимо ли употреблять эти понятия в христологии? Если да, то сколько сознаний или самосознаний у Христа? Чье сознание, бессознательное и самосознание во Христе — Логоса, человека или Богочеловека? Насколько оправдано употребление этих понятий в православном богословии XXI в.? На эти и другие вопросы современное богословие должно дать ответы. Данная статья, как предполагается, станет первой в серии статей автора, посвященных этой тематике.

Само по себе введение в богословскую сферу новых терминов не является недопустимым. Богослов должен уметь выражать вероучение на понятном для современного общества и науки языке. Однако расширение богословского тезауруса должно быть тщательно продумано, оправдано и востребовано. Необходимо оценить, насколько гармонично новое понятие способно вписаться в целостную православную богословскую систему.

В связи с тем, что объем нашей статьи ограничен, мы попытаемся проанализировать возможность использования понятия сознания только в контексте богословской антропологии. Для достижения этой цели необходимо решить ряд задач. Во-первых, определить смысл, с которым термин «сознание» используется в обыденном языке, и дать самое общее представление о значении этого термина в современной философии. Во-вторых, описать основные свойства внутреннего мира человека в христианской антропологии (как первозданной, так и падшей природы). В-третьих, сравнить учение о сознании с христианским учением о первозданной природе человека. В-четвертых, сравнить учение о сознании с христианским учением о падшей природе человека. В-пятых, на основе проведенного анализа сделать вывод о соотношении понятия сознания с христианской антропологией.

**В обыденной речи** слово «сознание» употребляется в разных контекстах и имеет несколько трактовок. А.Н. Книгин описывает это следующим образом. Созна-

ние может пониматься как одно из отличий человека от животного. В этом случае оно воспринимается как неотъемлемое свойство человеческой природы. В то же время сознание может пониматься и как нечто, благодаря чему человек может отличать себя от окружающего мира. Тогда сознание характеризуется как некоторая ценность. Наконец, с помощью сознания человек ощущает свою причастность к жизни, но одновременно отличает осознание своей жизни от самой жизни (самосознание). Можно быть в сознании, т.е. фиксировать и чувствовать свое присутствие в мире и мира вокруг себя; но можно и потерять сознание, т.е. утратить понимание и чувство присутствия себя в мире и мира вокруг (бессознательное состояние). Тогда сознание понимается как нечто целое, неделимое. Можно постепенно приходить в сознание, например, после комы; постепенно формировать сознание в процессе взросления; а можно частично утратить сознание, например, при различных психических расстройствах, в бреде, в состоянии аффекта и т.д. Тогда сознание понимается как нечто дробное, состоящее из частей [3. С. 22–24]. Таким образом, в повседневном языке (вне философской рефлексии) слово «сознание» применяется по отношению к человеку и имеет множество, иногда даже противоречивых, смыслов. Важно отметить следующее: в просторечии «сознание» близко таким однокоренным словам как, «самосознание», «познание», «самопознание», «бессознательное», а также, в некотором смысле, слову «субъект». Поэтому изучение такой категории, как «сознание», должно включать в себя также анализ и взаимную соотнесенность понятий, скрывающихся за перечисленными словами.

В обыденном языке самосознание — это совпадение сознающего и сознаваемого, мыслящего и мыслимого, субъекта и объекта мышления, а также то, что обеспечивает тождественность человека во времени. Одной из функций самосознания является рефлексия, понимаемая

как процесс осмысления человеком своих мыслей, чувств, эмоций, действий. Самосознание часто сближается по смыслу или отождествляется с «Я» человека. Бессознательное — это сфера внутренней человеческой психики, которая находится за границами сознания и неподконтрольна (в какой-либо степени) сознанию, но в то же время способна оказывать влияние на сознание.

Переходя к анализу понятия **сознания в философии** следует сделать уточнение. В западной философии можно встретить несколько теорий сознания. В каждой из них внутренний мир человека описывается как имеющий несколько уровней. Границы этих уровней относительны. Самое упрощенное и распространенное описание внутреннего мира человека сводится к учению о трех уровнях: сознание, самосознание и бессознательное (в некоторых теориях особо выделяется еще и подсознание). Иногда самосознание трактуется как часть, сердцевина или основа сознания. В других концепциях присутствуют также «сверхсознание», «коллективное бессознательное», «предсознание», «надсознательное» и другие. У нас нет цели описывать все теории сознания, достаточно выявить лишь общие моменты и работать с ними.

Словарь философских терминов под «сознанием» подразумевает сущностную черту природы человека. Определяющими признаками наличия сознания выступают: чувство собственного существования, чувство присутствия в данном месте и в данный момент времени, идентификация себя в мире [4. С. 527] (различение себя и мира, т.е. самосознание). Если нет хотя бы одного из перечисленных признаков, значит, можно говорить о нарушении или отсутствии сознания<sup>5</sup>. Сознание является основой мыслительной и познавательной (совместное знание) деятельности человека, следовательно, неразрывно связано с языком и понятийно-дискурсивным мышлением. Одной из характеристик сознания является его связь с бессознательным [там же]. Сознание всегда

интенционально. «Механизмы, управляющие сознательной деятельностью, закрепляются и фиксируются на уровне бессознательных структур» [там же. С. 529]. Эти «механизмы» сознания являются врожденными, однако реализуются они «только в соответствующих условиях». Есть прямая зависимость процесса становления личности от развития сознания [там же].

В противовес сознанию **бессознательное** — это в «широком смысле» сфера психической жизни человека, невербализованная или скрытая от его сознания [5. С. 48]. При этом бессознательное сближается с хаотическим [там же]. Важные замечания делает В.И. Колесов. Первое: воздействие и влияние бессознательного на человека часто остается для него неосознанным [6. С. 246]. Второе: бессознательное «детерминировано прошлым опытом субъекта» [там же]. Из этого следует, что прошлое субъекта во многом обуславливает поведение человека, и эта обусловленность часто остается для человека неизвестной.

Далее мы будем говорить преимущественно о бессознательном в «узком смысле», исключая из него различные физиологические явления и процессы, соматические механизмы, инстинкты, рефлексy и т.д., которые протекают без участия и контроля сознания. Бессознательное в «узком смысле» — это то, что, «обходя» сознание, формирует или влияет на возникновение таких его состояний, мыслей, фантазий, представлений, желаний, устремлений и действий человека, которым можно дать негативную духовно-нравственную оценку. Говоря языком христианской аскетики, бессознательное — это вместилище укоризненных страстей.

Итак, «сознание» и однокоренные ему слова («самосознание», «бессознательное», и др.) описываются как нечто, отличающее человека от животных, имеющее возможность развиваться и деградировать; как способность мыслить понятийно, осознавать свое существование, понимать и осмыслять свои чувства, эмоции, действия,

мысли, самого себя, свою внутреннюю жизнь; как познание, направленное вовне и вовнутрь себя; как то, что позволяет посмотреть на себя со стороны.

Сознание находится во взаимозависимости и непрерывном взаимодействии с самосознанием и бесознательным. При этом сознание связано с языком и дискурсивным мышлением.

В русском языке слово «сознание» до XVII в. не использовалось. В русскоязычных словарях оно появляется только с 1822 г., будучи калькой латинского *conscientia* [7. С. 351]. Широкое распространение в значении «сознание» и сближение с понятием «рефлексия» термин *conscientia* получает только у Р. Декарта [8. С. 177], т.е. в философии Нового времени. До этого периода латинское *conscientia* соответствовало древнегреческому *συνείδησις* [9. Р. 388, 469.] и древнерусскому слову «свьѣсть» [10. С. 202], которое понималось как способность человека к внутренней нравственной самооценке. Как в греческой, так и в латинской патристике *συνείδησις* и *conscientia* чаще всего применялись в нравственном значении, со смыслом «совесть» [11. С. 104–155].

Краткий этимологический анализ приводит к выводу, что в святоотеческой письменности термина, обозначающего сознание (в его современном понимании), не было. В богословие этот термин проникает из философии Нового времени.

Однако отсутствие особого термина или понятия сознания в богословских трактатах не означает отсутствие самого феномена и его описания. Из истории развития философского понятия «сознание» мы знаем, что оно пришло на смену понятию «душа». А.Н. Книгин пишет: «В Новое время постепенно происходит переход от термина „душа“ к термину „сознание“, углубление в человеческое Я, то есть переход к анализу самосознания» [3. С. 28]. Таким образом, чтобы выяснить отношение святоотеческой письменности к понятию сознания,

необходимо исследовать учение о душе. Мы знаем, что природа первозданного человека и природа человека падшего хоть и остается той же самой, но по своим свойствам во многом отлична. Поэтому логично будет соотнести понятие сознания с описанием души как в ее райском состоянии, так и в состоянии первородного повреждения.

Отметим: несмотря на то, что «сознание» пришло на смену «душе», сами эти понятия хотя и имеют много общего, но не тождественны друг другу.

### **Состояние человека до грехопадения.**

Бог создал человека по Своему образу и подобию. Образ был дан человеку в его природе, а подобие человек должен был приобретать, уподобляясь Творцу в любви и всякой добродетели. Важнейшими проявлениями образа Божия, дарованными человеку, были разум, свобода и возможность любить. Также человек был наделен способностями хотения и действия. Все перечисленные способности были свойствами души и реализовывались ею посредством тела как органа ее действия.

Согласно Аристотелю, структура души человека состоит из трех частей: растительной, животной и разумной. Платонизм также выделяет три части/силы (разумная, яростная и вожделеющая)<sup>6</sup>. Все эти силы были обращены, сообразно природе<sup>7</sup>, к благу и послушны разуму. Так, разум был дан для истинного ведения, вожделение — для любви, яростное начало — для мира<sup>8</sup>.

В первозданной природе человека не было никаких недостатков. Она была сотворена безукоризненной, свободной от действия греха, не имеющей в себе никакого противостояния [15. С. 296] и ничего неразумного. Мысль (то, что преподобный Максим называет «внутренним смыслом [логосом]»<sup>9</sup>) и слово («слово [логос], выраженное в языке»<sup>10</sup>) человека были в неразрывном единстве<sup>11</sup>.

При этом человек обладал единством не только с самим собой (единство всех внутренних сил), но был един и с другими людьми (Ева), и с Богом. Так, преподобный Максим Исповедник пишет: до грехопадения люди обладали единым тропосом бытия, единой волей и единым хотением как друг с другом, так и с Богом<sup>12</sup>.

Человек был наделен **разумом**, т.е. способностью, благодаря которой он мог познавать добро и зло и созерцать истину. Созерцательному познанию были чужды неведение и сомнения, рассуждения и колебания<sup>13</sup>. Человек был сотворен не только «созерцателем видимого творения», но и «проникающим в тайны творения мысленного»<sup>14</sup>.

Разум человека неразрывно связан со **свободой**<sup>15</sup>. Свободен тот, кто сам является началом своих действий<sup>16</sup>. Благодаря разуму и свободе человек способен выбирать (созерцая истину, без колебания) добро или зло, управлять собой, в каком-то смысле управлять своей природой<sup>17</sup>, своими желаниями [13. С. 233]. Благодаря свободе и разуму человек мог вступать с Богом в общение, высшим проявлением которого должна была стать **любовь**.

Однако наличие свободы и разума открывает перед человеком не только возможность вступать в общение с Богом, но и отказаться от этого общения. Грех, понимаемый как то, что разъединяет человека с Богом, возможен только для того, кто имеет свободу<sup>18</sup>. Первозданный человек не имел в себе греха, но имел свободу. Именно свободное произволение (προαίρεσις) стало основой греха, разрыва общения с Богом, отречения от Его любви.

Максимально упрощая описание первозданной природы человека, можно вычленить центральные понятия, характеризующие внутренний мир первозданного человека: **разум**, неразрывно связанный со свободой и ведением; **любовь**, неразрывно связанную со свободой, разумом, а значит, и с ведением; и **ведение**, неразрывно связанное с разумом, а значит и со свободой.

Сравнительный анализ свойств внутреннего мира первозданного Адама с теми свойствами, которые присущи сознанию, позволяет прийти к следующему выводу. У него не было ни расколотости на части, ни противоборства этих частей, ни хаоса, свойственного для сознания (точнее, для бессознательного). Единство мысли и слова, которым владел Адам<sup>19</sup>, указывают на то, что первозданный человек не имел дискурсивного мышления<sup>20</sup>, которое играет для сознания важнейшую роль<sup>21</sup>. Разум первозданной природы познавал интуитивно<sup>22</sup>, созерцая истину, что совершенно не характерно для человека, обладающего неведением и бессознательным.

Даже краткий сопоставительный анализ показывает, что понятия «сознание», «самосознание» и «бессознательное», как мы определили их выше, невозможно адекватно применить при описании внутреннего мира первозданного человека. Конечно же это не значит, что первозданный человек не имел сознания и не осознавал себя. Это означает лишь то, что его внутренний мир был кардинально отличен от того, который мы можем описать при помощи этих понятий.

## **Внутренний мир человека после грехопадения**

Воспользовавшись свободой, благой по природе, человек совершил грех. Грех разрушил «первозданное иерархическое строение человеческого существа» [21. С. 703]. Тело человека стало страстным (от «страдать»), тленным и смертным, душа поработилась страстям. Силы души исказились, потеряли свое единство и стали применяться человеком «против естества». Внутренний мир человека «раскололся на части»: отныне «грубая плоть падшего человека находится в постоянном противоборстве с душой и умом» [22. С. 359]. В результате грехопадения возникли такие пороки, как неведение, себялюбие, «тирания над сродным» [23. С. 186] и др.

## Гипотеза

Мы считаем, что святоотеческая антропология знает те стороны внутреннего мира человека, которые в современном языке обозначаются терминами «сознание», «самосознание» и «бессознательное». В святоотеческой традиции они описываются как последствия грехопадения: раскол единого внутреннего мира человека на части (сознание, самосознание и бессознательное) и их противоборство между собой. При этом сознание условно сопоставимо с поврежденной в грехопадении разумной силой души, бессознательное — с возникшим в результате первородного повреждения неведением, неразумностью и умопомрачением, а самосознание — с себялюбием, самостью, эгоцентризмом и в какой-то степени с гномической волей.

## Бессознательное как неведение

Мы выяснили, что бессознательное — это сфера внутренней жизни человека, которая находится за границами его сознания. Она неподконтрольна (в какой-либо степени), невербализована или скрыта от его сознания [5. С. 48]. При этом бессознательное может оказывать влияние на сознание. Схожее по смыслу описание мы находим у отцов, когда они перечисляют последствия грехопадения: неведение, неразумность, умопомрачение и др. Эти последствия грехопадения (как взятые по отдельности, так и их сумма) не тождественны понятию бессознательного, но, как кажется, сопоставимы и имеют некоторое общее смысловое поле.

Первозданный человек, как было сказано выше, не имел в себе греха, не имел неразумной части души (душа вообще не была делима на части и уровни). Поэтому диавол, как пишет преподобный Иоанн Дамаскин, мог подступиться к человеку только извне: «не через помыслы,

но через змия»<sup>23</sup>. Первородное повреждение природы привело к тому, что в человеке появилось помрачение помыслов, неведение и темные, недоступные для разума области души — бессознательное. Грехопадение открыло для «внушения лукавого» «доступ (к нам)»<sup>24</sup>. В поврежденной грехом природе диавол получил возможность искушать человека изнутри: помыслами, через его «неразумную часть души»<sup>25</sup>, через области бессознательного.

Блаженный Августин к главным последствиям первородного греха относит: 1) «подчинение низшим материальным (плотским) вожделениям» и 2) «умопомрачение и неведение» [24. С. 103]. Первое в какой-то мере отражает превалирование бессознательных, инстинктивных желаний в человеке, вымещающих и подавляющих сознание. Второе раскрывает суть тех процессов, которые приводят к появлению темной (в смысле неосвещенной сознанием) области бессознательного<sup>26</sup>.

Современные богословы при описании частей души человека также допускают сближение понятий «разумное» с «сознательным», а «неразумное» с «бессознательным». К категории бессознательного они относят и страстную сторону души, которая, в свою очередь, «распадается на гневную (*θυμικόν*) и вожделеющую (*ἐπιθυμητικόν*) части» [26. С. 464]. Но сознательная часть души, по их мнению, способна руководить и подчинять себе бессознательную [там же.].

Еще один современный исследователь А.М. Малер [29] сравнивает соотношение сознания и бессознательного в падшем естестве человека с соотношением личности и природы. Бессознательное описывается им как господство природы над личностью<sup>27</sup>. Заметим, что для отцов богозданная природа человека понимается в позитивном смысле. Жить согласно естеству — значит иметь «благобытие». С приведенной идеей А.М. Малера (и других мыслителей) можно согласиться, только если природа, о которой идет речь, понимается в ином, нежели в святоотеческом ключе.

## Самосознание как самость

Самосознание человека есть средоточие его внутреннего мира, его «Я». Обладающий самосознанием отделяет и «противопоставляет себя внешнему миру и своим собственным состояниям» [29. С. 888]. Самосознание — это психическая индивидуальность, через призму которой человек видит и осмысляет окружающий мир. Самосознание делает понимание действительности субъективным, оно в каком-то смысле «мешает надлежащему восприятию реальностей» [30. С. 194] как внутренней, так и внешней.

Схожее по смыслу описание мы находим у отцов, когда они говорят о последствиях грехопадения, т.е. о появлении гномической воли, неуступчивости, себялюбия, лукавого основания страстей и др. И вновь следует оговориться: каждое из перечисленных последствий первородного греха в частности, как и их сумма в общем, не тождественны понятию «самосознание», но, как представляется, имеют общие точки соприкосновения.

Грехопадение привело к тому, что человек утратил возможность разумом созерцать истину и интуитивно отличать добро от зла. Теперь для различения добра и зла у человека возникла необходимость в размышлении, совещании, рассуждении, которое, в свою очередь, не исключает возможность ошибки. Это рассуждение, колебание или мнение в святоотеческой терминологии получило название гномической воли (от греч. γνώμη — «выбор, намерение, мнение»). Гномическая воля выбирает «желая и совещаясь»<sup>28</sup>, и всегда сопровождается неведением и сомнением [15. С. 294]. Если естественная воля у людей едина из-за единства природы, то появившаяся после грехопадения склонность ко греху и гномическая (колеблющаяся) воля каждого человека отлична от воли других в виду отличия его самости.

Мы уже говорили, что до грехопадения люди имели единую природу, тропос бытия, волю и хотение. Дьявол

внушил людям себялюбие, вследствие чего произошел раскол этого единства<sup>29</sup>. Оно распалось на множество самосознающих «Я», множество самостей<sup>30</sup>. Теперь каждый человек имеет свой тропос существования, который формируется в зависимости от использования человеком, его самостью своих естественных способностей. Появилось «множество мнений и представлений» [17. С. 203], воля и хотений, которые не только не имеют единства, но даже противопоставляются друг другу. Каждый человек в результате греха стал представлять и осмыслять окружающий мир и самого себя субъективно, через призму своего «Я», через свою самость, свое «эго», свою неуступчивую волю [там же]. Самость как приоритет «Я» над всем и всеми стала неотъемлемой частью самосознания.

Таким образом, в грехопадении произошел раскол не только во внутреннем мире человека. Самость как «первый грех» [там же. С. 204] разорвала на части единый организм, единую человеческую природу [там же. С. 208]<sup>31</sup>. «Другой» стал «Чужим», стал восприниматься чуждым моему «Я», угрозой моей самости. Здесь уместно будет вспомнить знаменитую цитату из пьесы Ж.-П. Сартра «За закрытыми дверями»: «Ад — это Другие» (*l'enfer, c'est les autres*). Эта фраза ярко иллюстрирует межличностные отношения людей в падшем мире. Человек стал видеть в других людях не единство человеческой природы со своей собственной, а разделение на замкнутые на самих себе, на своем «Я» индивиды (эгоцентризм — «я в центре»). Эти индивиды делают «предметом мышления собственную мысль, [а их самость. — А.С] занята самосознанием и озабочена своими „интенциями“» [28. С. 58]. Боговидение, когда в центре бытия был Бог, было вытеснено «эго-видением», эгоцентризмом, в центре которого стоит «эго», «Я».

Однако раздор и разделение произошли не только между человеком и человеком [17. С. 206], но и между человеком и Богом. Творение Богом человека совпадает с призывом Бога, обращенным к человеку<sup>32</sup>. Отношения

между Богом и человеком асимметричны [28. С. 53] — дар бытия и зов Бога предшествуют осознанию человеком самого себя. Ответ на этот призыв определяет способ дальнейшего бытия человека. Положительный ответ на зов Бога есть принятие дара бытия и признание Другого как причины себя, признание онтологического приоритета Другого над собой. В таком случае утверждение самого себя, само-осознание формируется через ответ на призыв Другого [там же]. Отказ от призыва есть отвержение Другого как причины своего бытия, манифестация независимости, утверждение самости человека.

Человек отверг призыв Бога. Он разорвал связь с Богом, понимаемую им как зависимость, и «первоосновой своего существования провозгласил самого себя» [там же. С. 54], свое «Я», свою самость. На место бого-сознания человек водрузил само-сознание.

А.Ю. Гунский пишет, что в результате грехопадения человек утратил единство сознания и самосознания. Сознание и самосознание в падшей природе человека он соотносит «с понятиями природной и гномической (личностной) волей» [18]. Не вполне точной, на наш взгляд, является его формулировка: «субъектом природной воли выступает сознание, гномической — самосознание». Из такой формулировки можно сделать вывод, будто в одном человеке есть два субъекта воления. Как нам кажется, корректнее было бы сказать, что субъект или человек (в падшем состоянии) по природе обладает сознанием и волей, а использование им этих природных качеств, в соответствии со своей самостью, формирует его собственное самосознание, гномическую волю и тропос бытия.

## **Разум как сознание**

Напомним, что к основным признакам сознания относятся: неразрывная связь с мыслительной деятельностью и с языком,<sup>33</sup> интенциональность, способность

познавать, взаимосвязи и созависимость с самосознанием (или самостью)<sup>34</sup>, а также обоюдная зависимость от бессознательного. Похожие черты мы находим у святых отцов, когда они описывают последствия грехопадения (уже упомянутые выше утрата непосредственного ведения и созерцания истины, разобщенность и противостояние способностей души друг другу, потеря единства мысли и слова, потеря единства тропоса бытия, воли и др.).

Хотя понятия разума и сознания не тождественны, они обладают некоторыми общими признаками и свойствами.

Разум человека, как и его сознание, до грехопадения познавал истину и отличал добро от зла через созерцание, мгновенно (вовне временной протяженности) «схватывая» истину в ее целостности. В результате грехопадения разум утратил способность созерцательного познания. Нравственному акту стала свойственна «структурная сложность» [33. С. 106]. Теперь для того чтобы познать истину, отличить добро от зла, человеку каждый раз нужно прибегать к рассуждению, исследованию и обдумыванию, т.е. к тому, что сейчас мы называем дискурсивным мышлением<sup>35</sup>. Если созерцательное познание было непосредственным видением, мгновенным «схватыванием» истины в ее целостности, то уразумевание с помощью дискурсивного мышления стало последовательным, протяженным во времени,<sup>36</sup> направленным движением мысли, опосредованной словом<sup>37</sup> (понятийным языком). Разум утратил способность целостного познания истины, стал познавать, «делясь на части» [там же], поэтапно, путем анализа, синтеза, дедукции и других методов. Такое мышление, даже при всей его многогранности и при осмотристельности, не гарантирует человеку безошибочного решения.

И хотя падший разум/сознание<sup>38</sup> человека не перестал быть ведущим и управляющим началом [там же], отныне свою роль он может исполнять только в противобор-

стве, преодолевая сопротивление и противостоя влиянию других сторон души (бессознательного и самосознания). Так, место истинного ведения (сознания) заняло неведение (бессознательное); вожделение, данное для любви, стало рабствовать у страстей и у их первоначала — себялюбия (или самости как неотъемлемой части самосознания); яростное начало, данное для мира, превратилось в «тиранию над сродным» (как проявление самости).

Мысль и слово человека потеряли свое единство. Теперь человек может думать одно, говорить другое, а делать третье.

## **Выводы**

Проведенный анализ позволяет сделать следующее заключение. Термины и понятия «сознание», «самосознание» и «бессознательное» (как мы определили их выше) в святоотеческой антропологии не использовались. Однако свойства и характеристики названных понятий имеют некоторые аналогии и сходство с описанием свойств души падшего человека.

Это сходство, как нам кажется, дает основания экстраполировать выводы святоотеческой антропологии о свойствах души падшего человека применительно к вышеупомянутым научно-философским категориям. Подчеркнем, эта экстраполяция, как и все проводимые в тексте данной статьи аналогии, носят формально-условный характер и не претендуют на закрепление абсолютного тождества и равносильности сравниваемых объектов исследования. Подобный метод есть в известной мере упрощение, но упрощение допустимое.

