СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

The Light of Christ Enlightens All

ACADEMIC PEER-REVIEWED

JOURNAL OF SAINT PHILARET'S

CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

Since May 2007

ISSUE 26 • SPRING 2018



Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО ИНСТИТУТА Научный рецензируемый журнал

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 26 • ВЕСНА 2018



Москва • 2018

главный редактор свящ. Георгий Кочетков, кандидат богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

- **Ю.В. Балакшина,** зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)
- П. Василиадис, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля в Салониках)
- Е.М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)
- О.В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А.И. Герцена)
- Ф. Н. Козырев, д-р пед. наук (РХГА)
- А. М. Копировский, канд. пед. наук (СФИ)
- А.В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)
- А. А. Красиков, д-р ист. наук, проф. (Ин-т Европы РАН)
- **А.Б. Мазуров**, д-р ист. наук, проф. (Гос. социально-гуманитарный университет)
- А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)
- С.С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)
- Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)
- Е.А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)
- О.С. Попова, д-р искусствоведения, проф. (ГИИ; МГУ)
- **П. А. Сапронов,** д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА)
- К.Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)
- **Н. Н. Фомина**, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)
- В.И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СТПГУ; МГАХ)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

- А.Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)
- **Д.М. Гзгзян,** канд. филол. наук (СФИ)
- 3. М. Дашевская (СФИ)
- К.А. Мозгов (СФИ)
- Л.Ю. Мусина (СФИ)
- К.П. Обозный, канд. ист. наук (СФИ)
- Я.Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)
- М.В. Шилкина, канд. филос. наук, доцент (СФИ)

Содержание

Теологические исследования

- 9 Современная православная экклезиология: природа Церкви и ее границы. Интервью с митр. Каллистом (Уэром), свящ. Георгием Кочетковым, прот. Валентином Асмусом, А. Г. Дунаевым, А. В. Шишковым
- 38 Священник Георгий Кочетков, А. М. Копировский Опыт раскрытия темы «Священное Писание и Священное Предание Церкви, ее писания и предания» в контексте катехизического научения современных просвещаемых
- 66 П. Василиадис

Роль женщин в церкви, женское рукоположение и чин диаконисс: православный богословский подход

История церкви

88 А. Нивьер

Русская церковная эмиграция и Московский Поместный собор 1917–1918 годов: принятие и применение соборных решений в 1920–1930 годах

111 Священник Илья Соловьев

Воплощение идеи соборности в деятельности Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов

Библеистика

130 В.С. Зыков

Ψυχή как соответствие בָּבֶּשׁ в Септуагинте: проблемы перевода и интерпретации

Юбилейные даты

151 К 40-ЛЕТИЮ СО ДНЯ КОНЧИНЫ ЕПИСКОПА ЕРМОГЕНА (ГОЛУБЕВА)

Письмо епископа Ермогена (Голубева) настоятелям и церковным советам Ташкентской и Среднеазиатской епархии. Подготовка к публикации, предисловие и комментарий О. В. Борисовой

- 158 к 10-летию со дня кончины протопресвитера виталия борового Г.В. Ложкова
 Об основаниях христианского единства
- 172 к 120-летию со дня рождения ю. н. рейтлингер
 Н.П. Белевцева
 Неведомая «музыка сфер» сестры Иоанны

Обзоры, аннотации, рецензии

- 200 «Попытка не забывать...». Рецензия на книгу: Путь от пастуха до пастыря : Протопресвитер Виталий Боровой : In memoriam. М. : СФИ, 2017. 114 с., 32 цв. ил. (К.П. Обозный)
- 206 Первое издание ранней работы протопресвитера Николая Афанасьева. Рецензия на книгу: Протопр. Николай Афанасьев. Ива Эдесский и его время. М.: СФИ, 2018. 152 с. (В.В. Александров)

Table of Contents

Theological Studies

- 9 Contemporary Orthodox Ecclesiology: the Nature of the Church and Its Boundaries. *Interview with Metropolitan Kallistos (Ware),* Priest Georgy Kochetkov, Archpriest Valentin Asmus, A. G. Dunayev, A. V. Shishkov
- Priest Georgy Kochetkov, A. M. Kopirovsky
 The Experience of Covering the Topic "The Church's Holy
 Scripture and Holy Tradition, Its Scriptures and Traditions" in
 Teaching Faith to Modern Catechumens

66 P. Vassiliadis

The Role of Women in the Church, the Ordination of Women, and the Order of Deaconesses: An Orthodox Theological Approach

Church History

88 A. Niviere

Russian Church Emigration and the 1917–1918 Moscow Local Council: Adopting and Carrying out Its Decisions in the 1920s–1930s

111 Priest Ilya Solovyov

Embodying the Idea of Sobornost within the 1917–1918 All-Russian Local Council

Biblical Studies

130 V.S. Zykov

Ψυχή as an Equivalent to ຜູ້ລຸ່ງ in the Septuagint: Problems of Translation and Interpretation

Anniversaries

- ON THE 40TH ANNIVERSARY OF THE PASSING
 OF BISHOP HERMOGENES (GOLUBEV)
 Letter from Bishop Hermogenes (Golubev) to the Senior
 Priests and Church Councils of the Tashkent and Central Asian
 Diocese. Preparation for publication, foreword and commentary
 by O. V. Borisova
- 158 ON THE 10^{TH} ANNIVERSARY OF THE PASSING OF PROTOPRESBYTER VITALY BOROVOY G.V. Lozhkova On the Grounds of Christian Unity
- 172 ON THE 120TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH
 OF YULIA REITLINGER
 N. P. Belevtseva
 The Unknown "Musica Universalis" by Sister Joanna

Reviews and Abstracts

- 200 "Attempting not to Forget...". Book review: From Herdsman to Shepherd: Protopresbyter Vitaly Borovoy: In memoriam. M.: SFI, 2017. 114 p., 32 col. ill. (K.P. Obozny)
- 206 The First Edition of the Early Work by Protopresbyter Nikolay Afanasyev. Book review: Nikolay Afanasyev, Protopresbyter. Ibas of Edessa and His Time. M.: SFI, 2018. 152 p. (V. V. Alexandrov)

Современная православная экклезиология: природа Церкви и ее границы

Интервью с митр. Каллистом (Уэром), свящ. Георгием Кочетковым, прот. Валентином Асмусом, А.Г. Дунаевым, А.В. Шишковым

Серия интервью, приуроченных к конференции «Современная православная экклезиология: природа Церкви и ее границы», проводимой Свято-Филаретовским православно-христианским институтом, представляет взгляды на актуальные экклезиологические проблемы представителей различных православных церквей и различных течений внутри Русской православной церкви.

Богословы, мнения которых собраны в этом разделе, акцентируют внимание на разных аспектах существования Церкви, по-разному представляют возможные модели ее устроения и проницаемость ее границ. Многообразие точек зрения свидетельствует как об отсутствии единой современной православной экклезиологии, так и об актуальности сегодня вопросов, связанных с осознанием Церковью самой себя и своего места в секулярном мире в постконстантиновскую эпоху.

ключевые слова: экклезиология, границы Церкви, соборность, церковное общение, приход, община.

вопросы

- 1. Как соотносится открытость Церкви с ясностью и твердостью ее границ?
- 2. Как соотносится единая природа Церкви и наличие в ней различных экклезиологий (евхаристической, универсальной, приходской, клерикальной и др.)? Не отражает ли многообразие экклезиологий различное понимание природы Церкви?
- 3. Каким может быть эмпирическое выражение единства, святости, апостоличности и соборности Церкви в современности?

4. Как выражаются и выявляются каноническое, мистериальное и мистическое измерения такой важнейшей категории жизни в Церкви, как общение?

Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр)

Викарий Фиатирской и Великобританской архиепископии (Константинопольский патриархат), доктор теологии, почетный профессор Оксфордского университета, членкорреспондент Афинской академии

1. Есть много способов думать о Церкви 1. Для меня один из наиболее плодотворных путей — размышлять о ней как о сообществе взаимной любви. Мы веруем не просто в Единого Бога, но в Бога-Троицу — Отца, Сына и Святого Духа. Это значит, что мы веруем в Бога, Который есть взаимная Любовь, и жизнь Церкви прежде всего представляет собой жизнь по образу Святой Троицы. Церковь здесь на земле для того, чтобы воспроизвести общую любовь Отца, Сына и Святого Духа.

Мы также говорим о Церкви как Теле Христовом. Христос стал Человеком, Он, Который является второй ипостасью Святой Троицы, Бог от вечности, воплотился и разделил в полноте нашу человеческую жизнь. Быть членом Церкви — значит быть частью Тела Христова, мы призваны стать причастными Любви, которую нам явил Христос.

Думаем ли мы о Церкви как об образе Святой Троицы или как о продолжении и распространении боговоплощения, смысл Церкви — взаимная любовь. А любовь предполагает открытость. Мы здесь не для того, чтобы судить людей, а чтобы приблизить их к Любви Божьей. Но в церкви есть свое учение, свои правила. Если мы принадлежим церкви, то должны придерживаться определенных принципов. Любовь налагает на нас определенные требования, она не означает просто делать то, что нам нравится, что нам приятно, она предполагает элемент жертвы и послушания.

Церковь имеет границы, но если Церковь — это взаимная любовь, то она всегда простирается за пределы своих границ. Есть границы, которые мы называем каноническими, и под церковью

ных интервью дано в авторской редакции. — Прим. ped.

Написание слова «церковь» с прописной или строчной буквы в интервью митр. Каллиста (Уэра) определяется правилами издательства; в осталь-

я понимаю Православную церковь, которая для меня есть полнота церковной жизни. Но харизматическая (благодатная) жизнь есть и за каноническими пределами церкви, т. е. у церкви есть границы, но она сама их преодолевает. И в этом смысле она открыта. Мы хотим, чтобы «все спаслись и достигли познания Истины» *1.

*1 Тим 2:4

2. В Символе веры мы исповедуем веру в «единую святую, соборную и апостольскую Церковь». Для меня это означает Православную церковь, но благодать действует и за ее пределами, в других христианских сообществах. В моем понимании Церкви, которое я считаю православным, я опираюсь на учение о Боге как Святой Троице и Церкви как Теле Христовом — продолжении и распространении боговоплощения.

Центральным для жизни церкви на земле является совершение евхаристии. Для меня самая плодотворная экклезиология — евхаристическая, которую в XX в. в Париже разработал русский священник о. Николай Афанасьев, а впоследствии развили и другие, в частности, митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) [Гзгзян]. Проще говоря, церковь совершает евхаристию, а евхаристия созидает церковь.

Помимо этого, есть еще много вещей, которые не сводятся к Божественной литургии. Но все берет начало в евхаристии, простираясь за ее пределы.

В служении церкви, на мой взгляд, особенно важную роль играет существование духовных отцов, старчество. В церкви есть преемство епископов, апостольское преемство иерархии, есть также другая форма апостольского преемства — преемство духовных наставников, святых мужчин и женщин, которые преподают наставление. Мне приходят на ум такие примеры, как прп. Серафим Саровский, который был не епископом, а просто монахом и священником, оптинские старцы, св. прав. Иоанн Кронштадтский.

Таким образом, наряду с совершением евхаристии, есть общение святых и освящение через святых, и для меня это насущный аспект жизни церкви. Церковь есть Тело Христово, она есть также общение святых.

Я не вижу противоречия между разными экклезиологиями. Каждая из них акцентируется на том или ином аспекте жизни церкви. Будем всегда помнить, что церковь — не силовая структура типа светской структуры. У епископов есть власть, есть власть у приходского священника, духовного наставника или наставницы, но церковь имеет дело не с внешней силой, а с любовью. Это всег-

да должно быть нашим ориентиром. Если мы будем опираться на идею Бога как взаимной Любви и Церкви как взаимной любви, то, думаю, не столкнемся с противоречиями между разными экклезиологиями, каждая из которых лишь подчеркивает разные аспекты.

3. Эмпирически самое главное и ясное выражение жизни церкви (о чем я уже сказал) — совершение Божественной литургии. Это то, что делает церковь, и больше никто и ничто делать не может — совершать святое таинство евхаристии. Именно в этом я вижу источник всего остального, что делает церковь.

Церковь — не просто культовое учреждение. В советское время возможности церкви в России на практике были сведены к совершению богослужений, ей не позволялось вести образовательную и социальную работу. К счастью, это время закончилось, и мы можем сказать, что из литургии вырастает еще много того, что делает церковь. В частности, проповедь. Церковь должна учить. Это очень важно в современном мире. В прошлом в традиционно православных странах, включая Россию, церковное образование детей было в большой степени делом государства, дети узнавали о христианской вере в рамках государственной системы образования. Сегодня это не так, священник не может рассчитывать, что школьные учителя сделают его работу. Мы должны развивать в церкви научение, катехизацию. Многие люди приходят в церковь, совсем не понимая смысла христианской веры, — к сожалению, так происходит и в Греции, и в России. Из евхаристического служения церкви вырастает и служение научения, катехизации, дискуссий в малых группах, конференций. Эти служения особенно важны сегодня, гораздо более, чем в прежние века. В разных православных странах в целом повысился образовательный уровень. Церковь должна извлекать из этого пользу. Нам нужно иметь просвещенную, разумную веру, а не просто бытовую, обыденную. Научение чрезвычайно важно в служении церкви, каждый приход должен иметь программу катехизации, дискуссионных групп, обмена мыслями. Миряне должны помогать священнику, в одиночку он не может справиться.

Помимо литургического служения, научения и проповеди, важнейшим выражением церковной жизни является таинство исповеди. В этом я вижу один из центральных моментов жизни церкви. В больших приходах трудно осуществлять это служение, исповедь вынужденно становится очень краткой, ведь священник должен выслушать всех исповедующихся до начала литур-

гии. По-хорошему, люди должны приходить в специально назначенное время, чтобы была возможность для глубокой исповеди, которая была бы настоящим откровением сердца Богу. Служению исповеди в настоящее время должно уделяться особое внимание в нашей церковной работе.

Как христиане мы должны участвовать в социальной деятельности и служении милосердия. Церковь обязана заботиться о бездомных, нуждающихся, о тех, кто страдает. Нам нельзя оставлять это только на попечение государства. Конечно, государство делает многое в обеспечении работы больниц и т. д., но мы, члены церкви — не только клирики, но и миряне, — должны придавать социальной работе человеческое лицо, воспринимая ее не как обязанность, но исходя из любви и сострадания.

4. Давайте пойдем сверху вниз. В Православной церкви мы отводим важнейшее место соборам. Мы даже иногда называем себя церковью семи Вселенских соборов. Последний Вселенский собор состоялся в VIII в., в последующие века были другие церковные соборы, это одно из важнейших измерений церкви — мы соборная церковь, мы выражаем дух соборности через встречи на соборах.

Полтора года назад прошел Святой и Великий собор на Крите. По разным причинам, о которых сейчас нет необходимости напоминать, Русская церковь (и еще три церкви — Антиохийская, Грузинская и Болгарская) — не сочла возможным участвовать в этом соборе. Но 14 православных церквей, составляющие мировое православное сообщество, присутствовали на нем. Мы очень сожалели об отсутствии великой Русской церкви. Я надеюсь, что мы сможем продолжить развивать соборный аспект жизни церкви, что состоятся великие святые соборы, которые разработают уточненную повестку, и Русская церковь будет в числе участников. Для меня это одно из важнейших проявлений церкви как единого сообщества — мы должны иметь соборы всемирного масштаба.

Также нам нужны регулярные соборы внутри каждого патриархата и автокефальной церкви, а также соборы в епархиях и приходах, которые собирали бы вместе клириков и мирян. 100 лет назад, в 1917–1918 гг., Русская церковь провела Московский Поместный собор, который не завершил свою работу в силу прихода к власти в России большевиков². Но этот Собор — образец,

^{2.} См. статью в этом номере: Нивьер А. Русская церковная эмиграция и Московский Поместный

на который сегодня нам следует опираться. Мы должны продолжать важнейшие, очень перспективные линии размышлений и действий, намеченные и начатые на Московском соборе. Это одна из важнейших категорий церковной жизни — соборность.

Как я уже говорил, наряду с соборностью, важнейшее свойство церкви — евхаристичность. Мы должны вдохновлять и поддерживать частое причащение. Для человека недостаточно причащаться лишь раз в год, как это еще происходит в некоторых местах. Недостаточно причащаться и три-четыре раза в год. К счастью, на моем веку во многих частях Православной церкви практика причащения Святых таинств стала более частой. Надеюсь, мы продолжим делать акцент на этом. Причастие должно быть не от случая к случаю, а регулярным, частым и с тщательной подготовкой. Это еще один путь, на котором открывается подлинная природа церкви.

Кроме того, мы должны говорить мирянам, что все они имеют благословение на активное свидетельство о христианской вере. Мы должны подчеркивать значение таинства крещения, как и следующего сразу за ним миропомазания. Крещение и миропомазание вместе означают, что каждый христианин поставляется на служение свидетельства о вере и сохранения веры. Священники и епископы имеют свое служение, благословение, особую харизму. Но все христиане в крещении и миропомазании становятся членами святого Народа Божьего. Мы должны им объяснять, что значит быть лаиком, крещеным свидетелем о нашем Спасителе.

Священник Георгий Кочетков

Ректор Свято-Филаретовского православно-христианского института, кандидат богословия, главный редактор журнала «Свет Христов просвещает всех»

1. При ответе на этот вопрос следует учитывать три разных аспекта существования церкви: Церковь мистическую, церковь мистериальную (сакраментальную) и церковь каноническую³.

Христово не может быть описана в одних только канонических терминах или категориях. И подлинные границы Церкви нельзя установить или распознать по одним только каноническим признакам или вехам. Очень часто каноническая грань

^{3.} Различие между каноническими и мистическими (харизматическими) границами Церкви проводит, например, прот. Георгий Флоровский в статье «О границах Церкви» (1933): «Церковь, как мистический организм, как таинственное Тело

Если мы имеем в виду Церковь в ее экзистенциальной, духовно-мистической основе, то мы должны говорить о мистической открытости, т. е. об открытости Духа, об открытости Любви, Свободы, Истины, потому что они укоренены в Боге и прямо являются откровением Божьим или непосредственно Божьими дарами. Качество божественной Любви мы всегда ощущаем как качество открытости. Усвоение этих даров человеком связано с доверием и верой, то есть с качествами, являющими открытость самого человека. Если мы говорим о Церкви и ее открытости, то мы говорим о Церкви верующей, живущей верою в истинного Бога, во Христа, в благодать Святого Духа и в Человека. Однако Церковь, будучи в мистическом своем измерении богочеловеческим организмом, воплощается в истории, поэтому до конца, во всей полноте качества открытости не обретает. В пределах человеческой истории открытость — это не только данность, но и заданность для всего Народа Божьего, для Церкви святых, как живущих, так и усопших.

Открытость Церкви может быть соотнесена с ее мистическими границами. Границы мистической Церкви определяются действием Божьей благодати и Самого Господа Бога, Божьим Откровением и Богопознанием. Эти границы определяются зоной действия, в которой побеждает Бог, где побеждает Божья Любовь, где побеждает Божья Свобода и Истина, где Божий Дух может беспрепятственно Себя открывать и творить Божье дело. Мистические границы Церкви не могут быть уловлены объективными критериями и зафиксированы объективированными дефинициями. Они всегда будут меняться. Иногда эти границы проходят прямо по сердцу человека. Поскольку мистические границы являются сферой Божьего суда, Церковь не судит внешних 4 и не произносит последнего суда о человеке.

Мистические границы Церкви нельзя назвать твердыми, но можно назвать ясными. Ясность возникает из самого акта мистического Богопознания и божественного Откровения. Границы Церкви очень прозрачные и очень динамичные, они очень личные и личностные.

указывает на харизматическую, — и связуемое на земле затягивается неразрешимым узлом и на Небесах. Но не всегда. Еще чаще не сразу» [Φ лоровский, 160-161].

4. Ср. «Ибо что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите? Внешних же судит Бог» (1 Кор 5:12–13).

Нет противоречия между открытостью Церкви и ее границами, которые должны подчиняться исключительно воле Божьей. Ибо эти границы должны быть вполне проницаемыми и прозрачными.

Однако если речь идет о границах определенного церковного собрания, конституированного каноническими или мистериальными критериями, то противоречие может возникнуть, так как канонические, мистериальные и мистические границы не совпадают друг с другом 5. Мистические границы скорее открывают Церковь внешнему миру, а мистериальные и канонические границы, хотя и по-разному, церковь перед ним закрывают. В древней церкви все эти три типа границ были максимально близки друг к другу, почти тождественны. Конечно, Иуда, предавший Христа, или Петр, когда Христос говорит ему «Отойди от Меня, сатана» *1, находятся вне границ Церкви, но новозаветная Церковь в это время еще не родилась.

В дальнейшем, в истории границы радикально разошлись, не только канонические и мистические, но все три типа границ. Сейчас расхождение настолько велико, что в некоторых случаях непонятно, сохранили ли они хотя бы минимальный общий сектор. Иногда так называемые канонические границы церкви так проявляют себя, что вообще можно усомниться в том, что речь идет о церкви, а не секте. Иногда и мистериальные границы церкви претендуют на самодостаточность: таинства приобретают самодовлеющее значение и начинают восприниматься как гарантия приобщения к Церкви мистической.

Конечно, мистические границы тоже должны быть каким-то образом выявлены. Это святые границы, это мир, освященный Богом, верный Богу, отличный от мира, Богу неверного. Если собрание соединено любовью Христовой, живет благодатью Духа, и это качество — основная направляющая сила в жизни всех собранных в него людей, то оно находится в мистических границах Церкви. Евхаристическое собрание являет мистериальные, а не мистические границы. В нормальном случае мистическая реальность — это то, к чему ведет мистериальная; так же как

5. На это противоречие обращал внимание, например, протопр. Николай Афанасьев, который отмечал, что «в силу внутреннего, не всегда осознанного чувства, Православная Церковь не могла допустить полного отсутствия благодатной жизни в других христианских общинах», и потому

раскольники и даже еретики принимались ею без повторного крещения (курсив мой — Γ . K.) [Афанасьев 2013, 159]. См. также: «...никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной» [Филарет 1994, 408].

*1 Мф 16:23

мистериальная — это то, к чему ведет каноническая. Каноническое должно обеспечить мистериальное, мистериальное должно обеспечить мистическое. В реальности же церковной жизни вообще разрывается эта связь, исчезает память о другом типе границ, о другом аспекте жизни Церкви. Много примеров исключительно канонического или мистериального понимания церкви, тогда как до мистического понимания Церкви дело вообще не доходит.

Конечно, такие расхождения всегда были и будут, пока длится история, потому что есть свобода человека, и человек может употребить эту свободу не во благо, не сделать выбор в пользу Бога и жизни в Боге и для Бога. Однако в настоящий момент церковной истории расхождение разных аспектов существования Церкви, разных типов ее границ особенно велико, что является причиной пессимизма многих богословов и церковных практиков. В истории действует не только разрушительная сила, отводящая людей от Бога и друг от друга, не дающая возможности исполнить заповедь о Любви, но и сила Божья, которая все ставит на свое место, которая все восполняет, все приводит к совершенству, к полноте, к явлению Духа, Свободы и Истины. В разные исторические эпохи соотношение этих сил может быть разным. Но вторая сила всегда синергийна, поэтому есть то, что может сделать сам человек для выявления истинной жизни Церкви. Опора на Откровение, на евангельское слово, на учение святых отцов, на опыт Предания Церкви, на все ее Писание позволяет утверждать, что общинное и братское устроение церкви объединяет мистическую Церковь и при этом правильным образом выстраивает мистериальные отношения, приближая мистический принцип к мистериальному. Канонический принцип тоже становится в таком случае пластичным, динамичным и живым началом Церкви.

2. Многое зависит от того, как мы употребляем понятие «природа». В строго терминологическом смысле понятия οὐσία (сущность) и φύσις (природа) — это понятия онтологические. Тогда как Церковь в ее мистическом измерении не онтологическое понятие, а экзистенциально-мистическое откровение. Онтологические понятия, в том числе «природа», — это то, что уже обработано человеческим разумом, это то, что представимо уму, введено в какой-то логический контекст, подчинено логике понятий и соответствующей их диалектике. Строго говоря, само выражение «единая природа Церкви» — это противоречие в себе. Точнее

было бы сказать о единой экзистенции Церкви, о едином духовном существовании Церкви.

Мистическая Церковь не может быть онтологической категорией, но онтологической категорией является церковь мистериальная. На онтологии строится вся наша мистериальная церковная жизнь — это и догматы, и таинства, и аскетические идеалы. Собственно, это и помогает нам ответить на поставленный вопрос. Разные экклезиологии строятся на разных основах, они по-разному понимают Церковь. Разные экклезиологии — это разное понимание Церкви, это разное воплощение, осуществление Церкви. Типы экклезиологий отражают разные акценты и разный опыт восприятия божественной благодати и жизни. В евхаристической экклезиологии в основу положена евхаристия, а следовательно, вся та́инственная, догматическая и аскетическая жизнь церкви, имея в виду ее идеалы. Приходская универсальная экклезиология имеет в своей основе каноническое понимание церкви. Не случайно на этом уровне в константиновский период церковной истории сложился весь наш канонический корпус. Клерикальная же экклезиология вообще является извращением понятия о Церкви, она разрушает канонические, мистериальные и мистические ее основы. Общинно-братская экклезиология имеет в своей основе мистические и экзистенциальные категории жизни. В этом ее существенное отличие от других. Иначе говоря, все типы экклезиологии говорят об одной Церкви, но с разных сторон и на разной глубине. При этом один экклезиологический тип учитывает экзистенциальную церковность, а другой (например, клерикальный) входит с ней в прямое противоречие. Общинно-братская экклезиология ближе к пониманию единой Церкви, другие же дробят единое качество Церкви на те или иные части. Они берут какую-то часть, большую или меньшую, и иногда создают какие-то качества, которых вообще не должно быть ⁶.

Следует несколько более подробно охарактеризовать общинно-братскую экклезиологию. Она апеллирует к качествам, которые даны человеку Богом, базируются на сообразности человека Богу и осуществляют задачу богоуподобления каждого человека. Я имею в виду личностные качества и подчеркиваю, что речь идет именно о личности (в том смысле, в каком этот термин употреблял, например, Н.А. Бердяев⁷), а не о «лице»-ипостаси,

^{6.} Подробнее о различных экклезиологических типах см.: [*Кочетков*].

^{7.} О проблеме личности см., напр.: [Бердяев 1936; Бердяев 2003].

не об индивидуальности и тем более не о массовом человеке. Если же мы говорим о какой-то совокупности людей, мы должны говорить об их связи в любви, в вере, в надежде, в свободе и духе. Эта связь, если она является основополагающей, а не «фоновой», приводит к тому, что меняются сами люди и меняются отношения между людьми. Изменения направлены в сторону углубления общения, возрастания братского качества отношений. Общение, служение, братские отношения, жизнь по «закону» свободы и любви — это и есть общинно-братская экклезиология.

Община как духовная семья имеет свои границы, потому что человек не может общаться с бесконечным количеством людей. Потенциально проявлять любовь к любому человеку человек может, но реально осуществлять это качество он может только в ограниченном кругу людей. Общение, которое стремится к полноте, рождает духовную семью, т. е. общину. Братство же строит себя на более широкой платформе и делает акцент на воплощении даров Духа в единстве членов Церкви, т. е. здесь речь уже идет о служении людей Богу и ближним. Братство объединяет людей по принципу служения, объединяет тех, кто реально служит своей жизнью Богу и Церкви, исполняет заповедь о любви к Богу и ближним. Церковь, в основании которой лежит общинно-братская парадигма, собирает тех носителей Духа и Истины, которые пришли к Богу и которых Бог признает Своими. Эта Церковь — святая, единая, соборная и апостольская.

3. К сожалению, в нашей реальной жизни мы часто не видим воплощения этих качеств. Приходится только предполагать, что они должны быть в нашей церкви. Внешнее единство, длящееся пока все хорошо, — недостаточное единство, оно должно строиться на единстве Духа, на подвиге общения, на крестоношении, на глубине нашей веры во Христа, в единого Бога в трех Лицах.

Святость, конечно, может быть эмпирически явлена. Святость — это не просто праведность людей, их способность исполнять те или иные заповеди, правила или каноны. Святость — это то, что отражает способность жить по-божески и по-человечески. Святость определяется тем, что Бог признает человека Своим, принимает его в число Своих сынов и дочерей. В наше время понятие святости перестало быть синонимом внешней праведности, праведности от дел, а восстановило свой первоначальный смысл — избранности и принятости Богом.

С апостоличностью тоже трудно, потому что само это понятие не имеет четких, общепризнанных определений. Апостоличность Церкви связана с идеей преемственности по отношению к апостольской традиции, апостольской благодати, к открытой апостолам Истине. Эта преемственность не просто декларируется, но обеспечивается духом апостольского предания, в котором живет Церковь. Многие сегодня апостоличность связывают с апостольской преемственностью рукоположений, т. е. полагают, что каноническое качество иерархических поставлений гарантирует качество апостоличности в церкви. Но современная жизнь все-таки очень четко показывает, что это не совсем так. Безусловно, иерархия может чувствовать свою особую ответственность за сохранение апостольского качества жизни, но все-таки она не дает гарантии осуществления не только истинности, но и апостоличности.

В Послании восточных патриархов середины XIX в. говорится о том, что церковный народ является хранителем полноты истины всей Церковью, всем Народом Божьим, входящим в Церковь с большой буквы, означает также и хранение им в Церкви полноты единства, святости, апостоличности и соборности. Глубина кризиса церковной жизни проявляет себя в том, что Церковь с большой буквы являет себя с трудом, больше проявляет себя каноническая или мистериальная церковь, а иногда даже нечто гораздо менее благородное. Поэтому мы часто и не видим в церкви единства, святости, апостоличности, соборности и кафоличности, универсальности и вселенскости, не видим действия Святого Духа. Церковь превращается в церковное учреждение или в установленные этим учреждением таинства, в чинопоследование таинств и порядок поставления совершающих эти таинства.

4. Глубина общения, безусловно, принадлежит экзистенциальному и мистическому порядку жизни. Общение должно быть личностным и соборным, оно должно быть святым, оно должно созидать единство, оно должно оживотворять апостольское предание в Церкви. Но интересен вопрос, как общение выражается на каноническом и мистериальном уровнях? На мистериальном уровне

8. В § 17 «Окружного послания Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем Православным христианам» (1848 г.), в частности, говорилось: «...у нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому

что хранитель благочестия (iperaspistis tis thriskias) у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верою отцев его...» [Окружное послание, 37].

речь может идти о евхаристическом общении. Но это общение не осуществляется автоматически, особенно в условиях приходской действительности, когда состав приходящих людей постоянно меняется и люди не знают друг друга в достаточной степени, не берут друг за друга ответственности. Общение в условиях прихода может быть мимолетным, поверхностным, больше душевным, чем духовным, чего, конечно, надо избегать в церкви. Не может быть лишь внешнего критерия евхаристического общения: мы причастились от одной чаши, значит, общение состоялось. Но евхаристическое общение, безусловно, существует не только по факту причастия, но и по тем качествам, к которым совершённое таинство нас приводит, когда мы в нем полноценно участвуем.

Общение может быть каноническим. Например, если речь идет об официальном общении между церквами: Константинополь признает Московскую церковь, Московская церковь признает Константинопольскую и т. п. Хотя между церквами существуют серьезные противоречия, на каноническом уровне это не учитывается. Мы находимся в общении в учении, в совершении таинств, в хиротониях и т. д. В реальности церковной жизни все может быть сложнее, в каких-то случаях общение может даже разрываться.

Я считаю, что общение может существовать на всех уровнях понимания Церкви, хотя и меняя в зависимости от уровня свое содержание. Основой является мистическое общение, все остальное общение — производное от него, улавливающее лишь часть правды и часть истины, а иногда, особенно когда речь идет о канонах, почти теряющее ее. Последнее особенно очевидно в наших условиях, когда каноны не соблюдаются, а при клерикальном понимании церкви и вообще по сути отменяются или заменяются мнением архиерея, которое подается как закон, как истина в последней инстанции.