Свойства сознания и бессознательного соотносятся со свойствами души, а значит, принадлежат природе, а не ипостаси.

Вопрос о принадлежности самосознания более сложный. Если самосознание понимается как субъект гноми-

ческой воли, то оно является характеристикой ипостаси. Если же самосознание понимается как способ использования субъектом своих естественных способностей, то самосознание сближается с тропосом бытия природы<sup>39</sup>. Если же самосознание есть способность человека быть и становиться «Я», личностью; если оно понимается как свойство и/или «отличие психики человека» [6. С. 247] или если самосознание выступает как один из видов сознания (сознание себя), то во всех этих случаях оно есть свойство природы<sup>40</sup>. В первом варианте самосознание есть тот, «кто» существует, во втором — то, «как» существует, а в третьем — то, «что» существует. Следовательно, пока сложно однозначно идентифицировать «самосознание» в христианской антропологии и ответить на вопрос о его принадлежности<sup>41</sup>. Эта проблема требует дальнейшего изучения. Остаются и другие нерешенные вопросы сознания в христианской антропологии. Например, в какой мере характерные черты внутреннего мира человека (сознание, самосознание и бессознательное) сохраняются (если сохраняются) и проявляются в душе умершего человека? Как соотносятся сознание и совесть?

Конечно, о наличии сознания, бессознательного и самосознания в человеке известно не только христианскому богословию. О бессознательном, или иррациональной части души, писал еще неопифагореец Нумений [3. С. 52], а Парменид указывал на «неразумные стремления и желания души»<sup>42</sup>; бессознательное было центральным понятием у Г. Лейбница, И. Фихте, Ф. Шеллинга и др. О наличии в человеке самосознания говорили Платон, Аристотель, Плотин, Р. Декарт и у других. Нельзя, конечно, не упомянуть З. Фрейда и К. Юнга (на их идеи до сих пор опирается бóльшая часть современных научных представлений о сознании и, особенно, о бессознательном), Ж. Лакана с его структуралистским прочтением фрейдизма, и, конечно же, Ж. Делеза и Ф. Гваттари с их шизоанализом.

Однако есть существенное отличие понимания этих явлений в христианской антропологии от представлений большинства иных теорий сознания. В христианстве факт раскола во внутреннем мире человека на сознание, самосознание и бессознательное оценивается как следствие греха, как противоестественное падшее состояние человеческой природы, которое христиане призваны преодолевать<sup>43</sup>. Тогда как для большинства мыслителей секулярного направления нынешнее состояние человеческой природы является естественной структурой внутреннего мира человека.

Секулярное понимание личности и ее самосознания ратует за скорейшее ее становление и утверждение, считает ее высшей ценностью. Тогда как христианская антропология говорит о самосознании, связанном с самостью, как о результате грехопадения и призывает отречься от нее: «Отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за мною» (Мф. 16:24).

## Литература

1. Рупова Р.М. Солонченко А.А. Неопатристический синтез: поле актуального диалога [Текст] / Р.М. Рупова, А.А. Солонченко // Миссия конфессий. — 2016. — № 16. — С. 61–62.
2. Мефодий (Зинковский), иеромонах. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Москва — Санкт-Петербург — 2014.
3. Книгин А.Н. Философские проблемы сознания. — Томск: Изд-во Том. у-та, 1999. — 338 с.
4. Сознание // Словарь философских терминов. Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова М.: ИНФРА-М, 2005. — XVI, 731 с. Серия Библиотека словарей «ИНФРА-М». С. 526–529.
5. Бессознательное // Словарь философских терминов. Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова М.: ИНФРА-М, 2005. — XVI, 731 с. Серия Библиотека словарей «ИНФРА-М». С. 48–50.
6. Колесов В.И. Соотношение категорий «сознание», «бессознательное» («подсознание», «надсознание»), «самосознание»,

представляющих человека миру / В.И. Колесов // Мир психологии. 2017. №1. С. 246–254.

7. Этимологический словарь современного русского языка / Сост. А.К. Шапошников: в 2 т. Т. 1. — М.: Флинта: Наука, 2010. — 584 с.

8. *Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М.: Изд-во Моекун-та. 1987. — 215 с.

9. *Cornelii Schrevelii Lexicon manual Graeco-Latinum, et Latino-Graecum.* 1778.

10. *Ярхо В.Н.* Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) / Историческая психология и социология истории 1/2010. 195–210 сс.

11. *Домусчи Стефан, иерей.* Феномен совести в православном богословии и русской религиозно-философской традиции. Дисс. кандидат богословия. Сергиев Посад, 2012.

12. Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д.А. Поспелов. — М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. — 528 с. — (SmaragdusPhilocalias).

13. Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб.: Изд-во Императорская С.-Петербургская духовная академия, 1913.

14. *Максим Исповедник, прп.* Письма / Пер. Е. Начинкин; сост. Г.И. Беневиц. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. — 285 с. (Византийская философия. Т. 2; SmaragdusPhilocalias).

15. *Говорун С.Н., Казарян А.Т.* Воля // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — Т. 9. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. — С. 293–319.

16. *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полюемические сочинения (*OpusculaTheologicaetPolemica*) / Пер. с древнегреч. Д.А. Черноглазова и А.М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г.И. Беневица. — Святая Гора Афон; Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2014. — 808 с. — (Византийская философия. Т. 15; SmaragdusPhilocalias)

17. *Максим Исповедник прп.* Послание к Иоанну Кубикулярию о любви // Избранные творения преподобного Максима Исповедника. М.: «Паломник», 2004.

18. Гунский А.Ю. О самосознании личности в контексте православного дискурса. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5608044.html> (дата обращения 20.03.2018)

19. Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. I/Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. — М.: Мысль, 1989. — 654 с.

20. Интуиция // Словарь философских терминов. Научная редакция профессора В.Г. Кузнецова М.: ИНФРА-М, 2005. — XVI, 731 с. Серия Библиотека словарей «ИНФРА-М». С. 48–50.

21. Шмалий Владимир, свящ., Тайван Л.Л. Антропология // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — Т. 2. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 700–709.

22. Иларион (Алфеев), митрополит. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви: Вече, 2013. — 4-е изд. — 576 с.

23. Петров В.В. «О трудностях» XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П.П. Гайденко, В. В. Петров. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 880 с.

24. Степанцов С.В., Фокин А.Р., Лебедев Э.Н., Двоскина Е.М. Августин блаженный // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — Т. 1. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. — С. 93–109.

25. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. — М.: Правосл. братство св. ап. Иоанна Богослова, 2001.

26. Пономарёв А.В., Фокин А.Р., Михайлов П.Б., Анполонов А.В., Казарян А.Т. Душа // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — Т. 16. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. С. 440–502.

27. Малер А.М. Персонализм православной аскетики и имперсонализм современных идеологий URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1243180.html> (дата обращения 20.03.2018)

28. Зизиулас, Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). М.: Изд-во ББИ, 2012. 407 с.

29. Субъект // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 31а. СПб., 1901.

30. *Бердяев Н.А.* О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). Париж: Современные записки, 1931. — 318 с.

31. *Завершинский Георгий, протоиерей.* Богословие диалога: Тринитарный взгляд / науч. ред. и коммент. С.А. Чурсанова. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017. — 336 с.

32. *Копейкин Кирилл, протоиерей.* Теологический дискурс исследования сознания // Научные труды кафедры богословия. Выпуск 1: 2015–16 уч.г. СПб. Изд-во: СПбДА. С. 45–72.

33. *Домусчи С., свящ.* К вопросу о соотношении совести и свободы человека // Богословский вестник. 2016. № 20–21. С. 101–123.

34. *Дионисий Ареопагит.* Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. — 4-е изд., испр. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. — 464 с.— (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»). С. 182, прим 1.)

35. *Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. [Текст] / В.В. Петров; Рос. Акад. Наук, Ин-т философии. М.: ИФРАН, 2007. 200 с.

36. Досократики. — Мн.: Харвест, 1999. — 784 с. (Классическая философская мысль).

## Примечания

<sup>1</sup> Для примера здесь можно упомянуть о продолжительной дискуссии персоналистов Х. Яннараса и митр. Иоанна (Зизиуласа) с Ж.-К. Ларше.

<sup>2</sup> К отечественным персоналистам можно отнести, например, иером. Мефодия (Зинковского), С.А. Чурсанова, а к оппонентам персонализма — Ю.А. Шичалина, К. Шахбазяна и др.

<sup>3</sup> Напр., митр. Иоанн (Зизиулас) критикует по некоторым вопросам В.Н. Лосского и Д. Станилоэ, а иером. Мефодий (Зинковский) критикует митр. Иоанна (Зизиуласа).

<sup>4</sup> В своей диссертации, посвященной персонализму, о. Мефодий (Зинковский) констатирует: «Учение о самосознании как

такое в святоотеческой мысли (ни применительно к антропологии, ни применительно к христологии) эксплицитно не разработано». И дальше отмечает: «Вопрос о самосознании в человеке и в Боге и его отношении к ипостаси и природе заслуживает внимания и дальнейшей разработки» [2. С. 76, прим. 1].

<sup>5</sup> Здесь выявляется неразрывное единство сознания и самосознания.

<sup>6</sup> См.: Мах. disp. Purr.:PG 91, 312A. [Цит. по 12.С.179]. Несмотря на то, что святые отцы используют разную терминологию, суть учения остается единой.

<sup>7</sup> *Иоанн Дамаскин, преподобный*. Точное изложение православной веры II, 28 [13. С. 234].

<sup>8</sup> Мах. Ер. 31. Цит. по [14. С. 230]

<sup>9</sup> Мах. opusc. 1: PG 91, 21A // [Цит. по 16. С. 307].

<sup>10</sup> [Там же. С. 308].

<sup>11</sup> Иером. Мефодий указывает на то, что несоответствие слов человека логосам бытия появилось только после грехопадения: «в результате греховного ипостасно-природного разбалансирования слово может противоречить логосам природы и вносить усиление в уже существующую дисгармонию, а может способствовать ипостасно-природной гармонизации» [2. С. 517].

<sup>12</sup> Прп. Максим, указывая на единство людей друг с другом и с Богом, пишет: диавол «отделил нашу волю от Бога и друг от друга» [17. С. 203].

<sup>13</sup> Все это свойства характерны для гномической воли, которая появилась у человека только после грехопадения [15. С. 296].

<sup>14</sup> *Иоанн Дамаскин, преподобный*. Точное изложение православной веры II, 12 [13. С. 213].

<sup>15</sup> *Иоанн Дамаскин, преподобный*. Точное изложение православной веры II, 27 [13. С. 232].

<sup>16</sup> *Иоанн Дамаскин, преподобный*. Точное изложение православной веры II, 25 [13. С. 231].

<sup>17</sup> Человек «скорее управляет природою, чем управляется ею». (*Иоанн Дамаскин, преподобный*. Точное изложение православной веры II, 27 [13. С. 233].

<sup>18</sup> Грех возникает «в нашей свободной воле с нашего согласия и не владычествует над нами насильственно» (*Иоанн Дамаскин*

скин, преподобный. Точное изложение православной веры III, 20 [13. С. 286].

<sup>19</sup> Утверждение о единстве мысли и слова у первозданного Адама можно найти у А.Ю. Гунского [18].

<sup>20</sup> Сознание «полагает предварительное мысленное построение действий, предвидение их результатов, регулирование и самоконтроль поведения человека» [6. С. 246]. Всё это свойственно дискурсивному мышлению и указывает на наличие временного разрыва между мыслью и словом.

<sup>21</sup> Декарт говорит, что дискурсивное (в терминологии Декарта — «дедуктивное») мышление является сущностной характеристикой сознания. Он пишет: мышление «образует природу субстанции мыслящей» [19. С. 334].

<sup>22</sup> Интуиция — это «непосредственное постижение истины, вещи, идеи, природной, идеальной или Божественной сущности при помощи прямого усмотрения. Она не может иметь дискурсивного характера, ее следует отличать от опосредованного логического мышления. Она дается ясно и отчетливо, ее результаты очевидны и не требуют доказательства» [20. С. 211].

<sup>23</sup> Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры III, 20 [13. С. 286].

<sup>24</sup> Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры IV, 22 [13. С. 333].

<sup>25</sup> Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры IV, 22 [13. С. 333–334].

<sup>26</sup> О наличии в человеке некоей темной области, которую мы соотносим с бессознательным, говорили и другие отцы. Например, см.: прп. Иоанн Лествичник. Слово 26:1 [25. С. 180].

<sup>27</sup> Идею господства в падшем человеке природы над личностью можно найти у о. С. Булгакова, у Зизиюласа и др. Зизиюлас пишет: «Отвержение Бога Адамом привело ... к подчинению ипостаси природе, особенного — общему» [28. С. 70]. А сам Зизиюлас подтверждает свои слова, ссылаясь на прп. Иоанна Дамаскина: разумные существа, человек «скорее управляет природою, чем управляется ею», а неразумные — «управляются природою». (Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры II, 27 [13. С. 233].

<sup>28</sup> Max. disp. Purr.:PG 91, 308C. [Цит. по 12. С.175].

<sup>29</sup> Прп. Максим говорит о том, что именно себялюбие стало причиной грехопадения и всех его последствий. Он пишет: себялюбие «познается как первый грех, первое порождение дьявола и мать всех следующих за ним страстей» [17. С. 204].

<sup>30</sup> В результате грехопадения самосознание стало неразрывно связано с самостью [28. С. 70].

<sup>31</sup> Прп. Максим пишет о любви, которую стяжали святые: она преодолевает последствия грехопадения и соединяет в себе «разорванные части [человеческого] естества» [Там же. С. 208].

<sup>32</sup> Свящ. Георгий Завершинский называет этот призыв Бога «приглашением-к-отношению» [31. С. 35].

<sup>33</sup> Прот. Кирилл Копейкин замечает: человеческий язык является «по существу, единственным способом манифестации сознания» [32. С. 57].

<sup>34</sup> «Без «Я» нет сознания» [6. С. 247].

<sup>35</sup> Такое предположение основано на следующем рассуждении. Если сравнить описание дискурсивного мышления и гномической воли, то мы увидим поразительную близость этих понятий. И если мы вслед за прп. Максимом Исповедником и другими отцами утверждаем, что гномическая воля возникла только после грехопадения, то мы смеем предположить, что и дискурсивное (или понятийное) мышление, как близкое по смыслу гномической воли понятие, тоже возникло только после грехопадения. Ср. «свободный выбор (θελῆμα γνωμικόν) есть расположение к тому, что подвергалось обсуждению, (наступающее) после исследования и обдумывания относительно неведомого предмета, т.е. после совещания и суждения (о нем)». (Иоанн Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры III, 14 [13. С. 268].) В другом месте прп. Иоанн пишет, что обдумывание становится необходимым из-за появления в человеке неведения, которое, в свою очередь, возникло в результате грехопадения. Он говорит: «обдумывание есть следствие неведения» (Дамаскин, преподобный. Точное изложение православной веры II, 22 [13. С. 226.]).

<sup>36</sup> Прп. Максим Исповедник пишет, что душа уразумевает «повествовательльно» [34. С. 182, прим 1].

<sup>37</sup> Ум «нуждается для представления уразумываемого в слове, объясняющем через множество примеров превосходящее» [там же].

<sup>38</sup> Сближение понятий разума и сознания мы находим у авторов статьи о душе в Православной энциклопедии [26. С. 464].

<sup>39</sup> О различении понятий ипостась и тропоса бытия см.: [35. С. 24–28].

<sup>40</sup> Похоже, так рассуждал и св. Августин. Он сближал понятия самосознание и память. Память, которую он рассматривал как одно из свойств души (т.е. свойств природы), он в то же время наделял функциями самосознания. Для него память — это то, что гарантирует «самотождественность нашего «Я» [24. С. 100]. С другой стороны, св. Августин в триадологии память (самосознание) отождествлял с первым Лицом Троицы (Святая Троица св. Августина — это Память, Мышление, Воля), тогда самосознание становится свойством ипостаси.

<sup>41</sup> На данном этапе нам представляется, что самосознание сближается с тропосом бытия.

<sup>42</sup> Секст VII 111. [Цит. по 36. С. 450].

<sup>43</sup> К сожалению не все христианские мыслители понимают это, и поэтому, сближая понятия личности и самосознания, вводят его (самосознание) в богословский контекст, тем самым приписывают Христу и Лицам Троицы самость.

## **ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ**



К. Н. Недосекин\*

**ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ РЕФОРМЫ  
МЕСТНОГО УПРАВЛЕНИЯ РУССКОЙ  
ЦЕРКВИ В ОБСУЖДЕНИИ ПРЕДСОБОРНОГО  
ПРИСУТСТВИЯ 1906 ГОДА**

*В статье описывается предыстория сформулированных в 1917–1918 гг. реформ, связанных с институтом епископата и реорганизацией структур епархиального управления. Рассмотрены и проанализированы дискуссии по данной тематике представителей епископата, духовенства, мирян, ученого сословия, проходившие в рамках работы Предсоборного Присутствия 1906 г.*

*Ключевые слова: митрополит, митрополичий округ, Русская Православная Церковь, соборность, Поместный Собор 1917–1918 гг., Предсоборное Присутствие, епископ, епархия, епархиальное управление.*

---

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

Отмечавшийся недавно 100-летний юбилей Пометного Собора Российской Церкви 1917–1918 гг. ассоциируется в глазах общественности и рассматривается исследователями в связи с восстановлением Патриаршества в России. Действительно, решение Собора о восстановлении Патриаршего главенства Церкви имеет огромное значение для жизни нашей Церкви, особенно в контексте последовавших сложных исторических обстоятельств XX столетия. Тем не менее содержание значимых решений Пометного Собора этим явно не ограничивается. Более того, изучение реформ данной эпохи не может и не должно ограничиваться самим Собором. Как справедливо отмечал Г. Шульц, «быстрый и энергичный созыв и проведение Собора оказались возможными лишь на основе многолетней дискуссии о реформах и предсоборных или ... уже соборных действий и собраний» [1. С. 336]. Действительно, деяния соборян распространялись на широкий спектр вопросов, затрагивающий практически все сферы церковной жизни, вопросов, накопившихся в течение предшествовавшего исторического периода, сформулированных не столько в 1917 и 1918 гг., а в большинстве своем — в течение предшествовавших десятилетий кропотливой общецерковной и общественной работы по подготовке Собора. И особое место в этом процессе конечно же занимает Предсоборное Присутствие 1906 г., участие в котором приняли лучшие умы России: представители епископата, духовенства, мирян, ученого сословия.

Сегодня также происходит ряд изменений как в высшем церковном управлении, так и на епархиальном уровне. Многие из проводимых преобразований уходят корнями к решениям Пометного Собора 1917–1918 гг. и процессу его подготовки. В этом смысле особенно интересно и важно еще раз углубиться в предысторию соборной деятельности, а именно — обратиться к 1906 году и дискуссиям, проходившим в Предсоборном Присутствии и во многом предопределившим тематику и решения самого Собора.

## Институт епископата

Вопросами преобразования местного церковного управления, а также разделения России на митрополичьи округа специально занимался II отдел Предсоборного Присутствия. Под руководством архиепископа Литовского Никандра (Молчанова) трудились 13 компетентных специалистов, многие из которых (как, например, проф. Н.С. Суворов) одновременно принимали участие в работе других отделов Присутствия [2. С. 41].

Конечно, все перечисленные темы рассматривались и обсуждались членами общецерковного форума в первую очередь в контексте предстоящего созыва Всероссийского Собора Православной Церкви, но именно этот контекст наилучшим образом акцентировал проблемы епархиального управления, взаимоотношений епископа, духовенства и мирян, обширности епархий, неэффективности нашей церковной системы администрирования и т.д. Можно сказать, что предреволюционное время «брожения» общества для Церкви стало временем обновления, характеризующегося определенным идеалистическим романтизмом, позитивной открытостью диалога всех ее членов и совместного поиска наилучших решений для восстановления канонического строя. Вот как 2-я записка «32 священников» формулировала проблему: «Для того чтобы соборное решение имело обязательное значение для всей Церкви Русской, нужно, чтобы заседающие и решающие на Соборе были выразителями церковного сознания, устами верующих, как то было в Древней Церкви. Одни же наши русские епископы таковыми в настоящее время не являются. Они, прежде всего, не избранники их епархиальных общин. Притом они и не знают, в большей их части, не только своей паствы, но даже и духовенства своего, — за своею частою сменою и кратковременностью пребывания на епархиях, за обширностью своих епархий и многочисленностью пасомых. Не имея тесной связи со

своей паствой, нередко не виданный двумя третями мирян и доброй половиной духовенства, такой епископ и сам не дерзнет говорить от лица своей паствы, как он должен говорить на Соборе, и не будет признан за выразителя голоса своей паствы от нее самой, в случае ее несогласия с решением собора» [3. С. 646].

Нельзя не учитывать также и политического контекста, обострившего проблемы внутрицерковного характера. «На древнее разделение между белым и черным духовенством, усиленное синодальной системой, — пишет современный исследователь Лоран Дестивель, — стали указывать революционные движения (роль священника Гапона в событиях „кровавого воскресенья“ является этому доказательством)» [5. С. 51–52]. Всё это, безусловно, требовало со стороны Присутствия очень серьезной, вдумчивой проработки накопившихся проблем, а также высоко научного, интеллектуального, духовного и открытого уровня дискуссии. Благодаря уникальному источнику, доступному в наши дни каждому, интересующемуся данной проблематикой, — Журналам и протоколам Предсоборного Присутствия, можно проследить ход и содержание этой исторической дискуссии.

Не случайно, что в контексте общегосударственной и общецерковной ситуации первым вопросом, затронутым участниками Предсоборного Присутствия касательно епископской власти, была проблема отсутствия в России должности эконома епархии и связанного с этим точного разграничения личного имущества епископа от церковного. Н.С. Суворов указывал, что в историческом смысле должность эконома появляется со времени Халкидонского Собора [6. С. 453]. Имело это и каноническое обоснование. Обсуждая 26-е правило Халкидонского Собора, в котором отсутствие эконома в епархии рассматривается в качестве злоупотребления, профессора-протоиереи Т.И. Буткевич и Ф.И. Титов высказали соображение, что правило это должно иметь значение и в нашей Русской

Церкви, служить прецедентом к установлению должности эконома, в обязанности которого, между прочим, должен входить разбор имущественных дел после смерти епископа [6. С. 453].

На основании доклада И.С. Бердникова «О епископе как управителе епархии» собравшиеся приступили к дискуссии по поводу непосредственно епископской власти. В прозвучавшем докладе, в частности, был отмечен главный недостаток епархиального управления — удаленность епископа от своей паствы, незнание им духовенства и мирян своей епархии [7. С. 476]. Причина здесь для российской территории вполне очевидна: обширная география епархий и связанные с этим зачастую огромные расстояния от приходов до епархиального центра, кроме того — неэффективная бюрократическая система, непосредственно связанная с государством. Для улучшения ситуации И.С. Бердников предложил сократить в уездных епархиях делопроизводство по примеру Восточной Церкви, где оно совершается не специализированными органами, а находящимися при архиерее представителями клира. Однако против этой идеи выступил А.И. Алмазов, мотивировав это тем, что такое решение приведет к необходимости создавать два вида епархиального управления: «для уездного епископа и для губернского, что составляет очевидное неудобство» [7. С. 479]. Против высказался и Н.С. Суворов, говоря, что во всех епархиях должна применяться одинаковая система управления, и «если нужно учреждать новые епархии, то с одинаковыми органами управления» [там же].

В связи с этим И.С. Бердников инициировал дискуссию по поводу нового, промежуточного статуса архиереев, предложив ввести институт «почти самостоятельных епископов», при этом не именуя их викариями. Эти епископы могли бы управлять епархией и в конце года передавать отчет о своей деятельности епископу губернского города [там же]. Протоиерей Т.И. Буткевич и А.И. Алмазов про-

комментировали, что здесь, должно быть, следует иметь в виду подчинение губернскому архиерею в смысле нравственного признания его авторитета [там же]. На это Н.С. Суворов со свойственной ему правовой точностью, допуская и иные формы подчинения губернским епископам не только в плане морали, но и в плане контроля за деятельностью, предложил всё же формализовать уровни подчинения, зафиксировав их в специальном положении о «полунезависимых епископах» [7. С. 482–483]. Его поддержал и Н.Н. Глубоковский, отмечая, что «необходимо точно урегулировать взаимные права и обязанности всяких викариев и епархиальных архиереев» [7. С. 483]. Предлагалось также и «преобразовать существующие викариатства, выяснив их положение и определив род подведомых им дел» [7. С. 485–486]. В результате голосования большинством было принято решение о необходимости создания института уездных полусамостоятельных (не викарных) епископов с целью приближения архиерея к своей пастве и облегчения его трудов [7. С. 486].

И.С. Бердников предложил к обсуждению доклад о викарных епископах в собственном смысле этого понятия, которые могут быть предоставлены в помощь правящим архиереям наравне с полусамостоятельными епископами. Из дальнейшей дискуссии видно, что сам Бердников был основным апологетом викарного института. Напротив, епископ Никандр (Молчанов) заметил, что если будет существовать институт уездных епископов, то для чего тогда вообще оставлять викариев? Протоиерей Т.И. Буткевич подошел к вопросу максимально радикально, декларируя неканоничность самого института викарных епископов. Несмотря на то, что с таким ригористическим подходом не было согласно большинство, вопрос этот, тем не менее, долго не находил простого и однозначного решения.

Защищая каноническое происхождение викарных епископов, И.С. Бердников сравнивает их с древними

хорепископами. По мнению профессора, вполне логично, что на этом основании возможен институт викариев — епископов-помощников. Н.С. Суворов зачитал собравшимся 10-е правило Антиохийского Собора, в котором, в частности, сказано: «...состоящие в малых градах или селах предстоятели, или так именуемые хорепископы ... поставляти пресвитера или диакона не дерзали без воли сущего во граде епископа, которому подчинен хорепископ и его округ». Из данного канона следует, что хорепископы имеют епископский сан, но при этом не являются самостоятельными [8. С. 514], по сути — это и есть викарии в нашем понимании.

В то же время Н.А. Заозерский и В.З. Завитневич в силу неясности всего комплекса историко-канонических оснований сочли невозможным базироваться на понятии хорепископов при формировании института викариев. И хотя И.С. Бердников предложил рассмотреть хорепископов с точки зрения пригодности к современным условиям, его позиция не была принята по причине трудности согласования канонов. Например, Н.С. Суворов настаивал на необходимости соблюдения древней практики «один город — один епископ» [там же], а В.З. Завитневич предлагал дать в помощь епископу представителей из протоиереев. В ключе современной нашей практики викариатств особенно примечательно следующее обстоятельство. Если И.С. Бердников предлагал, чтобы викарии носили название уездного города, то Н.С. Суворов выступал против, отмечая, что это именование будет фиктивным, «не оправданным действительностью ... не лучше ли называть их не по городу, а просто епископами?» [там же]. «Ныне Святейший Синод уже пришел к необходимости иметь таких священников (без определенного прихода. — *Авт.*), — развивает свою мысль профессор Суворов, — для замещения должностей наблюдателей и законоучителей. Жизнь может вызвать необходимость допустить и епископов без епархии» [8. С. 515]. Известный канонист

предложил определиться: или называть таких архиереев «просто епископами, или поставить в нефиктивную связь с городом, от которого они носят свой титул, например, в особенности поручать ему дела по этому городу и его уезду» [8. С. 516]. Данная позиция нашла поддержку в лице епископа Никандра и профессора Бриллиантова.

Прения по этой теме длились достаточно долго, распространившись и на следующее заседание Присутствия. В процессе решения вопроса статуса и наименования викариев были предложены самые разные и даже неожиданные варианты: наместники, епископы-заместители или епископы-помощники; исследовались существующие инструкции и круг обязанностей викарных архиереев [8. С. 517–518]. На ход последующего принятия решений повлияло и обращение к практике Константинопольского Патриархата, где у Предстоятеля Церкви и некоторых митрополитов есть помощники-епископы. Есть и епископы, которые временно заменяют митрополита в случае его болезни или старости, имея название другого уездного города. Причем в случае выздоровления митрополита они назначаются на другую кафедру как самостоятельные иерархи [9. С. 526].

По итогам обсуждения был принят институт викарных епископов с согласованным порядком их назначения. Решено, что именно викарии должны рассматриваться в качестве кандидатов для замещения самостоятельных епархий, что, надо сказать, является весьма здоровой идеей в смысле роста и ротации кадрового состава. Говоря о правах викарных епископов и инструкции для них, И.С. Бердников выразил пожелание, чтобы права викарных епископов были урегулированы и расширены Синодом [9. С. 529].

Для устранения дистанцированности епископа от своей паствы было предложено обсудить проблему перемещения епископата по епархиям, укоренившуюся в практике Русской Церкви достаточно давно. И.С. Бер-

дников, руководствуясь каноническими правилами, подчеркнул, что перевод епископов возможен лишь в случаях крайней необходимости. Поскольку причин для перевода может быть множество, было предложено определить все эти возможные причины, ориентируясь при этом на 16-е правило Антиохийского Собора [7. С. 486]: «Аще который епископ, не имеющий епархии, вторгнется в церковь, не имеющую епископа, и восхитит престол ее без соизволения совершенного собора, таковой да будет отвержен». Тема эта весьма неоднозначна по причине характерных для российской действительности черт. Дело в том, что из-за географической отдаленности, а порой и недоступности, а также сложных климатических условий в некоторых местах нашего государства кандидаты не желали занять кафедру епископа. Теоретически выход мог бы быть найден в том, что эти кандидаты избирались бы из местной среды, но, как справедливо замечает А.И. Алмазов, такой подход маловероятен: в регионах зачастую «на священнические места назначаются лица, которые в других епархиях не могли бы удовлетворить должным требованиям от кандидатов даже и на псаломщические места» [7. С. 488]. В отличие от темы викариев, сейчас все выразили единогласное мнение, что перемещение епископов нежелательно. В результате обсуждения епископ Никандр предложил зафиксировать, что «в общем перемещение нежелательно, но допустимо в случаях исключительных», а Н.С. Суворов конкретизировал это положение следующим образом: «Перемещение нежелательно, но может быть допущено в исключительных случаях и насколько его можно будет примирить с свободой избрания на кафедру и насколько оно будет требоваться благом Церкви» [7. С. 490].

В докладе И.С. Бердникова «О канонических пределах власти епископа» следует выделить аспект архиерейской ревизии и визитации епархии. Еще в составленных святителем Филаретом (Дроздовым) правилах на этот счет

было сказано, что архиерей должен посещать вверенную ему епархию: «В каком отношении находится епархия к местному архиерею, в таком все епархии вместе к Святейшему Синоду. Посему могут и должны быть синодальные обозрения епархиального управления» [8. С. 506]. Однако Н.С. Суворов указывал на нелогичность этого утверждения: епископ должен наблюдать за епархией, но в итоге это действие осуществляет Святейший Синод, и как епархия относится к епископу, так и все епархии к Синоду [8. С. 508]. В процессе дискуссии прозвучало мнение, что не нужно смешивать ревизию и визитацию со стороны высшей власти, поскольку последняя не имеет канонического обоснования. Что же касается самой ревизии, то она «необходима в случаях отступления от порядка, требующих особого вмешательства высшей церковной власти, сама же по себе мысль о высшем наблюдении вполне естественна» [8. С. 509–510]. Ввиду сложности и неоднозначности данного вопроса, чтобы не вносить дисбаланс в равенство между епископами, проект ревизии-визитации был отклонен [8. С. 511].

Особое значение членами Присутствия придавалось вопросу поставления епископов. Да и для всей Церкви, надо сказать, это был, действительно, очень важный и насущный вопрос. В процессе обсуждения темы замещения епархиальных кафедр было приняты очень интересные и во многом беспрецедентные положения:

- епископ должен быть избираемым;
- епископа избирает и поставляет собор епископов с митрополитом во главе (или архиепископом);
- при выборах используется следующий порядок: с правом голоса участвуют священники (губернского города, иногородние и сельские) по одному представителю от благочиния (избираются на благочиннических съездах); настоятели епархиальных монастырей и иеромонахи (все городские, иногородние и сельские — по одному представителю от монастыря); служащие духовных учебных

заведений (в полном составе для заведений губернского города, в случае иногородних и сельских школ — в лице двух представителей от каждого заведения); служащие консистории и других епархиальных учреждений, церковные старосты или приходские старшины (в полном составе для губернского города, для иногородних и сельских — один представитель от благочиния определялся по собственному выбору на местах;

— избрание совершается в общем присутствии всех членов избирательного собрания под председательством собора епископов, с закрытой системой баллотирования;

— епископы не голосуют, но имеют суждение об избранном кандидате и могут предложить избирательному собранию изменить результаты голосования, выдвинув своих кандидатов, которые баллотировались затем в обычном порядке;

— центральное церковное управление лишь в случае особой необходимости в административном порядке замещает кафедры [10. С. 604–605].

## **Епархиальные структуры**

Поскольку проектов реформирования епархиального управления в начале XX столетия было создано достаточно много и, кроме того, в отзывах епархиальных архиереев также имелся целый ряд непростых моделей, участники Присутствия полагали целесообразным, чтобы на основе действующего права внести оптимальные и предельно конкретные изменения и улучшения в этой области [9. С. 529–530]. На заседаниях 28 апреля и 2 мая И.С. Бердников озвучил доклад о недостатках консисторского управления и о возможных мерах по их исправлению. Существующий строй обвинялся в формализме и медлительности, которые происходят из-за малого штата консистории и большого количества дел, преимущественно судебных [11. С. 538]. В связи с этим было решено

реорганизовать духовную консисторию в епархиальное управление, а главное — отделить судебные полномочия от сферы его обязанностей [11. С. 553].

При обсуждении личного состава епархиального управления было предложено ответить на два вопроса: будут ли входить в его состав только клир или миряне тоже и как будет определяться состав — выборно или по назначению.

По последнему большинство согласилось, что члены должны быть избираемы, но при этом с целым рядом оговорок. Например, Н.С. Суворов и П.Б. Мансуров, соглашаясь с тем, что они должны быть выборными, настаивали на утверждении состава управления со стороны епархиального архиерея, а епископ Никандр и И.С. Бердников выступали за назначение. Чтобы прийти к единогласию, А.И. Алмазов предложил иную формулировку: по назначению, но с участием выборных членов, на что Н.С. Суворов добавил, что назначать можно было бы председателя епархиального управления (не архиерея), который «необходим при ограниченном числе членов и возможной частой смене их при выборах — новые члены будут приобретать опытность, и от этого дело, несомненно, будет страдать. Назначаемый епархиальным архиереем и не подлежащий переизбранию председатель являлся бы устойчивым носителем практической умелости и, находясь в курсе дела, вводил бы и новых членов в круг их службы» [11. С. 557–558].

Что же касается первого вопроса, то мнения здесь также разделились: идею участия в епархиальном управлении мирян поддерживали Н.С. Суворов, Н.А. Заозерский, А.И. Бриллиантов, В.З. Завитневич и П.Б. Мансуров, тогда как против оной выступали епископ Никандр, Т.И. Буткевич, И.И. Соколов, А.И. Алмазов, И.С. Бердников, М.А. Остроумов, И.И. Коялович. При окончательном голосовании вопрос об участии мирян в деятельности епархиального управления большинством был решен в отрица-

тельном ключе. С принятием этого решения последовал и пересмотр вопроса о выборности членов епархиального управления от духовенства: за назначение поступило 3 голоса: епископ Никандр, И.С. Бердников и П.Б. Мансуров; за выборы — 5 голосов: протоиерей Т.И. Буткевич, Н.С. Суворов, Н.А. Заозерский, В.З. Завитневич и А.И. Бриллиантов; за полувыбонный вариант — 5 голосов: протоиерей Ф.И. Титов, И.И. Коялович, М.А. Остроумов, И.И. Соколов и А.И. Алмазов [11. С. 559–560].

В результате по вопросу о личном составе епархиального правления большинством голосов было принято решение не за выборы, а за назначение. В дискуссии о сроке, на который избираются члены управления, так и не удалось прийти к единому мнению.

Еще одним важным аспектом, стоявшим на повестке Предсоборного Присутствия, была структура епархиального управления. Н.С. Суворов предложил следующую схему гипотетического совершенствования епархиального управления:

- начальственным лицом является архиерей;
- председатель, который стоит во главе коллегии, подчиняется епископу;
- секретарь несет ответственность за ведение канцелярии перед председателем [12. С. 565].

Логику профессора Н.С. Суворова позволяют понять следующие его слова: «Апостольские постановления действительно рисуют такую картину: заседает совет пресвитеров, во главе их архиерей. Но то было одно время, а теперь другое, тогда не было ни коллегиальности, ни подачи голосов, ни большинства, ни перевешивающего голоса председателя при равенстве голосов. Ныне при решении дел — подача голосов, большинство и проч., отчего роль председателя в консистории становится для епархиального архиерея неудобной. При голосовании он может остаться в меньшинстве» [12. С. 568]. Таким образом, профессор Суворов аргументированно доказывает мысль

о нежелательности архиерейского председательствования в епархиальном управлении. Протоиерей Т.И. Буткевич предлагал, чтобы председатель епархиального управления назначался из членов консистории и был бессрочным. С мнением о назначении председателя согласился и Н.С. Суворов, проводя параллель с назначением членом епархиального управления, а также выразил желание, чтобы председатель был из кафедрального духовенства [12. С. 570]. Епископ Никандр также согласился с тем, что председатель может назначаться архиереем из членов консистории в качестве первоприсутствующего и его назначение не требует утверждения со стороны Святейшего Синода. Таким образом, в вопросе о главе епархиального управления возобладало предложение протоиерея Т.И. Буткевича с учетом невозможности Преосвященному быть председателем управления [10. С. 607].

Дискуссия, посвященная должности секретаря епархии, затронула весьма щепетильный вопрос контроля со стороны государственной власти. Так как секретарь был подчинен обер-прокурору Синода, который в свою очередь являлся «оком Государевым», секретарь по сути являлся представителем государственного надзора в делах епархиального управления. Необходим ли надзор государства за Церковь в лице секретаря епархии? Такую постановку вопроса резко критиковал Н.Н. Глубоковский, по мнению которого «это будет не секретарь консистории Преосвященного, а своего рода согладатель, каким не должно быть ни приюта, ни места в епархиальных учреждениях» [12. С. 563]. Вполне логично звучало предложение разделить виды надзора — со стороны государства и со стороны Церкви. В связи с обязанностями председателя епархиального управления, о которых было сказано выше, секретарь должен был бы быть подведомственен председателю. Присутствием было принято, что назначение секретаря епархиального управления совершается властью правящего архиерея

из числа членов епархиального управления. Потому как знание юриспруденции и законов делопроизводства является крайне необходимой компетенцией для осуществления епархиальной деятельности, для должности секретаря был установлен образовательный ценз — наличие высшего образования [12. С. 571].

Рассуждая о вспомогательных органах епархиального управления, Предсоборное Присутствие выделило два возможных направления:

— пастырские собрания — специальные беседы Преосвященного с ближайшими помощниками: благочинными и прочими клириками в порядке очередности. Частота их созыва происходит по усмотрению местного Преосвященного. Каноническая база собраний — это право архиерея совещаться со своими сотрудниками. Личный состав пастырских собраний определяет архиерей, поэтому их «нельзя ставить рядом с епархиальными съездами, на которых участвуют уполномоченные депутаты» [13. С. 582];

— епархиальные съезды, постановления которых утверждались Преосвященным. Они могут быть периодическими (раз в 3 года или в случае экстренной необходимости) и включать в себя как клириков, так и laikов. Предполагалось, что реализация идеи допущения мирян на съезды будет способствовать сближению духовенства с обществом. Данную позицию главным образом поддерживали протоиерей Т.И. Буткевич, И.С. Бердников и Н.С. Суворов.

Возникло два вопроса: во-первых, должны ли съезды иметь решающий или только совещательный голос и, во-вторых, следует ли предоставлять Преосвященному право председательства на епархиальных съездах? Надо сказать, что в отношении первого вопроса все участники собрания, кроме Н.А. Заозерского, поддержали предложение о предоставлении епархиальным съездам лишь совещательного голоса [13. С. 584].

По второму вопросу не наблюдалось такого единодушия, однако было принято мнение большинства (протоиерей Т.И. Буткевич, И.И. Соколов, Н.Н. Глубоковский, А.И. Алмазов, И.И. Коялович, М.А. Остроумов, И.С. Бердников, А.И. Бриллиантов и П.Б. Мансуров), согласно которому председателем на съезде является не правящий архиерей, а особое лицо, избираемое самим съездом и утверждаемое Преосвященным [13. С. 585–608].

### **Митрополичьи округа**

Вопрос создания митрополичьих округов находится в тесной связи с освещенной нами ранее темой реформирования института епископата, поскольку в логике Предсоборного Присутствия 1906 г. необходимость административно-территориальной реформы была обусловлена тем, что «число епархий не успевало за ростом населения и территории государства» [14. С. 263].

Безусловно, идея митрополий — явление не новое и придумано было далеко не в прошлом веке. Начавшись еще во II столетии, процесс организации церковно-административного деления на основании провинций, т.е. в соответствии с административно-территориальным устройством Римской империи, в III в. приводит к появлению ряда территориальных укрупнений с самостоятельностью в управлении во главе с митрополитом (по имени главного города области – *μητρόπολις*), в которые входило несколько провинций или епархий [3].

Для наших реалий этот вопрос также не являлся новым. В истории Русской Церкви несколько раз предпринимались попытки создания митрополий по образцу Церкви греческой, однако все они остались лишь на проектно-теоретическом уровне. Поэтому большинство участников Присутствия высказывались за реконструкцию митрополичьей системы управления, так же, как и большинство архиереев ранее в своих отзывах поло-

жительно высказались по данному вопросу. Дискуссии вызывала не столько сама идея создания митрополичьих округов, сколько проблема ее реализации применительно к условиям современности.

Наиболее скептически к идее создания округов относились консерваторы, фактически продвигавшие инерцию идей бывшего обер-прокурора К.П. Победоносцева по максимальному сохранению имевшегося строя, так сказать, по принципу «это канонично, правильно, но сейчас не вполне целесообразно». В частности, Н.С. Суворов пришел к выводу, что «исторические доводы не говорят о необходимости учреждения округов в настоящее время. При учреждении же соборной формы высшего центрального управления округи не нужны» [16. С. 437].

Анализируя отзыв Нижегородского Преосвященного, профессор Суворов отмечал, что, несмотря на приведенные в отзыве каноны об «окружно-митрополитском управлении как об институте с канонической точки зрения желательном» [16. С. 431], сами эти правила говорят, что распределение епархий по округам должно «следовать гражданскому делению страны, следовательно, нужно применяться к условиям времени и места» [16. С. 431]. Таким образом получалось, что во всех уездах нужно было образовать отдельные епархии и соединять их в митрополичий округ, что, конечно, было делом весьма затруднительным ввиду территориального масштаба империи.

При этом Суворов указывал и на возможные негативные тенденции политического характера, опасаясь, что создание округов будет способствовать сепаратизму [16. С. 440]. Наряду с этим профессор Буткевич предполагал опасность догматико-литургического сепаратизма, т.е. усиления догматических и обрядовых отклонений на местах при создании митрополичьих округов, что могло бы угрожать духу церковного единства.

Против этого выступили профессора Заозерский и Завитневич, подчеркнув, что местные соборы митрополий

как раз и призваны будут заниматься урегулированием данных проблем [16. С. 441]. Отмечалось, что Синод не имеет таких средств к урегулированию сложной ситуации, какие смогут иметь местные соборы: «своевременное местное течение направлено было бы в надлежащее русло не административными мерами, а братолюбным воздействием соборов» [16. С. 441].

Приводя в качестве примера отрицательные исторические прецеденты, Суворов предпринимает попытку доказать, что предложение греческих иерархов о создании округов не принималось русскими людьми: «мысль о митрополичьих округах подняли на соборе греческие епископы; русские же иерархи по обсуждении дела не признали нужным принять сделанное им предложение. На соборе 1682 г. предложение об учреждении округов также не прошло. Следовательно, и на том и на другом соборе предложение это признано неприменимым к русским условиям» [16. С. 438]. Однако для большинства членов Отдела всё же было очевидно, что историко-социальный контекст уже совершенно иной, чем два с лишним века назад: иначе ставятся задачи, иные открываются возможности, а потому данный аргумент сложно принимать во внимание.

Неоднозначным виделся и вопрос границ полномочий главы митрополии. Один из отрицательных архиерейских отзывов апеллировал к гипотетической возможности при создании митрополичьих округов дисбаланса среди епископов: возвышение одних и умаление других, а также зависть. Поддержал это мнение и Н.С. Суворов, добавив, что преимущество митрополитов должно остаться только на нравственном уровне, не переходя в юридическую сферу [16. С. 428]. Напротив, профессор Буткевич настаивал на признании за митрополитом юридических прав на основании 20-го правила Сердикийского Собора.

Профессор Н.А. Заозерский считал важным создание митрополичьих округов, потому что благодаря им можно

собрать разрозненные церковные силы для борьбы с иноверием и вообще для лучшего осуществления стоящих перед Церковью задач. При учреждении округов последний предлагал не копировать греческое устройство, а сообразно с современными условиями создавать свое [16. С. 438].

Таким образом, в ходе обсуждения темы создания митрополичьих округов проявились три позиции. Первую представлял академик Е.Е. Голубинский, который считал необходимым синхронизировать географию митрополичьих округов с гражданскими губерниями, аналогично Византийской империи. В рамках этой модели епископ должен быть в каждом уездном городе.

Вторую точку зрения отстаивали пять членов собрания: протоиереи Ф.И. Титов и И.И. Коялович, Н.А. Заозерский, В.З. Завитневич и А.И. Бриллиантов. Данная позиция была характерна для большинства отзывов Пресвященных: создание крупных округов по всей России с помощью объединения разрозненных епархий. По их мнению, благодаря этому будет возможно созывать областные соборы и эффективно выбирать представителей на Всероссийский Поместный Собор.

Третью позицию представляли остальные члены собрания: епископ Никандр, протоиерей Т.И. Буткевич, профессора И.С. Бердников, И.И. Соколов и Н.С. Суворов. Они признавали возможность формирования митрополичьих округов по схеме Е.Е. Голубинского, но считали это делом далекого будущего, а создание округов во всей Русской Церкви из существующих епархий, как это видели члены второго направления, делом нецелесообразным и не имеющим насущной необходимости. При этом актуальным, по мнению данной группы, было учреждение окружного митрополичьего управления на окраинах России, например, в Сибири, на Кавказе и в Северо-Западном крае, в частности, в Литве [17. С. 603].

Именно третья позиция оказалась доминирующей в формировании решения по этому вопросу. Что же ка-

сается проблемы прав митрополита, большинством членов Предсоборного Присутствия была принята модель И.С. Бердникова: митрополит пользуется среди епископов округа преимуществами чести и власти в установленных правилами пределах; имеет право созывать собор, назначать место и время собрания, председательствовать и приводить в исполнение соборные постановления; ему принадлежит право канонического испытания кандидатов епископства для своего округа; он обеспечивает взаимоотношения между церковными областями и светской властью; наблюдает за соблюдением канонических норм [10. С. 604].

\*\*\*

Безусловно, все рассмотренные в данной статье решения Предсоборного Присутствия 1906 г. относятся в большей степени к теории церковного права, поскольку носят характер предложений и проектов. Однако все они имеют и огромное практическое значение, т.к. являются, с одной стороны, плодом кропотливой общецерковной работы по поиску решений для реконструкции несовершенного внутрицерковного устройства Синодального периода, а с другой — становятся определенным промежуточным итогом на пути к судьбоносному Всероссийскому Собору 1917–1918 гг. Как известно, уже по прошествии 11 лет, в контексте совершенно иной общественно-политической, а вместе с тем и церковной повестки дня, большинство этих решений будут оптимизированы соборянами.

В то же время большинство решений самого Поместного Собора, как известно, не были реализованы ввиду драматических событий революционного и советского лихолетья. Однако в сегодняшний благоприятный день наступивших колоссальных возможностей для миссии нашей Церкви идеи и решения начала XX в. во многих своих аспектах не только не теряют своей практической значимости, но при вдумчивом и грамотном подходе

также могут и должны получить актуальные формы воплощения и реализации.

## Литература

1. Шульц Г. Основные проблемы изучения Поместного Собора 1917–1918 гг. // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы 2000 г. — М.: Издательство ПСТБИ, 2000. — 548 с.

2. Русская Православная Церковь. XX век / Беглов А. Л., Васильева О. Ю., Журавский А. В. и др. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. — 800 с.

3. Церковный вестник. 1905. № 21.

4. Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства. — М., 1905.

5. Дестивель Л. Поместный Собор Русской Православной 1917–1918 гг. и принцип соборности. / Канд. дис. — СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2007.

6. Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. №3. 15.03.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I.

7. Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. №6. 20.04.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I.

8. Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. №8. 26.04.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I.

9. Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. №9. 28.04.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I.

10. Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. №14. 30.05.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I.

11. Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. №10. 02.05.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I.

12. Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. №11. 05.05.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I.

13. Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. №12. 10.05.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I.

14. Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700 — 1917: в 2 ч. Ч. 1. // История Русской Церкви. Т. 8 — М., 1996.

15. Лебедев А.П. Духовенство Древней Вселенской Церкви: от времен апостольских до IX века. [Электронный ресурс] // Официальный сайт МДА. URL: <https://www.mppda.ru/publ/text/77692.html> (дата обращения: 05.06.2018 г.)

16. Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. №1. 13.03.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906г.). Т. I.

17. Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. №2. 15.03.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I.

Священник Николай Щеглов\*

## ПРИХОДСКОЙ УСТАВ В РЕВОЛЮЦИОННУЮ ЭПОХУ: РЕШЕНИЯ ВСЕРОССИЙСКОГО СЪЕЗДА ДУХОВЕНСТВА И МИРЯН 1917 ГОДА

*Статья посвящена деятельности Всероссийского съезда духовенства и мирян, проходившего с 1 по 12 июня 1917 г. в Москве. Съезд предварял работу Поместного Собора 1917–1918 гг. и по количеству делегатов являлся крупнейшим соборным явлением за всю историю существования Русской Церкви. Съездом рассматривался порядок установления нового типа церковно-государственных отношений, а также широкий спектр церковных преобразований, одним из которых стал вопрос реформирования приходской жизни. В ходе работы съездом был принят Устав православного прихода Русской Церкви, оставшийся неопубликованным.*

*Ключевые слова: Всероссийский съезд духовенства и мирян, Поместный Собор, Февральская революция, Святейший Синод, обер-прокурор Синода, приходская реформа, «церковная революция».*

---

\*Автор — проректор по научной работе Николо-Угрешской духовной семинарии.

В начале марта 1917 г. прекратила свое существование Российская империя. Полнота верховной власти в стране перешла к Временному правительству, которое в ожидании начала деятельности Учредительного собрания взяло курс на всестороннюю демократизацию жизни российского общества.

До начала работы Учредительного собрания и Поместного Собора Временное правительство не планировало проводить каких-либо преобразований в сфере церковного управления и реформирования церковно-государственных отношений. Однако Русская Церковь, безоговорочно признавшая верховную власть Временного правительства, естественным образом влилась в процесс демократических преобразований, захлестнувших страну. Будучи частью стремительно меняющейся государственной бюрократической системы, Церковь не могла оставаться в новых условиях неизменяемой.

Уже 7 марта 1917 г. Временное правительство поручило ново назначенному обер-прокурору Синода В.Н. Львову начать работу по подготовке ряда законопроектов о возобновлении работы Предсоборного присутствия, изменении системы церковного управления и подготовке приходской реформы<sup>1</sup>. Члены Синода одобрили такое решение правительства и выразили желание принять участие в подготовке церковной реформы. Однако к удивлению синодалов обер-прокурор заявил, «что закон будет выработываться им единолично, без участия членов Синода»<sup>2</sup>.

В Государственной Думе В.Н. Львов считался знатоком церковного вопроса, был автором книг, затрагивающих церковную тематику<sup>3</sup>, и еще с лета 1915 г. «неизменно фигурировал во всех списках министерства общественного доверия и ответственного министерства как будущий обер-прокурор»<sup>4</sup>. Однако, несмотря на свои знания и приобретенный опыт, стать автором столь масштабного законопроекта в одиночку В.Н. Львов не мог. Понимали

это и синодальные архиереи, которые решили переиграть чиновника, устроив ему обструкцию<sup>5</sup>.

Обер-прокурор начал поиск сторонников, способных и готовых подготовить церковную реформу в нужном ему виде. Кадры для проведения будущей реформы нашлись в Москве. Именно там 8 марта 1917 г. в зале епархиального дома состоялось первое собрание московского духовенства и преподавателей духовных школ. На собрании был избран исполнительный комитет во главе с протоиереем Николаем Цветковым. В состав комитета вошли протоиереи Николай Боголюбский, Николай Добронравов, Николай Попов, а также представители от диаконов и псаломщиков. На заседании выступил профессор церковного права Московской духовной академии присяжный поверенный Н.Д. Кузнецов. Его речь была посвящена «неотложной задаче момента в церковно-общественном отношении ... немедленной организации в Петрограде совещания в роде Предсоборного присутствия из епископов, духовенства и мирян»<sup>6</sup>. Собрание приняло решение «отправить с этой целью депутацию к обер-прокурору Синода в лице профессоров Н.И. Боголюбского и Н.Д. Кузнецова»<sup>7</sup>.

Однако поездка делегации в Петроград не состоялась, поскольку в воскресенье 12 марта 1917 г. В.Н. Львов прибыл в Москву сам. Основной целью его приезда стал вопрос о смене московского митрополита<sup>8</sup>, поскольку В.Н. Львов был крайне встревожен телеграммой комиссара Временного правительства по г. Москве Н.М. Кишкина, в которой говорилось, что епархия отказывается принимать любого архиерея, назначенного «прежним порядком»<sup>9</sup>. Газеты писали, что «по мнению московского духовенства митрополит должен быть избран клиром и мирянами»<sup>10</sup>. Назревала ситуация, когда решения обер-прокурора могли блокировать не только в Синоде, но и в епархиях, которые по почину Москвы могли попросту проигнорировать назначение любых представленных Синодом и обер-прокурором архиереев.

Ситуация осложнялась тем, что в столице пошли слухи о скорой отставке В.Н. Львова с поста обер-прокурора<sup>11</sup>, а в телеграмме Н.М. Кишкина В.Н. Львов именовался уже не обер-прокурором, а «министром вероисповеданий»<sup>12</sup>. Все эти обстоятельства подстегивали В.Н. Львова к незамедлительным и решительным действиям. Выход был только один — договориться с революционно настроенным духовенством и церковной общественностью, что В.Н. Львов и сделал. Для осуществления этого замысла во время своего визита он посетил несколько революционных собраний духовенства и мирян.

В 5 часов вечера 12 марта на Саввинском подворье, в покоях викария Московской епархии епископа Можайского Димитрия (Добросердова), состоялась встреча обер-прокурора с представителями объединенного комитета духовенства и мирян Московской епархии, где Н.Д. Кузнецов высказал мнение о необходимости «скорейшего созыва в Петрограде совещания из епископов, духовенства и мирян ... которое должно служить связью между обер-прокурором Синода и церковной общественностью»<sup>13</sup>. В ответ на это В.Н. Львов «изъявил готовность на образование при обер-прокуратуре особой совещательной комиссии из 9–12 лиц, компетентных в церковных канонах, истории Церкви и вообще церковной жизни»<sup>14</sup>.

Чтобы соблюсти необходимые формальности и официально обосновать перед Синодом необходимость создания нового совещательного органа, вечером этого же дня В.Н. Львов принял представителей объединенного комитета духовенства и мирян г. Москвы профессоров Н.Д. Кузнецова и протоиерея Николая Боголюбского и получил от них письменное ходатайство «об образовании при Синоде особого совещания по делам церковного устройства»<sup>15</sup>. На этой встрече обер-прокурор выразил «радость по поводу того, что встретил в Москве, заметив вскользь, что в Петрограде он видит только недовольные лица членов Синода»<sup>16</sup>.

В этот же день В.Н. Львов в сопровождении епископа Димитрия (Добросердова) посетил собрание церковных старост и мирян Московской епархии, которое состоялось в квартире историка С.Н. Кологривова. На этом мероприятии В.Н. Львов сообщил, что при обер-прокуроре Синода вскоре будет образовано «особое совещание из духовенства и мирян, которое займется разработкой вопросов, которые будут рассматриваться в Синоде»<sup>17</sup>. Присутствовавшие на собрании представители церковной общественности профессор Н.Д. Кузнецов, князь Е.Н. Трубецкой, профессор С.Н. Булгаков, бывший обер-прокурор А.Д. Самарин, известный дипломат и церковный писатель П.Б. Мансуров, а также делегация духовенства из епархиального дома во главе с протоиереем Николаем Добролюбовым — все приветствовали решение обер-прокурора. По результатам обсуждения вопросов, «связанных с современным положением церковных дел»<sup>18</sup>, собрание постановило «учредить комитет для обсуждения вопросов о реформе прихода»<sup>19</sup>.

Таким образом, идея В.Н. Львова о реформировании Русской Церкви обрела первые очертания. На мартовских заседаниях в Москве были приняты принципиальные решения о создании комиссии по реформированию прихода и об учреждении «при обер-прокуроре совета из клириков и мирян, задача которого сводилась к разработке повестки заседаний Святейшего Синода, начиная с наиболее важных для Церкви вопросов»<sup>20</sup>.

В это время в некоторых епархиях уже начался стихийный процесс изменения церковной жизни, в результате получивший название «церковной революции»<sup>21</sup>. На окраинах бывшей империи в Церкви резко усилились сепаратные тенденции<sup>22</sup>. В епархиях духовенство устраивало обструкцию епископату, сельское духовенство противостояло городскому, а низшие клирики — благочинным, настоятелям и просто авторитетным священникам, считавшимся «слугами старого режима».

В рамках этого явления «приходская революция» стала одним из основных направлений деятельности революционно настроенного духовенства и наиболее активных мирян<sup>23</sup>. По меткому замечанию современного историка А.Л. Беглова, «этот бунт выразился фактически в отказе содержать духовенство»<sup>24</sup>. Прихожане начали изгонять неудобное духовенство с приходов, самостоятельно распорядиться церковным имуществом, в том числе землей<sup>25</sup>. В ряде епархий была предпринята попытка прекратить и впоследствии предотвратить проявления революционного хаоса путем установления новых юридических норм.

Московское духовенство предприняло самостоятельную попытку проведения приходской реформы на епархиальном уровне. 21 марта 1917 г. в Москве начал работу чрезвычайный епархиальный съезд духовенства и мирян, председателем которого большинством голосов был избран мирянин А.Д. Самарин. На съезде была озвучена мысль о незамедлительном изменении приходского устройства Русской Церкви. Генератором идеи стал председатель исполнительного комитета духовенства и мирян Московской епархии протоиерей Николай Цветков. Священник выступил с обширным докладом, основным тезисом которого стал призыв, «чтобы каждый приход объединился по своему усмотрению и устроил бы общину»<sup>26</sup>. Это предложение было одобрено делегатами.

При дальнейшем обсуждении проведения приходской реформы отец Николай заявил, что в самое ближайшее время «должно быть введено выборное начало в клире»<sup>27</sup>. Это нововведение также не вызывало неприязни делегатов. Наиболее спорным вопросом в докладе отца Николая стал призыв к немедленной ликвидации института благочинных, поскольку, по мнению докладчика, «при настоящем положении дел благочинные являются у архиереев доносчиками на духовенство»<sup>28</sup>. Протоиерей обратил внимание собрания на то, что благочинные «по закону должны избираться духовенством, а не назначать-

ся епископом»<sup>29</sup>, и заявил, что «институт благочинных должен прекратить существование: их духовенству не нужно»<sup>30</sup>.

Итак, протоиерей Николай Цветков предложил епархиальному съезду программу радикального преобразования прихода, который становился фактически автономной структурой, теряющей живую связь с епископом, а без него и со всей полнотой Церкви. Временно управляющий Московской митрополией епископ Иоасаф (Каллистов) в ответ на заявление съезда об автономности прихода писал: «...приход должен зависеть от епископа. Иначе это будет сектантская община»<sup>31</sup>. Понимали это и делегаты съезда. В ответ на призыв протоиерея Николая Цветкова о немедленном проведении приходской реформы председатель съезда А.Д. Самарин, выступивший во главе группы делегатов, призвал докладчика не спешить с проведением столь радикальных преобразований, а «подождать некоторое время для лучшего выяснения вопросов и настоящего положения духовенства»<sup>32</sup>. Между спикерами завязался спор, разрешить который было предложено путем проведения голосования. При голосовании большинство делегатов поддержало позицию, выраженную А.Д. Самариним.

Таким образом, на первом епархиальном съезде духовенства и мирян Московской епархии обнаружилось две основные точки зрения на проведение приходской реформы, которые условно можно назвать революционной и консервативной. 21 марта победили консерваторы, позиция которых, впрочем, отличалась лишь сроками проведения преобразований. Съезд решил, что разработка проекта приходской реформы будет поручена исполнительному комитету во главе с протоиереем Николаем Цветковым «с правом самопополнения сведущими лицами из духовных и мирян»<sup>33</sup>.

После принятия этого решения протоиереем Николаем Цветковым была сформирована «комиссия по

организации приходской жизни»<sup>34</sup>, деятельность которой отталкивалась от синодальных определений 1905 г., когда Святейший Синод разрешил проведение пастырских собраний и последующую организацию церковно-приходской жизни на местах с совместным участием духовенства и мирян<sup>35</sup>.

Комиссия представила первые результаты своей деятельности в виде «временных правил для организации приходской общины», которые публиковались с начала до середины мая 1917 г. Несмотря на то, что эти правила вышли «в неокончателной редакции, в качестве совета и подмоги»<sup>36</sup>, а комиссия писала, «что в организации приходских общин на местах приходы призываются к самостоятельности в действиях», протоиерею Николаю Цветкову стали поступать письма московского духовенства с критикой и массой вопросов относительно нового административного устройства прихода<sup>37</sup>. Стало очевидно, что решить приходской вопрос в рамках одной епархии невозможно, требовалось рассмотрение этого вопроса на общецерковном уровне. В связи с этим поступавшие в адрес протоиерея Николая Цветкова вопросы были переданы сначала в организационное бюро<sup>38</sup>, а затем в секцию по реформе прихода Всероссийского съезда духовенства и мирян. Во время своей работы приходская секция съезда рассматривала наработки, предоставленные делегатами из епархий, а также поступившие от частных лиц, однако в качестве базового варианта приходского Устава был принят проект, предложенный синодальной комиссией.

Руководителем комиссии был назначен епископ Уфимский и Мензелинский Андрей (Ухтомский), которого обер-прокурор вызвал в Петроград еще 6 марта 1917 г.<sup>39</sup> Епископ Андрей придерживался крайне либеральных взглядов как на общецерковное, так и на приходское административное устройства и поэтому рассматривался В.Н. Львовым в качестве одного из основных претенден-

тов на столичную кафедру, с назначением на которую владыку уже поздравляли в прессе<sup>40</sup>. Газеты, расхваливая качества этого иерарха, в частности сообщали, что епископ Андрей «первым среди русских архиереев установил выборное начало при назначении духовенства на приходы. За это новшество, а равно как и за целый ряд других выступлений, епископ Уфимский подвергался гонению со стороны синодальных обер-прокуроров»<sup>41</sup>. Как жертва старого режима, епископ Андрей автоматически становился соратником революционного правительства, хотя позже и он подвергался критике. Так, например, за утрату революционного духа критиковал епископа его соратник профессор Н.Д. Кузнецов: «Андрей, де, подавал надежды, а теперь смотрит на паству как на стадо баранов в отношении к епископу»<sup>42</sup>.

В работе комиссии также принимали участие: директор хозяйственного управления при Синоде А.А. Осецкий, помощник управляющего синодальной канцелярией С.Г. Рункевич, представитель петроградского прогрессивного духовенства протоиерей Николай Рудинский, Н.Д. Кузнецов, А.А. Папков, а также члены Государственной думы: от Подольской губернии протоиерей Феодор Филоненко, от Киевской губернии протоиерей Александр Трегубов, от Самарской губернии священник Симеон Крылов<sup>43</sup>.

Перед комиссией стояла задача «выработать приходской Устав, предусматривающий все стороны приходской жизни и предоставляющий приходу право юридического лица, с тем, чтобы этот Устав был проведен в жизнь в виде временной меры до Всероссийского Поместного Собора»<sup>44</sup>. Для решения этой задачи комиссия разделила Устав на две части: положения юридического характера, которые должны быть согласованы и утверждены Временным правительством, и положения, определяющие новый строй прихода в согласии с церковными канонами и утверждаемые непосредственно Синодом.

Проект приходского Устава был подготовлен примерно к середине мая 1917 г., поскольку к этому сроку, согласно сообщениям Н.Д. Кузнецова, синодальная комиссия по реформе прихода «выработала и представила в Синод основное положение этой реформы»<sup>45</sup>.

Выработанный комиссией проект приходского Устава в Синоде представлял Н.Д. Кузнецов. После доклада и последовавших прений Синод «принципиально одобрил» документ и вынес постановление «по установлении окончательной редакции» представить его «в юридическую комиссию при Временном правительстве, а оттуда в Совет министров»<sup>46</sup>, с сопутствующим заявлением о том, чтобы «уравнять православный приход в правах со старообрядческим»<sup>47</sup>. Однако в дело вмешался московский комитет объединенного духовенства и мирян, который поручил Н.Д. Кузнецову «просить Святейший Синод как синодский проект приходской реформы, так впредь и все синодские проекты церковных реформ передавать не непосредственно на утверждение Временного правительства, а на предварительное рассмотрение и обсуждение Всероссийского съезда духовенства и мирян»<sup>48</sup>.

Обер-прокурор был вынужден согласиться с требованиями московского комитета, поскольку игнорировать вынесение на всероссийское обсуждение одного из наиболее важных для церковной общественности документов он не мог, так как данный поступок вполне мог быть квалифицирован как контрреволюционный акт<sup>49</sup>. Впоследствии В.Н. Львов лично посетил заседание Всероссийского съезда духовенства и мирян, на котором рассматривался приходской вопрос, где заявил, что новые положения приходского Устава «одобрены Синодом и являются также приемлемыми для правительства, но до сего времени Синод воздерживался от их опубликования, желая знать мнение духовенства и мирян»<sup>50</sup>.

В ходе своей деятельности секция по реформе прихода Всероссийского съезда духовенства и мирян ради-

кально изменила целый ряд принципиальных положений предложенного комиссией документа, сведя влияние на приходскую жизнь епархиального архиерея и Синода к минимуму. Согласно принятому секцией варианту приходского Устава назначение православного прихода заключалось в «достижении спасения через добрую жизнь, дела христианского просвещения, благотворения»<sup>51</sup>. Приход мог быть образован «на всяком месте жительства»<sup>52</sup>, где православные христиане считали целесообразным объединиться в церковную общину при храме и принимать участие в церковных таинствах при помощи духовенства.

Всероссийский съезд духовенства и мирян признал приход отдельной частью Поместной Церкви, которая через своего епископа, при условии соблюдения канонов и церковной традиции, состоит в общении со всей Церковью. Однако приход не является полностью автономным образованием, поскольку он имеет попечение об общецерковных нуждах.

Основная часть проекта, подготовленного синодальной комиссией и измененного съездом, была посвящена приходскому клиру. Так, Всероссийский съезд духовенства и мирян постановил, что приходской причт должен состоять не менее чем из двух человек: священника и псаломщика, причем члены причта должны были избираться прихожанами на пожизненное служение и могли покинуть занимаемое место только по решению суда или «по их собственному желанию»<sup>53</sup>.

При появлении на приходе вакансии клирика Устав предоставлял прихожанам право избирать кандидатов на свободные должности на приходском собрании, однако произвол прихожан был ограничен целым рядом достаточно жестких условий.

Выборы кандидата признавались легитимными лишь в том случае, если они проходили «под председательством благочинного или особо уполномоченного

епархиальным епископом лица»<sup>54</sup>. Кроме этого, в случае недостаточного образовательного уровня ставленника он должен был продемонстрировать свои знания и навыки на специальном епархиальном ставленническом экзамене, программа которого вырабатывалась епархиальным церковным советом. Следующий уровень проверки предполагал знакомство правящего архиерея с кандидатурой ставленника; архиерей мог не утвердить выдвинутого прихожанами кандидата. Правда, в этом случае он был обязан аргументированно объяснить причины отказа. Получив отказ, приход сохранял право избрания нового кандидата на вакантную должность в прежнем порядке.

Согласно решению Всероссийского съезда духовенства и мирян прихожанами могли называться «все лица православного исповедания, записанные в приходскую книгу»<sup>55</sup>. В приходской книге фиксировались личные данные прихожан, причем последние могли быть занесены в книги сразу нескольких приходов, поскольку съезд считал возможным любому христианину быть прихожанином одновременно нескольких храмов «при условии осведомления о том приходского собрания каждого из приходов»<sup>56</sup>. Одно из положений Устава обязывало прихожан содействовать «благосостоянию своего прихода в религиозно-нравственном и других отношениях, принимая участие в богослужении, делах благотворительности, христианского просвещения и взаимопомощи и в попечении об экономических и хозяйственных нуждах прихода»<sup>57</sup>.

«Участие прихожан в управлении приходскими делами»<sup>58</sup> основывалось на заложенных в проекте принципах «советского» управления, согласно которым органами власти православного прихода объявлялись приходское собрание и приходской совет. В компетенцию приходских собраний подпадали вопросы хозяйственной, благотворительной, просветительной деятельности, а также религиозно-нравственной жизни прихода. Кроме

этого, приходское собрание было «обязано заботиться о благолепии приходского храма и иметь попечение о материальном обеспечении членов причта»<sup>59</sup>. Также приходское собрание избирало членов приходского совета и ревизионной комиссии, утверждало план деятельности и последующей отчетности приходского совета и назначенных им должностных лиц.

Участвовать в работе приходского собрания с решающим голосом могли «прихожане обоюго пола, достигшие двадцатилетнего возраста и занесенные в приходскую книгу»<sup>60</sup>. Однако если прихожанин обвинялся в совершении каких-либо преступлений, «влекущих за собой лишение гражданских и церковных прав»<sup>61</sup>, он утрачивал право участвовать в работе приходского собрания. Кроме того, приходское собрание имело существенные рычаги влияния на прихожан, занимающихся «предосудительными профессиями», а также тех, кто своими поступками нарушал дисциплину и установленный порядок приходских собраний и уклонялся от уплаты приходских сборов. Такие прихожане были лишены возможности участия в приходских собраниях и не могли избираться на приходские должности. Однако следует учитывать, что приходское собрание могло восстановить в правах этих лиц, при условии, что они «принесут раскаяние и своею жизнью засвидетельствуют о своем исправлении»<sup>62</sup>.

Уставом предписывалось созывать приходское собрание не реже двух раз в год. В обычном порядке собрание созывалось по постановлению приходского совета, однако в случае необходимости чрезвычайное приходское собрание могло быть созвано в любое время «по распоряжению епархиальной власти, по заявлению приходского священника или по ходатайству не менее 25 прихожан, имеющих право участвовать в собрании»<sup>63</sup>.

Приходское собрание считалось состоявшимся при участии в его работе всего имеющегося причта и не менее 2/5 имеющих право участвовать в собрании прихожан.

Если указанное количество прихожан не набиралось, то собрание созывалось вторично не ранее чем через две недели после даты созыва первого собрания и считалось состоявшимся уже при любом количестве явившихся прихожан. По этой причине большое значение съезд придавал оповещению прихожан о созыве и повестке работы предстоящего приходского собрания. Оповещать людей предписывалось в храме после воскресного богослужения не менее трех воскресных дней. Кроме этого, в притворе храма предписывалось вывешивать объявление с точными указаниями относительно времени и места проведения собрания, а также повестку его работы, причем вопрос, не обозначенный в извещении о созыве приходского собрания, не мог быть принят к рассмотрению<sup>64</sup>.

Председатель приходского собрания избирался на каждое заседание; в качестве председателя мог быть избран любой член причта или мирянин. Председатель обладал равным со всеми участниками правом голоса, за исключением того, что при равенстве голосов в силу вступало решение, к которому присоединился председатель<sup>65</sup>.

Решение на приходском собрании принималось простым большинством голосов, после чего составлялся протокол собрания. Протокол подписывался председателем и секретарем собрания, а также «всеми желающими из числа участвовавших на решении дела»<sup>66</sup>. В следующее воскресенье подписанный протокол в обязательном порядке должен был зачитываться прихожанам. На протоколе делалась надпись о времени его прочтения, а впоследствии каждый, кто пожелает, мог снимать копию с протокола. Все постановления приходских собраний записывались в книгу протоколов, куда также вносились особые мнения или заявления, если таковые были выражены участниками собраний.

Недовольные постановлениями приходского собрания клирики и миряне данного прихода в течение недели после оглашения протокола могли обжаловать принятое

решение на епархиальном уровне. Епархиальная власть не могла отменить решение приходского собрания, но могла его приостановить, предложив приходскому собранию пересмотреть решение на ближайшем заседании. Постановления приходского собрания, не обжалованные в течение недели после их объявления, вступали в законную силу и обжалованию не подлежали.

Приходскому собранию, в случаях необходимости, предоставлялось право изменения и дополнения приходского Устава «сообразно местным условиям»<sup>67</sup>. Для этого приходское собрание должно было ходатайствовать о своем намерении перед высшей церковной властью через местного епископа.

Исполнительным органом приходского собрания стал приходской совет, который должен был быть сформирован в каждом приходе для «ведения церковно-приходских дел»<sup>68</sup>. Приходской совет избирался на приходском собрании из членов причта, а также заведующих приходскими учреждениями и прихожан обоюбого пола в количестве 12 человек. Согласно решению делегатов Всероссийского съезда духовенства и мирян количество выборных представителей от прихожан могло быть и более 12, если число клириков данного прихода было более шести человек. Однако общее число мирян не должно было превышать 2/3 всего состава совета.