Протоиерей Валентин Асмус

Настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы в Красном селе, доктор богословия

1. «Открытость» Церкви несомненно есть и должна быть в направлении миссионерском. Формы миссии могут быть самые разные. Например, греческое монашество, которое традиционно обвиняют в национализме и, как и всякое монашество, в изоляционизме, показало хорошие миссионерские результаты в Америке, не гово-

ря уже о черной Африке, где греческие миссионеры в основном тоже монахи.

Если же говорить об открытости в отношении других христианских общин, здесь каждая Церковь исходит из своей ситуации в данный момент. В 1960-х гг. Русская Церковь допустила окормление католиков православными священниками (при крайне малом числе костелов в большинстве областей СССР) и отменила это разрешение в 1980-х гг. при начале бурного возрождения религии, в том числе и католичества. На Западе православные общины, в том числе и консервативного толка, легко инкорпорируют эфиопов. Но уже с коптами совсем другой разговор: более образованные, они стремятся к созданию собственных общин всюду, где появляются. На нашей памяти сорвалась попытка восстановить церковное единство с «монофизитами» в целом. Причина неудачи — политический интерес православных активистов воссоединения, их желание обогнать Католическую Церковь в ее униональных начинаниях и соответствующая недооценка вероучительных расхождений.

Мученическая Сирийская, т. е. Антиохийская, Церковь разделяет желание христиан всех конфессий перед лицом мусульманского мира демонстрировать христианское единство. В Сирии и Ливане для смешанных браков разрешается, чтобы вся семья причащалась в церкви той конфессии, к которой принадлежит один из супругов. В этой договоренности не участвуют протестантские конфессии. Очевидно, что подобная практика Поместных Церквей ситуативна и не распространяется на Церкви, живущие в других условиях.

Мы стали свидетелями крушения экуменизма. Протестантский мир с его 400 деноминациями совсем разложился, дойдя до официального одобрения содомии. Сказанное не относится к некоторым консервативным общинам, как, например, лютеранский Миссурийский синод в США или русские баптисты. Благодаря протестантскому индивидуализму и в составе других протестантских общин могут еще быть достойные христиане. Но в целом протестантизм представляет преимущественно исторический интерес. Великие личности прошлого — от Лютера до К. Барта — имеют мало общего с лицом протестантизма сегодняшнего.

Нам суждено жить рядом с армянским народом. Мы мало знаем его церковную историю. И сами армяне знают ее недостаточно. Когда-то огромная их часть исповедовала халкидонское православие. Из них происходили цари и патриархи Восточной Империи.

Эти армяне не исчезли, но ассимилировались в греческой среде. В наше время нередки случаи, когда армяне хотят примкнуть к Православной Церкви. Это — крайне деликатная ситуация. Недопустим поверхностный прозелитизм, пользующийся неведением и прибегающий к духовному шантажу. К мученической Армянской Церкви подобает относиться с любовью и уважением. Переход армянина в православие должен иметь основой глубокое внутреннее убеждение и не должен быть отречением от своего народа. Считаю, что для присоединения армян к православию достаточно позитивного исповедания веры семи Вселенских Соборов и не нужно еще и особого отречения от антихалкидонитства, каковое прямо подразумевается исповеданием двух естеств во Христе.

Очень сложны отношения с Католической Церковью. Свойственный ей прозелитизм не преодолен. Национализм некоторых пограничных с православным миром католических народов имеет нефастные проявления: истребление сербов хорватами (не только во время II Мировой войны), великодержавные притязания поляков, считающих, что все русские католики — поляки, воинственность галицийских униатов (список можно продолжить). Все это не может не вызывать ответной реакции. Кроме того, есть и реальные вероучительные расхождения, к которым многие у нас приплетают и то, что не есть предмет веры: психологические различия народов и рас, культурные особенности, исторические судьбы, которые могут влиять и на самое веру (например, развитие папизма как результат долгого отсутствия на Западе Императора). При огромной инерции взаимных обвинений, при всех эксцессах многовековой полемики остается то, что Католическая Церковь наиболее близка Православной, и не только формально (семь общих Вселенских Соборов). Посмотрите, как свт. Филарет Московский рассуждает о католическом догмате Непорочного Зачатия Божией Матери [*Филарет 2007. Т. 3, 11–12*]. Он не принимает догмата, но констатирует, что его принимал (задолго до окончательной «догматизации» его Римом) свт. Димитрий Ростовский. Не принимая догмата, свт. Филарет считает полемику против него ненужной и неполезной. Учение о Божией Матери он считает как бы областью общей ответственности Православной и Католической Церквей. Акцентированного антикатоличества свт. Игнатия (Брянчанинова) свт. Филарет не разделял [Филарет 2007. Т. 3, 11–12; Филарет 2007. Т. 2, 205].

Примеры «влияния» поразительны и иногда весьма позитивны. После встряски Реформации (которая сама лишила Евхари-

стию доктринальной и сакраментальной основы и, кроме того, буквально превратила, у кальвинистов, «Хлеб ежедневный в Хлеб ежегодный», как в свое (!) время сетовал еще свт. Амвросий Медиоланский 9), некоторые упреки Реформы средневековому католичеству услышала католическая Контрреформация. Лютер обличал, что таинство, установленное только для живых, превратили в таинство для одних только мертвых (заупокойные мессы). В Католической Церкви у некоторых, в частности у иезуитов, явилось мнение о пользе частого причащения. Возникли растянувшиеся на века дискуссии, в которых, в частности, янсенисты были резко против частого причащения. Лишь в 1905 г. папа Пий Х утвердил как общецерковную рекомендацию: «Желание Иисуса Христа и Церкви, чтобы все христиане ежедневно приступали к священной Трапезе» (перевод мой — В. А.) [Denzinger, 664]. Но еще в XVIII в. прп. Никодим Святогорец, бывший в курсе католических споров и переводивший западные книги («Невидимая брань» монаха-театинца Л. Скуполи, «Духовные упражнения» иезуита Пинамонти — комментарий на книгу того же названия основателя ордена Игнатия Лойолы), вмешался в православную полемику, бывшую отзвуком полемики внутрикатолической, выпустив «Книгу душеполезнейшую о частом причащении». Отвечая на возражения православных, он доказывает необходимость частого причащения свидетельствами святых отцов и византийских церковных писателей. Дальнейшее мы все более или менее знаем. Получается, что такой величайший сдвиг, как «евхаристическое возрождение» не состоялся помимо западного не то что бы даже влияния, но, скажем, параллельного или даже конвергентного развития. Здесь можно спорить лишь о степени этого влияния или о близости этого параллелизма.

И под конец скажем несколько слов о старообрядчестве, составляющем особую, трагическую часть истории Русской Церкви. Наше Священноначалие относится к нему в высшей степени предупредительно. Некоторые епископы признают все таинства старообрядцев, т. е. крещение беспоповцев (что признавалось и до революции) и таинства поповцев включая миропомазание, т. е. фактически все их таинства. Встает вопрос о действительно-

9. «Если же это каждодневный Хлеб, то почему ты должен принимать его однажды в год (post annum illum), как это в обычае на Востоке у греков? Принимай ежедневно то, что будет ежедневно полезным для тебя. Живи так, чтобы ты был достоин

принимать его каждый день. Кто недостоин принимать его ежедневно, тот недостоин принимать его и однажды в год» (Ambros. De sacr. 5. 25). Цит. по: [Амвросий, 98–99].

сти их иерархий. Что касается Австрийской иерархии, есть уникальное свидетельство свт. Филарета Московского, которое могло бы подтвердить ее действительность: «...когда [раскольники] предприняли устроить себе иерархию, они митрополиту Амвросию испросили от Вселенского Патриарха благословение на священнодействие: следственно признавали его высшую иерархическую силу действительною» [Филарет 1998, 361]. Собор Русской Церкви 1971 г. и вслед за ним Собор Русской Зарубежной Церкви 1974 г. признали новый и старый обряды «равночестными и равноспасительными». Если равноспасительность не вызывает вопросов, равночестность требует комментариев: в каком смысле равночестны точный и не совсем точный переводы, например, Символа веры? Я хочу этим сказать, что иерархия пошла предельно далеко в поисках сближения со старообрядцами. Результаты пока скромные. Только в эмиграции существует отчетливая тенденция: беспоповцы переходят к поповцам, а поповцы — в Русскую Зарубежную Церковь. Такова логика преодоления канонических изъянов старообрядчества.

2. Экклезиология — новая ветвь богословия? В известном смысле — да. Есть экклезиология Священного Писания, святых отцов и классических догматистов, таких как митр. Макарий (Булгаков). И есть экклезиология идеологов, которые хотят не столько описать Церковь какой она есть, сколько указать, какой она должна быть, и показать, какой она быть не должна. У нас первым экклезиологом нового типа стал А.С. Хомяков, предложивший гуманистическую и демократическую идеологему соборности. В анкете перечисляются «различные экклезиологии» (евхаристическая, универсальная, приходская, клерикальная и др.)». Занимаясь сюжетами историческими, я не вполне знаком с достижениями современных экклезиологических доктрин и даже не совсем понимаю приведенную терминологию. Наиболее известна евхаристическая экклезиология. Почитая Святую Евхаристию верховным Таинством, радуясь современному евхаристическому возрождению, я не могу не признать в то же время эту экклезиологию «редукцией», которая, например, ничего не дает мне для описания веков гонений и мученичества, эпохи Соборов, монашества. Недаром один из ревнителей этой экклезиологии протопр. Александр Шмеман терпеть не мог монашества, которое столь вопиюще не вписывалось в его desiderata. Да, все дело в том, что о. Александр Шмеман созидал новую Церковь,

в которую хотел вложить свое видение церковного идеала. Переломный исторический момент позволял не очень считаться с преемственностью. Устремленность к самому правильному позволяла не очень озираться назад, на то, как Церковь существовала все почти уж 2000 лет своего бытия. Если история не соответствует моему идеалу — тем хуже для нее. Но прошедшие десятилетия развеяли утопические иллюзии. Сотрясшие Американскую митрополию нестроения вызвали процесс «самоочищения», началось созидание какой-то новой Митрополии, в которой найдется место традиционным реальностям монашества и многому другому, что было пренебрегаемо слишком узкой доктриной. Идеология отцов-основателей получает необходимые коррективы.

Из названных видов экклезиологии, по-видимому, один понимается вопрошающими как правильный, а другие — как искажающие правильное понимание природы Церкви. Но различные экклезиологии могут быть и взаимодополняющими, вкупе создающими то стереометрическое видение, которое недоступно видящему с одной точки зрения.

Изучая византийскую Церковь, я усмотрел в ней целых три экклезиологии, соответствующие тем трем служениям Христа (царскому, священническому и пророческому), о которых говорят некоторые церковные писатели, в том числе и византийские, и даже, если угодно, Трем Лицам Пресвятой Троицы.

Первая экклезиология — имперская. Она радеет о соединении всех, об экстенсивном и интенсивном просвещении всего народа Божия: о храмоздательстве, церковном искусстве, пении, о школах всех уровней, о монастырях. В расколах и даже ересях эта экклезиология видит не отпадение от Церкви, но разделения внутри Церкви. При восстановлении церковного единства все получают достойное место, и вчерашние еретики (конечно, по принятии Православия) вновь занимают епископские и другие высокие места. Эта экклезиология выражена, в частности, в службе Торжества Православия, к сожалению, искажаемой в некоторых современных изданиях Триоди.

Вторая экклезиология — иерархическая. В Средние века она увенчивалась разными формами папизма — александрийского, римского, константинопольского.

Третья — монашеская, «зилотская». Ее характеризует ригоризм не только аскетический, но также и догматический, и канонический, и моральный.

На первый взгляд эти три экклезиологии несовместимы. И в реальной истории временами носители служений царского, иерархического и монашеского жестоко сталкивались между собою в любых комбинациях, зачастую именно в силу своих экклезиологических принципов. Но более характерным было для Византии все же сотрудничество трех сил в служении Богу, в созидании Церкви, в окормлении народа Божия.

Алексей Георгиевич Дунаев

Канд. ист. наук, ведущий науч. сотрудник Института мировой культуры МГУ им. М.В. Ломоносова

Я считаю, что в Православной Церкви на сегодняшний день не существует никакого реального, а не декларируемого единства — пусть это будет даже поминание предстоятелями Церквей друг друга на Литургии.

Кризис (или отсутствие ¹⁰) современной православной экклезиологии — одна из самых острых проблем, о чем свидетельствует, в частности, неудавшаяся попытка созвать Всеправославный собор на Крите.

Мне видятся как минимум две причины такой ситуации.

Во-первых, это победа в истории 28-го правила Халкидонского собора, предоставившего «святейшему престолу нового Рима... равные преимущества с ветхим царственным Римом». Церковное возвышение Константинополя было мотивировано тем, что «город, получивший честь быть градом царя и синклита», подобным же образом должен быть возвеличен в церковных делах. В конце 28-го правила говорится: «Посему токмо митрополиты областей Понтийской, Асийской и Фракийской, и такожде епископы у иноплеменников вышереченных областей да поставляются от вышереченного святейшего престола святейшей Константинопольской Церкви» [Правила Православной Церкви, 393–394]. Некоторые исследователи именно в этом видят истинное побуждение, ради которого Константинополю были даны преимущества, которыми ранее владел только Рим. Таким образом, вопрос о первенстве той или иной Церкви был

^{10.} Так, прот. Валентин Асмус выделяет три разных экклезиологии, конкурировавших уже в Византии [*Acmyc*].

поставлен в прямой связи с определенными политико-государственными реалиями. Последствия этого процесса в жизни современного Православия проявляются многообразно: от нынешнего русского папизма до политической центробежности Православных Церквей в мире.

Во-вторых, утвердившаяся в Византии особая концепция «православного царя» (нередко употребляют термин «цезарепапизм» в отличие от «папоцезаризма» Рима ¹¹), в силу которой византийские императоры, среди прочего, не могли допустить появления на своей территории многоконфессиональности, ибо были обязаны блюсти чистоту Православия своих подданных. В свою очередь это привело к желанию инославных, в том числе несториан и монофизитов, отделиться от Империи путем создания своих государств или перехода под власть других нехристианских государств. Завершающей стадией этих процессов в истории Византии стало постыдное предпочтение «исламского тюрбана» «папской тиаре», а также предшествовавшие этому войны за автокефалию славянских государств, ибо логика «филетизма», согласно которой каждая нация, достигшая государственной зрелости, должна иметь свою независимую Церковь, восторжествовала уже в XIII в., хотя еще не в полной мере.

Деление по национально-государственному принципу и симфония с властями противоречат единой экклезиологии, что в наше время делает неизбежными дальнейшие конфликты на Украине, в Македонии, в перспективе и в Белоруссии.

Единственной, но неприемлемой для православных альтернативой является примат Папы и концепция единства Церкви, на которой строится экклезиология Римско-Католической Церкви. Согласно концепции РКЦ, нет и не может быть никаких французской, итальянской и прочих католических Церквей, но есть Единая Церковь. Прочие (в частности, православные) могут считаться или еретиками-раскольниками, находящимися вне Единой Церкви (как было до II Ватиканского собора), или «неполноценными» Церквами, в которых действует ущербная благодать,

С. 215–226, одна из многих перепечаток в сопровождении комментариев прот. Валентина Асмуса: [Флоренский]). Крах императорской власти (сначала в Византии, потом и в России), то есть гибель «второго» и «третьего Рима», стал для Православия таким ударом, от которого оно до сих пор не может оправиться.

^{11. «}Цезарепапизм» никогда не был формально догматизирован в Православных Церквах, но по сути, в историческом выражении, стал необходимой органической частью, так сказать, «православной идеологии», как верно заметил свящ. Павел Флоренский в той части «Философии культа», что была опущена при первой публикации в «Богословских трудах» (первое издание: Символ. № 26. 1991.

но которые все же входят мистически в Единое Тело Христово, единственным «полноценным» и вселенским представителем которого является только РКЦ.

Однако вопрос о границах Церкви стал менее ясным и у католиков. После II Ватиканского собора границы оказались в определенной степени размытыми, если только не стоять на позициях свт. Киприана Карфагенского, к чему многие остались склонными. Святитель Киприан искал общепонятного объективного критерия Истинной Церкви и нашел его в институте епископата: разрыв с епископом неминуемо влечет за собою отпадение от Церкви. Впрочем, примерно такая же логика может использоваться и в православной экклезиологии, как мы это, хотя и с рядом нюансов, наблюдаем, например, у сщмч. Илариона (Троицкого) 12 или прп. Иустина (Поповича) 13. Вопрос лишь в трактовке, кто от кого «отпал».

И все же можно сказать, что сама история рассудила спор о Единой Церкви, которой явно остается лишь Римско-Католическая Церковь. Все остальные Церкви (православные и протестантские) бесконечно дробятся, а порой еще или анафематствуют друг друга, или заявляют, что они «экуменически» являются все вместе Единой Церковью. Однако «механическое» единство (хотя даже его нет на деле) отдельных членов не создает и не создаст Единого Тела Христова.

Любопытно, что в русских книгах в «Символе веры» нет единой пунктуации, так что во многих изданиях после «едину» запятая не ставится (я уже обращал на это внимание в комментариях к «Катехизису» митр. Филарета 14). На мой взгляд, в факультативности этой запятой символически кроется вся проблемная православная экклезиология, как некогда одна лишь иота стала выражением сути арианских споров.

славной Церкви: митрополия, архиепископия, патриархия, пентархия, автокефалия, автономия и другие, сколько бы их ни было или будет, не могут иметь и не имеют значения и решающего голоса в соборной системе Православной Церкви. Более того, они могут быть помехой для правильного функционирования соборности, если они маскируют собой и ущемляют епископальный характер и структуру Церкви и Церквей. В этом, несомненно, главная разница между православной и католической (папской) экклесиологией» (выделения авторские. — А. Д.) [Иустин, 22].

14. См. примеч. 10 [Филарет 2006, 136].

^{12.} Краткое изложение его экклезиологии со всеми необходимыми ссылками см. в статье: [Иларион].

^{13.} Ср. характерное высказывание прп. Иустина: «Православная Церковь по своей природе и по своему догматически неизменному составу епископальна и епископоцентрична. Ибо епископ и собрание верных вокруг него являются выражением и проявлением Церкви как Тела Христова, особенно на святой Литургии; Церковь — Апостольская и Соборная только через епископов как глав реальных церковных единиц — епископий. В то же время остальные, исторически более поздние и непостоянные формы церковной организации Право-

Андрей Владимирович Шишков

Секретарь Синодальной библейско-богословской комиссии Русской православной церкви, старший преподаватель кафедры внешних церковных связей и общественных наук ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия

1. Прежде чем отвечать на вопрос, я хотел бы высказать несколько замечаний об экклезиологии в целом. Учение о Церкви (экклезиология) как систематическая богословская дисциплина появилось относительно недавно, всего несколько веков назад. Конечно, это не значит, что античные и средневековые богословы не рассматривали экклезиологических вопросов, но они, как правило, обращались к частным темам и не ставили перед собой целью создание всеобъемлющей теории Церкви.

Оформление этой богословской дисциплины, на мой взгляд, связано с двумя социокультурными процессами, начало которых следует отнести к раннему модерну, — конфессионализацией и секуляризацией. Противостояние католиков и протестантов, порожденное Реформацией, потребовало от богословов с обеих сторон сформулировать собственное конфессиональное учение о Церкви и критерии принадлежности к ней. А с секуляризацией связано изобретение «чистой церковности», которая не имеет никаких проявлений в общественном и тем более политическом пространстве. Так, например, знаменитую евхаристическую экклезиологию можно уверенно назвать продуктом секуляризации, поскольку в ней отсутствует общественное измерение церковной жизни, а есть только «чистая церковность» евхаристического собрания. Надо сказать, что многие экклезиологические концепции XX в. находятся в логике этой секулярной парадигмы, в которой религия не может быть частью общественной жизни, а должна оставаться в пространстве приватного. В досекулярную эпоху было иначе. Представление о Церкви не сводилось к богослужению или иерархическим структурам. Общественное и политическое измерения включались в понятие о Церкви. Сегодня — в постсекулярной ситуации, когда религия вновь становится общественно значимой, — перед нами стоит задача предложить такую экклезиологию, которая бы не ограничивалась «чистой церковностью», но адекватно описывала общественное через церковное. Как говорит британский богослов Д. Милбанк, сегодня экклезиология — это христианская социология [Milbank, 382].

Возвращаясь к вопросу о границах Церкви, надо сказать, что это — одна из самых дискуссионных и проблемных тем в православной экклезиологии. За многие века так и не было найдено общецерковного богословского решения о том, где проходят эти границы. Поэтому говорить о ясности и твердости границ Церкви вряд ли возможно. Сегодня в православном богословии можно встретить целый спектр мнений о том, как проводить границы, и ни одно из них не может считаться общепринятым. Для одних эти границы строго совпадают с юрисдикционными границами Православной церкви, представленной пятнадцатью автокефальными поместными церквами. Другие — более радикальны и проводят границы, отделяющие церковное от не-церковного, внутри самой Православной церкви, обличая православных христиан за «отступление от Истины». На противоположной стороне этого спектра мнений находятся третьи, кто, напротив, считает, что можно говорить о некой единой невидимой Церкви, которая объединяет христиан поверх конфессиональных границ. Между этими полярными точками зрения находится множество других позиций, которые пытаются учесть и существующую церковную практику, и разные исторические прецеденты, которые становятся исключением для более радикальных теорий.

На мой взгляд, наиболее адекватным подходом к вопросу о границах Церкви является апофатический, сформулированный свт. Филаретом Московским в сочинении «Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Греко-Российской Церкви»: «Никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной» [Филарет 1994, 408]. Иными словами, мы утверждаем, что Православная церковь является истинной Церковью, но в отношении других церквей, верующих в Христа Спасителя, не выносим оценочных суждений. Если мы обратимся к современным официальным церковным документам, то обнаружим ту же самую логику. В документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», принятом Архиерейским собором в 2000 г., с одной стороны, говорится, что «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова» (п. 1.1); с другой — утверждается, что «церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению» (п. 1.16). И далее добавляется: «В разделенном христианском мире есть некоторые признаки, его объединяющие: это Слово Божие, вера во Христа как Бога и Спасителя, пришедшего во плоти, и искреннее благочестие» (п. 1.16) [Основные принципы].

2. На мой взгляд, многообразие экклезиологий скорее подтверждает тот факт, что в принципе невозможно говорить о некой единой природе Церкви. Понятие о единой или общей природе предполагает, что в ней выражается квинтэссенция церковности, то, что является фундаментальным и при этом общим для всех. Но, в чем она состоит? Протопресвитер Николай Афанасьев считал, что общей природой Церкви является евхаристическое собрание. Эта общая природа находит свое выражение в эмпирических церковных общинах [Афанасьев 2003; Афанасьев 2005]. Однако, такой подход исключает из Церкви любую деятельность, которая не опирается на евхаристическое собрание. Конечно, можно риторически выводить из евхаристического собрания разные формы церковной жизни и деятельности, но это будет искусственно. Всем понятно, что группа верующих, собравшаяся для помощи бездомным, или библейский кружок — это не евхаристическое собрание. Семья, которую часто называют малой церковью, это тоже не евхаристическое собрание. Архимандрит Кирилл (Говорун) расширяет понятие о природе Церкви и связывает его с общиной в широком смысле этого слова [Кирилл]. Но что делать с такой важной церковной традицией как отшельничество? Можно ли сказать, что подвиг прп. Марии Египетской не имеет ничего общего с природой Церкви? Я думаю, что так сказать нельзя.

Митрополит Иоанн (Зизиулас) связывает природу Церкви с категорией общения. Но что это значит? В его экклезиологии поразительным образом отсутствует индивидуальное измерение жизни христианина в Церкви. Но согласны ли мы с такой экклезиологией, которая отказывает в индивидуальном измерении? В трудах митр. Иоанна прямым текстом говорится: «...Истина утверждается как свобода в Церкви, это означает появление новой идеи свободы, которая определяется уже не возможностью выбирать, а динамикой постоянного утверждения, непрерывного "аминь"» [Иоанн, 119–120]. Общение, в понимании митр. Иоанна, не предполагает никакой дискуссии внутри общины или собора епископов. Насколько адекватно описывает Церковь такая экклезиология, где индивидуальный христианин не может сказать общине «нет»?

Существует так называемая крещальная экклезиология, которая во главу угла ставит таинство крещения [Erickson; Эриксон]. Однако в истории Церкви известны примеры святых, которые не были крещены. Речь, прежде всего, идет о святых мучениках (правда, в их отношении говорят о «крещении кровью» *1, но,

^{*1} Trad. Ap. 19; Tertull. De bapt. 16

на мой взгляд, это неудачная попытка выйти из положения). А некрещенный на тот момент император Константин председательствовал на I Вселенском соборе. Кроме того, если сказать, что крещение — это и есть единая природа Церкви, тогда возникает вопрос об обязательности всего остального.

Таким образом, мы приходим к тому, что само понятие о единой природе не дает нам верного описания Церкви, но, напротив, создает «слепые пятна» и «зоны умолчания», которые присутствуют в жизни Церкви, но не укладываются в теоретические схемы. Вместо этого я бы говорил, что существуют различные несводимые друг к другу языки описания церковной реальности, в которых одни и те же понятия могут иметь различную смысловую нагрузку. Есть, например, язык институционального описания Церкви, и в нем под «природой» будет пониматься одно, а есть метафизический язык, и там — совершенно другое. Если угодно, такой подход можно назвать «мультинатурализмом».

3. Я думаю, что выражение этих фундаментальных категорий церковности, которые были зафиксированы еще в Символе веры, может быть многообразным и зависит от того языка, которым мы будем пользоваться при их описании. Например, единство может выражаться как в общей церковной организации, так и в совместном совершении Евхаристии. И то и другое будет иметь эмпирическое проявление, но ни одно, ни другое не будет исчерпывающе объяснять данную категорию. Не менее важным выражением категории единства, например, является признание общности христиан. Коллективное воображаемое единой Церкви, продуцируемое верующими, может быть не является эмпирическим, но вместе с тем не становится менее реальным. Мы едины с теми, кого относим в своем воображении к одной и той же с нами общности.

Точно так же можно сказать и про другие категории: святость, соборность, апостоличность. Все зависит от языка описания. Так, на языке, описывающем институты Церкви, соборностью, как правило, называют механизм принятия решений при помощи соборов. А русский богослов А.С. Хомяков считал соборностью органическое единство всех православных христиан ¹⁵. Митрополит Иоанн (Зизиулас) предлагает два подхода к апостоличности:

ностей, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов» [Хомяков, 242].

^{15.} См.: «Церковь кафолическая есть Церковь "согласно всему" или "согласно единству всех", Церковь свободного единодушия, единодушия совершенного, Церковь, в которой нет больше народ-

исторический (выражением которого является апостольское преемство епископов) и эсхатологический (который выявляет апостоличность через Евхаристию) [*Иоанн*, *173–182*]. Можно привести еще множество других примеров.

4. Я думаю, что вместо измерения следует говорить о языке. И здесь, так же как и в случае с «природой Церкви», надо говорить о разных языках описания церковного общения. Когда в повседневной жизни мы говорим об общении, то сразу представляем себе какой-то обмен репликами, дискуссию или совместное действие. Но когда мы переходим на другой язык, то это слово может означать нечто совершенно иное.

Так, в каноническом языке описания церковной реальности общение, как правило, соответствует юридическому договору. Например, Русская православная церковь и Русская православная церковь за рубежом подписали в 2007 г. Акт о каноническом общении, т. е. по сути договор между поместными церквами об объединении двух церковных организаций. Есть такое понятие как евхаристическое общение, оно означает создание общего литургического пространства, в котором можно совместно служить Евхаристию и вместе причащаться. В сакраментальном языке общение описывается в терминах причастия человека Богу в таинстве. Мистический язык в первую очередь предполагает общение между человеком и Богом. Например, замечательный американский богослов греческого происхождения А. Папаниколау описывает фундаментальное богословское понятие теозиса (обожения) как бого-человеческое общение (divine-human communion) [Papanikolaou 2006; Papanikolaou 2012; Кырлежев].

Точный перевод с одного языка на другой невозможен, всегда теряется часть изначального смысла (например, с китайского на русский). Не существует никакого универсального языка, на котором бы говорило все человечество. Так же и здесь: нет никакого универсального понятия общения, но есть разные его описания, которые в некоторых случаях могут быть переведены с одного языка на другой с некоторой потерей смысла (например, с мистического на сакраментальный), а в каких-то случаях остаются непереводимы (например, с канонического на мистический).

Литература

- Амвросий = Амвросий Медиоланский, свт. Огласительные поучения. О таинствах. Книга V / Пер. свящ. А. Гриня // Альфа и Омега. 2005.
 № 42. С. 94–100.
- 2. *Асмус* = Асмус Валентин, прот. Три типа экклезиологии // Православное учение о Церкви : Материалы Богословской конференции Русской православной Церкви (Москва, 17–20 ноября 2003 г.). М. : Синодальная Богословская комиссия, 2004. С. 76–80.
- 3. *Афанасьев 2003* = Афанасьев Николай, протопр. Трапеза Господня. Киев : Храм преп. Агапита Печерского, 2003. 176 с.
- 4. *Афанасьев 2005* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Киев : Центр православной книги, 2005. 480 с.
- 5. *Афанасьев 2013* = Афанасьев Николай, протопр. Вступление в Церковь. Тюмень : Русская неделя, 2013. 204 с.
- 6. *Бердяев 1936* = Бердяев Н. А. Проблема человека. К построению христианской антропологии // Путь. 1936. № 50. С. 3–26.
- 7. *Бердяев 2003* = Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. М. : АСТ, 2003. 317 с.
- Гзгзян = Гзгзян Д. М. Значение и перспективы экклезиологической теории протопресвитера Николая Афанасьева // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского института. 2017. Вып. 24. С. 9–23.
- Иларион = [Мраморнов А. И. и др.] Иларион (Троицкий) // Православная энциклопедия. Т. 22. М.: Православная энциклопедия, 2009. С. 144–154.
- 10. Иоанн = Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: СФИ, 2006. 280 с.
- Иустин = По поводу созыва «Великого Собора Православной Церкви» [Письмо архим. Иустина от 7 мая 1977 года Священному Архиерейскому Синоду Сербской Православной Церкви] // Вестник РХД. 1977. № 122. С. 16–28.
- 12. $\mathit{Кирилл} = \mathit{Кирилл}$ (Говорун), архим. Община как природа церкви // Вестник РХД. 2016. № 205. С. 45–64.
- 13. Кочетков = Кочетков Георгий, свящ. Таинство веры в Церковь. Опыт современной мистагогии // Вестник РХД. 2013. № 201. С. 59–68.
- 14. Кырлежев = Кырлежев А. Мистическая политика как contradictio in adjecto. На полях книги Аристотеля Папаниколау // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 3 (32). С. 247–263.
- 15. *Окружное послание* = Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам (1848 г.) //

- Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. С. 198–244.
- 16. Основные принципы = Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html (дата обращения: 01.03.2018).
- Правила Православной Церкви = Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского : В 2 т. Т. 1.
 Репринт. воспроизведение изд. 1911 г. М. : Международный издательский центр православной литературы, 1994. XIX, 640, [1] с. : ил.
- 18. *Филарет 1994* = Филарет (Дроздов), свт. Творения. М.: Отчий дом, 1994. 475, [1] с.
- Филарет 1998 = Филарет, митрополит Московский, свт. Мнения, отзывы и письма. Репринт. воспр. изд. 1905 г. М.: Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 1998. 369, XII с.
- 20. Филарет 2006 = Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / [Сост. свт. Филарет (Дроздов)]; Предисл., подг. текста, примеч. и указ. канд. ист. наук А. Г. Дунаев. М.: ИС РПЦ, 2006. 168 с.
- Филарет 2007. Т. 2 = Филарет, митрополит Московский, свт. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1831–1867: В 3 т. Т. 2: 1847–1856. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007. 447 с.
- 22. Филарет 2007. Т. 3 = Филарет, митрополит Московский. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры: В 3 т. Т. 3: 1857–1867. Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007. 415 с.
- 23. *Флоренский* = Флоренский Павел, свящ. Параграфы 34, 35 и 36 из «Философии Культа» // Regnum Aeternum. Вып. 1. Москва; Париж : Наш дом, 1996. С. 187–202.
- 24. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 160–161.
- 25. *Хомяков* = Хомяков А. С. Полемические сочинения на французском языке // Он же. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Московский философский фонд; Медиум; Вопросы философии. С. 25–308.
- 26. Эриксон = Эриксон Джон X., прот. Церковь в современной православной мысли: крещальная экклезиология // Традиция святоотеческой катехизации: Пути возрождения: Сборник подготовительных материалов к богословско-практической конференции (Москва, 17–19 мая 2010 г.). М.: СФИ, 2010. С. 34–36.