Приходским собранием избирались председатель приходского совета и казначей. Обе должности предполагали возможность избрания как членов причта, так и мирян. В обязанности председателя приходского совета входил созыв очередных и внеочередных заседаний приходского совета и приходского собрания, руководство проведением совещаний, контроль за исполнением Устава, а также постановлений приходского совета и приходских собраний. Председатель имел полномочия подписывать исходящие от прихода документы, а также принимал входящую документацию<sup>69</sup>.

Казначей находился в непосредственном подчинении председателя, по распоряжению которого он выполнял все приходно-расходные операции, а также сдавал «годовой отчет о движении сумм по приходской кассе»<sup>70</sup>. Относительно движимых материальных ценностей прихода Всероссийский съезд духовенства и мирян постановил, что принадлежащие приходу акции, облигации и денежные суммы свыше 200 рублей могут храниться в государственных банках или местных кредитных товариществах<sup>71</sup>.

Все члены совета, за исключением председателя, обладали равным правом голоса. Для решения каких-либо специфичных вопросов приходской совет имел полномочия приглашать на заседания любых других лиц, не принадлежащих к составу членов совета, однако при вынесении решения они обладали только совещательным голосом.

Срок полномочий членов приходского совета ограничивается тремя годами, с тем, однако, условием, что ежегодно из состава совета «выбывает одна треть выборных членов, первые два года по жребию, а затем по старшинству избрания»<sup>72</sup>.

Любой член приходского совета терял право присутствия в нем, если он выбывал из приходского собрания, например, по причине перемены места жительства. Для того чтобы быстро восполнить появившуюся вакансию, Уставом прихода предусматривалось избрание кандидатов в члены приходского совета, которые избирались приходским собранием на тот же срок, что и члены совета. Кандидат, вступивший в состав совета взамен выбывшего члена, оставался там до окончания срока выбывшего члена совета. Выбывшие члены приходского совета могли вновь переизбираться в состав совета приходским собранием.

Приходской совет самостоятельно формировал органы управления; из его среды избирались товарищ председателя и делопроизводитель с тем условием, что делопроизводителем мог быть избран любой из при-

хожан, в том числе и не входящий в состав приходского совета. Лишь в этом случае делопроизводителю назначалось определенное вознаграждение<sup>73</sup>. Остальные члены приходского совета осуществляли свою деятельность безвозмездно. Если действия любого из членов приходского совета наносили ущерб приходу, то он подвергался «ответственности установленным в законах порядком»<sup>74</sup>.

Заседания приходского совета предполагалось созывать по мере необходимости, однако не реже одного раза в месяц. Заседание объявлялось состоявшимся, если в нем участвовали не менее половины всех членов совета. Обязательное участие в заседаниях должны были принимать казначей и председатель (его заместитель) совета. В вопросах, требующих голосования, решения принимались простым большинством голосов, причем при равном количестве голосов принималось то решение, в пользу которого высказался председатель<sup>75</sup>.

Приходской совет обладал чрезвычайно широкими возможностями и полномочиями. Он заведовал всеми приходскими учреждениями, движимым и недвижимым имуществом прихода, имел полномочия представлять приход в судебных и административных органах. Приходской совет созывал приходские собрания, готовил предварительную повестку их работы, проводил в жизнь их результаты, сдавал отчеты о своей деятельности. На приходской совет возлагались обязанности поддержания благолепия храма и приходских построек, религиозно-нравственного воспитания молодежи путем преподавания во всех школах прихода религиозных дисциплин, ограждения «святой православной веры от проникающих в приход или существующих уже в приходе противно-религиозных и сектантских лжеучений»<sup>76</sup>. Для осуществления успешной борьбы с ними предполагалось создание братств и сестричеств, а также миссионерских кружков.

Кроме этого в приходских библиотеках и читальнях предполагалось учреждение регулярных бесед и чтений

религиозно-нравственного характера. Для руководства вновь учрежденными органами предполагалось избрание отдельных лиц или «в потребных случаях» учреждение комитетов<sup>77</sup>.

Работа приходской секции коснулась и ряда других вопросов, которые по причине недостатка времени не были вынесены на пленарное заседание<sup>78</sup>. Одним из таких вопросов стала резолюция подсекции о миссионерской деятельности Русской Церкви<sup>79</sup>. Примечательно, что в качестве приоритетного направления «миссионерского служения рассматривалась только внутренняя миссия»<sup>80</sup>.

В ходе работы секции поднимался вопрос наделения православного прихода полномочиями церковно-судебной власти<sup>81</sup>, в частности было принято решение о том, что в отношении судебной власти приходской совет наделялся правами суда совести; в его юрисдикцию входили дела, предполагающие примирение сторон. Суд приходского совета предполагался в том случае, если обе стороны обратятся к этому суду по собственному желанию<sup>82</sup>.

Приходской совет был обязан принимать от любого прихожанина любое предложение «об улучшениях и полезных нововведениях по приходу»<sup>83</sup> в устной или письменной форме. Если указанное предложение находилось в компетенции приходского совета, то вопрос решался непосредственно на заседании совета. Если решение вопроса превышало его полномочия, то вопрос выносился на рассмотрение приходского собрания.

По недостатку времени эта часть приходского Устава на пленарном заседании съезда не рассматривалась и была принята в редакции секции. Первая часть документа, напротив, вызвала продолжительные дискуссии и горячие споры на пленарном заседании, которое состоялось вечером 8 июня 1917 г.

Пленарное заседание открылось докладом председателя секции по реформе православного прихода А.А. Папкова, в котором говорилось, что на рассмотрение

секции был предоставлен Устав православного прихода, выработанный синодальной комиссией под председательством епископа Уфимского Андрея, куда входил и сам А.А. Папков. Докладчик сообщил, что секция начала свою работу с рассмотрения вопросов юридического характера прихода и внесла в них ряд поправок, существенно изменивших весь законопроект, предложенный синодальной комиссией<sup>84</sup>. Он зачитал положения, принятые секцией<sup>85</sup>, обратив внимание делегатов съезда на острую необходимость скорейшего утверждения этих положений Временным правительством, чтобы оградить «от отчуждения святыни церкви, храмы, кресты, священные изображения и земли, за счет которых жил причт церкви»<sup>86</sup>. Председатель секции предложил съезду утвердить выработанные положения и просить обер-прокурора Синода В.Н. Львова передать принятый документ на рассмотрение правительству.

Содокладчик секции профессор Н.Д. Кузнецов присоединился к словам А.А. Папкова и уточнил, что принятый секцией приходской Устав разделяется на две части: церковную и юридическую, которую только что зачитал А.А. Папков; Н.Д. Кузнецов предложил рассмотреть «лишь основные положения канонического и юридического характера, выразив в них всю сущность желаний съезда, предоставив облекч их в букву закона ученым юристам и канонистам»<sup>87</sup>. Содокладчик призвал депутатов принять положение о необходимости образования приходской общины «с правами юридического лица публично-правового характера»<sup>88</sup>, добиться признания за общиной права управления имуществом «в согласии с духом и канонами Православной Церкви»<sup>89</sup> и на этом завершить принятие Устава.

Однако депутаты наотрез отказались выполнить просьбу Н.Д. Кузнецова и потребовали разъяснить термин «юридическое лицо»<sup>90</sup>. На что он дал следующий ответ: «В Уставе консисторий значилось известное общество людей, приписанных к известному храму. В узаконениях

Юстиниана упоминается о существовании завещательных грамот на имя Иисуса Христа, Божией Матери, Николая Чудотворца и других святых. Это значит, что если кто-либо, умирая, оставлял и завещал свое имущество в пользу церкви, то именно завещал на церковь, посвященную святому его имени или Богу. Так же точно было и в Русской Церкви. Но ввиду того, что храм не есть живое лицо, то, по Уставу и законоположениям, олицетворением этого юридического лица признавался причт, церковный староста, консистория»<sup>91</sup>.

Относительно передачи храмового имущества приходской общине возражал другой содокладчик от секции по реформе прихода — присяжный поверенный К.А. Минятов. «Вы слышали, что имущество и земли укреплялись за святыми храмами, но сам храм не может быть субъектом, а за ним стоит Церковь в лице ее представителей. Вам надлежит разрешить вопрос, передавать ли эти земли и храмы приходской общине как определенному количеству лиц. Справедливо ли это? По моему мнению — нет»<sup>92</sup>.

К.А. Минятова поддержал Н.Д. Кузнецов, который упомянул о том, что передача имущества членам причта или консисториям «не привели к желательным результатам и благодаря такому представительству многие тысячи десятин земли ушли из владения Церкви, по соглашениям законным причта, церковных старост, консистории, даже и Синода, и высшей власти»<sup>93</sup>. В качестве известного присутствующим примера Н.Д. Кузнецов привел нашумевшее дело «о беспримерной, невероятной сделке»<sup>94</sup> — продаже в ноябре 1908 г. за 60 тыс. руб. причтом Александро-Свирского прихода с. Александровка Бахмутского уезда Екатеринославской губернии (ныне территория г. Донецка) земельного участка рыночной стоимостью в 2 млн руб.<sup>95</sup> Чтобы исключить такие случаи, синодальная комиссия пришла к выводу о признании «юридических прав за приходом»<sup>96</sup>.

К.А. Минятов указал съезду на неопределенное положение Церкви в текущий момент, отметив, что в таком же

неопределенном положении находятся богадельни, музеи, выставочные залы и многие другие учреждения, которым в виде пожертвований передаются права на движимое и недвижимое имущество. Юрист отметил, что в случае появления прав у прихода эти права могут быть оспорены и в конечном итоге утрачены и тогда «Церковь может остаться без имущества, а причт без земли, и ... без священников, с одними причетниками»<sup>97</sup>. Для предотвращения этого К.А. Минятов предложил законодательно закрепить имущество «за Церковью на праве полной собственности»<sup>98</sup>.

Возникшую дискуссию попытался остановить профессор Б.В. Титлинов, который утвердительно заявил, что «теперь будет имуществом распоряжаться приход в лице совета»<sup>99</sup>. Б.В. Титлинов напомнил съезду о необходимости вернуться к предложению Н.Д. Кузнецова о разделении принятых секцией семи пунктов положения о приходе на две части и принять их путем голосования, посетовав, «что нельзя в короткое время и перед таким большим собранием писать законы»<sup>100</sup>.

Однако один из делегатов, видный церковный и общественный деятель тайный советник А.В. Васильев, высказался за немедленное обсуждение всех семи предложенных секцией пунктов документа. В результате проведенного голосования большинство делегатов поддержало данное предложение.

Для ограничения продолжительности дискуссии президиум съезда предложил ограничить количество выступающих против принятых секцией положений двумя делегатами с регламентом выступления не более 10 минут. Делегаты согласились с предложенными условиями.

Основная дискуссия разгорелась по первому пункту положения. Протоиерей Николай Цветков заявил о необходимости замены слов «в канонической зависимости» словами «в каноническом общении» и предложил принять этот пункт в варианте: «Православный приход в составе клира и мирян, как часть епархиальной общины, есть цер-

ковная с правами юридического лица община при храме, находящаяся в каноническом отношении к епископу и при нем епархиальному совету, состоящему из клира и мирян, и в общении со всею Поместною Церковью»<sup>101</sup>. Часть делегатов поддержала внесение поправки, однако другая часть высказалась против. Князь Е.Н. Трубецкой предложил собранию принять формулировку с удержанием слов «в каноническом отношении к епископу», оставив «в каноническом общении». Однако ему возразил епископ Андрей (Ухтомский), предложивший «совсем выкинуть слова о необходимости канонического отношения прихода к епископу»<sup>102</sup>. Князь Е.Н. Трубецкой вступил в полемику с епископом Андреем и оспорил это предложение.

Делегат от мирян г. Москвы профессор П.И. Астров выразил мнение третьей группы делегатов, которая указывала на чрезвычайно сложный для понимания простых людей язык принимаемых положений. П.И. Астров предложил передать детальную разработку положения о приходе в комиссию ученых специалистов, чтобы упростить язык, на котором «выражены законоположения о приходе и Церкви, чтобы нас после не укоряли, а чтобы подписали и глубоко поняли»<sup>103</sup>.

В зале поднялась суматоха, пользуясь которой некоторые делегаты принялись выступать по другим вопросам. Депутат Литовской епархии Шидловский от имени группы мирян заявил, что «земля должна принадлежать народу, а не приходу, а ... в приходском совете мирян должно быть вдвое больше, чем членов клира»<sup>104</sup>. Депутат от Курской губернии мирянин Анненков заявил, «что прихожане должны быть хозяевами храма, так как они эти храмы строят и украшают»<sup>105</sup>. Епископ Андрей (Ухтомский) поддержал Анненкова, указав, что «храм должен принадлежать верующим христианам, куда каждый из них идет как хозяин, а не арендатор»<sup>106</sup>, однако подверг критике слова Шидловского и заявил, «что земля должна принадлежать верующему народу, а не проходимцам с улицы»<sup>107</sup>.

Н.Д. Кузнецов выразил протест против позиции Анненкова и поддержавшего его епископа Андрея: «Называть себя хозяином храма, потому что построил храм, нельзя. Если я построил кому-либо здание и подарил, являюсь ли я хозяином?»<sup>108</sup>. Президиуму с трудом удалось успокоить делегатов, прекратить прения по первому пункту и поставить на голосование формулировку, предложенную протоиереем Николаем Цветковым. Указанная формулировка была принята большинством делегатов съезда.

После принятия первого положения накал страстей спал. Второй пункт Устава делегаты приняли без возражений в варианте, предложенном секцией. Третий пункт положения был принят в редакции, предложенной делегатом от г. Москвы присяжным поверенным К.А. Минятовым, который предложил разделить церковное имущество на храмовое и причтовое. Последующие четыре пункта были приняты в редакции близкой к вариантам, предложенным как синодальной комиссией, так и секцией съезда, однако два из них, пятый и шестой, содержали отличия, имеющие принципиальное значение. В пятом пункте вновь подчеркивалась автономизация прихода и независимость приходского собрания в распоряжении приходским имуществом не только от высшей церковной власти, как это предлагала секция, но и от епархиального архиерея, которого теперь заменял епархиальный съезд. Пункт шестой и вовсе запрещал Синоду вмешиваться в деятельность приходского собрания, ограничивая полномочия последнего лишь Уставом, который принял съезд. Так делегаты Всероссийского съезда духовенства и мирян вновь подчеркивали исключительность прав церковной общественности на высшую власть в Русской Церкви.

Итак, принятый Всероссийским съездом духовенства и мирян приходской Устав состоял из двух разделов. Первый, статьи, подлежащие утверждению Временным правительством, состоял из семи пунктов; в них нашла отражение проблематика юридическо-канонического характера по

отношению обновленного прихода к светской и церковной власти. Второй раздел состоял из 52 статей, разбитых на 4 отдела: приход, прихожане, приходское собрание и приходской совет; в них раскрывалось внутреннее устройство православного прихода<sup>109</sup>. Устав по структуре был схож с Уставом, выработанным синодальной комиссией во главе с епископом Андреем (Ухтомским). Однако содержание указанных документов имело весьма существенные отличия, свидетельствующие о резко негативном отношении духовенства и наиболее активной части мирян как к устоявшейся в синодальное время парадигме церковной власти, так и к попыткам ограничения самостоятельности прихода епархиальной и высшей церковной властью. Большим плюсом принятого съездом документа стало ограничение революционного хаоса на местах, причем это ограничение устанавливалось самими «церковными революционерами», что делало Всероссийский съезд духовенства и мирян «контрреволюционным» по отношению ко многим епархиальным, уездным и приходским съездам. В целом, Всероссийским съездом духовенства и мирян 1917 г. был предложен Устав прихода, во многом альтернативный как синодальному, так и епархиальным проектам. Согласно постановлению Всероссийского съезда духовенства и мирян принятый съездом Устав вступал в силу после его опубликования, но по решению Синода публикация документа не состоялась. Таким образом, Святейший Синод ограничил «достижения церковной революции», высшим проявлением которой стала работа Всероссийского съезда духовенства и мирян.

Устав прихода, выработанный синодальной комиссией, напротив, был одобрен Синодом и опубликован в официальном церковном печатном органе того времени — Всероссийском церковно-общественном вестнике<sup>110</sup>. Этот одновременно «революционный и контрреволюционный» документ вполне можно считать официальным Уставом прихода Русской Церкви при Временном правительстве, таким же временным, как само правительство.

**Приложение**

**Устав, выработанный синодальной комиссией**

**Статьи, подлежащие утверждению Временного правительства**

1. Православный приход в составе клира и мирян есть церковная, с правами юридического лица община при храме, находящаяся в канонической зависимости и общении с местным епископом и всею Поместной Православной Церковью, действующая и управляемая во всех своих делах по правилам, установленным высшей церковной властью.

2. С изданием настоящего закона принадлежащее ныне церквям (5 п. 698 ст. I ч. X т. Св. Зак.) движимое и недвижимое имущество вместе с приписными храмами и приписными с ним церквями, часовнями и кладбищами, а также денежные суммы, разделяющиеся ныне на храмовые, причтовые и собственно приходские, стано-

**Устав, принятый секцией Всероссийского съезда духовенства и мирян**

1. Православный приход в составе клира и мирян есть церковная, с правами юридического лица община при храме, находящаяся в канонической зависимости и общении с местным епископом и всею Поместной Православной Церковью.

2. Православный приход как юридическое лицо пользуется всеми правами, предоставленными законом юридическим лицам

3. Движимое и недвижимое имущество вместе с приходским храмом, приписными церквями и часовнями, а также денежные суммы, принадлежащие приходским храмам и разделяющиеся на храмовые, причтовые и собственно приходские, составляют собственность прихода.

**Устав, принятый на пленарном заседании Всероссийского съезда духовенства и мирян**

1. Православный приход в составе клира и мирян как часть епархиальной общины есть церковная с правами юридического лица община при храме, находящаяся в каноническом отношении к епископу и при нем епархиальному совету, состоящему из клира и мирян, и в общении со всею Поместною Церковью.

2. Православный приход как юридическое лицо пользуется всеми правами, предоставленными законом юридическим лицам.

3. Всё принадлежащее храму движимое и недвижимое имущество вместе с храмом и приписными к нему церквями, часовнями и кладбищами, а также денежные суммы, принадлежащие приходским храмам и разделяющиеся

вятся собственно-стью приходов.

3. Приходу принадлежит право приобретать на общем основании, всеми законными способами, на свое имя движимое и недвижимое имущество и отчуждать такое; образовывать капиталы, заключать договоры, вступать во все дозволенные законом обязательства, не исключая и заемных, искать и отвечать на суде в лице поверенных, а также устанавливать в порядке самообложения добровольные сборы с прихожан на нужды прихода.

4. Управление и распоряжение приходским имуществом принадлежит приходскому собранию, действующему по установленным высшей церковной властью правилам в согласии с местным епископом. Для отчуждения недвижимого приходского имущества в посторонние руки, а также для отдачи его в аренду на срок более

4. Принадлежащие православному приходу движимое и недвижимое имущество и денежные суммы должны употребляться на цели, соответствующие назначению православного прихода. Суммы же и имущества дарственные и завещательные должны употребляться соответственно своему назначению.

5. Управление и распоряжение имуществом принадлежит приходскому собранию в согласии с местным епископом, а при отчуждении приходского имущества в посторонние руки и отдаче его в долгосрочную аренду и на праве застройки — с разрешения высшей церковной власти.

6. Приходское собрание составляет и действует по правилам, установленным высшей церковной властью.

7. В случае упразднения самостоятельного прихода с припиской его к другому храм и церковно-

ныне на храмовые и причтовые, со дня опубликования настоящего закона поступают в обладание и управление прихода с обязательством последнего ежегодно представлять отчет управлению епархии. Все принадлежащие храму денежные суммы, называемые приходскими, со дня опубликования сего закона составляют собственность прихода.

4. Принадлежащее православному приходу движимое и недвижимое имущество и денежные суммы должны употребляться на цели, соответствующие назначению православного прихода. Суммы же и имущества дарственные и завещательные должны употребляться соответственно своему назначению.

5. Управление и распоряжение приходским имуществом и церковным принадлежит приходскому собранию, а при отчуждении приходского имущества в

12 лет или под застройку во всяком случае требуется разрешение высшей церковной власти.

5. Исполнение постановлений приходского собрания возлагается на приходской совет, коему поручается непосредственное заведывание приходским имуществом, представительство от имени прихода во всех необходимых случаях, заключение от имени прихода договоров, избрание и уполномочия поверенных как по судебным, так и другим делам прихода.

6. Принадлежащее православному приходу движимое и недвижимое имущество и денежные суммы могут быть употребляемы только на цели, соответствующие назначению православного прихода. Суммы и имущества дарственные и завещательные употребляются соответственно своему назначению.

7. В случае упразднения самостоятель-

приходское имущество поступает в ведение того прихода, к которому он приписывается. В случае выделения какой-либо части прихожан из состава приходской общины отделяющиеся не могут предъявлять никаких прав на церковно-приходское имущество оставляемого прихода. В случае желанья части прихожан выделиться в новый самостоятельный приход к последнему может перейти то из церковно-приходского имущества, которое будет уступлено прежним приходом<sup>112</sup>.

посторонние руки и отдаче его в долгосрочную аренду и на праве застройки, с согласия местного епархиального совета, избранного в равном составе от духовенства и мирян.

6. Приходское собрание составляется и действует по правилам, установленным сим Уставом.

7. В случае упразднения самостоятельного прихода с припиской его к другому храм и церковно-приходское имущество поступает в ведение того прихода, к которому приписывается. В случае выделения какой-либо части прихожан из состава прихода общины отделяющиеся не могут предъявлять никаких прав на церковно-приходское имущество оставляемого прихода. В случае желанья части прихожан выделиться в новый самостоятельный приход к последнему может перейти то из церковно-приходского имущества, которое будет усту-

ного прихода храм и церковно-приходское имущество поступают в ведение того прихода, к которому они приписываются в случае выделения какой-либо части прихожан из состава приходской общины, отделяющиеся не могут предъявлять никаких прав на церковно-приходское имущество оставляемого прихода. В случае желанья части прихожан выделиться в новый самостоятельный приход к последнему может перейти то из церковно-приходского имущества, которое будет уступлено прежним приходом.

8. Открытие новых приходов как по желанию населения, так и по предложению духовной власти, происходит в установленном высшей церковной властью порядке<sup>111</sup>.

плено прежним приходом<sup>113</sup>.

**На пленарном заседании съезда вторая часть Устава не рассматривалась и была принята в редакции, предложенной секцией.**

**Устав, принятый синодальной комиссией**

**Устав, принятый секцией по реформе прихода Всероссийского съезда духовенства и мирян**

**Б. Статьи, подлежащие проведению в жизнь в порядке церковного законодательства**

**Приход**

**Приход**

1. Назначение православного прихода состоит в том, чтобы православные христиане на всяком месте жительства соединились в одну церковную общину при своем приходском храме и при посредстве церковного клира имели общение в молитвах, таинствах и христианском учении, взаимно содействуя друг другу в достижении спасения через добрую жизнь, дела христианского просвещения и благотворения.

1. Назначение православного прихода состоит в том, чтобы православные христиане на всяком месте жительства соединились в одну церковную общину при своем приходском храме и при посредстве церковного клира имели общение в молитвах, таинствах и христианском учении, взаимно содействуя друг другу в достижении спасения через добрую жизнь, дела христианского просвещения, благотворения и вообще устроения.

2. Составляя отдельную церковную общину, приход состоит через своего епископа в тесном общении со всею единою, святою, соборною и апостольскою Церковью и посему должен подчиняться своему епископу, блюсти единение в вере, хранить единое для всей Православной Христовой Церкви апостольское и святоотеческое предание, иметь попечение об общих церковных нуждах и участвовать в их удовлетворении.

2. Составляя отдельную часть поместной Церкви приход состоит через своего епископа в тесном общении со всею единою, святою, соборною и апостольскою Церковью и посему в согласии с своим епископом должен блюсти единение в вере, хранить единое для всей Православной Христовой Церкви апостольское и святоотеческое предание, иметь попечение об общих церковных нуждах и участвовать в их удовлетворении.

3. Число членов причта в приходе не может быть менее двух: священника и псаломщика.

3. Число членов причта в приходе не может быть менее двух: священника и псаломщика.