- 27. *Denzinger* = Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum De Rebus Fidei et Morum / H. Denzinger, A. Schönmetzer. 36. Aufl. Barcelona; Freiberg im Breisgau; Rome: Herder, 1976. 954 S.
- 28. *Erickson* = Erickson J. Baptism and the Church's Faith // Marks of the Body of Christ / C. E. Braaten, R. W. Jenson. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. P. 44–58.
- 29. *Milbank* = Milbank J. Theology and Social Theory : Beyond Secular Reason. Oxford, UK; Cambridge, US : Blackwell, 1990. 443 p.
- 30. *Papanikolaou 2006* = Papanikolaou A. Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion. Indiana: University of Notre Dame Press, 2006. 248 p.
- 31. *Papanikolaou 2012* = Papanikolaou A. The Mystical as Political : Democracy and Non-Radical Orthodoxy. Indiana : University of Notre Dame Press, 2012. x, 238 p.

Список сокращений

Trad. Ap. Ипполит Римский. Апостольское предание

Tertull. De bapt. Тертуллиан. О крещении

Contemporary Orthodox Ecclesiology: the Nature of the Church and Its Boundaries

Interview with Metropolitan Kallistos (Ware), Priest Georgy Kochetkov, Archpriest Valentin Asmus, A. G. Dunayev, A. V. Shishkov

A series of interviews timed to the conference "Contemporary Orthodox Ecclesiology: the Nature of the Church and Its Boundaries," organised by St. Philaret's Christian Orthodox Institute, reflects the views on the relevant ecclesiological issues by representatives of various Orthodox churches and trends within the Russian Orthodox Church.

The theologians, whose opinions are collected in this section, focus on multiple aspects of the existence of the Church and outline differently the possible models of its organisation and the permeability of its boundaries. The diversity of viewpoints indicates, on the one hand, the absence of the one Orthodox ecclesiology today. On the other hand, all these highlight the pressing issues related to how the Church identifies itself and its place in the secular world in the post-Constantine era.

KEYWORDS: ecclesiology, boundaries of the Church, sobornost, church communication, parish, community.

Священник Георгий Кочетков, А. М. Копировский

Опыт раскрытия темы «Священное Писание и Священное Предание Церкви, её писания и предания» в контексте катехизического научения современных просвещаемых

Содержанием статьи является раскрытие темы «Священное Писание и Священное Предание Церкви, её писания и предания» в процессе целостного и последовательного катехизического научения современных взрослых просвещаемых. На основании текстов Нового завета, святоотеческих творений, исследований отечественных и зарубежных богословов, а также многолетнего личного огласительного опыта, рассматриваются ключевые понятия этой темы, предлагается их детализация и систематизация. Показываются особенности связи различных пластов писания и предания с божественным Откровением и Богопознанием, указываются возможные ошибки и противоречия в их истолковании. В итоге делается вывод о необходимости донесения до катехуменов представлений о Священном Предании и Писании Церкви, её Священном писании и предании, писаниях и преданиях в их внутренней динамике и росте, а не в виде набора определений и предметов для рационального изучения.

ключевые слова: Церковь, Священное Писание и Предание, писания и предания, божественное Откровение, Богопознание, катехизация.

*1 2 Тим 3:16

*2 2 Фес 2:15

Исследование понятий «Священное Писание Церкви» и «Священное Предание Церкви», её «писания» и «предания» имеет в своем основании ряд кратких текстов из Библии, прежде всего таких как: «Всё Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» *1 и «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» *2. Эти и другие тексты (о Писании: Мф 22:29, 14:49; Лк 24:45; Деян 1:16; 2 Пет 1:20; Рим 1:2 и мн. др.; о Предании: 1 Кор 11:2; 2 Фес 3:6) говорят о непреложном значении для Церкви самих Писания и Предания, её писаний и преданий.

Впрочем, нельзя не заметить, что количество упоминаний в Библии слова «предание» несравнимо меньше, чем слова «писание», и подавляющее большинство таких упоминаний даётся в негативном контексте: так или иначе это «предания старцев», которыми учителя ветхого Израиля «устранили заповедь Божию» *1. Поэтому один из важнейших аспектов изучения этих понятий в истории церкви был связан с раскрытием и утверждением роли преданий в их соотношении с писаниями.

*1 Мф 15:3; Мк 7:13 и др.

Авторитет предания в православной традиции всегда был чрезвычайно высок, что подчёркивалось отцами церкви. Например, св. Иоанн Дамаскин (676–749) писал: «Станем, братия, на скале веры и на церковном предании, не изменяя пределов, которые положили св. отцы наши, не давая места желающим вводить новое...» [Иоанн Дамаскин, 409]. Неизменность в следовании преданию церкви выделяет как характерную особенность Православия и современный богослов митр. Каллист (Уэр) [Каллист, 204].

Что же касается содержания Предания, то, по прп. Силуану Афонскому, Предание — это «вечное и неизменное пребывание Духа Святого в Церкви... потому Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное писание является лишь одною из форм его» [Софроний, 96]. Невозможность противопоставления и тем более разделения Священного Писания и Священного Предания подробно обосновал в своих трудах ещё свт. Филарет Московский [Сухова, 110]. Можно даже утверждать, что для православного богословия традиционно положение об их тождестве в отношении к Откровению: «Священное Предание есть такое же божественное Откровение, такое же слово Божие, как и Священное Писание»; а в плане церковно-историческом — что Предание во время от Адама до Моисея было единственным способом передачи Откровения и в этом смысле предшествовало Писанию [Талызин, 222, 221].

Однако, как справедливо писал прот. Анатолий Ведерников, «признание исторического приоритета устного Предания не позволяет решить всех вопросов, связанных с отношением Священного Писания к Священному Преданию» [Ведерников, 62]. В. Н. Лосский также отметил ряд нерешённых до конца в этой области проблем: с одной стороны, термин «предание», употреблённый без дополнительных определений, оказывается расплывчатым, смешивается с понятием «традиция»; а с другой стороны, например, у А. С. Хомякова, он сливается с такими свойствами Церкви как её единство, соборность, апостоличность [Лосский, 61].

Проблемы, связанные с темой «Священное Писание и Священное Предание, её писания и предания», не упомянуты в учебниках догматики, формулировки в них не дают представления обо всей её сложности, они, как правило, кратки и однозначны [Давыденков] и мн. др. Поэтому их обсуждение представляет известные трудности, что выявляется, в частности, при собеседованиях с инославными христианами [Протокол; Дронов, 21–22; Гнедич].

Но если богословские аспекты этой темы в целом как-то разрабатываются, то остаётся практически неисследованным то, как раскрывать её в контексте чрезвычайно актуальной сегодня для Русской православной церкви катехизации. Приходится с большой долей вероятности предполагать, что для современного человека определения «Катехизиса» свт. Филарета, написанного в первой половине XIX в., в котором представления о священном писании сводятся к общему содержанию Библии, а о священном предании — к передаче учения веры, таинств и обрядов [Филарет, 18–26], покажутся неполными и во многом формальными, а специальная богословская литература — слишком сложной и полемичной. В связи с этим в настоящей статье делается попытка представить с учётом сказанного выше опыт осмысления темы «Священное Писание и Священное Предание Церкви, её писания и предания» при изучении её взрослыми просвещаемыми, сознательно пришедшими к Богу и в Церковь [Мой путь 2003; Мой путь 2016], на 2-м (основном) этапе длительной катехизации [Кочетков; Традиция].

Богооткровение и Богопознание как основы Священного Писания и Священного Предания Церкви

Говорить истину о Боге, Его воле и действии можно только на основании живой веры в божественное Откровение. Сщмч. Ириней Лионский писал:

Господь не сказал, что Отец и Сын вовсе не могут быть познаны, иначе напрасно было бы Его пришествие. < ... > Ибо Господь научил нас, что никто не может познать Бога, если Бог не научит, т. е. что Бог не познаётся без Бога, но чтобы Бог был познан, на это должна быть воля Отца. Ибо Его познают те, кому откроет Сын» [Ириней, 334-335] ¹.

ния от Бога, без Его откровения (кому Сын хочет открыть)» (курсив наш. — Γ . К., А. К.). Цит. по: [Макарий, 72].

^{1.} См. то же в другом переводе: «Спаситель отнюдь не сказал, будто познать Бога решительно невозможно, а сказал только, что никто не может познать Бога без Божественной воли, без науче-

В священном писании и Символе веры такое Откровение нам так или иначе дано, причём дано самой Церковью, вне которой и то, и другое мертво́.

Божественное Откровение дано человеку и человечеству в их несомненном внутреннем, экзистенциальном, мистическом опыте в качестве дара божественной Истины, Свободы, Любви, Правды и Красоты. Поэтому оно — то, что никогда и никем не может быть до конца выражено какой-либо дефиницией и (или) доказано разумно, логически, и, следовательно, то, что в принципе находится вне компетенции любой науки и философии. Добытые научно-логическим путем истины могут лишь показать свою непротиворечивость с Истиной Откровения Божьего, если то и другое не искажено и верно выражено. Научные истины могут лишь приблизиться к откровенной Истине, помочь лучше её понять и выразить, но в силу своей принципиальной ограниченности — не более того.

Учение церкви, будучи внешним выражением в первую очередь именно божественного Откровения, базируется на нём. Божественное Откровение, входя в область человеческого разума и логики, став разумной и осмысленной истиной, входит в учение церкви, становясь на первоначальном уровне её керигмой, возвещаемой церковью всем ищущим Бога людям (однако без каких-либо объяснений), а на следующем — её догматом как таинством веры, возвещаемым и изъясняемым лишь верным (полным членам церкви). Само же божественное Откровение — это даже не таинство веры, это её мистическая Тайна, дающая тайное Знание².

Дарованное глубинному человеческому опыту божественное Откровение само подтверждается в нём как истинное и подлинное только через внутренний опыт *человеческого Богопознания* [Иванов]. Если божественное Откровение всегда нисходит как бы «свыше», то «на-встречу» ему и в восполнение его, как бы «снизу», по тому же пути опытного приобщения к божественной Истине, Свободе, Любви, Правде и Красоте идёт живой процесс человеческого Богопознания. Всё это и есть истинный богочеловеческий Путь.

опыте откровения, нужно было бы человеку признать, что не может быть у него иного источника, кроме Бога» [Шмеман, 28–30].

^{2. «...}В каком-то... глубоком — а вместе с тем подетски простом — смысле всё в мире и вся жизнь есть откровение, всё чудо, всё — тайна... <...> И уже, конечно, на этой ступени, в этом безотчетном

Любая небестолковая, достойная речь о Боге в Церкви есть результат Богопознания и призыв к дальнейшему Богопознанию, поэтому она — всегда живая, динамичная и сильная — пользуется богословием и особым, часто мифологизированным и антиномичным, языком. Если «сверху», через божественное Откровение, Церковь получает своего рода первичный материал для целостно выражающего Истину веры мистического богословия, то через человеческое Богопознание, она, кроме того, подкрепляется материалом для своего систематического богословия и для своей философии, идущей теми же путями, что и всякое богословие, в восполнение его. Но их общий главный интерес — это всегда Бог, мир, жизнь в нём и Человек (личностный и соборный).

Богопознание, как и Богооткровение, всегда будучи богочеловеческим, существует лишь в человеческом сердце, в опыте его подлинной экзистенции. Поэтому основой их является встреча и общение Человека с Богом — в Любви и Свободе открытого Богу человеческого сердца (Откровение) и в Любви и Свободе открытого человеку Сердца Божьего (Познание).

Для обычного человека это невозможно, но возможно для Бога, при условии постоянного усилия в этом направлении жизни духовной человеческой личности: «Отныне Царство Божие силой берётся, и употребляющий усилие (но не пренебрегающее человеческой свободой насилие. — Γ . K., A. K.) восхищает его» *1. Только человек имеет «богосродный корень», будучи «живой иконой» Бога («образом Божьим», т. е. сообразным Богу), а потому и Богопознание возможно только в человеке, через человека и для человека (и уже как следствие этого — для всего мира и всего, что в мире). Однако даже богопросвещённый человек имеет на земле лишь частичный опыт Богопознания. По апостолу Павлу, здесь, на земле, мы видим «как сквозь тусклое стекло» и «знаем отчасти», а в Небесном Царстве будущего века увидим всё и всех «лицом к лицу» и «познаем так, как мы познаны» *2, т. е. вполне. Но и тогда процесс духовного Богопознания будет длиться вечно, а радость Богообщения будет вечно восполняться и возрастать.

Предел человеческого Богопознания и его главный плод — Жизнь вечная, где пути Познания и Откровения окончательно сходятся и сливаются: «Вот в чём вечная Жизнь: чтобы знали единого истинного Бога и — Кого Ты послал — Иисуса Христа» *3.

Сейчас же важнейшим критерием духовной опытности человека, зрелости его как личности является мера, степень его лично-

*1 Мф 11:12

*2 Cp. 1 Kop 13:12

*3 Ин 17:3 (АА)

го Богопознания, которая также определяет в человеке и степень возможного усвоения им божественного Откровения. Поэтому, в известном смысле, Богопознание само может стать Откровением Бога, а вслед за тем — и мира, жизни и человека, истинность которых тогда уже не надо будет доказывать, поскольку она в человеке и через него может быть живо показана [Булгаков, 6]. Так «невидимое» становится «видимым».

Откровение непосредственное и опосредованное

Божественное Откровение может быть непосредственным и опосредованным тем или иным тварным естеством (природой). Первое обычно называется сверхъественным, а второе естественным. Естественное в свою очередь бывает душевно-рациональным и мистическим.

Сверхъестественное Откровение даётся Богом непосредственно и прямо, лично человеку-избраннику для его личного служения. Оно всегда чрезвычайно, требует особого избранничества и поэтому редко. Естественное же, опосредованное откровение доступно в принципе всем, как в его душевно-рациональной форме, т. е. через всякого рода философские, научные и логические построения и размышления или ощущения человека, так и в форме мистической, когда «через созерцание созданий» *1 Бога в их добре, красоте и т. п. человеком видятся (точнее, открываются ему) «Его вечная Сила и Его Божество» *2. В этом откровение вновь смыкается с познанием.

*1 Рим 1:20 (ИИ)

*2 Рим 1:20 (ИИ)

Естественного откровения всегда недостаточно, хотя в нём можно найти большие пласты Правды и даже Истины, особенно в мистическом опыте-созерцании видимого как явления невидимого. Все так называемые естественные религии — язычество Египта, Древней Греции, Индии, Китая и т. д. — пример ограниченности (они не знают единого, истинного, личного и благого Бога, Творца «неба и земли» *3, т. е. всего мира), хотя и плодотворности откровения в своей естественной части. Сверхъестественное Откровение тоже не есть Откровение всего в Боге и мире. Оно есть личное Откровение конкретной воли (справедливости, правды) Бога и, в той или иной мере, Его Истины, которая должна исполниться через конкретного человека и (или) в нём. Поэтому оно более всего связано с конкретным служением Богу, даже с прямым посланничеством от Бога и вестничеством непосредственно от Него (т. е. с апостоличностью и ангеличностью)

*3 Быт 1:1

Его избранника как личного носителя данной богооткровенной Истины и Правды.

Итак, одна из *основ* божественного Откровения — личностная и соборная готовность человека и Церкви служить Истине.

Со стороны человека для получения и усвоения Откровения нужно дерзновенное *принятие* и *согласие* на тяготы избраннического пути его самого как соработника Бога и служителя в мире сем тем, что не от мира сего, а также исполнение его сердца *Верой*, *Надеждой* и *Любовью* в отношении к Богу и ближним.

Откровение даёт возможность человеку приобщиться к беспредельной полноте Истины, Правды, Добра и Красоты, к Божьей Любви и Свободе, но само это приобщение может быть на разной глубине. В порядке истории Откровение всегда ограничено, хотя цель его — добиться полноты и совершенства в приобщении к Богу и исполнении Его воли всеми, кто к этому призван (в конечном счёте — всеми людьми, всем миром).

Формы выражения и хранения Священной Истории Откровения и Богопознания

Божественное Откровение и Богопознание, будучи всегда личными, а точнее так или иначе личностными и, значит, воплощённо-духовными, всё же могут быть внешне выражены и более или менее адекватно засвидетельствованы (например, через рассказы, пересказы, записи и т. д.). Такой накопленный всем человечеством опыт фиксации и памяти истинного Откровения и Богопознания составляет Священную Историю, которая, будучи уже выраженной вовне и зафиксированной, является, главным образом, историей человеческой, т. е. историей того, как, когда, кому и почему пришлось послужить богооткровенной и познанной Истине.

Формами выражения и хранения Священной Истории Откровения и Богопознания являются Священное божественное Писание и Священное божественное Предание, в полноте принадлежащие всему богоизбранному Народу и хранимые им как истинной Божьей Церковью, т. е. Израилем: до времён Христа — «ветхим», а после Его Первого Пришествия — «новым».

Кратко остановимся на *Священном божественном Писании* и *Священном божественном Предании*. Божественное Писание является основной формой выражения накопленного опыта боже-

ственного Откровения, а божественное Предание — основной формой его хранения в Истине (через Богопознание)³.

Это Священное божественное Писание и Предание Церкви, вместе составляя её Священную Историю, «живо и действенно», поэтому оно «растёт»: Писание Церкви — главным образом через всё новое божественное Откровение, пророчество в ней, а Предание Церкви — главным образом через её гносис, новое в ней Богопознание, богове́дение и богови́дение. Это значит, что всегда (и в наше время), как Писание, так и Предание Церкви *открыты*, — но открыты они прежде всего духу и плодам богочеловеческого творчества (теурги́и через синерги́ю).

Это не диалектическое саморазвитие, не «отрицание отрицания», не отрицание в противоречии с прежним божественным Откровением и Богопознанием, а стремление к их исполнению (доведению до полноты). Отсюда постоянная внутренняя преемственность Писания и Предания Церкви в процессе экзистенциального их «роста» и развития. В этом процессе не должно быть никаких разрывов, не должно быть такого нового Откровения или такого нового Богопознания, которое противоречило бы прежнему *1. Преемственность предполагает лишь углубление и расширение, но не разрыв и взаимоисключение.

*1 Гал 1:7-9

Ошибки в восприятии божественного Откровения

В непосредственном, а тем более в опосредованном восприятии и выражении человеком божественного Откровения всегда возможны *искажения и ошибки*, как глубокие, так и поверхностные, легко устранимые и почти неустранимые, типичные и уникальные.

Наиболее типичные из них и почти неизбежные — это «фоны», или «шумы́»: культурный, исторический, социальный, психический и т. п., т. е. всё телесное, душевное и человеческо-духовное, не вполне проникшееся Божественно-Духовным или не вполне верное ему.

В неменьшей степени возможны ошибки и в процессе Богопознания.

3. «Священное Писание не глубже и не важнее Священного Предания, но... одна из его форм. Форма эта является ценнейшей и по удобству сохранения её, и по удобству пользования ею; но,

изъятое из потока Священного Предания, Писание не может быть понято как должно никакими научными исследованиями» [Софроний, 96].

Наиболее типичными являются следующие:

- смешения, особенно «рациональные», например, Бога с человеческим или «иным» сознанием (разумом), как в философском идеализме; или «мистические», например, трансцендента́льного (космического, ангельского, «демонического», «звериного») с трансценде́нтным (истинно божественным, т. е. не только надмирным, но и сверхмирным), как в пантеизме Дальнего Востока и политеизме;
- разрывы, также особенно «рациональные», например, Бога и мира, как в деизме, и по существу в атеизме; или «мистические», например, «разрывы» в самом Боге, как в нехристианском гностицизме, дуализме, в арианской и некоторых других ересях;
- более или менее сознательный *отказ* от какой-либо части уже данного Богом подлинного Откровения, например, о внутрибожественной троичной Жизни, как в современном иудаизме или исламе;
- соблазн данное ранее Откровение и имеющийся опыт Богопознания считать *исчерпывающими*, как это нередко бывает в религиозном фарисействе и фундаментализме или интегризме, в том числе и в христианском.

В истории человеческого Богопознания существенное место когда-то занимали так называемые доказательства бытия Божьего [Казарян]. Как свидетельство активности и дерзновенной храбрости человеческого разума на пути Богопознания они имели и имеют положительное значение. Но как попытка схоластического определения в принципе Неопределяемого (посредством одних лишь категорий мира сего), выведения Свободы из необходимости (а доказать — и значит показать необходимость кого-то или чего-то как следствия) и Большего из меньшего (как эпифеномена из феномена), как попытка рационализации и утилитаризации «бытия Божьего» любое «доказательство» этого бытия непригодно и неистинно.

Главный путь Откровения в Церкви — профети́зм, пророчество, а Богопознания — гно́сис. Присущие по-своему всем верующим в Бога, эти пути становятся основными в жизни пророков Божьих и христианских гностиков, несущих в Церкви соответствующие служения.

Доведённое до предела («конца» — «эсхато́на») пророчество превращается в апокали́птику.

Пророчество и христианский гнозис как основы познания Священного Писания и Священного Предания

Путь пророчества и Божьих пророков более всего связан со Священным Писанием и жизнью «на земле» в Христовой Истине, а путь гносиса и истинных гностиков (которыми должны были бы быть все христиане, как сказано в Писании и у Климента Александрийского ещё в начале III в. 4) более всего связан с опытом и благодатью Священного Предания и жизнью «на Небесах» по Дару Духа Святого.

Выдающийся русский богослов и мыслитель первой половины XIX в. Алексей Степанович Хомяков, к сожалению, недостаточно оцененный у нас до сих пор, писал, что Священное Писание Церкви — это «всякое Писание, которое Церковь признает своим» [Хомяков 19946, 9], т. е. соответствующим её Священному Преданию, её опыту Богопознания.

В Церкви между Священным божественным Писанием и Преданием, как и между истинным божественным Откровением и истинным Богопознанием, есть и должно быть полное взаимосоответствие. По определению А.С. Хомякова: «Писание — не иное что, как Предание писанное, а Предание — не иное что, как Писание живущее» [Хомяков 1994а, 47], т. е. божественное Писание — это пророчески выраженное божественное Откровение, а божественное Предание — это пронизывающие всё Писание божественные Жизнь и Дух.

Из этого видно, что и Писание, и Предание «живы» только в полноте Церкви и вне её не существуют, кроме как отдельные исторические, культурные, литературные, национальные и т. д. человеческие явления и памятники. Например, Библия для неверующего человека является только таким памятником, а для нас она — великий дар и плод Священного божественного Писания и Предания.

Как писал А. С. Хомяков, ссылаясь на свт. Григория Чудотворца Неокесарийского, «только тот может понять пророка (а значит, и Писание. — Γ . K., A. K.), кто сам пророк» [Хомяков 1994a, 46], т. е. кто имеет от Бога дух пророческий, и кто живёт в живом Предании и, значит, в Церкви. Таким образом, для христиан не должно

^{4. «...}Для Климента христианский "гнозис" есть понятие положительное, предполагающее известный элитизм или (как говорил Н. А. Бердяев) "аристократию духа"...» [Мейендорф, 84].

быть рационального или протестантско-сектантского *противо-поставления* божественного Писания божественному Преданию: не Писание *или* Предание, а *вместве* — Писание *и* Предание, Слово *и* Дух, Откровение *и* Познание являют нам Полноту Духа и Истины в Боге и Церкви. Только необходимо учесть, что Слово и Дух — не то же, что *буква и Дух*, которые в Церкви противопоставляются как противоречащие друг другу.

Раскрытие Священного божественного Предания и Писания в Церкви и церкви

Главным модусом осуществления в церкви божественного Предания Церкви является Священное церковное предание, а божественного Писания Церкви — Священное церковное писание, т. е. церковное предание и писание, признанные вполне, целиком и до конца освящёнными Богом и Церковью в церкви. Такая освящённость церковного предания и писания не исключает человеческого элемента в них и даже предполагает его, ибо Церковь — Тело Христово, которое, как и Он Сам, не просто божественно, а богочеловечно. И хотя по церковно-божественному Домостроительству (Икономи́и) и Смотре́нию Священное божественное Писание и Предание неограничены, неопределяемы и открыты к их росту и совершенствованию, Священное церковное писание и Священное церковное предание по строгой церковно-человеческой дисциплине (акривии) ограничены, вполне определены и, значит, закрыты. Отсюда перед нами встаёт и проблема дальнейшего выяснения смысла и соотношения двух триад: как Священного божественного Писания, Священного церковного писания и писаний церкви, так и Священного божественного Предания, Священного церковного предания и преданий церкви.

Всякое вообще «писание» — это то, что начертано, записано, выражено словом или каким-либо иным знаком, а всякое вообще «предание» — это тот дух, что с этим начертанием и записью, словом или знаком (или в этих слове и знаке) по духу и смыслу передаётся.

Такие «писание» и «предание» отличаются от своего глубинного корня — Священного божественного Писания и Предания.

Священное божественное Писание Церкви — это весь живой, актуально (действенно) и потенциально (памятно) явленный в Церкви смысл и логос божественного Откровения. Полнота божественного Писания дана Богом в Иисусе Христе — в едином

Живом Евангелии, Письме Бога-Отца «граду и миру», в единственном Человеке, исполненном всего божественного Откровения (так приоткрывается нам Тайна Его особой личностной экзистенции, а по старой эллинистическо-догматической терминологии — сугубой (т. е. двойной, двойственной) «природы», исполненной и Божества, и человечества), в воплощённом (не просто в звуке слова, а в конкретном Человеке, а потому и вочеловечившемся) Слове Божьем, а значит, и в Теле Христовом, в полноте Его Церкви, в также исполненном и вечно живом «Письме Христовом» *1.

*1 Cp. 2 Kop 3:2

Священное церковное писание — это конкретное собрание таких словесно-знаковых систем, которые неизменно освящены и признаны «своими» в Церкви горней (мистическом богочеловеческом Теле Христовом), а в жизни человека и мира — церковью дольней (мистериальными и каноническими церковными институтами, например, на литургии, церковными соборами и отдельными святыми отцами) в процессе церковной и общечеловеческой истории. Его полнота дана в слове Божьем — в Библии, т. е. в письме Христовом от Церкви и для Церкви, т. е. от апостолов и пророков для всех Божьих чад и для Божьего мира.

Писаниями же Церкви будут все остальные подобные тексты и другие словесно-знаковые системы (проповеди, иконы и т. д.), имеющие хоть какое-либо положительное духовное значение в жизни Церкви горней, богочеловеческой, и более или менее освящаемые и признаваемые «своими» церковью дольней, вплоть до соответствующих словесно-знаковых творений всякого верного христианина из «малых сих».

Священное божественное Предание — это продолжающееся в Церкви «дыхание Жизни», весь живой, также актуальный и потенциальный, церковный опыт (дух и $voû\varsigma$ -разум) Богопознания, молчаливый дар Духа Святого, животворящего всё в этом опыте и утверждающего его как истинный. Полнота божественного Предания дана в жизненной полноте дара Духа Святого, и значит, в полноте единой жизни Его единственной Церкви.

Священное церковное предание — это дух тех конкретных словесно-знаковых систем, которые составляют Священное церковное писание; это дух той богочеловеческой жизни Церкви, который был исторически выявлен церковью как неизменная священная основа (неизменный священный принцип) всей человеческой жизни, всей Церкви и мира. Его полнота дана в евангельском (библейском) духе, т. е. в духе истинно апостольской

и пророческой веры и жизни, на котором созидается вселенская святая церковность и освящаемая и преображаемая космичность.

Предания же Церкви — это все остальные более или менее освящённые Истиной духовные принципы конкретно-исторической богочеловеческой и человеческой жизни Церкви и церквей со всеми их живыми традициями. Церковные писания и предания всегда неполны и обычно имеют частное значение.

Православие как конфессия по преимуществу сориентирована на Церковь Священного божественного Предания (а не церковь преданий, как многие думают, смотря на неё извне), на Церковь Духа Святого, церковь библейско-евангельского духа, Церковь традиции апостола Иоанна-богослова, Церковь Богопознания (гносиса) и потому часто — догмы. Но нередко это осуществляется в ущерб и за счёт Священного божественного Писания в ней, за счёт реальности Богочеловека и воплощённости Богочеловечества, традиции апостолов Иакова-праведника, Петра-исповедника и учителя-катехизатора и Павла-пророка, в ущерб божественному Откровению. Чтобы являть собой полноту Православия, Церковь должна быть тождественна и синонимична истинному и полному Христианству, соединившему обе основные стороны жизни Восточной и Западной церквей в их гармонии и единстве жизни во славу Божью.

Священное церковное писание: Библия, Творения отцов церкви, соборное и личное творчество её членов— писания церкви

Теперь остановимся на Священном писании и писаниях церкви, её Священном предании и преданиях подробнее.

Священное церковное писание — это Библия, содержание которой в ней самой описано так: «Всё писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для воспитания в праведности, дабы Божий человек обладал всем необходимым, чтобы быть готовым на всякое доброе дело» *1. Богодухновенность Библии как Священного писания церкви — явление не формальное, а исключительно духовное. Оно означает внутреннее соответствие, адекватность Священного писания церкви её истинному Священному преданию и в принципе непротиворечивость этого писания её истинному Священному божественному Писанию и Преданию. Божественное Откровение, записанное в Священном писании как его Священная история, не было

*1 2 Тим 3:16-17 (ИИ) «продиктовано» или магически внушено Духом Святым, но было выражено устным и письменным словом людьми, живущими в этом Духе и получившими в какой-то конкретной ситуации своей жизни дар приобщения к такому Откровению.

В отличие от Священного церковного писания (Библии), которое в церкви едино и единственно, писания церкви многообразны. Они содержат бо́льший элемент человеческих открытий и, в отличие от божественного Откровения, бо́льше схоластического и академического богословия и выводов от человеческой культурной и духовной традиции, от ума и логики.

Писания церкви — это прежде всего писания её отцов, тех, кто был ею канонизирован, т. е. причислен к лику святых. К этому виду писаний относятся писания многих мужей апостольских и апологетов, святых учителей церкви, отцов-аскетов, отцов-догматистов и канонистов, в том числе отцов — деятелей, признанных церковью вселенских и поместных соборов. Сюда же относятся писания святых отцов — авторов литургических последований (чинов) и молитв, творцов святых храмов и икон, песнопений и проповедей.

Близки к ним писания церкви, являющиеся плодом её соборного творчества, прежде всего многие литургические чины и символические тексты, такие как наш Символ веры. Кроме них это также православные «символические книги»: «Послание восточных патриархов», «Православное исповедание» свт. Петра Могилы и «Катехизис» свт. Филарета Московского. Далее следует отметить писания церкви, которые хотя прямо и не принадлежат святым отцам, но, несмотря на спорные места, высоко ценятся церковью по их содержанию или положительной роли в церковной истории. Сюда следует отнести лучшие апокрифы и писания, например, таких церковных учителей, как Тертуллиан, Климент Александрийский и Ориген; или церковных историков и летописцев, начиная с Евсевия Кесарийского; или авторов лучших школьных лекций, курсов и учебников, творческих деятелей церковной науки, философии и богословия (как академических и систематических, так и критических и иных), христианской публицистики и критики, представителей эпистолярного жанра и т. п.

И наконец, к писаниям церкви можно отнести и такие тексты, которые хотя и уступают по своему духовному уровню и в чёмто погрешительны, но всё же принадлежат ревностным и верным христианам. Это могут быть также апокрифы (кроме однозначно еретических) и те же писания, которые типологически могли бы

войти в предыдущую группу, но оказываются ниже их по духовному и творческому (а значит, также по культурному и профессиональному) уровню.

Очевидно, что не всё в писаниях церкви равно священно не только при сравнении этих четырех групп, но даже внутри них: часто не равно священны даже писания одного и того же святого отца, не говоря уже о литургических текстах и в ещё большей степени обо всём остальном. Впрочем, так же не равны по своей духовной глубине и ценности даже тексты самого Священного церковного писания — Библии.