4. При освобождении вакансии священно- и церковнослужителей

4. При освобождении вакансии священно- и церковнослужителей

за смертью, выходом за штат, перемещением или лишением места по суду прихожанам православных церквей предоставляется право избирать на освободившиеся места достойных кандидатов при соблюдении следующих условий: а) выборы производятся на приходском собрании, устраиваемом под председательством благочинного или особо уполномоченного епархиальным епископом лица; б) епархиальный епископ в случае недостаточности образовательного ценза лиц, избранных прихожанами на священно и церковно-служительские места, подвергает таковых лиц испытаниям в их познаниях при посредстве учрежденных для сей цели епархиальным епископом в епархиальных, а если окажется нужным и в других городах, особых испытательных комиссий, по программе выработанной епархиальной властью; в) епархиальный епископ может утвердить избранное прихожанами лицо, причем в случае отказа прихожанам в утверждении их кандидата им сообщается о причинах такового отказа; г) в случае не утверждения избранного кандидата прихожане сохраняют за собой право избрания в том же порядке нового кандидата.

5. Члены причта могут быть увольняемы от своих мест только по суду или по их собственному желанию.

лей за смертью, выходом за штат, перемещением или лишением места по суду прихожанам (собранию) православных церквей предоставляется право избирать на освободившиеся места достойных кандидатов при соблюдении следующих условий: а) выборы производятся на приходском собрании, устраиваемом под председательством благочинного или особо уполномоченного епархиальным епископом лица; б) епархиальный епископ в случае недостаточности образовательного ценза лиц, избранных приходом на священно- и церковно-служительские места, подвергает таковых лиц испытаниям в их познаниях при посредстве учрежденных для сей цели епархиальным епископом в епархиальных, а если окажется нужным и в других городах, особых испытательных комиссий по программе, выработанной епархиальным церковным советом; в) епархиальный епископ может утвердить или не утвердить избранное приходом лицо, причем в случае отказа приходу в утверждении их кандидата сообщается о причинах такового отказа; г) в случае не утверждения избранного кандидата приход сохраняет за собой право избрания в том же порядке нового кандидата.

5. Члены причта могут быть увольняемы от своих мест только по суду или по их собственному желанию.

### Прихожане

6. Прихожанами считаются все лица православного исповедания, занесенные в приходскую книгу.

7. Запись прихожан в приходской книге производится с показанием фамилии, имени, отчества, звания и рода занятий каждого члена семьи, времени его рождения и крещения или лет от роду и вступления в брак, времени переселения в приход и место, откуда кто прибыл; сюда же вносятся отметки о бытии у исповеди и св. причастия и сведения о том, кто какие проходил приходские должности и, в надлежащих случаях, чем содействовал благосостоянию прихода, а равно запись о кончине. Форма приходской книги устанавливается высшей церковной властью.

8. Православные лица, числящиеся в списках прихода, могут одновременно по своему желанию быть приписываемы к составу другого прихода при условии осведомления о том приходского собрания каждого из приходов.

9. В случае выбытия кого-либо из прихода приходским советом бесплатно выдается переходящему лицу по его заявлению выписка о нем из приходской книги за надлежащей подписью и печатью.

10. Каждый прихожанин содействует благосостоянию своего прихода в религиозно-нравственном и других отношениях, принимая участие в богослужении, делах благотворительности,

### Прихожане

6. Прихожанами считаются все лица православного исповедания, записанные в приходскую книгу.

7. Запись прихожан в приходской книге производится с показанием фамилии, имени, отчества, звания и рода занятий каждого члена семьи, времени его рождения и крещения или лет от роду, и совершенный брак, времени вступления в приход и откуда кто прибыл; сюда же вносятся отметки о бытии у исповеди и св. причастия и сведения о том, кто какие проходил приходские должности и, в надлежащих случаях, чем содействовал благосостоянию прихода, а равно запись о кончине. Форма приходской книги устанавливается высшей церковной властью.

8. Православные лица, числящиеся в списках прихода, могут одновременно по своему желанию быть приписываемы к составу другого прихода при условии осведомления о том приходского собрания каждого из приходов.

9. В случае выбытия кого-либо из прихода приходским советом бесплатно выдается переходящему лицу по его заявлению, выписка о нем из приходской книги за надлежащей подписью и печатью.

10. Каждый прихожанин содействует благосостоянию своего прихода в религиозно-нравственном и других отношениях, принимая участие в богослужении, делах благотворительности,

христианского просвещения и взаимопомощи и в попечении о нуждах прихода.

11. Участие прихожан в управлении приходскими делами осуществляется чрез приходское собрание и приходской совет<sup>114</sup>.

### **Приходское собрание**

12. Право участия в приходском собрании с решающим голосом имеют прихожане обоего пола, достигшие 25-летнего возраста и занесенные в приходскую книгу, за исключением лиц, обвиненных в каких-либо преступлениях, влекущих за собой лишение гражданских и церковных прав.

13. Приходское собрание может лишить права участия в своих заседаниях и права избрания на приходские должности лиц, неоднократно нарушавших своими поступками благочиние в приходских собраниях, уклоняющихся от взноса обще-приходских сборов, на которые они заявили свое согласие, и занимающихся предосудительными профессиями.

14. Лица, лишенные приходским собранием права участвовать в собрании, могут быть восстановлены в этом праве только собранием, если принесут раскаяние и своею жизнью засвидетельствуют о своем исправлении.

15. Приходское собрание созывается по постановлению приходского совета не менее двух раз в

христианского просвещения и взаимопомощи и в попечении об экономических и хозяйственных нуждах прихода.

11. Участие прихожан в управлении приходскими делами осуществляется чрез приходское собрание и приходской совет.

### **Приходское собрание**

12. Право участия в приходском собрании с решающим голосом имеют прихожане обоего пола, достигшие 20-летнего возраста и занесенные в приходскую книгу, за исключением лиц, обвиненных в каких-либо преступлениях, влекущих за собой лишение гражданских и церковных прав.

13. Приходское собрание может лишить права участия в своих заседаниях и права избрания на приходские должности лиц, неоднократно нарушавших своими поступками благочиние в приходских собраниях, уклоняющихся от взноса обще-приходских сборов, на которые они заявили свое согласие, и занимающихся предосудительными профессиями.

14. Лица, лишенные приходским собранием права участвовать в собрании, могут быть восстановлены в этом праве только собранием, если принесут раскаяние и своею жизнью засвидетельствуют о своем исправлении.

15. Приходское собрание созывается по постановлению приходского совета не менее двух раз в

год. В случае нужды может быть созвано чрезвычайное приходское собрание по распоряжению епархиальной власти, по заявлению приходского священника или по ходатайству не менее 25 прихожан, имеющих право участвовать в собрании.

16. Объявление о созыве приходского собрания делается в храме после богослужения в три предшествующие собранию воскресные дня, а также вывешивается на церковных дверях; кроме того, в потребных случаях доводится до сведения прихожан иными какими-либо способами, указанными приходским собранием.

17. В объявлении о созыве приходского собрания точно обозначается время и место собрания и предметы, подлежащие обсуждению.

18. Приходское собрание считается состоявшимся, если на собрание кроме причта явилось не менее 1/3 всех прихожан, имеющих право участвовать в собрании. Если собрание не состоится по неприбытию указанного числа, оно созывается вторично, но не ранее двух недель после созыва первого собрания, и считается состоявшимся при каком бы то ни было числе членов присутствующих, о чем прихожане и предупреждаются при извещении о собрании.

год. В случае нужды может быть созвано чрезвычайное приходское собрание по распоряжению епархиальной власти, по заявлению приходского священника или по ходатайству не менее 25 прихожан, имеющих право участвовать в собрании.

16. Объявление о созыве приходского собрания делается в храме после богослужения в три предшествующие собранию воскресные дня, а также вывешивается на церковных дверях; кроме того, в потребных случаях доводится до сведения прихожан иными какими-либо способами, указанными приходским собранием.

17. В объявлении о созыве приходского собрания точно обозначается время и место собрания и предметы, подлежащие обсуждению.

18. Приходское собрание считается состоявшимся, если на собрание кроме причта явилось не менее 2/5 всех прихожан, имеющих право участвовать в собрании. Если собрание не состоится по неприбытию указанного числа, оно созывается вторично, но не ранее двух недель после созыва первого собрания, и считается состоявшимся при каком бы то ни было числе членов присутствующих, о чем прихожане и предупреждаются при извещении о собрании. Примечание. В приходах обширных и многолюдных прихожанам предоставляется право сделать постановление о составе приходского собрания только из предста-

19. На приходском собрании председательствует кто-либо из местного причта или прихожан по избранию собрания.

20. Дело, не обозначенное в извещении о созыве приходского собрания, не может быть решено на собрании.

21. На приходских собраниях рассматриваются все дела по религиозно-нравственной жизни прихода, по его просветительной, благотворительной и хозяйственной деятельности.

22. Приходское собрание обязано заботиться о благолепии приходского храма и иметь попечение о материальном обеспечении членов причта.

23. Приходское собрание избирает членов приходского совета, членов ревизионной комиссии по отчетности и деятельности приходского совета, утверждает избранных советом должностных лиц и попечителей или блюстителей особых приходских установлений.

24. Решение на приходском собрании постановляется простым большинством голосов. В случае равенства голосов в силу вступает решение, к которому присоединяется председатель.

25. Постановления приходских собраний, принятые по большинству голосов, вписываются в книгу протоколов с занесением также заявлений или особых мнений, если таковые будут предъявлены участникам собраний.

вителей, избранных от известного числа дворов, напр. от 10.

19. На приходском собрании председательствует кто-либо из местного причта или прихожан по избранию собрания.

20. Дело, не обозначенное в извещении о созыве приходского собрания, не может быть решено на собрании.

21. На приходских собраниях рассматриваются все дела по религиозно-нравственной жизни прихода, по его просветительной, благотворительной и хозяйственной деятельности.

22. Приходское собрание обязано заботиться о благолепии приходского храма и иметь попечение о материальном обеспечении членов причта.

23. Приходское собрание избирает членов приходского совета, членов ревизионной комиссии по отчетности и деятельности приходского совета, утверждает избранных советом должностных лиц и попечителей или блюстителей особых приходских установлений.

24. Решение на приходском собрании постановляется простым большинством голосов. В случае равенства голосов в силу вступает решение, к которому присоединяется председатель.

25. Постановления приходских собраний, принятые по большинству голосов, вписываются в книгу протоколов с занесением также заявлений или особых мнений, если таковые будут предъявлены участникам собраний.

26. Протокол приходского собрания составляется по возможности немедленно и подписывается председателем и секретарем собрания и всеми желающими из числа участвовавших на решении дела.

27. Подписанный протокол прочитывается прихожанам в церкви или другом помещении в следующее по подписании воскресенье. На протоколе делается надпись о времени объявления его, и каждому, кто пожелает, предоставляется снимать копию с протокола.

28. Постановления приходского совета, не обжалованные в течение недели после их объявления (ст.27), вступают в законную силу.

29. Прихожане, недовольные постановлением приходского собрания, могут в течение недели со времени объявления протокола (ст. 27) принести жалобу епархиальной власти, которая, смотря по обстоятельствам дела, может приостановить приведение в исполнение решения приходского собрания, предложить снова пересмотреть его в ближайшем собрании.

30. Существующие ныне приходские братства и приходские благотворительные общества могут продолжать свою деятельность и при новом строе прихода<sup>115</sup>.

26. Протокол приходского собрания составляется по возможности немедленно и подписывается председателем и секретарем собрания и всеми желающими из числа участвовавших на решении дела.

27. Подписанный протокол прочитывается прихожанам в церкви или другом помещении в следующее по подписании воскресенье. На протоколе делается надпись о времени объявления его, и каждому, кто пожелает, предоставляется снимать копию с протокола.

28. Постановления приходского совета, не обжалованные в течение двух недель после их объявления (ст.27), вступают в законную силу.

29. Прихожане или члены причта недовольные постановлением приходского собрания, могут в течение недели со времени объявления протокола (ст. 27) принести жалобу епархиальному управлению, которое, смотря по обстоятельствам дела, может приостановить приведение в исполнение решения приходского собрания, предложить снова пересмотреть его в ближайшем собрании.

30. Существующие ныне приходские братства и приходские благотворительные общества могут продолжать свою деятельность и при новом строе прихода.

### Приходской совет

31. Для ведения церковно-приходских дел в каждом приходе должен быть приходской совет, который является исполнительным органом приходского собрания.

32. Приходской совет состоит из причта, заведующих приходскими учреждениями и прихожан, избранных в приходском собрании на 3 года в числе 12 лиц. Из состава совета ежегодно выбывает одна треть выборных членов, первые два года по жребию, а затем по старшинству избрания и заменяются новыми членами. Выбывающие члены могут быть снова избираемы общим собранием. Лица, утратившие право участвовать на приходских собраниях, теряют право оставаться и в совете. Примечание.

1. Членами приходского совета могут быть лица обоего пола.

2. Выборных представителей от прихожан в приходах, в которых число членов клира превышает 6, может быть и более 12, но с тем, однако, условием, чтобы число их не превышало  $\frac{2}{3}$  всего состава совета.

3. Приходской совет, когда признает нужным, приглашает к участию в своих заседаниях и других лиц, не принадлежащих к составу членов совета. Но такие лица при постановлении решения правом голоса не пользуются.

33. На случай продолжительного отсутствия или выбытия избранных общим собранием членов

### Приходской совет

31. Для ведения церковно-приходских дел в каждом приходе должен быть приходской совет, который является исполнительным органом приходского собрания.

32. Приходской совет состоит из членов причта, заведующих приходскими учреждениями и прихожан, избранных в приходском собрании на три года. Из состава совета ежегодно выбывает одна треть выборных членов, первые два года по жребию, а затем по старшинству избрания и заменяются новыми членами. Выбывающие члены могут быть снова избираемы общим собранием. Лица, утратившие право участвовать на приходских собраниях, теряют право оставаться и в совете. Примечание.

1. Членами приходского совета могут быть лица обоего пола.

2. Приходской совет, когда признает нужным, приглашает к участию в своих заседаниях и других лиц, не принадлежащих к составу членов совета. Но такие лица при постановлении решения пользуются правом совещательного голоса.

33. На случай продолжительного отсутствия или выбытия избранных общим собранием членов

ранее срока, на который они избраны, общее собрание избирает к ним на тот же срок двух кандидатов. Кандидат, вступивший в состав совета, остаются в нем до того срока, на который был избран выбывший член.

34. Председатель приходского совета избирается приходским собранием из членов причта или прихожан.

35. Приходской совет избирает из своей среды казначея и делопроизводителя.

Примечание. Делопроизводитель может быть избран из прихожан и не входящих в состав совета.

36. Все члены приходского совета служат делу прихода безвозмездно. Примечание. Делопроизводителю, не состоящему членом совета, по постановлению приходского собрания может быть назначено определенное вознаграждение.

37. Заседания приходского созываются не менее одного раза в месяц и признаются состоявшимися при наличии не менее 1/2 его членов, в том числе председателя и казначея.

38. Решения приходского совета постановляются простым большинством голосов присутствующих на заседании членов; в случае равенства голосов в силу вступает решение, к которому присоединяется председатель.

39. Приходскому совету предоставляется суд совести по делам,

ранее срока, на который они избраны, общее собрание избирает к ним на тот же срок двух кандидатов. Кандидат, вступивший в состав совета, остаются в нем до того срока, на который был избран выбывший член.

34. Председатель приходского совета избирается приходским собранием из членов причта или прихожан.

35. Приходской совет избирает из своей среды товарища председателя и делопроизводителя, а казначей избирается приходским собранием.

Примечание. Делопроизводитель может быть избран из прихожан и не входящих в состав совета.

36. Все члены приходского совета служат делу прихода безвозмездно. Примечание. Делопроизводителю, не состоящему членом совета, по постановлению приходского собрания может быть назначено определенное вознаграждение.

37. Заседания приходского созываются не менее одного раза в месяц и признаются состоявшимися при наличии не менее 1/2 его членов, в том числе председателя или его товарища и казначея.

38. Решения приходского совета постановляются простым большинством голосов присутствующих на заседании членов; в случае равенства голосов в силу вступает решение, к которому присоединяется председатель.

39. Приходскому совету предоставляется суд совести по делам,

могущим оканчиваться примирением сторон, если обе стороны обратятся к этому суду.

40. На обязанности приходского совета лежит ограждение святой православной веры от проникающих в приход или существующих уже в приходе противно-религиозных и сектантских лжеучений через особо избранных для сего ревнителей веры и также через миссионерские кружки братчиков и сестер.

41. На приходском совете лежит обязанность заботиться об охране и благолепии храма, следить за поддержанием благочиния как в храме, так и при религиозных процессиях.

42. Приходской совет заботится о религиозно-нравственном обучении и воспитании подрастающего поколения и принимает ближайшее участие в заведывании церковно-приходскими школами на прилагаемых при сем установленных определением Св. Синода от 18 мая 1917 г. за № 3096 основаниях. См. ВЦОВ за 19 мая.).

43. Приходской совет избирает отдельных лиц или в потребных случаях, комитеты для заведывания библиотекой, читальней, приютами и прочими просветительными, благотворительными и вспомогательными приходскими учреждениями.

44. Приходской совет имеет наблюдение за религиозно-нравственными чтениями и беседами, устраиваемыми в приходских читальнях и залах.

могущим оканчиваться примирением сторон, если обе стороны обратятся к этому суду.

40. На обязанности приходского совета лежит ограждение святой православной веры от проникающих в приход или существующих уже в приходе противно-религиозных и сектантских лжеучений через особо избранных для сего ревнителей веры и также через миссионерские кружки братчиков и сестер.

41. На приходском совете лежит обязанность заботиться об охране и благолепии храма, следить за поддержанием благочиния как в храме, так и при религиозных процессиях.

42. Приходской совет заботится о религиозно-нравственном обучении и воспитании подрастающего поколения во всех школах своего прихода; причем преподавание Закона Божия считается в школах обязательным, и принимает ближайшее участие в заведывании всеми школами своего прихода.

43. Приходской совет избирает отдельных лиц или в потребных случаях комитеты для заведывания библиотекой, читальней, приютами и прочими просветительными, благотворительными и вспомогательными приходскими учреждениями.

44. Приходской совет имеет наблюдение за религиозно-нравственными чтениями и беседами, устраиваемыми в приходских читальнях и залах.

45. В частности, на приходской совет возлагается сверх заведываниями всеми вообще приходскими учреждениями

а) ведение списков прихожан, имеющих право на участие в приходских собраниях и добровольно обязавшихся делать взносы на приходские нужны;

б) предварительная разработка всех вообще дел, вносимых в приходское собрание;

в) созвание приходских собраний на основании указанных выше правил;

г) приведение в исполнение постановлений приходских собраний;

д) наблюдением за своевременным поступлением сумм по постановлениям приходских собраний;

е) ежемесячное свидетельствование сумм и приходно-расходных документов прихода;

ж) попечение об увеличении средств прихода;

з) заведывание приходскими капиталами и всем вообще движимым и недвижимым имуществом прихода;

и) обсуждение степени нужды лиц, обращающихся за помощью, и оказание таковой, сообразно со средствами прихода;

й) заведывание приходским кладбищем, а также погребение бедных прихожан;

к) сношение с подлежащими местами и лицами по делам прихода;

л) составление и предоставление

45. Кроме того, на приходской совет возлагается:

а) заведывание всеми приходскими учреждениями и приходским кладбищем, а также погребением бедных прихожан;

б) заведывание приходскими капиталами и всем вообще движимым и недвижимым имуществом прихода, а также выдача полномочий на хождение в судебных и правительственных местах по делам прихода и на совершение актов на недвижимые имущества;

в) обсуждение степени нужды лиц, обращающихся за помощью и оказание таковой, сообразно со средствами прихода;

г) ведение списков прихожан, имеющих право на участие в приходских собраниях и добровольно обязавшихся делать взносы на приходские нужны;

д) наблюдением за своевременным поступлением сумм по постановлениям приходских собраний;

е) попечение об увеличении средств прихода;

ж) сношение с подлежащими местами и лицами по делам прихода;

з) ежемесячное свидетельствование сумм и приходно-расходных документов прихода;

и) предварительная разработка всех вообще дел вносимых в приходское собрание;

й) созвание приходских собраний на основании указанных выше правил;

приходскому собранию отчета о своей деятельности и движении сумм прихода за истекший год и сметных расписаний на будущий год.

46. Каждый член прихода имеет право заявить приходскому совету лично или письменно свои предложения об улучшениях и полезных нововведениях по приходу. Совет делает по обсуждении таких заявлений соответственное распоряжение и в случаях, превышающих его полномочия, представляет на рассмотрение приходского собрания.

47. Председатель приходского совета созывает членов в заседании совета и приходских собраний, руководит совещаниями совета, следит за исполнением устава, а также постановлений совета и приходских собраний, принимает входящие и подписывает исходящие бумаги за скрепою делопроизводителя или казначея по принадлежности.

48. Делопроизводитель заведует письмоводством и всей перепиской по делам прихода.

49. Казначей принимает поступающие суммы и другие пожертвования, ведет шнуровые книги как приходно-расходную, так и материальную, производит по распоряжению председателя все денежные операции и выдачи как деньгами, так и вещами, состав-

к) приведение в исполнение постановлений приходских собраний;

л) составление и предоставление приходскому собранию отчета о своей деятельности и движении сумм прихода за истекший год и сметных расписаний на будущий год.

46. Каждый член прихода имеет право заявить приходскому совету лично или письменно свои предложения об улучшениях и полезных нововведениях по приходу. Совет делает по обсуждении таких заявлений соответственное распоряжение и в случаях, превышающих его полномочия, представляет на рассмотрение приходского собрания.

47. Председатель приходского совета созывает членов в заседании совета и приходских собраний, руководит совещаниями совета, следит за исполнением устава, а также постановлений совета и приходских собраний, принимает входящие и подписывает исходящие бумаги за скрепою делопроизводителя или казначея по принадлежности.

48. Делопроизводитель заведует письмоводством и всей перепиской по делам прихода.

49. Казначей принимает поступающие суммы и другие пожертвования, ведет шнуровые книги как приходно-расходную, так и материальную, производит по распоряжению председателя все денежные операции и выдачи как деньгами, так и вещами, со-

ляет годовой отчет о движении сумм по приходской кассе и вообще заведует всей счетной по ней частью.

50. Денежные суммы свыше 200 руб., капиталы и процентные бумаги, принадлежащие приходу, хранятся в государственных кредитных учреждениях, государственной сберегательной кассе или местных кредитных товариществах.

51. Каждый член совета за действия, соединенные с ущербом для имущества прихода, подвергается ответственности установленным в законах порядком.

52. В случаях необходимости изменить или дополнить правила настоящего устава сообразно местным условиям приходские собрания через местного епископа ходатайствуют о том перед высшей церковной властью<sup>116</sup>.

ставляет годовой отчет о движении сумм по приходской кассе и вообще заведует всей счетной по ней частью.

50. Денежные суммы свыше 200 руб., капиталы и процентные бумаги, принадлежащие приходу, хранятся в государственных кредитных учреждениях, государственной сберегательной кассе или местных кредитных товариществах.

51. Каждый член совета за действия, соединенные с ущербом для имущества прихода, подвергается ответственности установленным в законах порядком.

52. В случаях необходимости изменить или дополнить правила настоящего устава сообразно местным условиям приходские собрания через местного епископа ходатайствуют о том перед высшей церковной властью.

## Примечания

<sup>1</sup> Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 1779. Оп. 2. Д. 151. Л.1.

<sup>2</sup> Св. Синод и В.Н. Львов // Новое время. 1917 г. 16 (29) марта. № 14728. С. 4.

<sup>3</sup> См. напр.: *Львов В.Н.* Правовое положение Церкви православной в Русском государстве. СПб., 1914.

<sup>4</sup> *Щеглов Н.В.* Проект епархиального управления в постановлениях Всероссийского съезда духовенства и мирян 1917 г. // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2017. Т.8. № 3 (42). С. 34.

<sup>5</sup> Конфликт между Св. Синодом и синодальным обер-прокурором В.Н. Львовым // Новое время. 1917 г. 11 (24) марта. № 14724. С. 2.

<sup>6</sup> Первое свободное собрание духовенства // Утро России. 1917. 10 марта. № 67. С. 5.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Приезд обер-прокурора Синода // Утро России. 1917. 12 марта. № 69. С. 7.

<sup>9</sup> ЦГА Москвы. Ф. 2261. Оп. 1. Ед. хр. 370. Л. 4.

<sup>10</sup> О назначении митрополита // Утро России. 1917. 10 марта. № 67. С. 5.

<sup>11</sup> Уход В.Н. Львова // Утро России. 1917. 16 марта. № 72. С. 6.

<sup>12</sup> ЦГА Москвы. Ф. 2261. Оп. 1. Ед. хр. 370. Л. 4.

<sup>13</sup> Пребывание В.Н. Львова в Москве // Утро России. 1917. 14 марта. № 70. С. 5.

<sup>14</sup> Пребывание в Москве обер-прокурора Синода // Раннее утро. 1917 г. 14 марта. № 58. С. 4.

<sup>15</sup> Пребывание В.Н. Львова в Москве // Утро России. 1917. 14 марта. № 70. С. 5.