Вообще нам следует помнить, что границы между Священным писанием и писаниями церкви условны и относительны. Не случайно догматические определения Вселенских соборов, как и откровения некоторых икон и молитв, ценятся и хранятся практически на одном уровне со Священным писанием. Как свидетельствует об этом В. Н. Лосский:

Иконы Христа, так же как и догматические определения, могут быть сближены со Священным Писанием и получить то же почитание, потому что иконография показывает в красках то, о чём написанными буквами благовествуют слова [Лосский, 76].

Все писания Церкви, как и само Священное церковное писание, согласно 1 Ин 1:1–5, равно возвещают о Слове Жизни, о Жизни вечной, о Боге-Свете. Все они равно существуют, «чтобы, — по словам святого апостола Иоанна Богослова, — вы имели общение с нами, а наше общение — с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом» *1 и «чтобы радость ваша была полна» *2.

В Писании также сказано и о церковных преданиях: «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или через слово, или через послание наше» *3. Это значит, что Писание и писания церкви должны учить её Преданию и преданиям, в чём и заключается для нас их главный смысл и значение.

Ошибки и «противоречия» в Священном церковном писании и в церковных писаниях

Итак, абсолютно священным является только Священное божественное Писание, тогда как даже в освящённом церковью до конца Священном церковном писании имеется неизбежный

*1 Ин 1:3 (КБ) *2 1 Ин 1:4 (КБ)

*³ 2 Фес 2:15 (КБ) чисто *человеческий* элемент. Но он никогда «не вменяется» Богом и Церковью в грех, неправду и неистинность (ср. Пс 31:1–2: «Блаже́н, кому отпущены беззакония / и чьи грехи прощены! / Блаже́н человек, кому Господь не вмени́т греха...»). Однако церковные писания бывают слишком тесно связаны с историческим процессом, зависят от него и потому в своём содержании часто погрешают, в отличие, в известных пределах, от всего Священного церковного писания.

Отсюда возникает, но также и решается, проблема *«ошибок»* (исторических, географических и т. д.) и *«противоречий»* не только в писаниях всякого рода (у свв. отцов, в деяниях церковных соборов и т. д.), но и в Библии. Их надо видеть и уметь правильно понять и объяснить, почему их наличие не противоречит священности всех церковных писаний и богодухновенности Священного церковного писания.

Всякое писание, поскольку оно выражается человеческим языком или иными человеческими средствами, несёт в себе элемент ограниченности и относительности. В Священном писании такой элемент называется «буквой», о которой апостолом Павлом говорится, что «буква убивает, а Дух животворит» *1. В Священном церковном писании, как и во всех писаниях, нам важна не их объективированная и ограниченная «буква», а именно Дух, выраженный Словом в слове: «Слова, что Я вам говорю, это Дух и жизнь» *2; «[Христос] 5 сделал нас способными быть служителями Нового Завета, не буквы, но Духа» *3. Поэтому для нехристиан Библия не существует как священный и тем более «богодухновенный» текст.

В процессе истории, в том числе христианской, часто или смешивались, или слишком резко противопоставлялись как в принципе противоречащие друг другу, области веры и объективного знания, наука и Библия. Но, по словам великого русского учёного XVIII в. М. В. Ломоносова, научная правда и вера «суть две сестры родные, дщери одного Всевышнего Родителя», как бы два крыла, возводящие к Богу, и они «никогда между собою в распрю прийти не могут, разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду всклеплет» [Ломоносов, 476]. С другой стороны, он же, признавая это, сказал:

*1 2 Kop 3:6

*2 Ин 6:63 (AA) *3 2 Кор 3:6 (КБ)

^{5.} В квадратных скобках даны вставки авторов статьи. — Прим. ред.

Не здраво рассудителен математик, ежели он хочет Божескую волю вымерять циркулем. Таков же и богословия учитель, если он думает, что по Псалтири научиться можно астрономии и химии [Ломоносов, 478].

Выяснению отношения божественного и человеческого в Священном писании и церковных писаниях может помогать и наука, когда она объективно ведёт, например, исследование Священного писания литературно-критическим или научно-историческим методом. Результаты таких исследований могут иметь большое значение независимо от того, кому они принадлежат, православному ли, католику или протестанту, верующему иных религий, агностику или даже атеисту. Другое дело, что в толкованиях ими своих научных результатов, даже относительно истинных, могут ощущаться, хотя это и не обязательно, неприемлемые для нас философские или богословские взгляды и позиции.

Наиболее типичные злоупотребления Священным церковным писанием и писаниями церкви следующие:

- формальная цитация вне смыслового контекста и духа данного текста;
- произвольность обращения с текстом, выражающаяся в произвольном выборе одних текстов за счёт других, или в противопоставлении их в угоду той или иной концепции, или в произвольных восполнениях и исправлениях текста, или в произвольных и тенденциозных толкованиях признаваемого церковным текста в ущерб его подлинному смыслу и духу.

В то же время это не отрицает того, что, по словам апостола Павла, «должны быть у вас [и] расхождения во взглядах (в том числе на Священное писание. — Γ . K., A. K.), чтобы было ясно видно самых опытных среди вас» *1 , т. е. более искушённых в вопросах веры. А по св. Иоанну Златоусту, «нам [вообще] не следовало бы иметь и нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила нашим душам благодать Духа, и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом Святым. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уж хотя бы вторым путём» [Иоанн Златоуст, 5]. Но при этом нам надо не забывать об уникальности данного в Священном писании божественного Откровения и посему в идеале лишь о церковном его употреблении.

*¹ 1 Кор 11:19 (ИИ)

Уровни понимания божественного Откровения

В связи с этим надо представлять себе разницу между индивидуально-личным и церковно-соборным пониманием божественного Откровения. Эта разница проявляется, по словам крупнейшего русского церковного историка конца XIX в. проф. В. В. Болотова, в различии между: его толкованием, т. е. таким его пониманием, которое, наподобие догмата, признаётся всею Церковью (а хорошо, если ещё и церковью) лучшим из имеющихся выражением общецерковной истины, хранимого ею божественного Откровения; его трактовкой, которая, наподобие теологумена, обладает авторитетом хотя и не общецерковно-значимого выражения истины Откровения, но соизмеримого со святоотеческим, что означает, что она может быть широко распространена в церкви, оставаясь необязательной для всех, и что их может быть несколько по одному вопросу; наконец, его индивидуально-личным пониманием, которое, наподобие частного богословского мнения, может существовать в немногих, но также иметь свой авторитет в церкви и даже известное значение в Церкви, хотя оно ещё не получило своей оценки, признания и определённого освящения, не прошло проверки Духом Жизни и даже временем (о различии догмата, святоотческого теологумена и частного богословского мнения см. статью В.В.Болотова «К вопросу о Filioque») [Болотов, 31–36]. «Неудачи» же на уровне индивидуального понимания, частного мнения — не ересь, а неопытность и незрелость в вере или невежество и глупость ума, и их нетрудно в случае нужды показать и опровергнуть. Поэтому, изучая и вникая в писания церкви, особенно в её Священное писание, не надо бояться заблуждений и ошибок, надо лишь уметь за них не держаться, всегда идя вперёд к Богу и стараясь обрести на этом пути истину Его Откровения на высшем духовном уровне его толкования.

В чём выражается Священное предание церкви

Итак, все писания церкви учат её преданиям и выверяются ими. Священное предание церкви главным образом выражено в её Священном писании. Оно само есть то, что можно было бы назвать духом Священного писания, духом Библии, т. е. библейским, евангельским духом, главным модусом осуществления в церкви

того, что называется духом христианства и духом церкви, духом полноты православия (включающего в себя дух всех писаний церкви и являющего полноту церковного предания, которое есть Священное предание церкви и её предания). Священное предание церкви выражается поэтому и через её ке́ригму, и через её догму в главных, неизменных и неотъемлемых духовных принципах христианской жизни.

Основным примером таких принципов жизни может служить церковность (общинность) христианства как новой жизни во Христе Духом Святым и, следовательно:

- его единство (и единственность), святость (выделенность для Бога из «мира сего» и неотмирность), соборность (и кафоличность как вселенскость и универсальность), а также основанность «на апостолах и пророках» (апостоличность);
- его спасительность для всех и всего, кто и что не против Бога и за Него, кто отвергается себя, берёт свой крест и следует за Христом, кто стремится к совершенству и полноте общения с Богом и ближними;
- его основанность на Тайнах (и таинствах) вечной Жизни в Боге, к которым требуется соответствующее усиленное предуготовление, входящее в духовную полноту самих этих Тайн (и таинств), например, по типу оглашения в таинстве просвещения-крещения во имя Божье, Отца и Сына и Святого Духа, но прежде всего во имя Иисуса Христа, или по типу рассуждения о теле и крови Господних в таинстве евхаристии, или обручения в таинстве брака по образу союза Христа и Церкви и т. д.;
- его литургичность и евхаристичность в причастности (приобщённости) Самому́ прославленному Христу, Который ради нас есть Вера, Надежда, Любовь, Свобода, Свет, «Путь, Истина и Жизнь» *1, есть Слово-Хлеб, Отцом рождённое во чрево Недр наитьем Духа=Исхожденья;
- его устроение в соответствии со служениями теми творческими дарами Духа Святого, которые каждый из христиан сам лично и личностно получил.

Благодаря живому Священному преданию церкви её Священное писание, как слово Божье, всегда «живо... и действенно и острее всякого обоюдоострого меча; оно проникает до мозга костей, до границы души и духа, оно судит о сердечных помышлениях и намерениях» *2.

*1 См. Ин 14:6

*2 Евр 4:12 (ИИ)

Виды церковных преданий

Все писания и предания церкви отличаются от её Священного писания и предания, несмотря на то, что все творцы писаний и преданий стремятся максимально сблизиться с ними. В преданиях церкви, кроме Духа Святого, проявляются и иные, часто не противоречащие Ему, духи того или иного народа, нации, своего места и времени, социума, культуры, в них больше относительных и временных элементов, больше не божественного, а человеческого духа и познания (т. е. результатов познания второго рода — от «древа познания добра и зла»), в том числе философского.

Основные виды преданий церкви, соответствующие основным видам её писаний, следующие:

- дух жизни святых отцов церкви, более других выражающий принципы их духовной святости и традиционности (отечества, генетической преемственности), а подробнее их апостолата, защиты веры, учительства, подвижничества, догматического богопознания, деятельной любви, соборности и консилиа́рности, литургического, иконографического, музыкального и гомилетического творчества;
- дух не лично-святоотеческого, но близкого ему соборнообщецерковного творчества: символического, литургического, иконографического, музыкального, богословского и т. д.;
- дух околоцерковного творчества высшего напряжения и уровня, особенно плодотворный в учительской и культурной сфере жизни;
- дух околоцерковного и христианско-бытового, часто тоже традиционного, творчества среднего и ниже напряжения и уровня, имеющий ещё более локальное значение.

Все эти и подобные им предания церкви, её традиции могут быть выражены в жизни христиан в определённом месте и времени, причём в жизни как личной, так и групповой, как в общинной, церковно-приходской, так и во вселенско-церковной. Они могут быть выражены письменно, но могут нигде и никак, кроме данного опыта духовной практики христианской жизни, не выражаться. Они могут жить века и тысячелетия и отмирать очень быстро. Они могут существовать как на всех уровнях церковно-институциональной, так и неинституциональной жизни, быть общецерковными и местными. Очевидно, что в преданиях церкви, как и в её писаниях, не всё равно священно и ценно; что

граница между Священным преданием и преданиями, так же как и между Священным писанием и писаниями, условна и относительна.

Противоречия между Священным преданием церкви и её преданиями

Священное предание и предания церкви несут в себе, подобно её Священному писанию и писаниям, не только божественный, но и иные духи — духи земли, земной (биологической) жизни и человека. Насколько эти духи принципиально не противоречат Духу Божьему, насколько они не повреждены (чисты) и воцерковлены, они находятся в полном единстве друг с другом, если же они недовоцерковлены или просто случайны в церкви — они могут входить в явные или тайные противоречия между собой. Иногда вскрыть эти противоречия помогает исторический опыт церкви. Так, имевшие сначала равную силу постановления церковных соборов были позже разграничены на фундаментально-вероучительные (догматы), которые со временем почти не менялись, а лишь разрабатывались, и дисциплинарно-организационные (каноны), которые с переменой времени и места ослабевали и даже подчас прекращали свое существование [Афанасьев]. Это не случайно: всякое предание церкви, как и всякое её писание, будучи неразрывно связано с человеком как возможным средоточием всех духов, неизбежно несёт на себе печать ограниченности и относительности (что ещё не обязательно означает — греховности).

Одной из возможностей разрешения противоречий между разными пластами имеющегося в нашей церкви церковного предания является возрождение в церкви полноты её «синакса́рной», т. е. учительно-общинной, личностной и неиерархической, но существующей чаще всего только для «своих Богу» *1 и Церкви членов, традиции. Она ныне обычно подавлена грузом иной («экклесиастической») традиции, обращающей большое внимание на индивидуалистические различия, согрешения и грехи и не доверяющей всем своим членам как свободным и духовным личностям, а кроме того, обычно имеющей ещё дело с «чужими Богу» и Церкви членами. Однако обе эти традиции восходят к началам Священного предания церкви, и не должны противостоять одна другой.

Следы более древней, «синаксарной» традиции церкви многочисленны по сей день. Она доныне лежит в основе всех наших

*1 Еф 2:19

основных храмовых богослужений, за исключением таинств и особенно евхаристии, точнее, лишь её главной части — Литургии верных, всегда требующей особого иерархического лица — предстоятеля — как одного из «старейшин» данной церкви. Она же проявляется во всякого рода молитвенных собраниях, в том числе монашеских и протестантских, в домашних и групповых молитвенных, ново- (и ветхо-) заветных, житийно-воспоминательных и тому подобных встречах, поминках, на братских тра́пезах и т. д. Внутри этой «синакса́рной» традиции собственно «церковная» иерархическая традиция бывает необходима только у внешних границ церкви, в её «притворе», и у её внутренних границ, где церковь имеет дело с ещё в какой-то степени чужими ей по духу и смыслу людьми или с ещё неполными своими членами: оглашаемыми, новопросвёщенными и иными, например, кающимися, т. е. людьми, требующими особого исправления и укрепления своей христианской веры и жизни.

Истинность любой традиции в церкви, её преданий и самого́ её Священного предания проверяема лишь единым Духом и Истиной Священного божественного Предания. По определению В. Н. Лосского, эта Истина — христианское Откровение, которое «и разум, и чувства преобразует в свете Духа Святого — в том Предании, которое есть единственный модус восприятия богооткровенной Истины, единственный модус выраженную в догмате или иконе истину узнавать, а также и единственный модус вновь её выражать» [Лосский, 76].

Злоупотребления преданиями церкви возможны лишь при неразличении духов, смешении и неразумении преданий разной ценности, при недолжном противопоставлении их и некритическом заимствовании чуждого предания, а также при забвении важнейшего и божественного ради малозначительного и человеческого. Искажению и сектантской гипертрофии преданий церкви соответствует их принижение, непонимание и отрицание, основанное на путанице и незнании сути и различий между церковными и прочими преданиями, Священным церковным преданием и Священным божественным Преданием Церкви.

Какой же мы можем из этого сделать вывод, что же передаётся Церковью как её Предание?

По определению святителя Московского Филарета, истинное и святое Предание не есть «просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов (т. е. писаний, тоже

переданных нам церковью. — Γ . K., A. K.), но с сим вместе и невидимое, действительное преподаяние благодати и освящения» 6 . Это определение сущности Предания было развито В. Н. Лосским:

Если Писание и есть всё то, что может быть сказано написанными или произнесёнными словами, если всё это — различные способы выражать Истину, то Священное Предание — единственный способ воспринимать Истину. <...> Оно — не содержание Откровения, но свет, его пронизывающий; оно — не слово, но живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слушанием молчания, из которого слово исходит; оно не есть Истина, но сообщение духа Истины, вне Которого нельзя познать Истину. <...> Итак, мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей свете, а не в естественном свете человеческого разума» [Лосский, 67].

В сообщении этой способности, в её передаче (т. е. Предании) нет автоматизма. Однако необходимо творческое усвоение всего церковного опыта Богопознания на всех его уровнях, которое и даёт возможность обрести способность рассуждать в свете Духа Святого, а не только по собственному разумению. Поэтому прп. Серафим Саровский целью христианской жизни назвал «стяжание Святого Духа Божьего», объявив всё остальное — «молитву, пост, бдение и всякие другие дела христианские» — к тому лишь средствами [Серафим, 101–102].

Таким образом, способность воспринимать Истину основывается на нашей живой вере — не на слепой фанатичной покорности Богу и Его воле, но на стремлении к живому Богу и внутреннем ощущении Его как Господа Бога, сотворившего мир и человека; Бога, Которого мы не случайно называем нашим Отцом. Эта вера не только приводит нас всё ближе к Нему, но и ведёт за Ним, ибо, по словам епископа Таврического Михаила (Грибановского): «Вопрос не в том, что мы признаём, а в том, за чем (в данном случае, за Кем. — Г. К., А. К.) мы идём» [Михаил, 172].

Такая вера созидает нашу жизнь в зависимости от глубины и полноты познания нами Бога. По словам В. Н. Лосского, «здесь горизонтальная линия "преданий", полученных из уст Спасителя и переданных апостолами и их преемниками, скрещивается с вертикальной линией Предания, с сообщением Духа Святого, в каж-

^{6.} Цит. по: [*Флоровский*, 178].

дом слове откровенной Истины раскрывающим перед членами Церкви бесконечную перспективу Тайны» [Лосский, 64–65].

В перспективе же нам как православным ещё необходим новый общечеловеческий синтез уже сложившихся в Церкви путей: путей божественного Писания и Предания, а также пути очищения преданий и строгого следования преданиям церкви, в том числе Священному преданию, и пути активного вмешательства в современную жизнь и нового творчества, руководствуясь исключительно Священным божественным Преданием, — условно говоря, пути свт. Феофана Затворника и пути Николая Бердяева 7.

В заключение подчеркнём, что дать общее понятие о составе и основных подходах к правильному пониманию в катехизическом аспекте темы «Священное Писание и Священное Предание Церкви, её писания и предания» представляется возможным лишь на основе богословского синтеза, проведённого в XX в., в единстве и противоречии божественного и человеческого, избегая схоластического и конфессионально-полемического акцентов, идеологизации и упрощения глубочайших богословских понятий.

Главной задачей катехизатора, при всей сложности и проблематичности этой темы, остаётся донесение до катехуменов смысла православно-христианских представлений о Священном Предании и Писании в их внутренней динамике и жизненном росте, а не как набора правильных, но отдельных, внешних по отношению к их менталитету и духовному опыту определений.

С этой целью в нашей статье было предложено завершить систематизацию названных понятий, отчасти намеченную В.И. Талызиным (Священное, или Апостольское предание — церковное предание — церковные обычаи) [Талызин, 222] и В.Н. Лосским (Предание — предания) [Лосский, 62], и рассматривать её в виде двух триад. Первая триада: Священное божественное Писание (всё содержание Богооткровения) — Священное церковное писание (Библия) — писания церкви (тексты и образы, имеющие значение в жизни церкви). И, соответственно, вторая триада: Священное божественное Предание (весь опыт Богопознания) — Священное церковное предание (духовное содержание Священного церковного писания — Библии) — церковные предания (освященные принципы жизни церкви и церквей и их живые традиции). Такое деление позволяет, на наш взгляд,

не столько разграничить их, сколько показать наличие в них различных духовных пластов и одновременно подчеркнуть их полное внутреннее единство. Дальнейшая разработка названной темы предполагает поиск различных вариантов её раскрытия в зависимости от конкретных условий катехизации (длительности катехизического цикла, состава группы, степени подготовленности катехизатора и т. д.).

Литература

- Афанасьев = Афанасьев Николай, протопр. Неизменное и временное в церковных канонах // Живое предание: Православие в современности. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. С. 92–109.
- 2. *Болотов* = Болотов В. В. Тезисы о «Filioque» // Он же. К вопросу о Filioque. СПб. : Тип. М. Меркушева, 1914. С. 29–73.
- 3. *Булгаков* = Булгаков Сергий, прот. Об откровении // Вестник РХД. 1983. \mathbb{N}° 140. С. 5–17 (вторую часть статьи см.: Вестник РХД. 1984. \mathbb{N}° 141. С. 57–71).
- 4. Ведерников = Ведерников Анатолий, прот. Проблема Предания в православном богословии // ЖМП. 1961. № 10. С. 61–71 (первую часть статьи см.: ЖМП. 1961. № 9. С. 42–49).
- Гнедич = Гнедич Петр, прот. О православном понимании Предания (по поводу сообщения о работе комиссии «Предание и предания» Всемирного Совета Церквей) // ЖМП. 1963. № 3. С. 43–50.
- 6. *Давыденков* = Давыденков Олег, прот. Догматическое богословие : Учебное пособие. М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. 622 с.
- 7. Дронов = Дронов Михаил, прот. Писание и Предание // ЖМП. 1993. \mathbb{N}^2 11. С. 9–25.
- 8. *Иванов* = Иванов М. С. Богопознание // Православная Энциклопедия. Т. 5. М.: Православная Энциклопедия, 2002. С. 476–486.
- Иоанн Дамаскин = Иоанн Дамаскин, св. 3-е защитительное слово против отвергающих святые иконы // Он же. Полное собрание творений. Т. 1. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1913. С. 390–441.
- 10. Иоанн Златоуст = Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста: В 2 т. Т. 1. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993. 471 с.
- 11. Ириней = Ириней Лионский, свт. Против ересей // Он же. Против ересей: Доказательство апостольской проповеди / Пер. прот. П. Преображенский, Н. И. Сагарда. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. 672 с. (Библиотека христианской мысли. Источники).

- 12. *Казарян* = Казарян А. Т. Доказательства Бытия Божия // Православная Энциклопедия. Т. 15. М.: Православная Энциклопедия, 2007. С. 555–573.
- 13. Каллист = Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Православная Церковь. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2001. 374 с. § 10: Священное предание: источник православной веры. С. 203−215.
- 14. *Колесов* = Колесов А. [Владимир Зелинский]. Неюбилейные размышления // Вестник РХД. 1974. № 112–113. С. 122–141.
- 15. Кочетков = Кочетков Георгий, свящ. Возможная система оглашения в Русской православной церкви в современных условиях. 4-е изд., испр. // Он же. «В начале было Слово» : Катехизис для просвещаемых. М. : СФИ, 2007. С. 5–20.
- 16. Ломоносов = Ломоносов М. В. Явление Венеры на Солнце, наблюденное в Санктпетербургской императорской Академии Наук майя 26 дня 1761 года // Он же. Сочинения. М.: Художественная литература, 1957. С. 474–478.
- 17. Лосский = Лосский В. Н. Предание и предания // ЖМП. 1970. № 4. С. 61–76.
- 18. Макарий = Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие : В 2 т. Т. 1. Киев : Изд-во им. свт. Льва папы Римского, 2007. 598 с., VI с.
- 19. $Мейендор \phi = Мейендор \phi$ Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. 384 с.
- 20. $\mathit{Muxaun} = \mathsf{Muxaun}$ (Грибановский), еп. Над Евангелием. СПб. : Сатисъ, 1994. 256 с.
- 21. *Мой путь 2003* = Мой путь к Богу и в Церковь : Живые свидетельства 90-х годов XX в. М. : СФИ, 2003. 208 с.
- 22. *Мой путь 2016* = Мой путь к Богу и в Церковь : Живые свидетельства 2000-х годов. М. : СФИ, 2016. 104 с.
- 23. Протокол = Протокол богословского собеседования между членами Русской Православной Церкви и Евангелической Церкви Германии с 27 по 29 октября 1959 года // Богословские труды. 1968. Вып. 4. С. 203–216.
- 24. Серафим = Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни с Н. А. Мотовиловым (по записи последнего пространной) // Николай Александрович Мотовилов и Дивеевская обитель. [Б. м.]: Изд-е Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского монастыря, 1999. С. 88–117.
- 25. *Софроний* = Софроний (Сахаров), схиархим. Старец Силуан. 3-е изд. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. 528 с.
- 26. *Сухова* = Сухова Н. Ю. Священное Писание и Предание в экклесиологии святителя Филарета (Дроздова) // Материалы XIX Ежегодной богослов-

- ской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета : В 2 т. Т. 1. М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 105–110.
- 27. *Талызин* = Талызин В.И. Церковное Предание // Богословские труды. 1968. Вып. 4. С. 221–225.
- 28. Традиция = Традиция святоотеческой катехизации : Основной этап : Материалы международной богословско-практической конференции (Москва — Московская область, 28–30 мая 2013 г.) М. : СФИ, 2014. 296 с.
- 29. Филарет = Пространный христианский катихизис православной кафолической восточной церкви / Сост. свт. Филарет (Дроздов); Предисл., подг. текста, примеч. и указ. канд. ист. наук А.Г. Дунаев. М.: Изд. совет РПЦ, 2006. 168 с.
- 30. *Флоровский* = Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа. 4-е изд. Париж : YMCA-Press, 1988. 599 с.
- 31. Хомяков 1994а = Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Он же. Соч. : В 2 т. Т. 2 : Работы по богословию. М. : Московский философский фонд : Медиум : Вопросы философии, 1994. С. 25–71.
- 32. *Хомяков* 19946 = Хомяков А. С. Церковь одна // Он же. Соч. : В 2 т. Т. 2 : Работы по богословию. М. : Московский философский фонд : Медиум : Вопросы философии, 1994. С. 5–23.
- 33. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Об откровении // Он же. Воскресные беседы. Paris: YMKA-Press, 1989. C. 24–36.

Список сокращений

АА перевод А. А. Алексеева

ИИ перевод архим. Ианнуария (Ивлиева)КБ перевод еп. Кассиана (Безобразова)ЖМП Журнал Московской патриархии

Priest Georgy Kochetkov, A. M. Kopirovsky

The Experience of Covering the Topic "The Church's Holy Scripture and Holy Tradition, Its Scriptures and Traditions" in Teaching Faith to Modern Catechumens

The article is focused on covering the topic "The Church's Holy Scripture and Holy Tradition, Its Scriptures and Traditions" within the holistic and consistent process of teaching faith to modern adult catechumens. Based on the texts of the New Testament, patristic writings, studies by home and foreign theologians, as well as on the long-term personal catechetical experience, the authors consider the key concepts of this topic and offer their detalisation and systematisation. The article addresses the peculiarities of associating various layers of scripture and tradition with Divine Revelation and the knowledge of God. Possible errors and contradictions of their interpretation are also highlighted. As a result, it is concluded that catechumens need to be introduced into the Church's Holy Tradition and the Holy Scripture, its holy scripture and tradition, writings and traditions within their internal dynamics and growth, not as into a set of definitions and subjects for rational study.

KEYWORDS: Church, Holy Scripture and Holy Tradition, scriptures and traditions, Divine Revelation, knowledge of God, catechesis.

П. Василиадис

Роль женщин в церкви, женское рукоположение и чин диаконисс: православный богословский подход

В статье предпринята попытка выработать православный богословский подход к осмыслению роли женщин в церкви, их доступу к иерархическому священству и возможности возрождения чина диаконисс. Эти вопросы рассматриваются в свете богословской дискуссии последних лет, а также на основании постановлений Всеправославного собора, проходившего на острове Крит в июне 2016 г. При этом в статье подчеркивается, что остроту вопроса, в конечном счете, составляет не столько само рукоположение женщин (иными словами, не социологическая проблема и требования современности), сколько миссиологическое, литургическое, антропологическое и экологическое измерения понимания христианского священства.

ключевые слова: женское рукоположение, чин диаконисс, Всеправославный собор, экклезиология, антропология.

Роль женщин в церкви, их доступ к иерархическому священству и чин диаконисс — три этих различных, хотя и взаимосвязанных вопроса занимают наш современный богословский дискурс. В православном мире женское рукоположение в целом было категорически отвергнуто как не имеющее никакого отношения к пастырскому попечению, как чуждое западное явление, сложившееся главным образом под влиянием современных идей.

В этой небольшой статье предпринята попытка выработать православный богословский подход к осмыслению данной проблемы, особенно в свете дерзновенного решения патриарха Александрийского Феодора II о возрождении в церкви чина диаконисс, а также на основании недавних постановлений Всеправославного собора, проходившего на острове Крит в июне 2016 г. ¹

Итоговые документы Всеправославного собора на разных языках опубликованы на официальном сайте собора: holycouncil.org.

В программном документе собора «Миссия Православной Церкви в современном мире» провозглашено равенство всех людей, собираемых Церковью, «без различия расы, пола, возраста, социального или иного положения во единое Тело, где "нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского"» *1 [Миссия]. Также в разделе «Отношение Церкви к проблеме дискриминации» провозглашается, что Православная церковь верит в то, что «"Бог произвел от одного весь род человеческий: обитать по всему лицу земли, предустановив сроки и пределы их обитанию" *2 и что во Христе "нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного, нет мужеского пола, ни женского; ибо все вы — одно во Христе Иисусе" *3» [Миссия, § 2].

*1 См.: Гал 3:28; ср. Кол 3:11

*2 Деян 17:26

*3 Гал 3:28

Разумеется, вопрос о диакониссах (и косвенно о женском рукоположении) не входил в повестку дня Всеправославного собора 2. Однако этой теме было уделено повышенное внимание на Поместном соборе Православной российской церкви 1917—1918 гг. После Второй мировой войны профессор Е. Феодору своей докторской диссертацией о диакониссах [Θεοδώρου 1954] открыл в православных богословских кругах научную дискуссию по противоречивому вопросу о поставлении женщин на иерархическое священнослужение. Вопрос о женском рукоположении дополнительно обсуждался на всеправославном уровне в рамках специальной межправославной конференции, состоявшейся на греческом острове Родос в 1988 г. по инициативе Вселенского патриархата 3. По итогам этой конференции в официальных документах была впервые зафиксирована важная самокритичная оценка ситуации:

Признавая эти факты, свидетельствующие о том, что Церковь поддерживает равенство чести между мужчинами и женщинами, надо честно и смиренно признать, что христианским общинам, по причине человеческой слабости и греховности, не всегда и не везде удавалось преодолеть те представления, нравы, обычаи, исторические события и социальные условия, которые на практике приводили к дискриминации женщин. Так, человеческая греховность вела к тем практикам, которые не отражают истинную природу Церкви в Иисусе Христе [Conclusions, § 24].

^{2.} Тем не менее, пятнадцать православных миссиологов в ходе предсоборных совещаний сформулировали ряд рекомендаций к собору по этому вопросу. См.: [Comments].

^{3.} Доклады и итоги конференции см.: [Limouris]. Итоги сами по себе были также опубликованы на английском языке в [Conclusions]. С более поздней экспертной оценкой можно ознакомиться здесь: [Λότσιος].

Не менее значима позиция, сформулированная в отношении чина диаконисс:

Апостольский чин диаконисс должен быть возрожден. В Православной церкви он никогда не был вполне забыт, хотя и оставался зачастую невостребованным. Начиная с апостольских времен, в святоотеческой, канонической и литургической традиции, вплоть до византийского периода (и даже до наших дней) есть многочисленные свидетельства того, что этот чин высоко почитался [Conclusions, § 32].

Наконец, в отношении общего вопроса о женском рукоположении было высказано следующее:

Невозможность рукоположения женщин в особое священство, основанная на Предании Церкви, обусловлена следующими церковными аргументами: (а) пример Господа нашего Иисуса Христа, Который не избрал ни одной женщины в число Своих апостолов; (б) пример Богородицы, Которая не исполняла сакраментальной священнической функции в церкви, хотя и была удостоена стать Матерью воплощенного Сына и Слова Божьего; (в) согласно апостольскому преданию, апостолы, следуя примеру Господа, никогда не рукополагали женщин в особое священство в церкви; (г) некоторые наставления Павла о месте женщины в церкви; (д) согласно критерию аналогичности, если бы дозволялось сакраментальное священство женщин, оно должно было бы осуществляться Богородицей [Conclusions, § 14].

Первым современным православным богословом, который систематизировал богословские мнения по данному вопросу, стал митр. Каллист (Уэр) 4 . Следует также упомянуть об исследованиях Э. Бер-Сижель [Kasselouri-Hatzivassiliadi, 395–402; Каσσελούρη-Хατζηβασιλειάδη, 349–355] и православного догматиста Н. Мацукаса (Университет им. Аристотеля, Салоники) [Хατζηαποστόλου, 357–370]. В последнее время на эту тему было написано несколько православных докторских диссертаций и научных

4. Митрополит Каллист (Уэр) высказывался на эту тему в своей статье «Man, Woman, and Priesthood of Christ» [Kallistos], перепечатанной почти без изменений в классической для православного богословия коллективной монографии «Women and the Priesthood» [Hopko, 9–37]. Спустя почти 20 лет (через 10 лет после Родосской конференции) владыка Каллист в переработанном издании «Women and the Priesthood» [Priesthood] и в брошюре «The Ordination

of Women in the Orthodox Church» заявил: «По вопросу о женском священстве до сих пор не существует общеправославного суждения, которое обладало бы решающим вселенским авторитетом». Он также отметил, что выводы Родосской конференции «не имеют официального и непререкаемого авторитета, обязательного для всей Православной церкви; скорее, они являются вкладом в продолжение дискуссии» [Ordination, 51]. монографий [Γιοκαρίνης 1995, Γιοκαρίνης 2011, McDowell], не говоря уже о значительных достижениях в исследованиях по библеистике, систематическому и святоотеческому богословию, истории и даже социологии 5 . Все это указывает на безотлагательную необходимость яснее зафиксировать официальную богословскую позицию православной церкви по данному вопросу.

С этой целью Центр экуменических, миссиологических и экологических исследований им. митр. Пантелеимона (Папагеоргиу) (CEMES) созвал международную конференцию «Диакониссы, рукоположение женщин и православное богословие» (Салоники, 20–23 января 2015 г.) 6. Эта тема рассматривалась с позиций библейского, святоотеческого, литургического и систематического богословия, а также ряда смежных областей. В основании всего был православный богословский подход к возрождению традиционного чина диаконисс. На конференции также обсуждался острый вопрос о женском рукоположении, в частности, богословские основания допуска женщин к иерархическому священству.

Следует обратить внимание на смену акцентов по сравнению с формулировкой патриаршего приглашения на Родосскую конференцию 1988 г.: вместо «исключения» заговорили о «допуске». Это небольшое, но существенное изменение было связано с обсуждениями в рамках международного симпозиума, состоявшегося в 2016 г. Он практически весь был посвящен предложениям профессора Е. Феодору. В частности, профессор заявил следующее:

В прениях об общем рукоположении женщин в православном богословии не следует ненадлежащим образом употреблять человеческие, биологические понятия о якобы мужском или женском поле каждого из Лиц Святой Троицы, тем самым разрушая апофатичность и недоступность человеческому разуму тринитарного догмата. Надо руководствоваться церковными критериями, направленными на созидание Христовой Церкви. Нам также следует обращаться к христологическому богословию, которое учит о Богочеловеке и о Божьем деле спасения, объявшего и принявшего всю человеческую природу, мужскую и женскую. Поэтому мы должны стремиться к разделению ответственностей служителей Церкви в соответствии с разнообразием их

^{5.} Обзор этих достижений см.: [Δ ιακόνισσες].

^{6.} С материалами этой конференции можно ознакомиться как на греческом [Δ ιακόνισσες], так и на английском [Deaconesses] языках.

харизм. Именно благодаря такому многообразию даров древняя церковь в значительной степени продвинулась вперед [Θ εοδώρου 2016].

Профессор Феодору сделал еще одно важное замечание относительно толкования роли диаконисс в наших канонических источниках, отводящих диакониссе как символу Святого Духа более почетное место, чем пресвитерам, символизирующим апостолов. По мнению профессора Феодору, это свидетельство должно, по меньшей мере, повысить статус женщин в дискуссии о допустимости их поставления в сакраментальное священство с богословских позиций. Конечно, никто из православных богословов, изучавших этот вопрос (митрополит Диоклийский Каллист (Уэр), митрополит Сурожский Антоний (Блум) и профессор Феодору), не оспаривал тот факт, что на основании «традиции» и существующего канонического порядка Православной церкви ("τό γεν υν έχον" — «новое поколение», как блестяще подчеркнул профессор Феодору [Διακόνισσες, 20]) женщины не могут быть совершителями таинств, но при этом для них нет запрета на исполнение диаконического служения.

Несколько лет назад митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), будучи представителем Константинопольского патриархата на очередной Ламбетской конференции англиканских епископов, обратил внимание всех на то, что решение этой серьезной проблемы, вызывающей обеспокоенность в христианском мире и разделяющей различные христианские конфессии по вертикали и по горизонтали, нельзя найти в социологии, равно как и нельзя ссылаться исключительно на предание [$\Delta \iota \alpha \kappa \acute{o} \nu \iota \sigma \sigma \epsilon \varsigma$, 20]. Христианское сообщество отчаянно нуждается прежде всего в богословских аргументах.

Разумеется, отсылка к «преданию», несмотря на предостережение митрополита Пергамского, по-прежнему считается веским и в значительной степени не подлежащим обсуждению аргументом, не позволяющим возобновить богословские дебаты по данному вопросу, причем зачастую отсутствует необходимое различение между Апостольским преданием и более поздними преданиями.

Наряду с этим разграничением, которое официально приняла Православная церковь, подчеркивая превосходство апостольского Предания и свою роль его подлинной носительницы и хранительницы, современные богословы выдвинули другое, не менее важное, различие между подлинным, но скрытым Преданием

и преданием, сложившимся в истории. Классическим примером последнего является институт чина диаконисс.

Впрочем, даже если придерживаться этого «исторического» православного предания, можно ли обойти вниманием постепенное умаление в истории Западного христианства вместе с чином диаконисс положения Марии Магдалины, святой женщины-апостола Юнии — тех женщин, которыми гордилась многовековая традиция Востока. Существование в первые века христианства женщин, торжественно именуемых апостолами, как, например, св. Юния, можно считать неоспоримым научным фактом. Как можно православным игнорировать этот факт особенно в списке богословских аргументов относительно восстановления чина диаконисс (иными словами, поставления женщин в сакраментальное «диаконическое» священство)? О безотлагательной необходимости возрождения этого чина говорилось в рамках Родосской консультации 7. Об этом также открыто заявил Вселенский патриарх на международной встрече в Константинополе 8.

Наконец, стоит упомянуть о том, что писал патриарх Антиохийский Григорий в слове о женах-мироносицах уже в конце VI в., ясно указав на то, что женщины имеют отношение не только к рукоположению, но и к апостольскому служению (Μαθέτω Πέτρος ὁ ἀρνησάμενός με, ὅτι δύναμαι καὶ γυναῖκας ἀποστόλους χειροτονεῖν: «Да узнает отрекшийся от Меня Петр, что Я могу полагать во апостолы и женщин» *1). Это письменное свидетельство, косвенно отсылающее к скрытому подлинному Преданию, возможно, доказывает, что в восточно-христианской традиции все же существовало и другое, отличающееся от общепринятого, отношение к литургическому статусу женщин. Вызывает интерес и даже иронию тот факт, что тогда же на Западе по неумышленной вине другого Григория, известного папы Григория Великого, св. Марию Магдалину перестали почитать как выдающуюся

*¹ Greg. Ant. Or. 1864 B

тинополь, 12 мая 1997 г.) Вселенский патриарх Варфоломей сказал: «Чин рукоположенных диаконисс — это неоспоримая часть традиции, восходящая к ранней церкви. В настоящее время во многих наших церквях возрастает стремление восстановить этот чин, чтобы в большей степени отвечать на духовные потребности народа Божьего. Уже есть некоторое число женщин, которые, как представляется, призваны к этому служению» [Διακόνισσες, 217].

^{7.} Восстановление чина «станет положительным ответом на многие нужды и требования современного мира. Это было бы тем правильнее, если бы диаконат в целом (как мужской, так и женский) был повсеместно восстановлен в своих изначальных разнообразных служениях (diakoniai) с расширением в социальную сферу, в духе древней традиции и в ответ на возрастающие конкретные потребности нашего времени» [Limouris, 31]; см. также: [Fitzgerald, 160–167].

^{8.} В своем обращении к участникам на Межправославной конференции женщин (Констан-

женщину, наделенную даром церковного управления, видя в ней только кающуюся грешницу.

Несмотря на все вышесказанное, существуют также трудности и проблемы относительно восстановления чина диаконисс. В последнее время в православной диаспоре, преимущественно среди новообращенных из крайне консервативных евангелических кругов, фигурирует следующий аргумент: любое возрождение чина диаконисс, несмотря на свидетельства из многовековой восточно-православной традиции и экуменические, соборные и канонические основания, нежелательно по одной простой причине: оно может открыть широкие возможности для принятия женского рукоположения. Подобные новации, привнесенные в православную традицию консервативно настроенными людьми и в отношении многих других вопросов, свидетельствуют о принципиальной важности найти богословский подход к решению общего вопроса о женском рукоположении [Каrras, 93–103].

В дискуссии о диакониссах подобные аргументы, которые, к счастью, не сформулированы православной церковью официально, создают впечатление недопустимой богословской непоследовательности, что может нанести непоправимый ущерб убедительности православного богословия. Непонятно, как могут некоторые богословы по-прежнему преимущественно опираться на предание в общем вопросе о женском рукоположении и в то же время игнорировать или отвергать его относительно поставления диаконисс?

За исключением рекомендации Всеправославному собору рассмотреть возможность восстановления чина диаконисс [Διακόνισσες, 497–502], вышеуказанная конференция не пришла к каким-либо другим выводам, решив оставить окончательное решение на усмотрение профильных церковных структур в надежде, что они также учтут и другие значимые параметры. Большинство выступавших просто подчеркивали непоследовательность в общепринятых православных взглядах. В связи с этим в заключительном коммюнике были сформулированы следующие богословские проблемы.

- 1. Насколько православное богословие учитывает тот факт, что институт диаконисс имеет соборное, вселенское и каноническое основание, не упраздненное никакими последующими соборными постановлениями?
- 2. Если диаконисс рукополагали (hierotonia), как и высших чинов священнослужителей, а не просто возлагали на них руки

(hierothesia) и их посвящение по форме и содержанию имело абсолютное сходство с посвящением других клириков, нет ли опасности в том, что нежелание многих православных церквей возрождать чин диаконисс пагубно отразится на современной церковной миссии?

- 3. Может ли очевидное упоминание в древних молитвах о том, что Христос не запрещал женщинам также исполнять богослужебные обязанности в церквах («не отвергая ни одну женщину... в служении в ваших святых домах» (ὁ μηδὲ γυναίκας... λειτουργεῖν τοῖς ἁγίοις οἴκοις σου ἀποβαλλόμενος)) 9 , помочь православной церкви немедленно приступить к возрождению чина диаконисс?
- 4. Может ли предлагаемое различение «диаконического» и «тайносовершительного» священства (скорее, количественное, чем качественное) помочь православной церкви восстановить ее традиционную древнюю практику и рукополагать диаконисс?
- 5. Как может повлиять представление в канонических источниках о том, что диаконисса как символ Святого Духа по положению выше пресвитеров, символизирующих апостолов, на повышение статуса женщин в поиске богословских оснований их участия в диаконическом иерархическом священстве?
- 6. Могут ли православные епископы в любое время, без какого-либо соответствующего соборного решения, рукополагать диаконисс и принимать их в высшие чины духовенства?
- 7. Если православная церковь определяется своим литургическим (и евхаристическим) богословием, насколько важно сегодня возродить чин рукоположения диаконисс для их необходимого миссионерского свидетельства, особенно в области служения?
- 8. Если человек определяется своими отношениями с другими и если евхаристическая община для православных является первичной основой для созидательных и благочестивых отношений, возможных в полноте как для мужчин, так и для женщин, на каком богословском основании в наши дни можно исключать женщин даже из диаконического священства?
- 9. Не компрометирует ли «демонизация» женщин (например, представления о тяготеющем над ними проклятии за виновность в грехопадении и подчинении мужчине в качестве вечного наказания, а также об их нечистоте и, как следствие, маргинализации

^{9.} См.: Молитва на хиротонию диакониссы. 10 [Постернак, 151]. — Прим. ред.

в церковной жизни, богослужении, управлении и т. д.) свидетельство церкви миру, создавая при этом колоссальную этическую проблему?

- 10. На протяжении всей истории западного христианства наблюдалось постепенное, возможно, неосознаваемое умаление женщин, в частности проявлявшееся в отношении статуса св. Марии Магдалины, св. Юнии и института диаконисс, которыми в многовековой традиции Востока, напротив, принято гордиться. Как это может отразиться на позиции православной церкви?
- 11. Каким образом свидетельство, неоспоримое в настоящее время с научной точки зрения, о том, что в новозаветные и раннехристианские времена существовали почитаемые женщины-апостолы (например, св. Юния), может повлиять на православную богословскую аргументацию в пользу восстановления чина диаконисс и даже женского рукоположения?
- 12. Выдающиеся православные богословы свт. Григорий Богослов и свт. Иоанн Златоуст в своих рассуждениях о священстве ориентируются не столько на метафоры отцовства, сколько на примеры благочестия для общины. Кроме того, описывая священническое служение, оба святителя используют как мужские, так и женские образы. Какие в таком случае богословские аргументы в наши дни могут оправдать исключение женщин даже из диаконического священства?
- 13. Не указывает ли слово патриарха Антиохийского Григория, связывающего женщин до VI в. с апостольским служением и рукоположением («Μαθέτω Πέτρος ὁ ἀρνησάμενός με, ὃτι δύναμαι καὶ γυναῖκας ἀποστόλους χειροτονεῖν» *1), на существование по меньшей мере нескольких свидетельств тому, что в восточно-христианской традиции церковь занимала иную позицию относительно литургической роли женщин?
- 14. Является ли исключительно «мужское священство», обосновываемое исторически непререкаемой принадлежностью к мужскому полу воплотившегося Бога, неотъемлемым условием схождения божественной благодати? Насколько убедителен этот богословский аргумент и как он согласуется с Халкидонским догматом?
- 15. На божественном (de jure divino) или на человеческом (de jure humano) законе зиждется закрепившееся в ходе церковной истории недопущение женщин к сакраментальному священству, особенно к «диаконическому»?
- 16. Как может отразиться на литургической роли женщин тесное терминологическое соединение между «диаконическим»

*1 Greg. Ant. Or. 1864 B и «сакраментальным», которое неоднократно встречается в анафоре свт. Василия Великого?

- 17. Должна ли православная церковь в остром вопросе о рукоположении женщин в своем богословии и практике руководствоваться литургическими, каноническими, тринитологическими, христологическими, экклезиологическими, эсхатологическими или социологическими критериями?
- 18. При выборе богословских критериев следует ли отдавать приоритет «исходной», давней литургической традиции церкви вместо различных вероучительных формул, возникших в более позднее время? Если да, то в какой мере?
- 19. Обосновано ли с богословской точки зрения использование человеческого понятия биологического пола и предположительно мужских или женских образов в отношении каждого из Лиц Святой Троицы?
- 20. Как и в какой степени основная православная богословская позиция о том, что в эсхатоне не будет никакой дискриминации по признаку биологического пола, влияет на дискуссию о литургической и сакраментальной роли женщин?
- 21. Не отрицают ли элементы онтологической редукции и разделение человека на два пола, находящихся между собой в иерархических отношениях, вероучение о Боговоплощении?
- 22. Если согласно православной христианской антропологии архетипом человека является Христос, является ли обращение к Слову Божьему в мужском роде богословским, каноническим, историко-критическим и литургическим основанием для исключения женщин даже из диаконического священства?
- 23. Если каждый человек создан уникальным, полным и свободным, предназначенным к обожению (theosis) посредством добродетельной жизни, можно ли с богословской точки зрения определить природу человека или даже его добродетельную жизнь по признаку пола? Не ведет ли это к отрицанию полноты человеческой природы, увенчивающей творение, а также ее призвания к богоуподоблению?
- 24. Не препятствует ли достижению православного идеала обожения избирательность в использовании и передаче практик в священническом служении по признаку пола, допускающих обесценивание человеческой личности с богословской и антропологической точек зрения [Διακόνισσες, 497–502]?

Папа Римский Франциск, касаясь вопроса о рукоположении женщин, по всей видимости, настаивает уже не на том, что свя-

щенник действует «от лица Христа» (*in persona Christi*), а на понимании священства в миссиологическом и, конечно, не в клерикальном смысле, тем самым указывая на потребность в принятии женщин в священство. Аналогичным образом православные (по крайней мере, некоторые из них, например, прот. Иоанн Мейендорф и, разумеется, некоторые участники Родосской конференции) подчеркивают принципиальную важность литургического обновления с привлечением мирян, в частности, женщин к более активному участию. Один из примеров этого — вопрос о восстановлении чина диаконисс.

Недавно была высказана мысль о насущной потребности для нашего богословия сосредоточить свое внимание на антропологии. Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр) четко заявил, что «центральной темой богословских дискуссий в XXI в. вместо экклезиологии станет антропология... Ключевым будет не только вопрос о том, что есть Церковь, но также и в значительно большей степени вопрос о том, что есть человек» [Κάλλιστος 2005, 25]. Существенной темой в христианской антропологии несомненно является общее положение женщин, особенно их роль в литургической жизни. Это справедливо и в отношении другой проблематики, характерной для современного православного богословия, — экологии, заботы об окружающей среде как о Божьем творении на сугубо богословских основаниях. Следствия экологии как проекции антропологии весьма немаловажны для церковного статуса женщин.

За исключением крайних случаев, православным женщинам никогда не доверяли ведущие роли в обрядах, хотя диакониссы были широко распространены в древней церкви, особенно на Востоке. Разделение между богословием и практикой выявляет гендерную амбивалентность обряда. Если православная литургия включает в себя почитание женщин-святых и воспевает Богородицу как «чествуемую превыше херувимов и славную несравненно более серафимов» (т. е. стоящую над миром небесных существ), то на земле женщины исключены из рядов высшего духовенства, даже из чина диаконисс.

Таким образом, остроту вопроса, в конечном счете, составляет не столько само рукоположение женщин (иными словами, не социологическая проблема и требования современности), сколько миссиологическое, литургическое, антропологическое и экологическое измерение нашего понимания христианского священства.

Следовательно, рассмотрение миссиологического, литургического (евхаристического), антропологического и экологического параметров и составляет суть православного богословского подхода к этому животрепещущему и вызывающему разделения вопросу. В заключение нашей краткой и далеко не исчерпывающей статьи рассмотрим вышеперечисленные аспекты.

І. Миссиологические следствия евхаристического богословия вытекают из надлежащего понимания христианского богослужения, основные свойства которого в значительной степени обладают «пророческими» чертами. Сердцевина учения Иисуса зиждется на ветхозаветных основаниях, о чем мы, православные, обычно забываем, воспринимая Ветхий Завет исключительно как прообраз явления Христа. Однако у Самого Иисуса Христа было иное, в большей мере пророческое видение (например, речь Христа в назаретской синагоге *1). Раннехристианская община в своей богослужебной (особенно в евхаристической) практике опиралась на идею завета (или заветов). В частности, народу надлежало совершать благодарственное поклонение Богу и хранить верность друг другу в память об освобождающей благодати Божьей во времена исхода из Египта.

В Ветхом Завете поклонение Богу было в первую очередь литургией благодарения (thanks giving liturgy) за освобождение израильского народа из египетского плена. В то же время это служило постоянным напоминанием о необходимости соблюдать нравственно-этические нормы жизни и противостоять любому угнетению и эксплуатации собратьев — как женщин, так и мужчин. В этом смысле поклоняющаяся (и евхаристическая, благодарственная, в широком смысле) община была также общиной свидетельствующей. То же самое относится и к раннехристианской евхаристии, которую нельзя понять без ее социального измерения *2.

Когда же общественно-политические условия в Израиле начали меняться, и народу Божьему была навязана монархическая система, трагическим образом изменилось и понимание общения и, как следствие, совместного богослужения, которое утратило общинный характер и постепенно институциализировалось. После строительства храма Соломона религиозная жизнь общины превратилась в культ с обязательным профессиональным священством и необходимыми финансовыми операциями. Действия Иисуса против менял ясно указывают на новое положение дел.

*1 См.: Лк 4:16

*2 Ср. Деян 2:42; 1 Кор 11:20-34; Евр 13:10-16; Iust. Martyr. I Apol. 67; Iren. Adver. Haer. 18. 1, и др. Его неоднократные призывы к милосердию (eleon) вместо жертвы служат еще одним напоминанием о реальной цели истинного поклонения 10 .

Это в значительной степени социальное и пророческое измерение подлинного христианского богослужения, ясно проявившееся в учении, жизни и делах Иисуса Христа и, разумеется, в евхаристических собраниях ранней церкви, является образцом этики, в рамках которой следует рассматривать литургическую роль женщин. Как подчеркивают официальные документы Всеправославного собора, Церковь существует не для себя, а для всего мира.

II. Если шире рассматривать роль женщин в богослужении на основаниях литургического богословия, чрезвычайно важное значение имеет наше понимание Евхаристии как жертвоприношения или чего-то иного.

В этом смысле весьма показателен литургический язык, по преимуществу используемый в православной церкви (Αγία τράπεζα, а не алтарь; Ιερόν Βήμα, а не святилище; принятие общения, а не таинство; эсхатологическая перспектива Евхаристии, а не Евхаристия как воспроизведение Христовой жертвы на кресте и т. д.). Еще с новозаветных времен лексикон, связанный со священством и жертвоприношением, вырабатывался под одновременным влиянием разных представлений. Послушание людей Евангелию, взаимные дела милосердия, молитва и благодарение — все это называлось «пожертвованиями» или «жертвоприношениями», потому что через них воздавалась честь Богу в свободе и силе Святого Духа. Богослужение же называлось жертвой хвалы (θυσία αινέσεως). Более того, сами люди как эсхатологическая община рассматривались как живая жертва, царственное священство, живые камни для духовного дома Богу*1. Самое главное, служителям Церкви не дали жреческих наименований. Их называли, скорее, светскими терминами: presbyteros (старейшина), episkopos (епископ, надзирающий), diakonos (диакон, служитель) или proestos (председательствующий). Все эти наименования подчеркивали их служение общине [*Power*, 115].

*1 1 Пет 2:4-10

10. Подробнее см.: [Brueggemann]. Беседа Яхве с Самуилом (1 Цар 8) весьма поучительна как пример этой радикальной перемены в отношениях между Богом и его народом.

В качестве наиболее веского аргумента против принятия женщин в иерархическое священство некоторые католики — иногда и богословы из всех традиционных церквей, в том числе православных — указывают на культурное табу в связи с ритуальной нечистотой женщин во время беременности и, как следствие, с их неспособностью совершать жертвоприношения.

С антропологической точки зрения жертвоприношение есть неестественный акт, утверждающий культуру вместо природы [Casey]. Будучи по своей природе эксклюзивным и консервативным, жертвоприношение направлено на четкое разграничение сакрального и профанного, чистых и нечистых, обладающих властью и тех, кто остается вне ее. Функция жертвоприношения состоит в поддержании миропорядка, который предположительно дан Богом. Возможность для женщин занять место в церковной иерархии открывает им путь к полномочиям и власти, но не только в этом заключается проблема. Эта возможность, хотя и была бы вполне достойной задачей, не объясняет того, почему традиционные церкви оказывают столь сильное сопротивление принятию женщин в церковные иерархические чины, в том числе диаконические.

В целом свидетельства, сохранившиеся в новозаветной литературе, а также в ранней архитектуре и фресках, особенно в катакомбах, указывают на то, что женщины действительно исполняли ведущие роли в христианском богослужении. В этом нет сомнений ¹¹. Женщины занимали значимые руководящие позиции в общине, но только до тех пор, пока христианство оставалось по преимуществу религией частной сферы.

Следует, однако, ставить вопрос не о самом факте и возможности женского рукоположения. Скорее, вопрос в том, действует ли предстоятель — будь то он или она — не столько «от лица Христа» (in persona Christi), сколько «от лица церкви» (in persona ecclesiae). Свидетельства о женщинах-предстоятельницах на Евхаристии сами по себе еще не указывают на то, что эти женщины были священниками. Еще более важен вопрос, связана ли их роль с пониманием Евхаристии не как жертвоприношения (как это имеет место в Новом Завете и в ранней церкви), и преобладают ли здесь эсхатологические метафоры 12.

Святого Духа в последние дни и женским пророческим старшинством. В церковной типологии нашей восточной традиции о епископе говорили как об образе Бога-Отца, о диаконе как образе Христа,

^{11.} Cm. οδ эτοм: [Witherington 1984; Witherington 1988; Βασιλειάδης].

^{12.} По словам Д. Каси, существует взаимосвязь между эсхатологическим ожиданием излияния

Если Евхаристия понималась прежде всего как жертва, то существуют всевозможные антропологические причины, по которым женщины не могут исполнять литургические функции, в особенности председательствовать на Трапезе Господней. Однако Евхаристия изначально понималась не как жертва как таковая, но, скорее, как «то, что ниспровергает жертву» [Power, 140] ¹³ или как «воплощенное одухотворение жертвы (incarnational spiritualization of sacrifice), действующее в Новом Завете и ранней Церкви» [Daly, 138].

III. Насущнейшая необходимость свидетельствовать о Евангелии Христовом в наши дни несомненно имеет антропологические основания. Митрополит Каллист (Уэр) уже давно подчеркнул значимость антропологии для будущего православного богословия ¹⁴.

Вместе с тем, митр. Каллист утверждает, что для выработки подлинной православной антропологии нам необходимо выйти за рамки взглядов, получивших широкое распространение в христианской литературе. Он убедительно показал, что «по убеждению многих отцов Церкви (свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, прп. Исаака Сирина и др.), "образ Божий в человеке должен быть связан с душой, а не с телом, и даже в душе он соотносится с силой самопознания и словесностью"» [Κάλλιστος 2005, 1]. Но есть и другие, составляющие пусть и меньшинство, но все же меньшинство значительное, которые придерживаются более целостного подхода, утверждая, что образ Божий включает в себя не только душу, но все существо тело, душу и дух. В этом они согласны с мнением, выраженным на V Вселенском соборе и в христианском Символе веры. Например, св. Ириней Лионский пишет: «Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию» *1, 15.

*1 Iren. Ad. Haer. 5. 6, 1

о диакониссе как образе Святого Духа, а о священниках — как об образах апостолов. Священник здесь описывается далеко не как *in persona Christi*, а только как образ апостолов — без сомнения, святых, но все же просто людей, в то время как диаконисса являет собой образ Святого Духа [Casey].

- 13. Cp.: [Power, 140].
- 14. См. об этом выше.
- 15. «Η δε ψυχή και το πνεύμα μέρος του ανθρώπου δύνανται είναι, άνθρωπος δε ουδαμώς ο δε τέλειος

άνθρωπος σύγκρασις και ένωσις εστι ψυχής της επιδεξαμένης το πνεύμα του Πατρός και συγκραθείσης τη κατ» εικόνα Θεού πεπλασμένη σαρκί». Ту же точку зрения можно найти в знаменитом отрывке Михаила Хониата, по ошибке приписываемом свт. Григорию Паламе: «...μή άν ψυχήν μόνην, μήτε σώμα μόνον λέγεσθαι άνθρωπον, αλλά το συναμφότερον, όν δη και κατ» εικόνα πεποιηκέναι Θεός λέγεται» (Προσωποποιίαι // PG. V. 150. Col. 1361 C).

Как полагает митр. Каллист, «реальность (человеческой) личности превосходит то, чем мы ее избирательно наделяем. Неотъемлемой составляющей человека является преодоление самого себя, способность всегда быть открытым, способность всегда указывать на другого. Человек, в отличие от компьютера, каждый раз начинает заново. Быть человеком означает быть непредсказуемым, свободным и творческим» ¹⁶.

В Библии, конечно, человек определяется не своей природой, будь то его физическое «я» или окружающий материальный мир, но своими отношениями с Богом и другими людьми. Поэтому спасение обретается ни через отрицание тела, в том числе сексуальности, ни через побег в якобы «духовный» мир. Телесные и духовные функции человека воспринимаются в их неразрывном единстве, и они в равной степени могут как удалять человека от Бога, так и направлять его к служению Ему и общению с Ним. Человеческая «плоть» не ведет к злу и не представляет собой крайней опасности, но становится таковой только тогда, когда люди предают все свое существование не сотворившему их Богу, но этой плоти.

Однако и в восточно-христианской традиции, как давно утверждал прот. Иоанн Мейендорф, человеческая природа — это не статическая, замкнутая, автономная сущность, но динамичная реальность. Человек определяется своими отношениями с Богом [Meyendorff, 2]. Поэтому человеческая природа не утратила своей динамичности после грехопадения, потому что по благодати Божьей она может быть преобразована. Действительно, роль Божьей благодати заключается в том, что она по существу наделяет людей их реальной и подлинной природой [Meyendorff, 138, 144] 17.

IV. В дополнение к антропологическому измерению роли женщины в церкви и обществе, едва ли можно обойти вниманием экологический подход. Взаимозависимость мужчины *u* (не *или*) женщины также связана с христианским пониманием целостной экологии ¹⁸. В своей социальной доктрине Римско-католическая церковь признает, что для социальной/экологической справедливости необходима адекватная богословская антропология

^{16.} Из первого абзаца его торжественной речи в качестве аффилированного члена Афинской академии «Ο άνθρωπος ως μυστήριον. Η έννοια του προσώπου στους Έλληνες Πατέρες» («Человек

как тайна. Понятие личности в трудах греческих отцов») [Κάλλιστος 2006].

^{17.} Еще более важное и содержательное: [*Puhalo*].

^{18.} О целостной экологии см.: [Vassiliadis].

[Compendium]. Однако католическая церковь (как и все традиционные древние церкви) до сих пор демонстрирует амбивалентную смесь естественного права и патриархальной идеологии. Если мужчина и женщина дополняют друг друга как в церкви, так и в обществе, почему патриархальное главенство мужчин по-прежнему закреплено в церковной иерархии, если учесть, что мужчина и женщина полностью однородны в своем естестве [Gutiérrez]? 19

Это не то, что последовательно искало секулярное «эко-феминистское» движение. Эта антропологическая проблема, касающаяся всех христиан (в том числе духовенства), связана с до сих пор существующими возражениями против равного статуса женщин в церкви. По мнению многих исследователей, эти возражения проистекают из учения блж. Августина о первородном грехе ²⁰. Дело не в том, чего хотят женщины (или мужчины), а в том, чего хочет Иисус Христос для Церкви в XXI в., для славы Божьей, для целостного человеческого развития, для целостного гуманизма и для целостной экологии в свете адекватной богословской антропологии, основанной на подлинной, хотя и скрытой, традиции церкви, а не только на исторически сложившейся традиции.

До тех пор, пока преобладает патриархальная бинарность, субъективное человеческое развитие остается неполноценным, что проявляется на всех уровнях человеческих взаимоотношений, а также в отношениях между человечеством и природой... Не может быть вполне целостной экологии до тех пор, пока человечество ведет себя как доминирующий мужчина, относясь к природе как к покорной женщине. Не может быть незыблемой социальной справедливости, равно как и справедливости экологической, до тех пор, пока поведение человека определяется патриархальным мышлением [Gutiérrez].

*1 Быт 2:23

Ветхий завет во многом иллюстрирует патриархальную предвзятость, в частности метафорой женщины, «взятой из мужчины» *1. Однако в Новом завете эта предвзятость была исправлена, в частности, прямым заявлением апостола Павла о том, что «когда пришла полнота времени, послал Бог Сына Своего, родившегося

19. Из недавней рабочей рукописи Л. Т. Гутьерреса (22 декабря 2015 г.) «Гендерное равновесие для целостного человечества и целостной экологии» («Gender Balance for Integral Humanism & Integral Ecology»), в числе многих других, вдохновленных стремлением папы Франциска поощрять гендерное равенство в своей церкви.

20. Учение опирается главным образом на Быт 3:16. См. также: [Βασιλειάδης 2010].

от женщины, родившегося под Законом» *1. Свидетельство о Боге, воплотившемся «от женщины», оказывается противовесом словам о женщине, «взятой из мужчины». Неудивительно, что это, казалось бы, безобидное разъяснение следует за обобщением культурного прогресса, с одной стороны, достижимого, с другой стороны, еще ожидающего своего воплощения в человеческой истории: «Нет иудея, ни эллина, нет раба, ни свободного, нет мужчины и женщины; ибо все вы — одно во Христе Иисусе» *2.