<sup>16</sup> Пребывание в Москве обер-прокурора Синода // Раннее утро. 1917 г. 14 марта. № 58. С. 4.

<sup>17</sup> Собрание церковных старост и мирян // Утро России. 1917. 14 марта. № 70. С. 5.

<sup>18</sup> Обер-прокурор Синода в Москве. Собрание церковных старост // Московский листок. 1917 г. 14 марта. № 58. С. 3.

<sup>19</sup> Собрание церковных старост и мирян // Утро России. 1917. 14 марта. № 70. С. 5.

<sup>20</sup> Беседа с В.Н. Львовым // Утро России. 1917. 14 марта. № 70. С. 5.

<sup>21</sup> См.: *Рогозный П.Г.* Церковная революция 1917 года: (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб., 2008.

<sup>22</sup> См.: *Щеглов Н.В.* Украинско-бессарабский церковный сепаратизм как один из вопросов Всероссийского съезда духовенства и мирян 1917 г. // Угрешский сборник. Вып. 8. М.: «Изд-во Пенаты и книга», 2017. С. 140–158.

<sup>23</sup> См. напр.: *Беглов А.Л.* От попыток обуздать «приходскую революцию» — к мобилизации прихожан. Приходской вопрос Российской Православной Церкви в 1917–1918 годы // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. № 25. 2018. С. 11–27.

<sup>24</sup> *Беглов А.Л.* Российская революция и Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: от «церковной революции» — к «канонической реставрации» // Христианос. № XXVI. Рига, ФиАМ. 2017 г. С. 35–36.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Епархиальный съезд // Московский листок. 1917 г. 23 марта. № 66. С. 3.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Резолюции управляющего митрополией // Раннее утро. 1917 г. 28 мая. № 119. С. 5.

<sup>32</sup> Епархиальный съезд // Московский листок. 1917 г. 23 марта. № 66. С. 3.

<sup>33</sup> Протоколы Епархиального съезда Московской епархии 1917 года марта 21–23 дня // Московский церковный голос. 1917 г. 14 мая. № 4. С. 8.

<sup>34</sup> *Цветков Николай, протоиерей.* Об организации приходской общины // Московский церковный голос. 1917 г. 3 мая. № 1. С. 5–6.

<sup>35</sup> См.: *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен. (конец 1890-х — 1918 гг.). М.: Духовная библиотека, 2002. С. 188–189.

<sup>36</sup> *Цветков Николай, протоиерей.* Об организации приходской общины // Московский церковный голос. 1917 г. 3 мая. № 1. С. 6.

<sup>37</sup> См., напр.: ОР РГБ. Ф. 60. К. 11. Ед. хр. 2.; Там же. Ед. хр. 3.

<sup>38</sup> *Щеглов Н.В.* Работа организационного бюро Всероссийского съезда духовенства и мирян 1917 г. // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». №8, 2017. С. 53–55.

<sup>39</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 209. Д. 2832. Л. 9.

<sup>40</sup> Телеграмма В.М. Пуришкевича новому Петроградскому митрополиту // Новое время. 1917. 7 (20) марта. № 14721. С. 4.

<sup>41</sup> Новый Петроградский митрополит // Новое время. 1917. 6 (19) марта. № 14720. С. 3.

<sup>42</sup> *Одинцов М.И.* «Печально что-то и страшно». Впечатления и размышления профессора Московской духовной академии А.Д. Беляева. Январь–март 1917 г. // Исторический архив. № 5. 2007. С. 17.

<sup>43</sup> См.: О работах комиссии об организации прихода // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 7 мая. № 22. С. 3.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Устройство Церкви. Реформа прихода. // Раннее утро. 1917. 21 мая. № 113. С. 4.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> О работах комиссии об организации прихода // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 7 мая № 22. С. 3.

<sup>48</sup> Обращение духовенства в Синод // Раннее утро. 1917 г. 25 мая. № 115. С. 3.

<sup>49</sup> *Щеглов Н.В.* Устав православного прихода Русской Церкви принятый Всероссийским съездом духовенства и мирян 1917 г. // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2018. Т. 8. № 6 (45). С. 754.

<sup>50</sup> Перед Церковным Собором (Всероссийский съезд духовенства и мирян в Москве) // Свободная Церковь. 26 июня 1917г. № 12. С. 2.

<sup>51</sup> ОР РГБ. Ф. 60. К. 18. Ед. хр. 27/2. Л. 1.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Там же. Л. 1–2.

<sup>54</sup> Там же. Л. 2.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Там же. Л. 3.

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Там же. Л. 5.

<sup>60</sup> Там же. Л. 3.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Там же. Л. 4.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Там же. Л. 5.

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> Там же. Л. 3.

<sup>67</sup> Там же. Л. 11.

<sup>68</sup> Там же. Л. 6.

<sup>69</sup> Там же. Л. 9.

<sup>70</sup> Там же. Л. 11.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Там же. Л. 6–7.

<sup>73</sup> Там же. Л. 8.

<sup>74</sup> Там же. Л. 11.

<sup>75</sup> Там же. Л. 8.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Там же. Л. 9.

<sup>78</sup> О постановке миссии // Всероссийский Церковно-общественный вестник. 1917. 29 июля. №80. С. 3.

<sup>79</sup> Щеглов Н.В. Приходская миссия в постановлениях Всероссийского съезда духовенства и мирян 1917 г. (Публикация документов из Отдела рукописей Российской государственной библиотеки) // Угрешский сборник. Вып. 9. М.: «Изд-во Пенаты и книга», 2018. С. 108–110.

<sup>80</sup> Щеглов Н.В. Внутренняя миссия Русской Церкви в постановлениях Всероссийского съезда духовенства и мирян 1917 г. // Вопросы национальных и федеративных отношений. № 4 (39), 2017. С. 8.

<sup>81</sup> *Shcheglov N.V.* Resolution of the All-Russian congress of clergy and laity 1917 the ecclesiastical court // 10th International Conference «Science and Technology» 23-29 April 2018. P. 249.

<sup>82</sup> ОР РГБ. Ф. 60. К. 18. Ед. хр. 27/2. Л. 8.

<sup>83</sup> Там же. Л. 10.

<sup>84</sup> Проект приходского Устава, выработанный комиссией под председательством преосвященного Уфимского Андрея // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 6 июня. № 42. С. 3.

<sup>85</sup> ОР РГБ. Ф. 60. К. 11. Ед. хр. 1. Л. 1.

<sup>86</sup> Всероссийский съезд православного духовенства и мирян в Москве // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 16 июля. № 49. С. 1.

<sup>87</sup> ОР ОГБ. Ф. 60. К. 14. Ед. хр. 13. Л. 1.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Там же.

<sup>90</sup> Там же. Л. 1 об.

<sup>91</sup> Всероссийский съезд православного духовенства и мирян в Москве // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 16 июля. № 49. С. 1.

<sup>92</sup> Там же.

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> О Церковных делах в Таганроге // Таганрогский вестник. 1909 г. 1 мая. № 112. С. 3.

<sup>95</sup> РГИА. Ф. 47. Оп. 74. Д. 736. Л. 1.

<sup>96</sup> Всероссийский съезд православного духовенства и мирян в Москве // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 16 июля. № 49. С. 1

<sup>97</sup> Там же. С. 1–2.

<sup>98</sup> Там же. С. 2.

<sup>99</sup> ОР ОГБ. Ф. 60. К. 14. Ед. хр. 13. Л. 1 об.

<sup>100</sup> Там же.

<sup>101</sup> Там же. Л. 9.

<sup>102</sup> Там же.

<sup>103</sup> Всероссийский съезд православного духовенства и мирян в Москве // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 16 июня. № 49. С. 2.

<sup>104</sup> ОР РГБ. Ф. 60. К. 14. Ед. хр. 13. Л. 9 об.

<sup>105</sup> Там же.

<sup>106</sup> Там же.

<sup>107</sup> Там же.

<sup>108</sup> Там же.

<sup>109</sup> Эта часть Устава была опубликована в качестве архивного документа. См.: *Шеглов Н.В.* Проекты церковного устройства и управления в документах Всероссийского съезда духовенства и мирян 1917 г. // Церковь и время. 2017. № 3 (80). С. 92–144.

<sup>110</sup> См.: Проект приходского устава, выработанный комиссией под председательством преосвященного Уфимского Андрея // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 6 июня. № 42. С. 3–4.; Проект приходского устава, выработанный комиссией под председательством преосвященного Уфимского Андрея // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 9 июня. № 44. С. 4.; Утверждение Временного Положения о православном приходе // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 25 июня. № 56. С. 3.

<sup>111</sup> Проект приходского устава, выработанный комиссией под председательством преосвященного Уфимского Андрея // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 6 июня. № 42. С. 3.

<sup>112</sup> ОР РГБ. Ф. 60. К. 11. Ед. хр. 1. Л. 1.

<sup>113</sup> Там же. К. 14. Ед. хр. 13. Л. 9–10.

<sup>114</sup> Проект приходского устава, выработанный комиссией под председательством преосвященного Уфимского Андрея // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 6 июня. № 42. С. 3–4.

<sup>115</sup> Проект приходского устава, выработанный комиссией под председательством преосвященного Уфимского Андрея // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 9 июня. № 44. С. 4

<sup>116</sup> Утверждение Временного Положения о православном приходе // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917 г. 25 июня. № 56. С. 3–4.

Священник Андрей Трезубов\*

## **«МОНАШЕСКИЕ УСТАВЫ» ИГУМЕНА СЕРАФИМА (КУЗНЕЦОВА) И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА**

*В статье раскрывается значение главных трудов Белогорского скитоначальника, являющегося автором десяти «Монашеских уставов». Его Сборник уставов 1910 г. является уникальным трудом, в который были сведены общебогослужебные, дисциплинарные правила, перечень монастырских должностей и послушаний для благоустройства обителей. Он сделал новую редакцию «Монастырского общежительного устава» (1949 г.), оставил более 20 книг, большая часть которых посвящена открытию монашеских обителей, составлению «Монашеских уставов» и подвигу «христианского долга». Биография игумена Серафима, его духовная связь с восточным монашеством от северного Урала до Святой*

---

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

*Горы Афон и святого града Иерусалима рассматривается на фоне тех монашеских реформ, которые проходили в Русской Церкви в начале XX в. Статья, посвященная историческим, литургическим, церковным-правовым и практическим аспектам в произведениях игумена Серафима, дает некоторые свежие идеи о возрождении монашества в Русской Церкви. Она открывает новый взгляд на реформу монашества и изменение литургико-канонических текстов прошлого века.*

*Ключевые слова: монашество, «Монастырский устав», монашеская реформа, общежитие, церковно-правовые нормы, иг. Серафим (Кузнецов), Русская Православная Церковь.*

Оба они были праведны пред Богом,  
поступая по всем заповедям и  
уставам Господним беспорочно.

*Лк. 1:6*

В начале XX в. игумен Серафим (Кузнецов) был одним из наиболее ярких представителей восточного монашества, составителем «Монашеских уставов», которые прошли духовную цензуру Святейшего Синода<sup>1</sup>. С его трудами были ознакомлены Патриархи Константинопольский Иоаким III († 13 ноября 1912 г.), Иерусалимский Дамиан (1848–1931), Московский и всея Руси Алексий I (1877–1970). В 1910 г. отец Серафим публикует сборник «Монашеских уставов» в трех томах по результатам первого Всероссийского иноческого съезда (1909 г.). В 1949 г. он составил новую редакцию «Монастырского общежительного устава» и отправил для резолюции Патриарху Московскому и Всея Руси Алексию I. На примере исследования источников и трудов игумена Серафима хорошо показаны преемственность и традиция церковного законодательства о монашестве Русской Церкви.

Священноиннок Серафим (1875–1959) совершил два главных подвига в своей жизни: основал Белогорский монастырский скит в 1903 г. и перенес останки Елисаветы Феодоровны Романовой из Алапаевска в Иерусалим

(с 1919 по 1921 г.). Сравнимы с подвигом и его труды по составлению «Монашеских уставов», над которыми он трудился в течение полувека и в России, и в Иерусалиме.

Еще в 1904 г. в России скитоначальник Серафим (Кузнецов) начал составлять «Скитский устав», что было связано с постройкой и освящением первой скитской церкви. Скит принадлежал Белогорскому Свято-Николаевскому мужскому монастырю в Пермской епархии.

Строительство Белогорских монастыря и скита, а также возрождение и открытие других обителей в Пермской епархии белогорскими монахами заставили расширить труды иеромонаха Серафима (Кузнецова). В 1910 г. были опубликованы «Монашеские уставы» как для мужских, так и для женских обителей. Три тома представляют собой сборник, в котором сведены разновременные с 1904 по 1909 г. труды, посвященные общегослужебным и дисциплинарным правилам. В 1910 г. «Монашеские уставы» были введены в монастырский обиход.

Строгое исполнение как Богослужебного устава, так и монастырского, духовно укрепляло и вдохновляло Белогорских монахов. Основатель Белогорского монастыря и епархиальный миссионер протоиерей Стефан Луканин (1841–1904) заложил этот фундамент. Он хотел, чтобы монастырь был расположен в центре старообрядческого раскола Пермской епархии, а для этого «огромное значение строго-уставному Богослужению придавал ктитор новой обители о. Стефан»<sup>2</sup>. Протоиерей-миссионер призывал Белогорского настоятеля игумена Варлаама (Коноплева, ныне прославленного в лике преподобномучеников) хранить Богослужебный устав: «Соблюдайте Устав, и всё приложится вам ... всё потоками, вопреки естеству, потечет на Белую Гору ... Ввести навсегда, навеки уставное Богослужение»<sup>3</sup>. Протоиерей Стефан считал, что строгое исполнение Богослужебного устава (Типикона) помогает в миссионерском служении среди старообрядцев и в просветительском среди единоверцев.

В 1905 г. игуменом Варлаамом были составлены «Правила наружного поведения братства Белогорского Свято-Николаевского православного миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря Пермской епархии»<sup>4</sup>. 15 февраля того же года «Правила» были объявлены братии<sup>5</sup>.

В 1907 г. игумен Варлаам совершил паломничество в Палестину и на Святую Гору Афон. В этой поездке настоятель обители мог убедиться в недостаточности «Правил наружного поведения», что необходимо составить полноценный «Устав» для монастыря. Однако сил и времени у самого настоятеля Белогорской обители не оставалось из-за продолжавшегося строительства (с 1902 г.) на Белой Горе большого Крестовоздвиженского собора и других работ и церковных послушаний, поэтому вопрос о составлении полного «Монастырского устава» оставался открытым, незавершенным.

Работу по составлению полного «Монастырского устава» Белогорский настоятель поручил иеромонаху Серафиму. В 1907–1908 гг. публикуются первые письменные труды отца Серафима о монашестве<sup>6</sup>.

В составлении «Монашеских уставов» (1910 г.) отец Серафим использовал свой опыт монастырской жизни: послушничество, иночество, монашество, служение в сане иеродиакона и иеромонаха, основание Белогорского скита, участие в восстановлении и основании новых обителей, паломничество в 1908 г. на православный Восток и беседы с восточными Патриархами, настоятелями палестинский и афонских обителей, перенятие аскетического опыта и традиций от современных ему подвижников и иночествующих.

В 1911 г. отец Серафим получил высокое признание за три тома «Уставов» в виде благодарственной грамоты от Константинопольского Патриарха Иоакима III († 13 ноября 1912).

Белогорский скитоначальник Серафим в своих трудах перечисляет источники, которые послужили для сборника Уставов:

«1. Слово Божие; 2. Правила св. Церкви (которые вошли в „Книгу Правил“); 3. Духовный Регламент; 4. Правила и наставления святых отцов; 5. Указы Святейшего Синода, а особенно творения св. Василия Великого, на основании которых и составляется предлагаемый Устав...»<sup>7</sup>

Сопоставление текстов «Монашеских уставов» для мужских обителей с существовавшими в Русской Православной Церкви в XIX в. уставами («Устав общежительного монастыря, писанный для Коневской обители», изданный в 1824 г., «Устав Новгородского первоклассного Юрьева общежительного монастыря», изданный в 1832 г., «Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни», изданный в 1897 г., и др.) позволяет сделать вывод, что эти тексты являлись важными дополнительными источниками.

В 1910 г. были опубликованы три тома «Монашеских уставов»: 1. Монастырский мужской общежительный устав. Т. I<sup>8</sup>. 2. Скитские иноческие уставы. Т. II<sup>9</sup>. 3. Женские иноческие уставы. Т. III<sup>10</sup>.

«Монашеские уставы» были составлены отцом Серафимом для собственного употребления, для использования, применения в монастырях Пермской епархии, а также общего обозрения.

В 1945 г., когда Святейший Патриарх Алексий I посетил Святую Землю, игумен Серафим (Кузнецов) был принят в общение с Московским Патриархатом.

В 1949 г. был отредактирован «Монастырский общежительный устав 1910 года». Игумен Серафим отправил его в Россию на рассмотрение Патриарха Алексия I. Одна из копий его хранится в библиотеке Московской православной духовной академии<sup>11</sup>.

В 1952 г. игумен Серафим продолжал трудиться над составлением Уставов: «...я при помощи Божией за святое

послушание начал писать „Монастырский женский общежительный устав“»<sup>12</sup>.

В начале XX в. на съездах иночествующих, в докладах и статьях монашествующие единодушно предлагали ввести в монастырях «Общежительный устав» как начало к уврачеванию и возрождению русского монашества<sup>13</sup>.

Белогорский скитоначальник игумен Серафим считал, что через подвижников духа «Общежительный устав» становится средством оживления, возрождения монашества, духовных традиций в монастыре.

«Монашеские уставы» имеют следующую структуру:

Том I — Монастырский мужской общежительный устав в 2 частях<sup>14</sup>.

Часть 1 содержит перечень монастырских должностей и правил к ним.

Часть 2 содержит общецерковные и дисциплинарные правила.

Том II — Скитские иноческие уставы в 3 частях.

Часть 1. Скитский мужской общежительный устав.

Часть 2. Скитский мужской безмолвный устав.

Часть 3. Пустынный устав<sup>15</sup>.

Таким образом, первые два тома «Монашеских уставов» содержат четыре Устава: 1. Общежительный монастырский, 2. Общежительный скитский, 3. Безмолвный скитский, 4. Пустынно-отшельнический.

Такую последовательность Уставов имеет и третий том из сборника «Монашеских уставов» игумена Серафима: Часть 1. Монастырский общежительный женский устав. Часть 2. Скитский женский общежительный устав. Часть 3. Скитский женский безмолвный устав. Часть 4. Устав для пустынно-отшельниц<sup>16</sup>.

В последовательности Уставов — от «Общежительного» к «Безмолвному» — игумен Серафим видит совершенство христианской жизни, которое показано во Святом Евангелии. «Человек, осененный Божественной благодатью, не может останавливаться на точке замерзания, во-

одушевляемый невидимой силой Божией старается идти всё вперед и вперед. Как человек, углубившийся в науку, не жалеет ни здоровья, ни средств для достижения высшей цели знания, так равно и инок, углубившийся в сию науку из наук — иноческую жизнь, забывает всё земное удовольствие и всецело предается достижению высшего идеала христианской жизни. Но сего можно несравненно легче достигнуть при помощи прохождения средней и высшей школ христианской жизни, т.е. общежительного монастыря — как средней школы, и общежительного скита — как высшей школы, а безмолвный скит будет представлять высочайшую науку непрестанного Богомыслия»<sup>17</sup>.

«Монашеские уставы» игумена Серафима (Кузнецова) для мужских обителей представляют собой сборник, в который сведены общецерковные, дисциплинарные правила, перечень монастырских должностей и послушаний для благоустройства обителей. Труды Белогорского скитона начальника продолжают традицию монашества Русской Церкви и таких ярких представителей ее, как например: преподобного Нила Сорского, преподобного Корнилия Комельского, преподобного Иосифа Волоцкого, архимандрита Московского Симонова монастыря Гавриила (Домецкого), преподобного Паисия Нямецкого (Величковского). Составитель использует тексты Коневского, Саровского, Юрьева и других Уставов русских монастырей XIX в.

Важен тот факт, что найден «Монастырский мужской общежительный устав» 1949 г. игумена Серафима в библиотеке Московской духовной академии<sup>18</sup>. Начата работа над его исследованием. Текст представляет собой машинопись. Стиль и сделанные ссылки в «Уставе» подтверждают, что этот труд принадлежит игумену Серафиму (Кузнецову).

Найденный «Монастырский устав» состоит из «Предисловия» и 60 глав. Белогорский скитона начальник был ревнителем строгого исполнения Богослужебного устава,

поэтому цифра «60» была взята не случайно. Известно, что Богослужебный устав — Типикон, которым пользуются большинство славянских Церквей, состоит из двух частей по 60 глав. Предположительно игумен Серафим хотел сделать по примеру Типикона «Сборник уставов» из двух частей по 60 глав: 1. Общежительный устав для мужской обители; 2. Общежительный устав для женского монастыря.

Для того чтобы увидеть связь двух Уставов, достаточно посмотреть на них с точки зрения церковного права и лингвистики. Сравнение двух «Монастырских общежительных мужских уставов» 1910 и 1949 гг. показывает их схожесть и отличие. Сборник уставов 1910 г. иеромонаха Серафима содержит три тома, как было уже сказано выше. Первый том состоит из «Монастырского мужского общежительного устава», две части которого содержат 59 глав. В Уставе 1949 г. составлено 60 глав без деления на части. Первое структурное сравнение показывает разницу двух Уставов, на одну главу — «Заключение».

В оглавлении двух Уставов есть отличия: 1) деление на две части в Уставе 1910 г.; 2) последовательность глав; 3) название глав.

Анализ структуры показывает еще некоторые отличия. Правилам «О настоятеле» составитель посвятил в Уставе 1910 г. три главы, а в Уставе 1949 г. получилось четыре главы, так как одна глава «Отношение братии к настоятелю» взята из второй части Устава 1910 года. За главами «О наместнике» следуют главы «О казначее» в обоих Уставах. Главы «О духовнике» и «О благочинном» поменяны местами. В Уставе 1949 г. сначала идет «О благочинном», а потом «О духовнике». Это было сделано с учетом нового времени и требований к монастырям.

Большое значение в любом монастыре Русской Церкви Новейшей эпохи имеют две должности: игумен и духовник<sup>19</sup>. Из Устава 1910 г. первого тома второй части для руководства были взяты две главы: четвертая — «От-

ношения братии к настоятелю», пятая — «Отношения братии к старцу-духовнику». Они были переставлены в Уставе 1949 г.: первая поставлена 4-ой главой, вторая — 9-ой.

Объединены две главы вместе: 22 глава «Об обязанностях библиотекаря» и 23 глава «О чтении Святоотеческих писаний», а в Уставе 1910 г. две главы расположены в разных частях.

За главой «О ризничем» идет одинаковая последовательность в названии глав до должности «библиотекаря». В Уставе 1949 г. следующая глава «Об обязанностях больничного и о врачебном искусстве» из Устава 1910 г. помещена в конце всех должностей, на место 29 главы.

Большей частью Оглавления двух Уставов (1910 и 1949 гг.) Белогорского скитоначальника совпадают по последовательности глав, по их названию. Это показывает прямую преемственность Устава 1949 г. от Общежительного устава 1910 г. Есть незначительные отличия (деление на части; небольшие изменения в названии, в последовательности глав и др.), которые не сильно повлияли на изменение структуры в Монастырском уставе 1949 г.

Таким образом, структура «Монастырского устава» 1949 г. игумена Серафима во многом зависит от Устава 1910 г. Отдельные фрагменты Правил из обоих Уставов для мужских обителей сходны и близки по тексту. Поэтому возникает предположение, что Устав 1949 года был взят с Устава 1910 г. за исключением некоторых деталей.

Анализ содержания и текста Уставов позволяет предположить, чем пользовался игумен Серафим при составлении «Монастырского устава» 1949 г. Например, в вопросе об избрании настоятеля отмечается, что Устав 1949 г. частично повторяет текст Устава 1910 г., а последний повторяет текст Устава Коневской обители из Части второй Главы 1 «О должности настоятеля» (С. 74–80). Этот факт роднит три Устава, показывает преемственность литургико-канонических текстов Монашеского права.

Анализ текстов из глав «Об обязанностях ризничего» позволяет сделать вывод, что текст Устава 1949 г. не полностью воспроизводит текст Устава 1910 г., но частично видоизменяется. Видимо, это связано с тем, что игумен Серафим переосмысливал каждую деталь Устава, делая ее более значимой, выверенной и доступной для применения в монастырском обиходе монашествующими.

Таким же способом были составлены главы «О должности духовника» и другие. Главы из Устава 1949 г. Белогорского скитоначальника совпадают по названию, по содержанию и по тексту с главами из Устава 1910 г.