*1 Гал 4:4

*2 Гал 3:28

Все вышепоименованное — не что иное, как «вклад» в постоянный поиск богословских, исторических и научных ответов на открытый вопрос, препятствующий подлинному свидетельству Церкви в XXI в. Многовековые предрассудки, псевдобогословские аргументы, а также культурные привычки уже не могут быть убедительными для быстро меняющегося общества, алчущего и жаждущего истины.

Перевод с англ. яз. А. П. Патраковой

Литература

- Миссия = Миссия Православной Церкви в современном мире // Official Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. URL: https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world (дата обращения: 23.02.2018).
- 2. *Постернак* = Постернак Андрей, свящ. Древние чины рукоположения диаконисс // Вестник ПСТГУ. II : История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 2 (50). С. 144–161.
- 3. *Brueggemann* = Brueggemann W. The Prophetic Imagination. Philadelphia: Fortress Press, 1978. 127 p.
- 4. *Casey* = Casey D. The "Fractio Panis" and the Eucharist as Eschatological Banquet // Theology @ McAuley: An E-Journal of Theology. 2002. № 2. URL: http://pandora.nla.gov.au/pan/44162/20041022-0000/dlibrary.acu. edu.au/research/theology/ejournal/Issue2/issue2.htm (дата обращения: 23.02.2018).
- Comments = Some Comments by Orthodox Missiologists on "The Mission of the Orthodox Church in Today's World" // Public Orthodoxy: A blog of the Orthodox Christian Studies Center of Fordham University. URL: academia. edu/26833426 (дата обращения: 29.11.2017).
- 6. *Compendium* = The Compendium of the Social Doctrine of the Church // The Holy See: Daily Bulletin of The Hole See Press Office.

- URL: https://w2.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html (дата обращения: 29.11.2017).
- 7. *Conclusions* = Conclusions of the Inter-orthodox Consultation on the Place of the Woman in the Orthodox Church, and the Question of the Ordination of Women (Rhodes, Greece 30 Oct. 7 Nov. 1988). Minneapollis: Light and Life Pub. Co., 1990. 22 p.
- 8. *Daly* = Daly R. J. The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice. London: Darton, Longman & Todd, 1978. 160 p.
- Deaconesses = Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology / Ed. by P. Vassiliadis, N. Papageorgiou, E. Kasselouri-Hatzivassiliadi. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017. 585 p.
- 10. Fitzgerald = Fitzgerald K. K. Women Deacons in the Orthodox Church : Called to Holiness and Ministry. Brookline : Holy Cross Orthodox Press, 1999. 228 p.
- II. Gutiérrez = Gutiérrez L. T. Gender Balance for Integral Humanism & Integral Ecology // Mother Pelican Journal of Solidarity and Sustainability. URL: http://www.pelicanweb.org/CCC.TOB.html#article2 (дата обращения: 29.11.2017)
- Iren. Ad. Haer. = Ириней Лионский, свт. Против ересей // Он же. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 576–637.
- 13. Kallistos = Kallistos (Ware), Metropolitan of Diokleia. Man, Woman, and Priesthood of Christ // Man, Woman, and Priesthood / Ed by P. Moore. London: SPCK, 1978. P. 68–90.
- 14. *Hopko* = Women and the Priesthood / Ed by T. Hopko. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1983.190 p.
- 15. Karras = Karras V. Theological Presuppositions and Logical Fallacies in much of the Contemporary Discussion of the Ordination of Women // Διακόνισσες, χειροτονία των γυναικών και Ορθόδοξη θεολογία: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου = Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology: Proceedings of International Scientific Conference / Π. Βασιλειάδης, Μ. Γκουτζιούδης, Ε. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδ. Θεοσαλονίκη: CEMES, 2016. Σ. 93–103.
- 16. Kasselouri-Hatzivassiliadi = Kasselouri-Hatzivassiliadi E. Elisabeth Behr-Sigel and the Institution of Deaconesses // Deaconesses, the Ordination of Women and Orthodox Theology / P. Vassiliadis, N. Papageorgiou, E. Kasselouri-Hatzivassiliadi. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017. P. 395–402.
- 17. Limouris = Place of Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women: Interorthodox symposium (Rhodes, Greece 30 October 7 November 1988) / Ed by G. Limouris. Katerini: Tertios Publications, 1992. 345 p.

- 18. McDowell = McDowell M. G. The Joy of Enacted Virtue: Toward the Ordination of Women to the Eastern Orthodox Priesthood. PhD Diss., Boston College, 2010.
- 19. *Meyendorff* = Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York: Fordham University Press, 1974. 243 p.
- 20. *Puhalo* = Lazar (Puhalo), Archbishop. On the Neurobiology of Sin. Dewdney: Synaxis Press, 2016. 174 p.
- 21. *Ordination* = The Ordination of Women in the Orthodox Church. Geneva: World Council of Churches, 2000. 96 p.
- 22. *Power* = Power D. N. The Eucharistic Mystery : Revitalizing the Tradition. New York : Crossroad, 1995. XIII, 370 p.
- 23. *Priesthood* = Women and the Priesthood / Ed. by T. Hopko. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1999. 257 p.
- 24. *Witherington 1988* = Witherington B. Women in the Earliest Churches. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. xiii, 300 p.
- 25. Witherington 1984 = Witherington B. Women in the Ministry of Jesus : A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life. Cambridge : Cambridge University Press, 1984. xi, 221 p.
- 26. *Vassiliadis* = Vassiliadis P. The Witness of the Church in Today's World: Three Missiological Statements on Integral Ecology // Academia. edu. URL: www. academia.edu/28268455 (дата обращения: 29.11.2017).
- 27. Βασιλειάδης = Βασιλειάδης Π. Η Πανορθόδοξη Σύνοδος και η παρακαταθήκη του Αποστόλου Παύλου για τον ρόλο των γυναικών. URL: https://www.academia.edu/26833053 (дата обращения: 29.11.2017).
- 28. Βασιλειάδης 2010 = Βασιλειάδης Π. Ὁ ἱερός Αὐγουστῖνος ὡς ἑρμηνευτής τοῦ ἀποστόλου Παύλου καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἀνθρώπινης σεξουαλικότητας // Θεολογία. 2010. Τ. 81. Ν. 3. Σ. 129–157.
- 29. Γιοκαρίνης 1995 = Γιοκαρίνης Κ. Ν. Ἡ ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν στό πλαίσιο τῆς Οἰκουμενικῆς Κίνησης. Κατερίνη: Ἐπέκταση, 1995. 608 σ.
- 30. Γιοκαρίνης 2011 = Γιοκαρίνης Κ. Ν. Το έμφυλο ή άφυλο του σαρκωθέντος Χριστού. Αθήνα: Αρμός, 2011. 377 σ.
- 31. Διακόνισσες = Διακόνισσες, χειροτονία των γυναικών και Ορθόδοξη θεολογία: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου = Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology: Proceedings of International Scientific Conference / Π. Βασιλειάδης, Μ. Γκουτζιούδης, Ε. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδ. Thessaloniki: CEMES Publications, 2016. 512 p.
- 32. Θεοδώρου 1954 = Θεοδώρου Ε. ΄Η «χειροτονία» ἤ «χειροθεσία» τῶν διακονισσῶν. Ἀθῆναι : [χ. τ.], 1954. 98 σ.
- 33. Θεοδώρου 2016 = Ο καθηγητής Ευάγγελος Θεοδώρου για τον θεσμό των διακονισσών και τη χειροτονία των γυναικών. URL: http://www.amen.gr/article17226 (дата обращения: 29.11.2017).

- 34. Κάλλιστος 2005 = Κάλλιστος Ware, Επίσκοπος Διοκλείας. Η Ορθόδοξη θεολογίασ τον 21ο αιώνα. Αθήνα: Εκδόσεις Ίνδικτος, 2005. 58 σ.
- 35. Κάλλιστος 2006 = Κάλλιστος Ware, Επίσκοπος Διοκλείας. Ο άνθρωπος ως μυστήριον. Η έννοια του προσώπου στους Έλληνες Πατέρες. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, 2006.
- 36. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη = Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδη Ε. Η Elisabeth Behr-Sigel και το θέμα των διακονισσών // Διακόνισσες, χειροτονία των γυναικών και Ορθόδοξη θεολογία: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου = Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology: Proceedings of International Scientific Conference / Π. Βασιλειάδης, Μ. Γκουτζιούδης, Ε. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδ. Θεσσαλονίκη: CEMES, 2016. Σ. 349–355.
- 37. Λότσιος = Λότσιος Ι. Το πρόβλημά της χειροτονίας των γυναικών: φεμινιστική πρόκληση ή εκκλησιολογική απαίτηση (σχόλιο στο κείμενο της Ρόδου) // Διακόνισσες, χειροτονία των γυναικών και Ορθόδοξη θεολογία: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου = Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology: Proceedings of International Scientific C onference / Π. Βασιλειάδης, Μ. Γκουτζιούδης, Ε. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδ. Θεσσαλονίκη: CEMES, 2016. Σ. 339–348.
- 38. Χατζηαποστόλου = Χατζηαποστόλου Μ. Οι διακόνισσες και ή χειροτονία των γυναικών στη θεολογία του Νίκου Ματσούκα // Διακόνισσες, χειροτονία των γυναικών και Ορθόδοξη θεολογία: Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου = Deaconesses, Ordination of Women and Orthodox Theology: Proceedings of International Scientific Conference / Π. Βασιλειάδης, Μ. Γκουτζιούδης, Ε. Κασσελούρη-Χατζηβασιλειάδ. Θεσσαλονίκη: CEMES, 2016. Σ. 357–370.

Список сокращений

PG Patrologiae cursus completes : Series Graeca / Ed. S.-P. Migne.

Paris, 1860.

Greg. Ant. Or. Gregorii Antiocheni. Oratio in mulieres uncuentiferas // PG.

V. 88.

P. Vassiliadis

The Role of Women in the Church, the Ordination of Women, and the Order of Deaconesses: An Orthodox Theological Approach

The article attempts to develop an Orthodox theological approach to understanding the role of women in the church, their access to the hierarchical priesthood and the possibility of reviving the order of deaconesses. These issues are considered in the light of the theological debate in recent years, as well as on the basis of the decisions of the Pan-Orthodox Council, held in Crete in June 2016. The article also emphasizes that, in the final analysis, the issue is so thorny not because of the ordination of women as such (in other words, not as the sociological problem and the challenges of the present), but rather due to the missiological, liturgical, anthropological and ecological dimensions of understanding the Christian priesthood.

KEYWORDS: ordination of women, order of deaconesses, Pan-Orthodox Council, ecclesiology, anthropology.

А. Нивьер

Русская церковная эмиграция и Московский Поместный собор 1917–1918 годов: принятие и применение соборных решений в 1920–1930 годах

В начале 1920-х гг. русские церковные общины в Европе оказались в совершенно неординарной ситуации, требующей полного переустройства своих структур как на епархиальном, так и на приходском уровне. Многим церковным деятелям в эмиграции, у которых память о Московском соборе 1917–1918 гг. осталась еще живой, соборные решения показались надежным ориентиром, чтобы созидать такое новое церковное устройство. Однако возникшие вскоре юрисдикционные разделения проявили две противоположные позиции по отношению к наследию Собора: одни считали необходимым исполнение решений Собора, другие предпочитали изменить или даже упразднить выработанные на Соборе нормы. В данной статье исследуется, как Московский собор послужил отправной точкой в образовании разных церковных юрисдикций в эмиграции в 1920–1930 гг. и как их учреждения применили или не применили решения Собора.

ключевые слова: Московский собор 1917–1918 гг., церковная жизнь в эмиграции, русская эмиграция в Европе, Русская церковь за рубежом, митрополит Евлогий.

В 1920–1930 гг. на территории Советского союза стали невозможными созыв нового Поместного собора Российской православной церкви (два состоявшихся в 1923 и в 1925 гг. собора обновленцев признаются раскольническими и антиканоническими), а также исполнение решений Собора 1917–1918 гг. В русской эмиграции ситуация была совсем другой. Здесь, как отмечает историк М.В. Шкаровский, «соборная традиция получила определенное продолжение» [Škarovskij, 306].

Лишенные непосредственного общения со своим предстоятелем, патриархом Московским Тихоном (Беллавиным), религиозные общины, живущие в эмиграции, столкнулись с совершенно новой ситуацией, требующей появления неординарного церковного устройства. В первые годы изгнания в этом направлении было предпринято несколько инициатив. Однако эти инициативы предпринимались одновременно и поэтому иногда противоречили друг другу, создавая путаницу, что и привело в итоге к возникновению трех параллельных юрисдикций, каждая из которых имела свои епархиальные и приходские структуры, конкурирующие на одной и той же территории 1.

Речь идет, во-первых, о так называемой Русской зарубежной церкви, организованной группой епископов, эмигрировавших в Сербию (далее — РПЦЗ). Руководство РПЦЗ, разорвав с 1926 г. все отношения с заместителем местоблюстителя Московского патриарха, стремилось распространять свои полномочия на всех русских эмигрантов, рассеянных по всему миру. С другой стороны, во главе русских церквей Западной Европы был поставлен митр. Евлогий (Георгиевский), который пытался сохранить единство с Москвой, но в 1931 г. был вынужден перейти под временное покровительство Вселенского (Константинопольского) патриарха в границах экзархата, имеющего особый статус внутренней автономии. Как реакция на решение митр. Евлогия возникла третья группа, весьма ограниченная по составу, предпочитавшая во что бы то ни стало сохранять верность митр. Сергию (Страгородскому), который временно возглавлял остатки Русской церкви на территории СССР в ситуации преследования и жесткого контроля со стороны советских властей.

Причины этих юрисдикционных разделений многочисленны: споры о первенстве и соперничество как среди иерархов, так и в их окружении; обострение политических противоречий в русской эмиграции; вмешательство внешних сил в церковные дела; сведение православной веры к простой религиозной составляющей, определяющей национальную идентичность. Многообразие причин не снимает вопроса об общей ответственности сторон за нарушение церковного единства. Но есть еще одна причина разделений, которая осталась почти незамеченной: это столкновение

В данном случае мы оставляем в стороне Северную Америку, Азию с епархиями в Японии и на Дальнем Востоке, а также китайскую и палестинскую миссии.

тенденции усиления централизма в церкви, пропагандирующего «монархическое» епископское правление, и течения, которое требовало большей децентрализации в церкви и более широкого участия мирян в церковных структурах. Именно эти тенденции оказались в центре размышлений Собора 1917–1918 гг. и вызвали, по словам очевидца, «горячие споры»².

Цель нашего исследования — показать, как Московский собор смог послужить отправной точкой в организации разных церковных учреждений, возникших в 1920–1930 гг., и как эти учреждения применили или не применили решения Собора.

Память о Московском соборе в эмиграции

В самом начале церковной жизни эмиграции авторитет Московского собора был очень велик³. Пережитый на нем опыт соборности оставил сильное впечатление в умах и сердцах тех, кто после разгрома Белой армии нашел прибежище за границей. Из участников Собора в эмиграции оказались четырнадцать епископов, восемь священников и восемнадцать мирян — всего 40 человек. По отношению к общему числу участников Собора (564 человека) 4 цифра была не велика, но среди них (особенно среди епископата) были личности первого плана. В первую очередь следует назвать митрополита Киевского Антония (Храповицкого), известного богослова, сыгравшего существенную роль в восстановлении патриаршества. Митрополит Антоний лидировал в последнем туре голосования в ходе избрания патриарха, но жребий указал в итоге на митр. Тихона (Беллавина). Естественно религиозная жизнь эмиграции начала организовываться именно вокруг митр. Антония, под председательством которого в конце 1920 г. в Константинополе было создано Высшее русское церковное управление заграницей (далее — ВЦУЗ).

С весны 1921 г. в эмиграции стала активно обсуждаться идея созыва общего церковного собрания «для объединения, урегули-

- 3. «В русской церковной эмиграции авторитет Московского собора 1917–1918 гг. был чрезвычайно высок, а отношение к нему трепетным», подчеркивает В. В. Александров [Александров, 135].
- 4. См. список участников Московского поместного собора, оказавшихся затем в эмиграции, в статье Н. А. Кривошеевой: [Кривошеева].

^{2.} Выражение принадлежит митр. Евлогию, который в книге воспоминаний среди наиболее сложных тем для обсуждения в ходе работы Предсоборного присутствия в мае — июне 1917 г., обозначает вопрос участия мирян в каждом из трех уровней церковной власти: 1) центрального управления церкви; 2) епархиального; 3) приходского. См.: [Евлогий 1947, 291].

рования и оживления церковной деятельности» русской диаспоры⁵. Предполагалось по образу Поместного собора собрать членов епископата, находящихся в изгнании, а также представителей духовенства и мирян. В итоге это собрание состоялось в ноябре — декабре 1921 г. в Сербии, в Сремски-Карловци. В нем участвовали шестнадцать епископов, тридцать священников, семьдесят мирян, имевших разный статус. Одни представляли свои приходы или военное духовенство, рассеянное по Европе, другие были приглашены епископами или присутствовали по долгу службы. Так, девятнадцать членов Московского собора, находившихся в эмиграции (не считая епископов), имели право присутствовать на собрании в Карловцах, поскольку их полномочия давали им возможность до следующего собора участвовать в любом церковном собрании, где бы они ни находились 6, но только десять из них смогли приехать.

Собрание в Карловцах, которое началось как простое «церковное собрание», присвоило себе к концу своей работы название «Собора Русской церкви заграницей». Его проведение имело серьезные последствия. Дебаты выявили умеренную и неполитическую линию, которую представлял архиеп. Евлогий, и радикальную тенденцию, которой придерживалась группа активистов-монархистов, потребовавшая при поддержке митр. Антония принятия декларации с призывом восстановления династии Романовых. Это заявление оказало прямое влияние на судьбу патриарха Тихона, который был арестован советскими властями в Москве в 1922 г. и был вынужден отделиться от епископов-эмигрантов, приказав в мае 1922 г. распустить ВЦУЗ. Иерархи повиновались, но поспешили создать вместо ВЦУЗ Синод русских епископов заграницей, который дал им верховную власть, поскольку патриарха они считали отныне несвободным в своих действиях.

Для осмысления новой ситуации в конце 1922 г. был запланирован новый собор клириков и мирян, перенесенный в итоге на год, а затем отложенный на неопределенный срок⁷. В действительности же епископы, оказавшиеся в Сербии, проявили недоверие к риску «демократического» отклонения нового собора, поскольку их пугала мысль, что небольшая группа политизиро-

^{5.} См.: Указ ВЦУЗ от 25.4.1921 г. [Указ 1921, 3].

^{6.} Согласно \S 1 и \S 3 Положения Московского собора от 18.9.1918 г. «О полномочиях членов Собора».

^{7.} См.: Указ от 13.9.1922 г. о создании «Временного синода русских архиереев заграницей» и Указ о созыве нового заграничного церковного собора к ноябрю 1922 г. [Указ 1922].



Билет действительного члена Московского собора на имя архиеп. Евлогия. Москва, 1917 (АЕУП. Личный фонд митр. Евлогия. © A. Nivière)

ванных мирян сможет снова навязать им свое мнение ⁸. Только в 1938 г. в Карловцах состоялся 2-й Собор РПЦЗ, не имевший особых практических результатов. Между тем, право принятия решения в этой церковной организации, которая теперь сама обозначалась как «свободная часть Русской Церкви» в отличие от Московского патриархата, показавшегося ей подчиненным атеистическому и антирелигиозному режиму, полностью перешло к новому органу — архиерейским соборам, которые собирались в Сербии ежегодно с сентября 1922 г. до 1938 г. ⁹

Ощущая умаление духа Московского собора, некоторые из его участников, обосновавшиеся в Праге, обратились весной 1923 г.

8. Разногласия, возникшие вокруг проекта созыва нового Всезаграничного церковного собора, были изучены ныне покойным иером. Евфимием (Логвиновым), который хорошо показал, что именно страх влияния со стороны мирян заставил митр. Антония отказаться от всякой идеи проведения такого собора, вследствие чего пришлось

ждать его кончины, последовавшей в 1936 г. Только его преемник митр. Анастасий (Грибановский) согласился созвать этот собор в Карловцах в 1938 г. См.: [Евфимий], а также [Кострюков].

9. Можно заметить, что такие местные архиерейские соборы не предвиделись Поместным собором 1917–1918 гг.

к митр. Евлогию с просьбой поддержать их замысел создать «братство», которое должно было бы собрать проживающих в эмиграции членов Собора «для духовного возрождения русского народа» ¹⁰. В своем ответе 30 апреля митрополит написал им:

В настоящее время, когда в России ломаются все устои Православной Церкви, когда и за границей среди русской эмиграции не всегда ясно понимается и не твердо помнится все живое единение с этим Собором, так важно, так необходимо, напоминать и укреплять святейшие заветы и веления этого Собора. Среди царящего кругом сумбура разнообразных церковных течений так нужно и в себе самих выявлять, и другим внушать незыблемую и непререкаемую правду провозглашаемых Собором начал 11.

Хотя данная инициатива осталась не реализованной, обращение и ответ на него позволяют увидеть главную мысль и даже убеждение, которое митр. Евлогий разделял с некоторыми яркими фигурами, участвовавшими в Московском соборе, такими, например, как богослов прот. Сергий Булгаков или историк А.В. Карташев: Собор был ориентиром, имея который, Русская православная церковь после своего освобождения от коммунизма могла бы открыть новую страницу своей истории, а в ожидании этого момента Собор должен послужить мерилом устроения церковной жизни в эмиграции.

Такая точка зрения не была всеми принята. Вскоре раздались и другие голоса, ставившие под сомнение авторитет Московского собора и отрицавшие некоторые его решения. В числе критиков Собора оказался, например, профессор канонического права С.В. Троицкий, который был делопроизводителем одной из комиссий Московского собора. До революции чиновник Святейшего синода, эмигрировавший в 1920 г. в Сербию, сначала он защищал позиции русского зарубежного Синода, а затем с 1945 г. до своей смерти в 1971 г. был апологетом всеобщей юрисдикции Московского патриархата в русской диаспоре. С.В. Троицкий изложил свои аргументы в одной из поздних работ, опубликованных в 1960 г. под названием «О неправде Карловацкого раскола». В ней автор оспаривает каноничность Собора 1917—1918 гг.,

тели ожидали еще подписи прот. С. Н. Булгакова и прот. Г. А. Спасского.

то. <Письмо без даты> от 1923 г. АЕУП. Фонд митр. Евлогия. Д. Личная переписка (1923). Л. 1. Письмо было подписано проф. А. Н. Одарченко и А. В. Флоровским (братом будущего священника и богослова), а также ген. И. В. Новицким. Состави-

^{11.} Письмо митр. Евлогия от 30.4.1923 г. АЕУП. Фонд митр. Евлогия. Д. Личная переписка (1923). Машинопись. Л. 1.



Митрополит Евлогий (Георгиевский). Париж, 1927 (личный архив автора. © A. Nivière)

поскольку он «состоял не из одних епископов, а в громадном большинстве из клириков и мирян», тогда как «каноны знают только соборы, состоящие из одних епископов» [Троицкий, 7]. Троицкий подчеркивает также «политический» характер решений Московского собора, на которые оказали особое влияние миряне — члены Государственной думы, представители гражданской администрации и интеллигенции. По его мнению, именно миряне играли «руководящую роль на общих собраниях Собора, тогда как епископское совещание, морально связанное своим участием в постановлениях общих собраний, не нашло

возможным кассировать политические постановлений таких собраний» [Троицкий, 8].

Сходную мысль заявила уже в 1935 г. предсоборная комиссия, отвечавшая за подготовку 2-го собора РПЦЗ:

Миряне, превышая число епископов, могут исказить самое лицо Собора, подчинив себе епископов. <...> Опыты Московского собора 1918 г. делают эти сомнения не столь безусловными [Протокол, 112] 12 .

На самом деле не Московский собор 1917–1918 гг., а печальный опыт Первого собора в Карловцах в 1921 г. подтверждал эти опасения, но сторонники РПЦЗ не могли критиковать этот собор, заложивший основу их собственного существования.

Другой крупный представитель РПЦЗ, еп. Серафим (Соболев), настоятель русского прихода в Софии, исходя из конкретного случая, высказал еще один аргумент, позволявший не принимать в расчет решения Московского собора: по его мнению, Собор 1917—1918 гг. действовал «в ненормальное время», поэтому его постановления имели «только временное значение применительно к условиям момента» [Церковная жизнь, 3]. Являясь защитником монархической концепции епископата, владыка Серафим, который также после 1945 г. присоединился к юрисдикции Московского патриархата, отвечал тем, кто акцентировал признанные Московским собором права мирян в церковной жизни: «Прихожане не должны говорить о своих правах, но только помнить о своих обязанностях» [Церковная жизнь, 3] 13.

Таким образом, обличители Московского собора в русской эмиграции 1920–1930 гг. сформулировали три основных критических аргумента по отношению к соборным постановлениям. Эти аргументы сводятся к следующему: демократический дрейф, риск политизации, конъюнктурные решения. Приходится констатировать, что в своем желании избежать путаницы между соборностью и демократией, те, кто не признавал значимости результатов Собора, рисковали попасть в другую опасную край-

^{12.} Однако же, на 2-м Карловацком соборе мирян было больше, чем клириков (58 против 49).

^{13.} Такой выпад со стороны еп. Серафима (Соболева) против «демократического» духа Московского собора был сделан не без задней мысли, так как вопрос имел для него лично практическое значение. Это позволяло ему решить спор, который

в 1926 г. возник между ним и частью прихожан русской церкви в Софии, во главе которых стояли близкие к митр. Евлогию протопр. Георгий Шавельский и проф. Н. Н. Глубоковский. Оба обвиняли еп. Серафима в противозаконном самовольном управлении приходом, без созыва общеприходского собрания и без избрания приходского совета.

ность — «синодального», а не «соборного» видения церкви, разделяя и даже ставя преграды внутри членов самой церкви — между клиром и верующими, между церковью учащей и церковью учащейся. В результате выявлялись две абсолютно разные позиции: «легитимистская» линия в Париже и в Праге, считавшая абсолютно необходимым исполнение решений Собора, и «ревизионистская» линия в Карловцах и в Софии, включавшая тех, кто предпочитал смягчить или даже упразднить эти выработанные на Соборе нормы.

Применение решений Собора в эмиграции

Вопрос о том, как решения Московского собора в отношении церковного устройства исполнялись тремя юрисдикциями в эмиграции, необходимо предварить общей характеристикой самих этих решений. Кроме самого известного решения о восстановлении патриаршества, французский церковный историк, автор обобщающего исследования о Московском соборе, доминиканец о. Иакинф Дестивель выделяет еще несколько важных положений, касающихся епархии и прихода: определение кандидата на должность епархиального архиерея голосованием всеобщего епархиального собрания; «соборное» управление через представительные учреждения, на основе выборности с равным количеством клириков и мирян; активное участие мирян наравне с духовенством во всех аспектах церковной жизни [Destivelle, 303, 261–262] 14.

Следует также различать декларации о Московском соборе со стороны представителей трех русских церковных юрисдикций за рубежом, которые принципиально не могли отказаться от соборных решений, несмотря на то, что некоторые из них, как мы видели, критически относились к этим положениям, и реальное применение этих самых постановлений в жизни той или иной юрисдикции. Наконец, необходимо иметь в виду, что решения Московского собора были разработаны для крупной поместной Церкви, существующей в стране с многовековой православной культурой. Применение этих решений в условиях эмиграции представляло собой сложное дело, которое приходилось постепенно решать. На самом деле, если внимательно посмотреть

^{14.} Как ни странно, эти страницы не были включены в русский перевод книги [Дестивель].

на церковную жизнь в эмиграции, можно констатировать, что потребовалось немало времени перед тем, как началось действительное осуществление решений Собора. Для этого были свои причины, одновременно материальные, психологические и канонические.

Материальные причины заключались в отсутствии документов: поскольку решения Собора были изданы в Москве в 1918 г. очень маленьким тиражом, трудно было найти их в свободном доступе за пределами России. Так, например, в 1921 г. настоятель церкви в Софии просил у владыки Евлогия копию актов собора, чтобы собрать приходской совет в соответствии с требованиями Собора 15. Распространению текстов Собора способствовал журнал «Церковные ведомости» — официальный орган зарубежного Синода — выходивший в Белграде. В 1922 г. в первых номерах журнала были опубликованы в полном объеме постановления Поместного собора. Со своей стороны, в том же году Польская православная церковь издала две брошюры, содержащие эти же тексты. Таким образом, проблема доступа к источникам была решена.

Другие причины, *психологические*, были связаны с тем, что потребовалось время для того, чтобы новая модель церковного управления вошла в сознание, преодолев старые привычки, которые были сильны, особенно среди епископата. Так, например, в феврале 1921 г. митр. Антоний написал владыке Евлогию письмо, в котором сообщал о назначении последнего «управляющим русскими церквами в Европе» и предлагал следующий тип церковного управления:

Вы назначены как бы епархиальным архиереем для Европы. Думаю, что никакой беды не будет, если у Вас нет и не скоро окажется канцелярия... Секретаришку же завести в Берлине Вы всегда можете, да и попиков двух-трех найдете, если пожелаете иметь епархиальный совет ¹⁶.

По сути в этом письме, с присущим ему обычно резким, порою грубым стилем, митр. Антоний предлагал воспроизвести епархиальное управление в том виде, в каком оно существовало

15. «Для организации прихода нужно бы иметь устав о приходе, выработанный на Всероссийском соборе, но в Софии его нет. Нельзя ли прислать нам один экземпляр хотя бы для переписки» (см.: Письмо архим. Тихона (Лященко) к архиеп. Евлогию

от 16.3.1921 г. АЕУП. Ф. Епархиальное Управление. Д. Болгария (1921–1938). Л. 2 об.).

16. Письмо митр. Антония к архиеп. Евлогию от 27.2.1921 г. АЕУП. Ф. Митр. Евлогий. Д. Личная переписка (1921–1924). Л. 2.

в Российской империи в течение синодального периода (1721—1917), т. е. создать духовную консисторию, состоящую из трех священников, назначенных епархиальным архиереем, которые помогали бы в решении ограниченного круга вопросов (главным образом, рассмотрение документов, относящихся к назначению перемещению подведомственных церковнослужителей, и бракоразводные дела).

Третьи причины — канонические. Рассеяние русских эмигрантов по всей Европе поставило их в трудную каноническую ситуацию. Некоторые эмигранты жили на территориях, некогда входивших в состав Российской империи и недавно получивших с одобрения московских церковных властей или без него статус церковной автономии или полной независимости. Такая ситуация сложилась, например, в Финляндии, в Польше и в балтийских странах. Другие изгнанники нашли приют на Балканах, где существовали автокефальные православные церкви, владевшие полным каноническим авторитетом и правами в своих пределах. С особого согласия предстоятелей некоторых из этих церквей русские эмигранты получили разрешение открыть в немногих определенных конкретных местах и иногда в ограниченное время отдельные церковные структуры, получившие специальный статус. Так, на территории будущей Югославии одному русскому архиерею было разрешено управлять самостоятельно теми немногочисленными приходами, которые были основаны в этой стране русскими эмигрантами. Так же было и в Болгарии. Третий вариант представляли собой русские церкви в странах центральной и западной Европы, которые до революции находились под управлением митрополита Санкт-Петербургского и которые отныне были лишены общения со своим архиереем. Высшее церковное управление за рубежом решило поручить временное управление этими церквами архиеп. Евлогию «с правами и полномочиями епархиального архиерея» в соответствии с указом от 24 января 1921 г. 17 Каноническое положение владыки Евлогия было подкреплено указом от 8 апреля 1921 г. за подписью патриарха Тихона, который, в свою очередь, назначил его возглавлять русские церкви в Западной Европе с согласия митрополита Петроградского Вениамина (Казанского), выраженного в личном письме

от 21 июня 1921 г. Второй указ патриарха от 17 января 1922 г., который возводил владыку Евлогия в сан митрополита, еще более утвердил легитимность последнего.

Тем не менее, это двойное назначение, пришедшее из двух разных управлений, в сочетании с роковым решением митр. Евлогия, принятым в мае — сентябре 1922 г. и позволившим карловацким епископам образовать «зарубежный Синод» вместо ликвидированного патриархом Тихоном ВЦУЗ, содержали зачатки юрисдикционного спора, который в 1926 г. привел к столкновению между, с одной стороны, карловацким синодом, этой группой архиереев без епархии, которую приютила Сербская церковь, но которая претендовала на управление всеми приходами русской эмиграции, включая приходы Западной Европы, а с другой стороны, настоящим епархиальным архиереем, митр. Евлогием, который настаивал на том, чтобы соблюдали его права и автономию его канонического удела в соответствии с полученным от патриарха указом о назначении.

С канонической точки зрения русским епископам-эмигрантам, пребывающим в Сербии и Болгарии, было трудно применить решения Московского собора просто потому, что ни у кого из них не было своей епархии. Лишь двое-трое из них управляли несколькими русскими приходами в границах тех поместных церквей, которые их приютили, и только потому, что они получили разрешение от местной иерархии. Однако это не помешало им принять документ, озаглавленный «Положение о русских заграничных епархиальных управлениях», в котором указывалось, что «управление российскими церковными общинами (приходами)... вверяется в каждом округе епископу, который управляет ими на основании определения Св. Собора Православной Российской Церкви об епархиальном управлении» 18.

Что касается организации приходов, то отдельного документа по этому вопросу составлено не было и карловацкие епископы довольствовались приходским уставом 1918 г. Но они добавили к нему два исправления «в виду условий беженской жизни» 19. Первое исправление касалось определения того, что такое приход, сформулированного так:

^{18.} См. § 1 «Положения...» во 2-м номере журнала «Церковные ведомости» за 1922 г.: [Положение, 8]. 19. Согласно формуле Э. Махароблидзе, секретаря ВЦУЗ, из предисловия к Уставу о православном приходе. См.: [Деяния, 86].

Приход есть общество верующих из клира и мирян, объединившихся вокруг временного или постоянного храма под пастырским водительством священника-настоятеля... находящееся в каноническом управлении своего епископа [Деяния, 86].

Однако Московский собор определял приход несколько иначе:

Приходом называется общество, состоящее из клира и мирян, пребывающих на определенной местности и объединенных при храме, составляющее часть епархии и находящееся в каноническом управлении своего епархиального архиерея, под руководством поставленного последним священника-настоятеля [О приходе, 13].

Второе изменение было введено как «общее примечание», которое утверждало: «епархиальному архиерею предоставляется право делать необходимые, вызываемые местными условиями, отступления от правил приходского устава» [Деяния, 87].

Эти изменения отнюдь не были безобидными. Во-первых, они предполагали упразднение территориального измерения прихода, как и его связи с постоянным культовым зданием храмом (что было, конечно, понятно в условиях изгнания, когда русские эмигранты часто оборудовали скромные церкви во временных помещениях типа барака, частной квартиры или подвала). Во-вторых, они стирали явную связь между приходом и епархией (что вполне понятно, так как приходы, основанные русскими эмигрантами на Балканах, строго говоря, не образовали епархию, как мы видели). В-третьих, и это абсолютно парадоксально, полномочия этих архиереев без епархии были расширены, поскольку ими присваивалось право по своей воле изменять постановления Московского собора, иначе говоря, за более низким органом управления была признана возможность отменить то, что установил более высокий орган церковной власти. Таким образом, совершалось настоящее искажение решений Московского собора.

Ситуация оказывалась совершенно другой в церковном уделе митр. Евлогия, поскольку он обладал законными «правами и прерогативами» епархиального архиерея. После периода колебаний, вызванных перемещением епархиального центра из Берлина в Париж в начале 1923 г., церковные органы начали организовываться. Сначала следовало основать приходы и зарегистрировать их у местных гражданских властей. Во Франции

приходы были зарегистрированы как культовые ассоциации (религиозные общества) в рамках законодательства о культах 1905 г. Отметим, что уставы этих ассоциаций напрямую ссылались на Московский собор ²⁰. Затем пришлось объединить эти ассоциации в одно «Управленческое епархиальное объединение религиозных обществ», устав которого был подан в Префектуру в феврале 1924 г., что дало официальный гражданский статус новому епархиальному управлению ²¹. В статье № 2 данного устава говорилось, что Союз создан на основе «положений, одобренных Всероссийским поместным собором православной церкви 1917–1918 гг.» ²².

Для утверждения этих новых структур в 1925 г. митр. Евлогий решил созвать епархиальный съезд, но из-за материальных трудностей эту идею пришлось отложить. Но вскоре развитие событий вынудило митрополита созвать такое собрание. Напряженные отношения с карловацким синодом достигли критической точки осенью 1926 г., когда Германское викариатство было отнято из-под управления владыки Евлогия без его согласия: синод преобразовал это викариатство в самостоятельную епархию. Конечно, определение Московского собора от 18 августа 1918 г. «Об учреждении новых епархий» позволяло разделить одну епархию на две, но только после согласования с местным архиереем, а также с клириками и мирянами данной области, что тут соблюдено не было.

Отвечая на требования Карловацкого синода, митр. Евлогий чувствовал необходимость опираться на всеобщее согласие, как об этом говорила передовица первого номера епархиального журнала «Церковный вестник», изданного в Париже в 1927 г.:

События прискорбных церковных разногласий минувшей зимы вновь поставили на очередь созыв епархиального собрания для соборной работы митр. Евлогия с клиром и мирянами, согласно основным положениям Московского Собора [*Епархиальное собрание*, 13].

20. Например, зарегистрированный 30.05.1923 г. устав прихода при Св.-Александро-Невском храме на рю Дарю в Париже гласит: «Созидается культовое общество... с целью обеспечения богослужений в точном соответствии с православным восточным греко-российским обрядом и с положениями Поместного Собора Православной Российской Церкви от 1/14–9/22 февраля 1918 г.» (см.: Устав Русской культовой ассоциации в Париже, зарегистрирован-

ной 30.5.1923 г. Архивы Парижской Префектуры. Отдел Ассоциаций. Машинопись. Л. 1).

- 21. Оповещение о регистрации опубликовано в 58-м номере "Journal Officiel" от 28.02.1924 г. [Union directrice].
- 22. Устав Управленческого епархиального объединения религиозных обществ, зарегистрированного 28.2.1924 г. АЕУП. Ф. Епархиальное Управление. Д. Регистрация. Отд. изд. Париж, 1924. С. 2.

В июле 1927 г. в Париже на Сергиевском подворье впервые состоялось собрание клириков и мирян, которое учредило епархиальное управление в соответствии с решениями Поместного собора. В своей речи на открытии съезда владыка Евлогий заявил: «Мы не новое здание будем строить, а лишь применять и осуществлять ту структуру, которую создал Московский Поместный Собор Российской Церкви в 1917–1918 гг.» [Евлогий 1927, 16]. Для осуществления этой цели собрание приняло документ, который назывался «Правила об управлении православными русскими церквами в Западной Европе, на основании ст. 37 главы III об епархиальном собрании (Положения Московского Священного Собора)» — внутренний нормативный документ, который дополнял гражданский устав, принятый раньше французскими властями 23.

Этот текст дважды ссылался на Московский собор: «Ст. 4. Пределы власти митрополита, как правящего архиерея, а также порядок управления вверенными ему церквами, определяется во всем на точном основании постановлений Московского Священного Собора об епархиальных управлениях...» ²⁴. Ст. 14 указывала, что епархиальный совет собирается «в соответствии со ст. 49 и 53 собора» и состоит из семи членов, в том числе трех клириков и трех мирян, да еще председатель обязательно из клира, таким образом, чтобы в этом органе всегда было большинство церковнослужителей ²⁵.

Один из участников епархиального собрания И.В. Никаноров так охарактеризовал состояние духа, которое царило в его работе:

Какой бы вопрос из стоявших в программе собрания мы ни взяли, он или целиком или корнями лежит в постановлениях Московского Поместного Собора, которые известны далеко не в той широте, как нужно, а еще меньше того выполнены. А в них залог благоустроения нашей церковной жизни [Ни-каноров, 3].

После собрания 1927 г. митр. Евлогий возглавил еще три собрания клириков и мирян — в 1930, 1933 и 1936 гг. Очередное собрание было запланировано на 1939 г., но его пришлось отложить из-за начала войны. Пришлось ждать 1946 г., чтобы возобновился

^{23.} См.: Правила об управлении православными русскими церквами в Западной Европе. АЕУП. Ф. Епархиальное Управление. Д. Епархиальное собрание 1927 г. Л. 1 об.

^{24.} Правила об управлении православными русскими церквами в Западной Европе. Л. 2 об. 25. Там же. Л. 4 об.



1-е епархиальное собрание под председательством митр. Евлогия. Париж, 1927 (личный архив автора. © A. Nivière)

созыв епархиальных собраний с регулярностью раз в три года, но на этот раз уже под председательством преемника владыки Евлогия, митр. Владимира (Тихоницкого), который тоже был участником Поместного собора в Москве в качестве викарного епископа Гродненской епархии.

Текст епархиального устава, принятый собранием 1927 г., стал несколько лет назад объектом исследований архим. Саввы (Тутунова), специалиста по каноническому праву, который на сегодняшний день является заместителем управляющего делами Московской патриархии [Савва]. В результате очень критического разбора устава 1927 г. в свете решений Поместного собора 1917 г. архим. Савва пришёл к следующим выводам. Во-первых, собрание 1927 г. будто бы самопровозгласило себя «епархией» и в соответствии с этим организовало свое административное устройство, применив к себе определение Собора об епархиальном управлении, превысив свои полномочия. Вовторых, по его мнению, устав пошел дальше решений Собора,

давая им «свободную интерпретацию» в том, что действующая практика внутри Русского экзархата Константинопольского патриархата (другое название — Западноевропейской архиепископии) склонила «равновесие между иерархическим принципом и идеей содействия клира и мирян в церковном управлении» в пользу второго принципа. Наконец, отсюда вытекает третье нарекание — получилось нарушение «органического и гармонического взаимодействия различных уровней церковного управления», предусмотренного решениями Поместного собора 1917 г. [Савва, 254].

Однако эти нарекания не кажутся нам оправданными. Первое не соответствует реальности, поскольку владыка Евлогий с момента своего назначения в 1921 г. был наделен «правами и полномочиями епархиального архиерея». Второе также совершенно безосновательно, поскольку устав давал численное превосходство клирикам в рамках епархиального совета и оставлял за епископом право вето на все решения совета и епархиального собрания. Третий упрек выявляет свою несостоятельность, если в действительности сравнить, как вчера и сегодня в каждой православной поместной церкви (в том числе и Русской) осуществлялось и осуществляется то «органическое и гармоническое взаимодействие различных уровней церковного управления», о котором говорит автор данной статьи.

Выводы другого специалиста, уже процитированного католического священника о. Иакинфа Дестивеля, у которого есть преимущество взгляда на ситуацию с внешней стороны, представляются нам более объективными и взвешенными. Он констатирует, что «устав архиепископии... применяет основные положения Поместного собора 1917 г. об епархии и приходах» [Destivelle, 261], учитывая только, что «это применение происходит в особой обстановке <осуществления> соборности», которая объясняется «условиями рождения архиепископии вдали от своего исторического центра и ее статусом» внутренней автономии в рамках Константинопольского патриархата [Destivelle, 262].

Если теперь рассмотреть положение в других юрисдикциях русской эмиграции 1930-х гг. в западной Европе, можно отметить, что в юрисдикции РПЦЗ оказались две епархиальные структуры — одна для Германии, а другая для остальных стран. Документации о них сохранилось немного, поскольку эти епархии, центры которых находились, соответственно, в Берлине и в Париже, не вели регулярных журналов. Их организация кажется

менее структурированной и более спорадической, чем в епархии митр. Евлогия. Например, в этих двух епархиях нет следов епархиального собрания, кроме как один раз в Париже в 1934 г. ²⁶ Известно также, что в Берлине, как и в Париже, существовали при местных архиереях РПЦЗ епархиальные советы, но их клирики и миряне не выбирались, а назначались епископом. Этот метод управления даже получил оформление в двух официальных документах: в «Положении о Православной Церкви в Германии», появившемся в октябре 1935 г. ²⁷, и во «Временном Положении о РПЦЗ», составленном в сентябре 1936 г. ²⁸

Первый из этих текстов, принятый в первые годы нацистского режима и с его одобрения, очень показателен. Только в 7-ой статье он говорит о необходимости руководствоваться решениями Московского Поместного собора ²⁹, но в реальности он дает место только епископской власти: приходы основываются епископом; любые верующие, не относящиеся к определенному приходу, могут стать частью епархии по решению епископа; члены епархиального совета назначаются епископом, а состав и полномочия епархиального собрания четко не определены [Положение Церкви в Германии, 85]. Так что здесь мы далеки как от определений, так и от духа Поместного собора 1917–1918 гг.

За неимением доступной документации трудно также представить точную ситуацию в редких приходах, которые решили в 1931 г. сохранять связи с заместителем местоблюстителя патриаршего престола митр. Сергием (Страгородским) вместо того, чтобы следовать за митр. Евлогием. На самом деле эти общины изначально не входили в самостоятельную епархию, а находились под управлением митрополита Ковенского Елевферия (Богоявленского), который время от времени приезжал к ним с пастырским визитом. Кажется, что в 1930-х гг. эти общины следовали нормам Московского собора в образе приходского устройства (ежегодные собрания и выбираемый приходской совет), но также частично и по общему своему устройству, поскольку эти приходы во Франции были объединены в благочиние, которое управлялось советом благочиния, состоящим

^{26.} См.: Церковная жизнь. 1934. № 12. С. 194. См. также: Епархиальное собрание // Возрождение. 1934. 27 ноября. № 3463. С. 2.

^{27.} См. полный текст в журнале «Церковная жизнь»: [Положение Церкви в Германии].

^{28.} См. полный текст в книге: [Церковные законы, 5-12].

^{29. «}Епископ управляет епархией согласно канонам Православной Церкви и в соответствии с положениями Всероссийского собора от 14–22 февраля 1918 г.» [Положение Церкви в Германии, 85].

из нескольких клириков и мирян, способ назначения которых, впрочем, нам неизвестен 30 .

После 1946 г. эти приходы оказались собраны в Западноевропейском экзархате Московского патриархата (который был тогда создан именно как параллельная структура, можно сказать, в противовес Русскому западноевропейскому экзархату Константинопольского патриархата). Бывший участник Московского собора 1917 г., проф. А. В. Карташев в личной переписке свидетельствует, что в то время в экзархате Московского патриархата преобладало скорее враждебное отношение к представительским и выборным принципам, введенным Собором 1917–1918 гг. Так, рассказывая о позиции епископа, отправленного Москвой в Париж после похорон митр. Евлогия летом 1946 г., Карташев пишет:

Архиепископ Фотий (Топиро), исполняя директивы своего начальства, дает интервью через две просоветских газеты и в них произносит разные грубости и глупости. <...> Они в Москве считают у нас незаконным все приходские советы, все выборы и епархиальные съезды, ибо у них в Совдепии все эти плоды Собора 1917–18 г. похерены росчерком пера и введено всеобщее назначение сверху. Отсюда вывод: вся наша церковная жизнь незаконна... ³¹.

Следует прибавить, что в это время решения Собора 1917–1918 гг. не применялись Московской патриархией ни на одном из уровней церковной жизни на территории Советского союза, поэтому неудивительно, что они тогда не применялись и в зарубежных учреждениях этого патриархата (за исключением Сурожской епархии, созданной в начале 1960-х гг.).

Заключение

Сведения о степени применения принципов Московского Поместного собора в трех церковных юрисдикциях, возникших в русской эмиграции, мы в качестве заключения попытались обобщить в следующей таблице:

30. Члены благочинного совета, кажется, избирали своего председателя, в такой должности состоял сперва архим. Афанасий (Нечаев) с 1933 по 1943 гг., а затем архим. Стефан (Светозаров) с 1943 по 1947 гг. Ср.: [Нивьер, 87, 471].

31. Из письма Г. И. Новицкому от 20 сентября 1946 г. См.: [Письма, 187].

1920–1940 гг.		РПЦЗ	Русский	Зарубежные
			экзархат КП	приходы МП
Упоминается	в уставе	да	да	нет
Собор 1917 г.				
Осуществление	по уставу	да, формально	да	нет
соборности				
	в действитель-	частично	реально	частично
	ности			
Епархия	епархиальный			
	епископ:			
	– выбирается	нет	да	нет
	епархией;			
	– выбирается	да	да	да (?)
	синодом			
Епархия	епархиальное	теоретически	да	нет
	собрание:	да, на деле нет		
	– с паритетом	нет	да	нет
	клира и мирян;			
	– регулярность	нет	да	нет
Епархия	епархиальный	да	да	нет / да ³²
	совет:			
	– избираемый;	нет	да	нет (?)
	– с паритетом	нет	да	нет
	клира и мирян			
Приход	– приходские со-	да	да	да
	брания			
	– советы из кли-	да	да	да
	ра и мирян			

Из этой таблицы видно, что на уровне приходского устройства нормы Московского Поместного собора 1917–1918 гг. кажутся соблюденными в каждой из трех юрисдикций в 1930-х гг. Что касается епархиального устройства, напротив, две из трех юрисдикций находились вне решений этого Собора, тогда как третья, Русский Экзархат КП, судя по всему, довольно широко применяла их. Как нам кажется, упрек в адрес этой юрисдикции в том, что она вышла за пределы соборных решений и даже нарушила их, является совершенно необоснованным.

^{32.} Для благочиния во Франции.

Источники

- Деяния = Деяния Русского всезаграничного церковного собора, состоявшегося 8–12 ноября 1921 года в Сремских Карловцах в королевстве С., Х. и С. Сремски Карловци : Срп. манастирска штамп., 1922. 156, [4] с.
- 2. $\it Евлогий 1927 = Евлогий, митр. Речь перед открытием Епархиального собрания // Церковный вестник Западно-Европейской епархии. 1927. <math>N^{\circ}$ 1. C. 10–17.
- 3. *Епархиальное собрание* = Епархиальное собрание // Церковный вестник Западно-Европейской епархии. 1927. № 1. С. 12–15.
- 4. *Никаноров* = Никаноров И. В. Из итогов Епархиального собрания // Возрождение : Ежеднев. газ. 1927. 19 июля. № 777. С. 3.
- О приходе = Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о православном приходе. 7 (20) апреля 1918 г. // Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Вып. 3. М.: Изд-е Соборного совета, 1918. С. 13–41.
- 6. *Положение* = Положение о русских заграничных епархиальных управлениях // Церковные ведомости. 1922. 1 (14) апреля. № 2. С. 8.
- 7. *Положение Церкви в Германии* = Положение о Православной Церкви в Германии // Церковная жизнь. 1936. № 6. С. 83–85.
- 8. Протокол = Протокол предсоборной комиссии по подготовке Поместного собора РПЦЗ. 22.6/5.7.1935 // Церковная жизнь. 1935. № 7. С. 111–116.
- 9. Указ 1921 = Указ ВЦУЗ от 25.4.1921 // Заграничное русское церковное собрание: Материалы подготовительной комиссии. Град Равноапостольного Константина [Стамбул]: [б. и.], 1921. С. 3.
- 10. Указ 1922 = Указ из Временного Архиерейского Синода Русской Православной Церкви заграницей // Церковные ведомости. 1922. № 12–13.
 С. 3–4.
- II. *Церковная жизнь* = Церковная жизнь : восстановление прихода в Софии // Возрождение. 1926. 19 ноября. № 535. С. 3.
- Церковные законы = Церковные законы, касающиеся Русской Православной Церкви Заграницей. Нью-Йорк, Джорданвилль : Свято-Троицкий монастырь, 1947. 80 с.
- Union directrice = Union directrice diocésaine des associations orthodoxes russes en Europe occidentale (Déclaration du 26 février 1924) // Journal Officiel. 1924. 28 février. № 58. C. 2080.

Литература

- Александров = Александров В. В. Церковь и право: критика Московского собора 1917–1918 годов в богословии отца Николая Афанасьева // Вестник РХД. 2016. № 206. С. 135–147.
- 2. Дестивель = Дестивель Иакинф, свящ. Поместный Собор Российской Православной церкви 1917—1918 годов и принцип соборности. М.: Изд. Крутицкого Патриаршего подворья; Общество любителей церковной истории, 2008. 312 с.
- 3. *Евлогий 1947* = Евлогий (Георгиевский), [митр.]. Путь моей жизни. Paris : YMCA-Press, 1947. 678 с.
- Евфимий = Евфимий (Логвинов), иером. О восприятии Всероссийского Собора 1917–1918 гг. в Русской Православной Церкви за границей // XVI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. С. 196–203.
- Кострюков = Кострюков А. А. Борьба зарубежных иерархов с демократическими тенденциями в церковном управлении в двадцатые годы XX века // XVI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. С. 123–129.
- 6. *Кривошеева* = Кривошеева Н. А. Русские эмигранты члены Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 227–231.
- Нивьер = Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе: 1920–1995: Биографический справочник. Москва; Париж: Русский Путь; YMCA-Press, 2007. 614 с.
- Письма = «После годов голода и лишений у нас чувство разговенья, сытости и благополучия»: Письма А.В. Карташева Г.И. Новицкому, 1946–1947 гг. / Публ. и ком. А.В. Антощенко, Н.В. Николаенко // Вестник Омского университета. Серия: Исторические науки. 2016. № 4 (12). С. 181–194.
- Савва = Савва (Тутунов), архим. Резолюции Епархиального собрания «Парижской митрополии» 1927 г.: Проведение в жизнь определений Собора 1917–1918 гг. // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 251–255.
- то. Троицкий = Троицкий С.В. О неправде Карловацкого раскола. Paris:
 Editions de L'Exarchat Patriarcal Russe en Europe Occidentale, 1960. 148 с.
- II. *Destivelle* = Destivelle H. Le concile de Moscou (1917–1918) : La création des institutions conciliaires de l'Eglise orthodoxe russe. Paris : Cerf, 2006. 505 p.

12. Škarovskij = Škarovskij M. La ricezione del concilio di Mosca in epoca sovietica // Il concilio di Mosca del 1917–1918 : Atti dell'XI Convegno ecumenico internationale di spiritualita ortodossa. Sezione russa (Bose, 18–20 settembre 2003) / D.V. Pospelovskij, G. Schulz, V. Cypin, H. Legrand. Magnano : Edizioni qiqajon comunita di Bose, 2004. P. 289–316.

Список сокращений

АЕУП Архивы Епархиального управления в Париже ВЦУЗ Высшее церковное управление заграницей РПЦЗ Русская православная церковь заграницей

A. Niviere

Russian Church Emigration and the 1917–1918 Moscow Local Council: Adopting and Carrying out Its Decisions in the 1920s–1930s

In the early 1920s, Russian church communities in Europe found themselves in a quite extraordinary situation, requiring a complete reorganisation of their structures, both at the diocesan and parish levels. Having kept alive their memory of the 1917–1918 Moscow Council, many ecclesiastical figures in emigration viewed its decisions as reliable guidelines for creating a new church structure. Later on, however, the jurisdictional divisions followed, highlighting the two opposite attitudes to the Council's heritage. Some considered it necessary to implement its decisions, whereas others preferred to change or even abolish the norms elaborated at the Council. This article explores how the Moscow Council served as a starting point in organising various ecclesiastical jurisdictions in emigration in the 1920s–1930s and how these institutions carried out or not its decisions.

KEYWORDS: 1917–1918 Moscow Council, church life in emigration, Russian emigration in Europe, Russian church abroad, Metropolitan Evloghios.

Священник Илья Соловьев

Воплощение идеи соборности в деятельности Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов

Настоящая статья публикуется в связи со столетним юбилеем Поместного собора Российской православной церкви 1917-1918 гг., история и материалы которого довольно полно исследованы отечественными и зарубежными церковными историками. От усвоения опыта и решений, принятых Собором, зависит осмысление нынешнего состояния Русской церкви, с этим связана надежда на возрождение церковной жизни в наступившем XXI столетии. В статье названы церковно-исторические факторы, определившие уникальность собора и его авторитет (значимость). Особое внимание уделено вопросу выборов патриарха, представлению позиций сторонников и противников восстановления патриаршества, процедуре выборов. Поместный собор не просто восстановил институт патриаршества, но предложил систему церковного управления, основанную на началах соборности. Эта система просуществовала очень короткое время и никогда и нигде впоследствии не была проведена в жизнь. Автор видит значение Московского собора в утверждении в сознании верных чад Церкви идеи соборноправности, которая не сводится к созыву периодических церковных собраний разного уровня, но заключается в деятельном участии в церковной жизни всех членов Церковного Тела — мирян, клира и епископата.

ключевые слова: Собор 1917–1918 гг., патриаршество в России, соборность Церкви, Предсоборное присутствие, Предсоборный совет, Высшее церковное управление.

Ни один из церковных соборов минувшего XX столетия не привлекал столь пристального внимания исследователей, как Всероссийский Поместный собор 1917–1918 гг. Если в годы советской власти материалы Собора использовались главным образом для иллюстрации «реакционной политической ориентации Русской Православной Церкви» 1, то в последние три десятилетия истори-

См., напр.: Русское православие: Вехи истории / Ред. А. И. Клибанов. М.: Политиздат, 1989.
 С. 617.

ки подошли к изучению соборных деяний с гораздо более взвешенных, объективных позиций.

В отечественной литературе появилось достаточно большое количество публикаций, посвященных тем или иным аспектам соборной работы². В 2012 г. в издательстве Московского Новоспасского монастыря началось научное издание соборных материалов [Документы Священного собора]; необходимо назвать и опубликованные воспоминания о Соборе 1917-1918 гг., являющиеся ценнейшим источником для изучения его работы [Российская Церковь; Дело; Арсений (Стадницкий)]. В начале 2000-х гг. в научной серии «Материалы по истории Церкви» был выпущен трехтомный «Обзор деяний» Поместного собора 1917-1918 гг., ставший плодом многолетней исследовательской работы группы российских и зарубежных историков [Священный Собор]. Необходимо упомянуть также монографическое исследование о Соборе французского историка свящ. Иакинфа Дестивеля, вышедшее в свет в России в 2008 г. [Дестивель]. Одним словом, в минувшие после падения советской власти годы материалы Всероссийского Поместного собора неоднократно становились предметом исследования отечественных и зарубежных историков.

Такое внимание к деяниям Московского собора 1917–1918 гг. не может быть объяснено одним лишь академическим интересом или юбилейным характером публикаций, вышедших из печати в 2017–2018 гг. Обращаясь к текстам Собора, современное церковное сознание пытается найти в его решениях материал для осмысления нынешнего состояния Русской церкви. Действительно, авторитет Собора 1917–1918 гг. позволяет рассчитывать на то, что его деяния хотя бы в какой-то степени послужат делу возрождения церковной жизни в наступившем XXI столетии.

Безусловный авторитет Собора основан прежде всего на том, что в его работе приняла участие вся полнота Церкви: епископы, клирики и миряне. Соборяне не были специально подобранной по чьей-то воле группой людей, если не все они, то, по крайней мере, значительная их часть была избрана подлинно соборным путем и они, таким образом, обладали действительным каноническим представительством, т. е. являлись выразителем голоса многомиллионной Православной российской церкви.

вышедшие в рамках серии «Церковные реформы. Поместный Собор 1917–1918 годов» ([Кравецкий; Балашов; Белякова; Тутунов]). См. также: [Шульц, Одинцов, Беляковы] и другие работы.

^{2.} См., напр., опубликованные в журнале «Церковь и время» материалы научной конференции в Бозе (Италия), посвященной Собору 1917–1918 гг. ([Конференция, 117–214]), а также исследования,

Авторитет Собора покоится и на том, что его созыв стал возможен в условиях установившейся в России гражданской свободы. В этом состоит уникальность Собора 1917–1918 гг. Парадоксально, что ощущавшая себя православной монархия в лице последнего русского императора Николая II вплоть до своего падения так и не допустила созыва Поместного собора. Ответственность за это некоторые историки склонны возлагать непосредственно на последнего русского монарха, который, опасаясь «брожения умов», счел созыв Поместного собора «неблаговременным». Однако, если позволить себе отступление от категорий исторического мышления, нетрудно предположить, что мог бы представлять собой собор Российской церкви при обер-прокурорском контроле со стороны К.П. Победоносцева, под наблюдением синодальных чиновников Ведомства православного исповедания и при условии утверждения его решений носителем верховной власти, т. е. собственно государством.

Временное правительство, пришедшее к власти после подписания 2 марта 1917 г. акта об отречении императора Николая II от прародительного престола и последовавшего вслед за тем отречения великого князя Михаила Романова, сразу же заявило о необходимости созыва церковного собора и, несмотря на колоссальные экономические трудности, дефицит бюджета, военную опасность и полураспад государства, выделило на эти цели значительную по тем временам сумму. 24 июля 1917 г. Временное правительство упразднило должность обер-прокурора Святейшего синода, так называемого «государева ока», проводника решений государства в Синоде. Временное правительство не оказывало на соборян никакого давления, так что последние могли работать без оглядки на стороннее полицейское вмешательство. Чрезвычайно важно, что решения Собора не подлежали «рецепции» со стороны Временного правительства, и это обстоятельство давало Собору неслыханные прежде в церковной истории России возможности. Можно сказать, что созыв Собора стал завершением церковной программы «благоверного Временного правительства», руководители которого присутствовали на его торжественном открытии в августе 1917 г.

Безусловно, большевистская власть, установившаяся в стране с октября 1917 г., оказывала на Собор определенное внешнее влияние, но оно не было всеобъемлющим и оставляло соборянам возможность свободно выражать свой голос. Свидетельством этого являлась смелая и справедливая оценка соборными деяте-

лями проводимой большевиками разбойничьей внутренней и внешней политики.

Наконец, авторитет Собора основывался на предшествовавшей многолетней подготовительной работе, которую провели лучшие научные и богословские силы дореволюционной России, переживавшей в начале века золотой период в развитии церковной науки. Начало предсоборной работе было положено в условиях определенного ослабления государственного контроля над церковью, последовавшего в результате революционных волнений 1905–1906 гг. Созванное в 1906 г. Предсоборное присутствие³ могло опереться в своих трудах на собранные в 1905 г. по почину Святейшего синода «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» [Отзывы]. Эти материалы, подготовленные в епархиях при живом участии всех местных научных и богословских сил, были дважды опубликованы для всеобщего ознакомления.

Огромное значение для подготовки Собора имело широкое обсуждение в повременной печати целого ряда церковных вопросов, в котором приняли участие не только представители духовенства, но и миряне, весь цвет тогдашней богословской науки, представители интеллектуальной элиты, профессора духовных школ и т. д. ⁴ В свое время А. С. Хомяков указывал, что многие беды Российской церкви проистекают из равнодушия подавляющей части ее мирян к делу церковного строительства. В начале XX в. в годы подготовки Собора ситуация в значительной степени изменилась: российская интеллигенция в определенной своей части потянулась к Церкви, в обществе распространились богоискательские настроения. Можно утверждать, что этот интерес к церковной жизни пробудила именно идея подлинного церковного обновления на соборных началах, — тот самый грядущий Собор, мысль о созыве которого воодушевляла многих не равнодушных к Церкви людей. Наконец, огромное значение при подготовке Собора имело Предсоборное совещание, открытое в 1912 г., и особенно Предсоборный совет 1917 г., созыв которого произошел опять-таки в условиях свободной России, уже после падения самодержавия. Как показывают недавно изданные документы

^{3.} См. об этом: [Журналы и протоколы].

^{4.} Укажем, для примера, на интересные статьи по этим вопросам, опубликованные в журнале Санкт-Петербургской духовной академии «Церковный вестник» за 1905–1906 гг.

Предсоборного совета, на его заседаниях развернулась свободная, творческая богословская дискуссия, которая сама по себе имеет большое церковное и историческое значение.

Авторитет Собора признавался практически всеми церковными людьми последующей за ним эпохи, ознаменовавшейся гонениями на церковь. Эти гонения стали своего рода реакцией общества на существовавшую в России до революции «симфонию» церкви и государства, на ту чиновничью роль, которую играло наше духовенство на протяжении столетий. Кровь, пролитая церковными людьми в годы советской власти, была той дорогой ценой, которую была вынуждена заплатить Русская церковь за свое государственное, полицейским путем обеспеченное господствующее положение в дореволюционной России.