Например, составитель берет полный текст главы «О должности духовника» из Устава Коневской обители и дополняет его более подробным описанием обязанностей и правил о старчестве в Уставе 1910 г., а в Уставе 1949 г. делает более упрощенный вариант. Эти два текста совпадают и с текстом из Устава Коневской обители. В Уставе 1910 г. отец Серафим более подробно указывает обязанности духовника, добавлены правила о старчестве.

Однако в Уставе 1949 г. он дает сокращенный текст, убрав большие ссылки на книги: «Добротолюбие», «Взаимные должности монашеского жития» и др. Однако есть предположение, что ссылки могли сократить при перепечатывании Устава с рукописного образца.

Священноинок Серафим в Уставе 1910 г. выделяет семь пунктов служения духовника, а в Уставе 1949 г. оставил только пять, к тому же они более сжатые. В двух Уставах в параграфе 4 показаны пункты седьмой и пятый, которые совпадают. В параграфе 5 сравниваются тексты, в которых прослеживается изменение, а точнее сокращение текста в Уставе 1949 г., и окончания глав о духовнике отличаются, но тексты большей частью сокращены, а не изменены.

Есть еще один пример из текстов двух Уставов первых глав, который показывает, что их названия и содер-

жания изменены. Разбор текстов двух первых глав из двух Уставов показывает, что начало двух глав одинаковое, но затем составитель изменяет текст Устава 1949 г.

Белогорский скитоначальник в последнем Уставе уклоняется от объяснения причин упадка монашества, так как почти все монастыри в России в советское время были закрыты. Он делает акцент на обязанностях настоятеля, например: «Настоятель должен считать себя посланником своего монастыря, и оный своим последним местопребыванием на земле...», «Настоятель должен сознать всю высоту лежащего на нем долга – быть духовным пастырем братии и не мечтать о переходе в другой монастырь...» и др<sup>20</sup>.

Ссылка на 49 статью «Духовного регламента» есть как в обоих Уставах Белогорского скитоначальника, так и в Уставе Коневского монастыря.

Игумен Серафим не просто копировал, где-то сокращая текст, но и дополнял или редактировал его, например: 1. Меньше обращается к Указам Святейшего Синода (периода 1721–1917 гг.), т.к. в 1917 г. было возрождено на Руси Патриаршество; 2. Кандидатуру настоятеля утверждает Патриарх, а не Святейший Синод; 3. В Уставе 1949 г. убрана существенная часть о «Серайском канонизме», где был показан опыт из Афонской монашеской практики «республиканского управления» скитом. Священноинок Серафим считает, что «Соборная (республиканская. – Авт.) форма управления не иное что, как величественная программа без исполнения... своих обетов Богу»<sup>21</sup>.

В «Монастырских уставах» видна динамика совершенствования их в рамках традиции Русской Церкви. Анализ «Монашеских уставов» 1910 г. и 1949 г. показывает основные три темы, на которые составитель акцентировал внимание: 1. Принятие монастырями «Общежительного устава»; 2. Назначение на должность настоятеля таких монахов, которые имеют подлинный опыт монашеской жизни; 3. Распространение старчества и духовного ру-

ководства в монастырях. Эти три темы были самыми обсуждаемыми в монашеских кругах Русской Церкви начала XX в.<sup>22</sup>

«Уставы» 1910 г., составленные отцом Серафимом, были реализованы, применены на практике в мужских и женских обителях Пермской епархии. Текст «Устава» 1949 г. приближён к современной монашеской практике, его применение не зафиксировано.

«Монастырский общежительный устав» 1910 г. составлен для Белогорского миссионерского монастыря, расположенного в центре старообрядческого раскола Пермского края. Два других тома «Уставов» были составлены для Белогорского скита и других обителей Пермской епархии. Белогорские монахи возрождали старые и открывали новые монастыри и скиты как мужские, так и женские.

«Монашеские уставы» игумена Серафима (Кузнецова) важно изучать, так как их значение для церковного права не потеряло актуальность сегодня. Они посвящены возрождению и восстановлению монашества на Руси начала XX в., в них отражены опыт и традиция Русской Православной Церкви.

Сравнение Монастырских уставов Русской Православной Церкви XIX в. с текстами «Монашеских уставов» (1910 г.) игумена Серафима для мужских обителей позволяет сделать вывод, что эти тексты были важными дополнительными источниками.

«Монашеские уставы» игумена Серафима имеют определяющее сходство с Уставом Коневской обители 1824 г. Сделанное сравнение с несколькими Уставами монастырей на Руси XIX века позволяет сделать вывод, что за основу текстов «Монашеских уставов» 1910 г. Белогорского иеромонаха был взят Устав Коневской обители. Это подтверждает несколько фактов, например: схожесть в названиях глав, их последовательность, текстовые совпадения и др.

Тексты рассматриваемых Уставов имеют и различия:

1. «Монашеские уставы» отца Серафима напечатаны гражданским шрифтом, а другие Уставы – церковно-славянским.

2. Уставы отца Серафима содержат значительно больше общебогослужебных и дисциплинарных глав.

3. Составитель «Монашеских уставов» более подробно выделяет в монастыре каждую должность, поэтому должностей получилось больше, чем в других Уставах.

4. Появляются новые должности, такие как лавочник, пономарь, свечник и т.д., добавлены новые главы – «О монастырских подворьях» и другие.

5. Первые два тома «Монашеских уставов» игумена Серафима были составлены «для собственного употребления». Подтверждение этого содержится в самом тексте, например: «В число совета (*Белогорского монастыря*) обязательными членами входят: 1) наместник, 2) (*почему-то сразу*) – начальник скита (*т.е. сам о. Серафим*), 3) казначей, 4) заведующий подворьем (*в городе Пермь, других подворий не было, а сам заведующий – это иеромонах Ювеналий (Килин), ближайший сподвижник о. Серафима – примечания в скобках сделаны Авт.*), 5) (*только потом*) духовник, 6) благочинный, 7) ризничий, 8) эконоом, и могут быть назначаемы настоятелем другие должности...»<sup>23</sup> Эта иерархическая последовательность должностей не характерна для других «Уставов», а значит, является особенностью Белогорской обители.

Уставы игумена Серафима в сравнении с «Положением о монастырях и монашествующих» (2017 г.) связаны тремя основными темами монашеской реформы начала XX в.: распространение старчества, принятие всеми монастырями «Общежительного устава», назначение настоятелями лиц, имевших подлинный опыт монашеской жизни<sup>24</sup>.

Три тома Уставов 1910 г., напечатанные с разрешения Святейшего Синода, прошли духовную цензуру<sup>25</sup>, по-

лучили благодарность Патриарха Константинопольского Иоакима III, Патриарха Иерусалимского Дамиана. Патриарх Московский и Всея Руси Алексей I был ознакомлен с новой версией «Монастырского общежительного устава» 1949 г.

Сегодня в Русской Церкви новый этап монастырской жизни. В 1988 г. в России было менее 20 монастырей, оставшихся и действовавших в советский период, сегодня количество монашеских обителей возросло до 800. Новые реформы церковного законодательства коснулись и монашества. Протоиерей Александр Задорнов считает, что «сегодня необходимо бороться с низким правовым сознанием и тем каноническим нигилизмом современников, которые свидетельствуют о незнании и непонимании норм действующего церковного права»<sup>26</sup>. Необходимо направить больше усилий для исследования как канонических норм в целом, так и церковно-правовых постановлений о монашестве.

Русская Церковь с IX по XVII в. существовала как часть государства. В 1918 г. произошли изменения в связи с революцией и принятием новым правительством Декрета об отделении Церкви от государства и школы от Церкви<sup>27</sup>. В дальнейшем церковное право уже продолжает развиваться самостоятельно от государственно-правовых норм. Игумен Серафим (Кузнецов) был свидетелем этих изменений и составителем новой монашеской реформы начала XX в. в предсоборный период, Поместного Собора Русской Церкви (1917–1918 гг.).

Важным событием было то, что в 1917 г. было возрождено в Русской Церкви Патриаршество, оно сменило правление Святейшего Синода (почти 200 лет)<sup>28</sup>. «Монашеские уставы» (1949 г.) игумена Серафима показали этот исторический аспект в многостороннем объеме. В его Уставах показаны исторические события из монашеского опыта Восточной Церкви, приведены практические примеры, дана оценка изменений, намечен положительный

выход и др. Исторический аспект «Монашеских уставов» игумена Серафима позволяет увидеть проблематику литургико-канонического законодательства Русской Церкви начала XX в.

В «Монастырских уставах» (1910–1949 гг.) Белогорского скитоначальника были рассмотрены церковно-правовые отношения и связь «Общежительных уставов» XVIII–XX вв. А также показан опыт монашеской реформы Русской Церкви начала XX в. Изучение трудов игумена Серафима свидетельствует об изменении и динамике литургико-канонических текстов законодательства Русской Церкви.

В России идет процесс возрождения нравственно-правовых основ в обществе. Русская Церковь расширяет церковно-правовую базу, в том числе и в области монашества. В начале XX в. были проведены всероссийские монашеские съезды иночествующих, на которых обсуждались разные темы и вопросы о монастырях и монашествующих, многие из них уже были отражены в «Монашеских уставах» игумена Серафима. Например, такие, как принятие монастырями «Общежительного устава», назначение на должность настоятеля монахов, которые имеют подлинный опыт монашеской жизни, распространение старчества и духовного руководства в монастырях и др. Эти же темы и вопросы были отражены и в Постановлениях Всероссийского съезда представителей от монастырей 1917 года<sup>29</sup>. Постановления церковно-правового порядка, касающиеся внутренней жизни обителей, монастырского богослужения и монашеской дисциплины, предлагалось ввести в практику после утверждения их на Поместном Церковном Соборе 1917–1918 гг.

Анализ текстов «Монашеских уставов» игумена Серафима свидетельствует об их схожести с «Постановлениями» 1917 г. и с «Определением о монастырях и монашествующих» 1918 г., которое было разработано на Поместном Соборе Русской Церкви<sup>30</sup>.

«Определение» было утверждено, но не было полностью введено в монастырский обиход из-за революционных событий после 1917 г. Вопросы как богослужебного, так и дисциплинарного характера для монастырей однако не стали общеобязательными. И вопросы о монашестве в подобном масштабе не рассматривались в течении почти ста лет.

В настоящее время возрождается монашеская жизнь в монастырях Русской Православной Церкви, поддерживается традиционный подход в выработке положений о монастырях и монашестве, который. Важно, не разрывая монашеского единства, уклада, «тела», возводить этот институт на достойную высоту.

Церковное право о монастырях и монашествующих и сегодня включает в себя исторический аспект, литургический, канонический. В начале XXI в., на наш взгляд, «Монашеские уставы» игумена Серафима надо использовать как один из образцов при составлении и редактировании новых «Монастырских уставов».

## Примечания

<sup>1</sup> *Стегний П.В.* Скитоначальник. Жизнь и судьба игумена Серафима (Кузнецова). Изд-во: «Индрик». М. 2017. С. 281.

<sup>2</sup> *Вяткин В.В.* Величие и трагедия Уральского Афона.: История Белогорского монастыря. – Пермь: Изд. Свято-Троицкого Стефанова мужского монастыря г. Перми, 2000. С. 13.

<sup>3</sup> Голос Долга, 1914. № 8. С. 513 // Цитата по: Вяткин В. Указ. соч. С. 13.

<sup>4</sup> Правила наружного поведения для братства Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского мужского общежительного второклассного монастыря Пермской епархии. Составлены и объявлены братии настоятелем игуменом Варлаамом 15 февраля 1905 г. Белогорский Свято-Николаевский монастырь, 1905.

<sup>5</sup> *Марченко А.* Преподобномученик архимандрит Варлаам (Конноплёв) – игумен Уральского Афона. Пермь: Звезда, 1996. С. 10.

<sup>6</sup> *Суздальцева Т.В.* Древнерусские иноческие уставы. М.: Северный паломник, 2001. С. 292-293.

<sup>7</sup> *Серафим (Кузнецов)*, иером. Монастырский мужской общежительный устав. Т. I. – Нижний Новгород: типо-лит. т-ва И.М. Машистова, 1910. С. 17.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> *Серафим (Кузнецов)*, иером. Скитские иноческие уставы. Т. II. – Нижний Новгород: типо-лит. т-ва И.М. Машистова, 1910.

<sup>10</sup> *Серафим (Кузнецов)*, иером. Женские иноческие уставы. Т. III. – Нижний Новгород: типо-лит. т-ва И.М. Машистова, 1910.

<sup>11</sup> *Серафим (Кузнецов)*, игум. «Бывший Начальник Серафимо-Алексеевского скита при Белогорском монастыре Пермской епархии и Благодичный монастырей. „Монастырский мужской общежительный устав“. 3/16 июня 1949. Иерусалим. Малая Галилея. Летняя резиденция Патриарха.» (252 страниц, машинопись).

<sup>12</sup> *Стегний П.В.* Указ. соч. С. 280-281.

<sup>13</sup> *Скотт М. Кенворти.* Первый Всероссийский Съезд монашествующих в 1909 г. // Тезисы докладов II международной конференции «Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России». Сергиев Посад, 2000. С. 167.

<sup>14</sup> *Серафим (Кузнецов)*, иером. Монастырский мужской общежительный устав. Т. I. Нижний Новгород: типо-лит. т-ва И.М. Машистова, 1910.

<sup>15</sup> *Серафим (Кузнецов)*, иером. Скитские иноческие уставы. Т. II. Нижний Новгород: типо-лит. т-ва И.М. Машистова, 1910.

<sup>16</sup> *Серафим (Кузнецов)*, иером. Женские иноческие уставы. Т. III. Нижний Новгород: типо-лит. т-ва И.М. Машистова, 1910.

<sup>17</sup> *Серафим (Кузнецов)*, иером. Скитский мужской безмолвный устав. Т. II. С. III.

<sup>18</sup> *Серафим (Кузнецов)*, игум. Монастырский мужской общежительный устав. Иерусалим, 1949. (252 стр., машинопись).

<sup>19</sup> На святой горе Афон чаще сам игумен является духовником братии по Уставу, для несения послушания духовник специально хиротонисается.

<sup>20</sup> *Серафим (Кузнецов)*, игум. Монастырский мужской общежительный устав. Иерусалим. Малая Галилея. Летняя резиденция Патриарха, 1949 год. С. 13–14.

<sup>21</sup> *Серафим (Кузнецов)*, иером. «Монастырский мужской общежительный устав». Т. I. Указ. Соч. 1910. С. 8.

<sup>22</sup> *Скотт М. Кенворти*. Указ. соч. С. 167.

<sup>23</sup> *Серафим (Кузнецов)*, иером. Монастырский мужской общежительный устав. Т. I. С. 5.

<sup>24</sup> *Скотт М. Кенворти*. Указ. соч. С. 167.

<sup>25</sup> *Стегний П.В.* Указ. соч. С. 281.

<sup>26</sup> *Задорнов А.*, прот. Доклад «Римское право и ветхий Закон: два пути к Рождеству Христову». Шестые Амвросиевские чтения в Милане//<http://www.mpda.ru/news/text/1818180.html> (дата обращения: ноябрь 2013 года).

<sup>27</sup> Совет народных комиссаров издал Декрет (от 23 января 1918 года) об отделении церкви от государства и школы от церкви. Данный Декрет утратил свою силу на основании постановления Верховного Совета РСФСР от 25 октября 1990 года.

<sup>28</sup> *Цыпин В.А.*, прот. Государственная церковь // «В России 1721–1917 годов (а формально — до издания декрета) действовала заимствованная у протестантов система государственной церкви, при которой Православная Церковь в законодательстве именовалась господствующей. Создателем этой системы стал Пётр I, при котором упразднили Патриаршество и учредили Святейший правительствующий синод (Ведомство православного исповедания) — высшую законодательную, административную и судебную инстанцию Русской Православной Церкви...» Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. — Т. XII. С. 197–202.

<sup>29</sup> Постановления Всероссийского съезда представителей от монастырей, бывшего в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре с 16 по 23 июля 1917 года. Типография Холмского Православного Свято-Богородицкого братства. М. 1917.

<sup>30</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Собрание Определений и Постановлений. Вы-

пуск четвертый. Приложение к «Деяниям» второе. «Определение о монастырях и монашествующих» Священного Собора Православной Российской Церкви. (Репринт издания Соборного Совета. М. 1918.) М., 1994. С. 31–43.

## **CONTENTS**

*Patriarch Kirill of Moscow and All Russia*  
**Triumph of Love and Truth**.....5  
 Address by His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia delivered at the Grand Meeting marking the 10th anniversary of the Local Council of the Russian Orthodox Church and Patriarchal enthronement, State Kremlin Palace, 31 January 2019.

*Metropolitan Hilarion of Volokolamsk*  
**Gospel According to St. Matthew in Church Tradition and Present-Day Science**.....18  
 Address by Metropolitan Hilarion of Volokolamsk delivered at the 1st International Conference of New Testament Scholars on the Gospel According to St. Matthew: Historical and Theological Context. The conference was organized by the Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies in cooperation with the Society for New Testament Studies (SNTS) and the Higher School of Economics, Moscow, 24–28 September 2018.

THEOLOGY

*Priest Alexey Sergejev, Candidate of Theology, professor of Missiology and Latin at the Penza Theological Seminary.*  
**St. Augustine’s Seventeen Questions on Matthew (Quaestiones XVII in Matthaëum): Authorship, Exegesis, Polemical Nature**.....39  
 The article provides a commentary on Seventeen Questions on Matthew (Quaestiones XVII in Matthaëum) by St. Augustine of Hippo, published below, focusing on its authorship, exegesis and hermeneutics, as well as exploring the polemical nature of St. Augustine’s text and looking into such type of allegory as tropology. *Keywords:* Blessed Augustine, Seventeen Questions on Matthew, exegesis, hermeneutics, allegory, tropology, polemic with Donatists, heresy, schism, unrighteous Christians.

*Blessed Augustine of Hippo*  
**Quaestiones XVII in Matthaëum**.....59  
 Translated from Latin into Russian and published by Priest Alexey Sergejev.

*Hegumen Arseniy (Sokolov), Doctor of Theology, professor at Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, representative of the Patriarch of Moscow and All Russia to the Patriarch of Antioch and All the East.*  
**New life. A Commentary on the Book of Hosea, 14:2-9**.....79

The author analyzes and interprets the concluding verses of the Book of Hosea, proving that the ending of this holy writ, which contains prophecies about the destruction of Israel, is at the same time full of hope for salvation and revival of the people of God. God awaits their final return, encouraging it by the purifying punishment that is to be the last one, so that man could open up towards mercy.

*Keywords:* Book of Hosea, Israel, Asshur (Assyria), wrath of God, mercy of God, salvation.

*Archpriest Nikolai Karasev*, Candidate of Theology, Candidate of Philosophy, rector of the Church of the Life-Giving Trinity in Starye Cheremushki, dean of the Andreyevsky district of the city of Moscow.

**Apologia of Christian Mysticism in Russian Theology of early 20th Century: Priest Pavel Anikeyev and Mikhail Novoselov.....98**

The author examines changes in attitude towards mysticism in the 19th – 20th centuries. As the polemic between Alexander Vvedensky and Rev. Pavel Anikeyev showed, at first the attitude to mysticism was ambivalent; yet, gradually, an Orthodox conception of the mystical was being formed, based on the patristic heritage. However, the very phenomenon of mysticism is ambiguous, containing different aspects that pertain, for instance, to the interpretation of this phenomenon in the West. The article demonstrates that the writings of Priest Pavel Anikeyev and Mikhail Novoselov became an important milestone in comprehending the role of the Orthodox mysticism in the Russian theology, contributing, to a large extent, to the rehabilitation of this notion in the eyes of the Russian thinkers. Yet, the attitude towards mysticism and the polemic of the 19th – early 20th centuries have not been studied thoroughly enough by the Russian scholars.

*Keywords:* God, mysticism, theology, Orthodoxy, deification, religion, spiritual life, salvation, Rev. Pavel Anikeyev, Mikhail Novoselov.

*Priest Sergy Kirsanov*, Master of Theology, postgraduate student of Ss Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, cleric of the Church of the Holy Trinity in Chashnikovo village, Moscow diocese.

**Thomas Merton's Doctrine of Contemplation in the Light of Orthodox Thought.....121**

The author analyzes a concept of contemplation introduced by a famous Catholic monk and 20th century writer, Thomas Merton, in the light of the Orthodox theology. Showed in the article is an evolution of Merton's views on the basis of his first and last book

on contemplation – “What Is Contemplation?” and “New Seeds of Contemplation.” The author comes to the conclusion that Merton’s ideas do not contradict the Orthodox vision of the subject under study and are consistent with the Christian doctrine of faith.  
*Keywords:* Thomas Merton, Catholicism, Zen Catholicism, contemplation, prayer.

*Hieromonk Klavdian (Menshikov)*, Postgraduate student of the Moscow Theological Academy.

**Biblical View on Earthly Authority and its Representatives....135**

The article focuses on the texts of the Old and New Testaments that characterize the notion of authority and somehow pertain to activities of governing institutions and their representatives. Some of these fragments describe personal traits, necessary for state leaders, and give assessment to different forms of authority. Based on the New Testament texts, the article also highlights the fundamental principles of the Christian view on earthly rulers.  
*Keywords:* Holy Scripture, first state, source of power, earthly authority, ruler, authoritative rights, duties of subjects, tsar, theocracy, monarchy, ruler’s traits, church-state relations.

*Alexander Solonchenko*, Master of Theology, postgraduate student of the Moscow Theological Academy.

**Concept of Consciousness in Orthodox Anthropology.....152**

The author believes that consciousness is one of the main humanitarian problems of contemporary philosophy. However, while widely using the notion of consciousness, Orthodox theologians do not study it as a phenomenon. The article presents the problem of “theology of consciousness” and raises the major issues related to it. The author explores possibilities of using such philosophical concepts as “consciousness,” “the unconscious” and “self-consciousness” in the Orthodox anthropology, and correlates them with such patristic categories as “mind,” “nescience” and “selfhood.”  
*Keywords:* theology of consciousness, Christian anthropology, personalism, consciousness, the unconscious, self-consciousness, mind, nescience, selfhood, contemporary theology, Metropolitan John (Zizioulas), soul, conscience, pre-fall state of man, conscientia, συνείδησις.

**CHURCH HISTORY**

*Konstantin Nedosekin*, Master of Theology, postgraduate student of the Moscow Theological Academy.

**Principal Aspects of the Russian Orthodox Church’s Local Administration Reform in 1906 Pre-Council Presence Discussions.....181**

The article provides the historical background to the 1917-18 reforms affecting the institution of episcopate and diocesan administration structures and focuses on the reforms-related discussions among bishops, clergymen, laypeople and scholars that took place within the framework of the 1906 Pre-Council Presence.

*Keywords:* metropolitan, metropolitan area, Russian Orthodox Church, conciliarity, Local Council of 1917-18, Pre-Council Presence, bishop, diocese, diocesan administration.

*Priest Nikolai Scheglov*, Vice-rector for academic affairs at St. Nicholas Theological Seminary in Ugresha

**Parish Statute in Revolutionary Epoch: Decisions of 1917 All-Russian Congress of Clergy and Laity.....203**

The article tells about the activities of the All-Russian Congress of Clergy and Laity held in Moscow on 1-12 June 1917. The Congress preceded the Local Council of 1917-18 and was the largest conciliar assembly in the entire history of the Russian Church. Among the issues considered by the Congress was a procedure for establishing new type of church-state relations, as well as a wide range of reforms affecting, among other spheres, the parochial life. The Congress adopted the Statute of an Orthodox Parish of the Russian Church, which remains unpublished.

*Keywords:* All-Russian Congress of Clergy and Laity, Local Council, February Revolution, Most Holy Synod, Chief Procurator of the Synod, parish reform, “church revolution.”

*Priest Andrey Tregubov*, Master of Theology, postgraduate student of the Moscow Theological Academy.

**Monastic Statutes of Hegumen Seraphim (Kuznetsov) and Their Importance for Canon Law.....250**

The article highlights the importance of major writings by Hegumen Seraphim (Kuznetsov), author of ten monastic statutes. His Collected Statutes published in 1910 is a unique collection of liturgical and disciplinary rules, monastic offices and duties. Fr. Seraphim prepared a new edition of the Monastic Cenobitic Statute and wrote over 20 books about the opening of monasteries, monastic statutes and various aspects of asceticism. The article, focusing on historical, liturgical, canonical and practical aspects of Fr. Seraphim’s writings, gives some fresh insights into the Russian monasticism of the past century.

*Keywords:* monasticism, monastic statute, monastic reform, cenobitic monasticism, canon law, Hegumen Seraphim (Kuznetsov), Russian Orthodox Church.

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](mailto:Info@bukivedi.com)  
[www.bukivedi.com](http://www.bukivedi.com)