Авторитет Собора признавался в XX в. в разделенной Российской церкви практически всеми образовавшимися в ней «юрисдикциями». В России, оказавшейся под гнетом большевиков, в ходе полемики о преемстве церковной власти все оппозиционные официальному церковному руководству группы неизменно апеллировали к решениям Собора⁵. Особняком стояли представители так называемого «обновленчества», которые под давлением властей, из-за сиюминутной политической конъюнктуры, подвергали критике контрреволюционность Собора, а равно и его отдельные деяния⁶. Однако и «обновленческая» критика, насколько мы можем судить о ней по сохранившимся источникам, не была совершенно огульной, так как Собор 1917-1918 гг. всетаки не объявлялся «обновленцами» лже-собором, его деяния не отвергались ими, ибо они исходили из законного источника церковной власти. Более того, на своих соборах в 1923 г. и особенно в 1925 г. «обновленцы» пытались в каком-то виде реконструировать данный Собором 1917-1918 гг. механизм церковного управления, хотя и видоизменив его, удалив некоторые его части, как, например, институт патриаршества. При этом идея Собора 1917-1918 гг. о живом участии в церковном управлении епископов, клириков и мирян находила у «обновленцев» полную поддержку.

К авторитету Собора апеллировали и так называемые григориане — сторонники образовавшегося в середине 1920-х гг. Временного высшего церковного совета. Выступая за коллегиальность церковной власти, «григориане» настаивали на воз-

^{5.} Подробнее об этом см.: [Мазырин].

^{6.} См., напр.: [Введенский].

вращении в жизнь системы церковного управления, утвержденной Собором. Правда в том, что григорианское движение использовалось большевиками для усугубления церковного раскола, однако сам по себе характер этого движения показывает, что и его участники относились к Собору 1917–1918 гг. с большим пиететом.

Несмотря на церковные разделения, авторитет Собора признавали и в русском зарубежье, причем как представители Русского Западно-Европейского экзархата во главе со стоявшим на прочной канонической основе митр. Евлогием (Георгиевским), так и образовавшиеся в результате юрисдикционного хаоса группы под водительством митр. Антония (Храповицкого) в Европе и митр. Платона (Рождественского) в Америке. Одним словом, значение Всероссийского Собора 1917–1918 гг. для церковной жизни нескольких последующих десятилетий оставалось очень существенным⁷.

Спустя 100 лет после открытия Собора естественно возникает вопрос: что было главным в его деяниях? В современной литературе утвердилось мнение о том, что главным наследием Собора оказалось восстановление института патриаршества, упраздненного в Православной российской церкви в результате церковной реформы императора Петра Великого⁸. Это утверждение представляется нам более чем спорным. Дело в том, что Поместный собор не просто воссоздал титул патриарха Московского, но предложил целую систему церковного управления, составной частью которого стал патриарх Всероссийский. Рассматривать патриаршество вне этой системы — значит отойти от духа и смысла соборных решений, а такой подход сделает невозможной объективную, исторически взвешенную оценку его работы. Правда и то, что сконструированная Собором система Высшего церковного управления просуществовала очень короткое время и никогда и нигде впоследствии не была проведена в жизнь. Ее фактическое упразднение произошло уже при патриархе Тихоне (Беллавине), что не в последнюю очередь было связано опять-таки с вмешательством большевиков. Но даже в условиях свободы, в русском зарубежье — в Русском Западно-Европейском экзархате, эта система существовала лишь частично, без той ее части, которую представляло собой патриаршество.

^{7.} См., напр.: [*Стратонов*].

^{8.} См., напр.: [Цыпин, 23].

Исходя из вышесказанного мы не можем согласиться с мнением, высказанным исследовательской группой Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета о том, что созданная Собором схема церковного управления будто бы «помогла» Русской церкви выстоять в годы гонений ⁹. Напротив, изза наступивших в стране событий Собор 1917–1918 гг. оказался Собором обреченных, так как его решения практически не были воплощены. Обреченность его определений была обусловлена еще и тем, что они были рассчитаны на применение в условиях свободной, соборно самоуправляющейся Церкви, живущей в свободном государстве, в условиях, когда она уже более не является государственным «ведомством», когда она, во всяком случае, соборноправна, свободна в своем волеизъявлении и самостоятельном соборном разрешении внутренних вопросов. Ясно, что при большевистской диктатуре (как и при диктатуре вообще) никакого практического применения соборные решения иметь не могли. Не получили они применения и впоследствии, а некоторые из них были пересмотрены уже после падения советской власти, когда церковь в своей жизни в известной степени возвратилась к дособорной, дореволюционной практике. Что же касается восстановления института патриаршества, произошедшего в ходе директивного возрождения православной церкви в СССР, предпринятого Сталиным под влиянием внешних событий в годы Второй мировой войны, то патриаршество образца 1943 г. имело с патриаршеством 1917–1918 гг. лишь некоторые совпадения по внешности и в названии, тогда как структура церковного управления Собора 1917–1918 гг. была подвергнута едва ли не коренному изменению.

Большевистское влияние на ход Собора проявилось, прежде всего, в том, что Собор уделил много времени обсуждению политической ситуации в стране, отложив в сторону скорейшее рассмотрение некоторых собственно церковных вопросов. Трагизм ситуации заключался в том, что деятели Собора были склонны преувеличивать его влияние на положение в стране, наивно полагая, что соборные декларации если не приостановят ход истории, то, по крайней мере, как-то существенно повлияют на развитие событий и на общественные настроения. Именно этим

^{9.} См.: Кривошеева Н. А. «На меня выпал великий исторический долг...»: Митрополит Арсений (Стадницкий) и Поместный Собор 1917–1918 гг. (предисловие к книге: [Арсений (Стадницкий), 54]).

объясняется увлечение соборян разного рода «воззваниями» и «посланиями», которые во многих случаях хотя и предавались гласности, но по существу лишь оставались на бумаге 10. Временами при обсуждении злободневных вопросов современной жизни Собор, по признанию его фактического председателя митр. Арсения (Стадницкого) 11, терял свой облик как церковное учреждение «и имел характер Думы, как не прискорбно это» [Арсений (Стадницкий), 69]. Работа Собора разворачивалась на фоне стремительно разраставшегося революционного хаоса; получали развитие низменные материальные инстинкты, лилась братская кровь, усиливались центробежные тенденции. В ситуации нараставшего кризиса церковные декларации уже не могли изменить ситуацию. Вместе с тем многие соборяне так и не осознали, что установившаяся в стране власть большевиков утвердится всерьез и надолго, а потому на рассмотрение Собора выносились вопросы церковной практики, имевшие чисто теоретический и, можно сказать, умозрительный для тогдашней революционной России характер. Вполне закономерно, что сразу после закрытия соборных заседаний многие его решения попали в архив.

Без всякого сомнения, большевистское влияние на ход Собора проявилось и в ускорении решения вопроса о восстановлении патриаршества, который не получил положительного разрешения на заседании Предсоборного совета 1917 г. Здесь мы можем говорить не только «о свете» Собора 1917–1918 гг., но и о его «тенях». Опубликованные в последнее время источники ¹² позволяют нам полнее проследить механизм обсуждения и принятия некоторых важных соборных решений, в том числе и решения о возобновлении института патриаршества. Митрополит Новгородский Арсений (Стадницкий), почти постоянный председатель собора, отмечал в эти дни в своем «Дневнике», что Собор находится «в нервном состоянии». Митрополит не без оснований опасался, что обсуждение некоторых злободневных вопросов с соборной

^{10.} Такая судьба постигла, например, многочисленные протесты Собора в связи с предполагавшейся передачей части церковно-приходских школ в ведение Министерства народного просвещения. Не достигли своей цели многократные призывы Собора к прекращению гражданского противостояния, которое, напротив, принимало все более острые и трагические формы.

^{11.} Митрополит Арсений (Стадницкий) был фактическим председателем Собора. Будучи избран-

ным товарищем председателя, он возглавил 140 соборных заседаний из 170.

^{12.} Об этом можно судить прежде всего по материалам, представленным в продолжающемся Новоспасским монастырем научном издании документов Собора. С большой очевидностью это следует также из «Дневника» митр. Арсения (Стадницкого).

кафедры может «сдвинуть его с церковной позиции» [Арсений (Стадницкий), 67]. На это же обращали внимание в своих выступлениях и другие соборяне. Обсуждение вопроса о патриаршестве, по словам проф. Н. Н. Фиолетова, получило «ненормальную остроту и страстность» [Документы. Т. 5, 533]. Под влиянием совершавшихся в стране событий рассмотрение этого вопроса перешло (как сказал об этом член Собора И.М. Громогласов) с канонической почвы на почву «моральную».

Сторонники патриаршества весьма эмоционально говорили о нем как об институте, который поможет сплотить русскую церковь, защитить ее от распадения, даст возможность устоять перед лицом тяжелых испытаний. Так, например, в ответ на обстоятельную речь против патриаршества доктора церковной истории, профессора Духовной академии А.И. Покровского какой-то простой крестьянин (фамилия в источнике не указана) кратко возразил ему, «что всему православному миру нужен отец, которому можно было бы выплакать свои страдания и соутешиться в радостях» [Арсений (Стадницкий), 79]. Примерно в таком духе и происходила временами полемика о целесообразности восстановления патриаршества и вообще об организации Высшего церковного управления в Российской церкви.

Сторонники патриаршества выдвигали следующие главные аргументы.

Во-первых, патриарх явится в Церкви как живая и организующая сила и будет средоточием духовно-нравственного единения народа. Русский народ никак не меньше достоин патриаршества, чем другие. Так, например, преосвященный Димитрий (Абашидзе), епископ Таврический, говорил:

Неужели же русский народ, а я состою епископом русского народа, неужели он настолько убог, что Русская Церковь не достойна иметь такого главу, который есть у греков, сирийцев, армян, у несториан и грузин? Неужели двухмиллионный грузинский народ выше нас? [Документы. Т. 5, 665].

Аналогичный аргумент прозвучал из уст Астраханского преосвященного Митрофана (Краснопольского):

...Грузия уже получила Патриарха-Католикоса, католики обеспечили свои церковные права и, кроме того, на нас надвигается сектанство. Вот почему и нам надо поскорее перейти к восстановлению патриаршества [Документы. T.5,695].

Во-вторых, участники Собора утверждали, что патриарх необходим в условиях смуты в государстве и нестроений в церкви, которая стоит перед лицом возможного гонения. В условиях гонения нет власти, могущей защитить церковь. В такие моменты необходима единоличная власть, по словам князя Евгения Трубецкого, «живой представитель национальной жизни, живой носитель власти, живой пример» [Документы. Т. 5, 532]. Правительство может не считаться с Синодом, Собором, но оно, по мысли князя Трубецкого, «должно будет» считаться с патриархом, в руках которого будут «очень действительные способы воздействия на правительство»:

Он — центр церковной соборной жизни. В минуты угрожающей Церкви опасности он может собрать Церковный Собор. Он тотчас разошлет во все концы телеграммы, и в ту же минуту (! — свящ. И. С.), по знаку Патриарха, везде будут совершать богослужения, всюду соберутся маленькие Соборы, будут совершаться крестные ходы, и отовсюду раздастся голос, который будет требовать от правительства одно и то же [Документы. Т. 5, 531].

С этим голосом правительство, по убеждению князя, будет считаться.

«Восстанавливая патриаршество... мы воодушевлены одной мыслью и одним желанием: защитить Церковь Божию от тех опасностей, которые могут обрушиться на нее в переживаемое нами беспримерно тяжелое в истории России время», — говорил член Собора мирянин А. Горанин [Документы. Т. 5, 673].

Патриарх совершит дело, которое выше сил одного человека. Он будет силен поддержкой Собора и верующего народа, и голос его получит необходимую силу и мощь. И смолкнут все споры, и повеет истинный дух братства на Руси, когда все услышат живое слово нашего избранника (епископ Астраханский Митрофан) [Документы. Т. 5, 697–698].

В-третьих, в дискуссиях звучала мысль, что в России не нужно бояться патриаршего абсолютизма, он возможен только в Западной церкви («абсолютизм папский»). По мнению епископа Астраханского Митрофана, в нашей церкви абсолютизма нет, «у нас он немыслим» [Документы. Т. 5, 491].

В-четвертых, патриарх необходим для единения всех частей Российской церкви, в том числе и в зарубежье, необходим он для миссионерской работы как глава церкви, ибо униаты имеют

главу в лице римского папы, а Российская церковь не имеет [Документы. Т. 5, 548]. Протоиерей Леонид Туркевич утверждал, что только патриарх будет той силой, которая объединит староверов с православной церковью [Документы. Т. 5, 551].

В-пятых, патриаршество необходимо не только в связи с современным положением церкви в России, но и в связи «с запросами мировой жизни». В настоящее время в мире имеется стремление к единению народов, введению «единой монеты» и даже к единому языку. В католических храмах «будет поставлено знамя Люцифера», масоны на конгрессе постановили «ловить момент, когда на Руси будет низложен держащий» (т. е. царь), готовится новая религия, которая будет против Христа. «...Нам нужен патриарх, возглавляющий Церковь, который принял бы на себя борьбу с новой религией» (прот. Эмилиан Бекаревич, Холмская епархия) [Документы. Т. 5, 536]. Священник Владимир Востоков говорил, что патриарх нужен, чтобы противостать всемирной могущественной антихристианской организации, которая устремляется на православную Русь, «носящую в себе зерно вечной правды, чистой истины». Раз объявлена война, нужна не только мобилизация, нужен вождь. Преподаватель Литовской семинарии Владимир Недельский считал, что патриаршество должно стать «тем новым словом, которое мы можем сказать духовно разлагающемуся Западу, и нас разлагающему протестантским духом» [Документы. Т. 5, 572].

Патриарх поместной Российской церкви рассматривался сторонниками патриаршества как церковная вершина, возвышающаяся над местной оградой, видящая другие вершины и видимая ими. Активный член Собора С. Н. Булгаков высказывал в связи с этим надежду, что после восстановления патриаршества первосвятитель церкви Российской совместно с патриархами других церквей может рассмотреть множество вопросов вселенского характера, в том числе и вопросы о соединении церквей западной и восточной.

Мирянин от Тверской епархии Василий Рубцов призывал членов Собора не поддаваться влиянию разрухи в государстве, так как это явление временное. Священник Саратовской епархии Михаил Марин отмечал, что противники патриаршества боятся восстановления этого института из-за опасности патриаршего произвола, а также вредной централизации и бюрократизма церковной жизни. Но, по мнению о. Михаила Марина, эти явления, имевшие место при старом строе, уже не могут возвратиться.

«Теперь, — уверенно заявил о. Михаил, — соборность у нас отнять нельзя» [Документы. Т. 5, 488]. Развивая мысль о. Михаила Марина, тверской мирянин Д. Волков отмечал, что противники патриаршества боятся, что слабовольный патриарх подпадет под влияние Синода и тем уронит свое звание, а деспотический патриарх в свою очередь подчинит Синод себе, и патриаршие «любимцы будут злоупотреблять своим на патриарха влиянием и этим злоупотреблением доведут церковную жизнь до еще большего, чем теперь, развала». Не опровергая по существу этих опасений, Волков отметил, что в патриархе церковь обретет себе верного защитника и покровителя. По мнению Волкова, только в патриаршестве можно найти спасение православной веры и церкви [Документы. Т. 5, 489].

Протоиерей Симеон Шлеев в своей речи вообще противопоставлял Синод патриарху, заявляя, что «во всяком случае, самый плохой патриарх лучше самого хорошего Синода» [Документы. Т. 5, 570]. По мнению о. Симеона, патриарх — это выразитель национального, собиратель рассеянного от краев к середине, а Синод — распыление Церкви [Документы. Т. 5, 570]. При этом патриарх будет более национален, более церковен и независим от государственной власти [Арсений (Стадницкий), 107]. Член Собора Л.З. Кунцевич говорил, что «восстановление патриаршества есть восстановление веры народной во всей полноте и красоте» [Документы. Т. 5, 638]. «Кто боится патриаршества, — констатировал архим. Матфей (Померанцев), — тот боится великой, страшной для сил ада, божественной силы Христовой, которая сосредотачивается в Поместной Церкви в одном лице...» [Документы. Т. 5, 642].

Объективности ради необходимо воспроизвести аргументы противников восстановления патриаршего института ¹³. Несмотря на то, что вопрос о патриаршестве не получил окончательного выяснения на Предсоборном совете, противники патриаршества на Соборе сразу же оказались в меньшинстве. «...У меня создалось убеждение, — говорил профессор-протоиерей Николай Попов, — что мы заранее решили ввести патриаршество,

«Возражения против восстановления патриаршества сводились к тому, что избрание патриарха помешает соборности и приведет к деспотизму» [Кострюков, 20]. Это авторское утверждение представляется нам ошибочным.

^{13.} Очень часто мнения противников восстановления патриаршества представляют схематично, упрощенно и односторонне. Так, напр., в новейшем издании своих лекций по истории Русской церкви сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета А. А. Кострюков пишет:

не справляясь с тем, что говорит история» [Документы. Т. 5, 603]. Противники патриаршества утверждали, что восстановление этого института не спасет Церковь и государство от чрезвычайных обстоятельств времени. «...Патриаршество не в состоянии оправдать тех слишком широких ожиданий, какие на него возлагаются» и «в недалеком будущем нам предстоит пережить крушение этих надежд», — говорил профессор Киевской духовной академии П.П. Кудрявцев [Документы. Т. 5, 651]. «...Патриарх не волшебная палочка, по мановению которой все должно будет преобразиться...», — говорил член Собора свящ. Леонид Иваницкий [Документы. Т. 5, 674]. Ему вторил профессор Московской духовной академии И.М. Громогласов:

...Молитвенника, отца, духовника мундиром не создать, какого бы он покроя не был, духовного или светского. <...> Само по себе место патриарха не делает людей ни мудрыми, ни святыми, ни талантливыми администраторами... <...> Эта форма церковного управления для существа дела безразлична [Документы. Т. 5, 675, 677].

Патриаршество в Константинополе не спасло империю от падения и подчинения туркам, «поэтому едва ли можно надеяться, что патриаршество и в настоящее время может спасти нас от чрезвычайных нестроений как в церковной, так и в политической жизни» [Документы. Т. 5, 605]. Кроме того, противники патриаршества полагали, что оно несет в себе опасности для будущего церкви.

Во-первых, единоличное начало имеет тенденцию к оттеснению и даже к поглощению начала коллективного, соборного, «нельзя не испытывать тревоги, что с учреждением патриаршества соборное начало будет мало-помалу ослаблено и даже совсем подавлено» (проф. П. П. Кудрявцев) [Документы. Т. 5, 651]. Носители патриаршего сана в прошлом присваивали себе права, не умещающиеся в понятии «первого епископа среди равных», чем явно нарушали установленные канонами права епархиальных епископов. Поэтому существует реальная опасность, что Священный синод как исполнительный орган власти, действующий в межсоборный период, может превратиться в простой совещательный орган при патриархе, что также явится умалением прав архиереев — членов Синода (Н. Кузнецов).

Во-вторых, «трудно найти человека, который соединил бы в себе все доблестные качества, а в коллегии всегда можно подо-

брать людей», у которых будут разные, взаимодополняющие друг друга достоинства (князь Андрей Чагадаев — мирянин от Туркестанской епархии) [Документы. Т. 5, 490].

В-третьих, апостольская церковь не знала первого между равными, ибо сам Христос в Евангелии сказал апостолам, что тот, «кто хочет быть бо́льшим между вами, да будем вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом» *1. По Вознесении Господа на небо апостолы не выдвигали первого, действовали сообща, совокупно, и каждый действовал как равный между первыми. По такому апостольскому принципу должно строиться и Высшее церковное управление в России (прот. Николай Цветков, Москва).

Указывая на страстное желание большинства Собора иметь в России патриарха, как спасителя России и государства, а также на обвинения, высказанные в адрес Священного синода в его неканоничности и даже еретичности, прот. Николай Добронравов напомнил Собору, что Синод был признан всеми поместными православными церквями. Он призвал соборян не смущаться и верить, что Господь Сам сохранит Свою Церковь.

Протоиерей Николай Добронравов заметил также, что в первые три века христианской истории патриаршества не существовало. Рассматривая 34 Апостольское правило, на которое чаще всего ссылались сторонники патриаршества, о. Николай подчеркнул слова «епископам всякого народа подобает знати первого в них». Это значит, что в пределах одного государства могут быть несколько патриархов (у всякого народа), что будет патриарх Грузинский, будет, может быть, Украинский, Сибирский и т. д. Это ли будет объединением?

Отсюда истекало четвертое основное возражение противников патриаршества. Восстановление патриаршества только усилит действие центробежных сил, ибо как только какая-нибудь область получит политическую самостоятельность — она неудержимо будет стремиться и к церковной самостоятельности (автокефалии). «...Я боюсь, — говорил профессор Кудрявцев, — что Церковь области, достигшей политической автономии, не захочет встать в подчиненное отношение к Московскому патриарху. <...> Между тем, не будь в Москве патриарха, простирающего свою власть на все епархии, находящиеся в пределах Российского государства, у Киева или Сибири не было бы побуждения к церковному обособлению от Москвы: ведь в состав соборного (коллективного) органа представители митрополий входят на равных

*1 Mr 10:43-44

основаниях. Борьба начинается там, где имеет место субординация. Средство к предупреждению борьбы в данном случае — не субординация, а координация» [Документы. Т. 5, 652–653].

Пока на Соборе шла дискуссия о восстановлении патриаршества, на улице разворачивались трагические события, большевики штурмовали самоотверженно защищаемый юнкерами Кремль и сторонники патриаршества потребовали не просто принятия декларации о необходимости установления патриаршества, как формы церковного управления, но и немедленного избрания патриарха, даже без разработки детального положения о его правах и обязанностях. На проходивших при закрытых дверях епископских совещаниях архиереи решили предварительно сговариваться между собой по тому или иному вопросу, после этого консолидированно выступать со своей точкой зрения на пленарных заседаниях [Арсений (Стадницкий), 94]. Такой «сговор» был заключен епископами и накануне решающих прений по вопросу о патриархе и о необходимости его немедленного избрания. 15 октября 1917 г., согласно дневниковой записи митр. Арсения, на архиерейском совещании решили, что с 15 декабря должен наступить перерыв в работе Собора, а до этого времени:

...Должны быть решены главнейшие церковные вопросы, в числе которых первое место занимает вопрос о высшем церковном управлении. К этому времени должен быть избран Патриарх и при нем избранный Синод [Арсений (Стадницкий), 104].

Далее было необходимо получить санкции для принятия этих решений на общем заседании Собора.

Такая спешка, казавшаяся неуместной фактическому председателю Собора митр. Арсению (Стадницкому), была вызвана опасениями, что уже в самое ближайшее время большевики разгонят Собор. В этом отчаянном, как казалось многим, положении чаша весов постепенно перевешивалась в сторону сторонников реставрации патриаршества в Русской церкви.

На историческом заседании Собора 30 октября 1917 г. в день голосования по вопросу об избрании патриарха согласно архивному экземпляру протокола деяний присутствовало 220 членов. Позднее неустановленным лицом число присутствовавших было увеличено до 315, а в официальном издании число участников заседания доведено до 317, хотя председательствующий на заседании митр. Тихон (Беллавин) публично обозначил число присутствовавших той же

цифрой — 220. Точнее определить число лиц, участвовавших в работе пленарного заседания 30 октября, позволяют результаты голосования по вопросу о необходимости избрания патриарха. За это предложение был подан 141 голос, против — 112 и 12 соборян воздержалось. Таким образом, в голосовании приняли участие 265 соборян, из 564 числившихся по спискам членов Собора, т. е. чуть менее 50 % от общего числа членов Собора. Очевидно, что за немедленные выборы патриарха проголосовало только 25 % от общего числа членов Собора. Этот исторический факт заслуживает особого упоминания при характеристике как самого Собора, так и тех настроений, которые царили в соборной палате в тревожные дни октября-ноября 1917 г.

Оставляя в стороне соборные решения об устроении Высшего церковного управления, отметим, что целый ряд не менее важных вопросов так и не был рассмотрен Собором. К их числу относятся некоторые проблемы, связанные, например, с литургической практикой, вопросы церковно-канонической дисциплины и т. д. Вся эта половинчатость работы во многом явилась результатом той политической обстановки в стране, которая, как мы видели, существенно влияла на ход соборных деяний.

И все же Московский Всероссийский церковный Собор 1917-1918 гг. имел огромное историческое значение для судеб Русской православной церкви. Его главным делом стала не реконструкция патриаршества и даже не создание новой системы церковного управления, равно как и не некоторые иные церковные преобразования, а утверждение в сознании верных чад Церкви идеи соборноправности, которая никак не сводится к созыву периодических церковных собраний разного уровня, но заключается в деятельном участии в церковной жизни всех членов Церковного Тела — мирян, клира и епископата. Активное привлечение мирян к делу церковного строительства в какой-то степени помогло церкви пережить грядущие гонения. Можно сказать, что на соборных заседаниях произошло сплочение клира, епископата и мирян по целому ряду вопросов и существовавшая между ними в дореволюционной России пропасть на время как будто бы перестала существовать.

В заключении важно обратиться к вопросу, какое значение могут иметь решения Собора 1917–1918 гг. в церковно-исторической перспективе. Ясно одно, что слепое копирование созданной Собором системы церковного управления не может стать панацеей от всех церковных бед. Сегодня можно со всей определенностью

сказать, что некоторые части этой системы показали свою явную несостоятельность и не оправдали возложенных на них членами Собора ожиданий. История Российской церкви пошла по иному сценарию, чем думали многие соборные деятели. Реализация некоторых отдельных соборных решений на практике станет возможной только в условиях существования свободной самоуправляющейся по соборному принципу Церкви и только в свободном государстве.

Источники и литература

- Арсений (Стадницкий) = Арсений (Стадницкий), митр. Дневник: На Поместный Собор: 1917–1918 / Под ред. Н. А. Кривошеевой. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. 480 с., [32] с. ил.
- 2. *Балашов* = Балашов Николай, прот. На пути к литургическому возрождению. М.: Духовная библиотека, 2001. 507 с. (Церковные реформы).
- 3. *Белякова* = Белякова Е.В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Духовная библиотека, 2004. 663 с. (Церковные реформы).
- 4. *Беляковы* = Белякова Е. В., Белякова Н. А. Обсуждение вопроса о диаконисах на Поместном Соборе 1917–1918 годов // Церковно-исторический вестник. 2001. № 8. С. 132–162.
- Введенский = Введенский Александр, прот. Церковь и государство : (Очерк взаимоотношений Церкви и государства в России 1918–1922 г.).
 М.: «Мосполиграф», 1923. 252 с.
- 6. Дело = Дело великого строительства церковного : Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. / Сост. Н. А. Кривошеева. М. : Изд-во ПСТГУ, 2009. 767 с., [25] л. портр. (Материалы по новейшей истории Русской православной церкви).
- Дестивель = Дестивель Иакинф, свящ. Поместный Собор Российской Православной церкви 1917–1918 годов и принцип соборности. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2008. 312 с. (Материалы по истории Церкви; кн. 41).
- Документы Священного собора = Документы Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 годов. М.: Новоспасский монастырь, 2012—.
- 9. Документы. Т. 5 = Документы Священного собора Православной российской церкви 1917–1918 годов. Т. 5 : Деяния Собора с 1-го по 36-е / [Отв. ред.: свящ. Алексий Колчерин, А. И. Мраморнов]. М. : Новоспасский монастырь, 2015. 938 с.
- то. Журналы и протоколы = Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906 г.) : [В 4 т]. М.:

- О-во любителей церковной истории ; Изд-во Новоспасского монастыря, 2014. (Материалы по истории церкви).
- Кострюков = Кострюков А. А. Лекции по истории Русской Церкви (1917–2008): Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. 368 с.
- 12. Конференция = XI конференция в Бозе, Италия, 18–20 сентября 2003 года : Поместный собор 1917–1918 годов : [Материалы] // Церковь и время. 2004. № 1 (26). С. 117–214.
- 13. Кравецкий = Кравецкий А. Г. Церковная миссия в эпоху перемен : (Между проповедью и диалогом). М. : Духовная библиотека, 2012. 712 с. (Церковные реформы).
- 14. Мазырин = Мазырин Александр, иерей. Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х — 1930-х годах. М. : ПСТГУ, 2006. 466 с. (Материалы по новейшей истории Русской православной церкви).
- 15. Одинцов = Одинцов М. И. Всероссийский Поместный Собор 1917— 1918 годов: споры о церковной реформе, основные решения, взаимоотношения с властью // Церковно-исторический вестник. 2001. № 8. С. 121–139.
- 16. Отзывы = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: [В 2 т.] М.: О-во любителей церковной истории; Изд-во Крутицкого подворья, 2004.
- Российская Церковь = Российская Церковь в годы революции (1917– 1918 гг.) : Сборник / Подг. текста и публ. М. И. Одинцова. М. : Крутиц. патриаршее подворье, 1995. 271 с.
- 18. Священный Собор = Священный Собор Православной Российской Церкви, 1917–1918 гг. : Обзор деяний / Под общ. ред. Г. Шульца. В 3 т. М. : Крутиц. подворье ; О-во любителей церковной истории, 2000–2002.
- 19. Стратонов Стратонов И. А. Русская церковная смута (1921–1931) // Из истории христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии: Сборник. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. 320 с. (Материалы по истории Церкви; кн. 5).
- 20. *Тутунов* = Тутунов Савва, игум. Епархиальные реформы. М. : Духовная библиотека, 2011. 495 с. (Церковные реформы).
- 21. *Цыпин* = Цыпин Владислав, прот. История Русской Церкви. Кн. 9 : 1917–1997. М. : Спасо-Преображенский Валаамский мон-рь, 1997. 831 с.
- 22. Шульц = Шульц Г. 1914–1918 годы как поворотный пункт в истории России // Церковно-исторический вестник. 2001. № 8. С. 101–120.

Priest Ilya Solovyov

Embodying the Idea of Sobornost within the 1917–1918 All-Russian Local Council

The article is published on the occasion of the centennial anniversary of the 1917– 1918 Local Council of the Russian Orthodox Church. Its history and proceedings have been thoroughly studied by Russian and foreign church historians. The understanding of the current state of the Russian Church and the hopes for the revival of church life in the XXI century depend on how the experience and the decisions of the Council have been learnt and assimilated. The article points out the factors in church history that determined the uniqueness and significance of the Council. Particular attention is paid to the issue of electing the patriarch, including the procedure. The author represents the positions of both supporters and opponents of reestablishing the patriarchate. The Local Council not only restored the institution of patriarchate but also proposed a system of church administration based on the principles of sobornost. This system endured a very short time and afterwards it has never been implemented elsewhere. The author sees the significance of the Moscow Council in strengthening the idea of sobornost in the believers' minds, far from being reduced to convening periodic church meetings of different levels but rather consisting in the active participation in the life of the Church of all its members — laity, clergy and episcopate.

KEYWORDS: the 1917–1918 Council, patriarchate in Russia, sobornost of the Church, Pre-Council Presence, Pre-Council Board, Higher Church Administration.

В.С. Зыков

Ψυχή как соответствие 💆 🗦 в Септуагинте: проблемы перевода и интерпретации 1

Статья посвящена вопросу о соотношении значений древнееврейского слова 🖾 и греческого ψυχή, использованного в Септуагинте для его перевода. Оба этих слова входят в число базовых понятий библейской антропологии. В церковнославянском и русском (синодальном) переводах Ветхого завета словом «душа» в большинстве случаев переводятся, соответственно, ψυχή и בוש"ב). В статье описывается религиозно-культурный контекст, в рамках которого в Септуагинте осуществлялся выбор слова ψυχή для перевода понятия টা. Рассматриваются проблемы интерпретации текстов греческой Библии, содержащих слово ψυχή. Реконструируются подходы к интерпретации библейского древнееврейского текста, содержавшего слово 🖾, в эпоху перевода его на греческий язык. Реконструируются подходы переводчиков Септуагинты к интерпретации созданного ими текста, содержащего слово ψυχή, а также подходы первых читателей и слушателей текста греческой Библии к интерпретации текста Септуагинты, содержащего слово ψυχή. В свете проблем «спиритуализации» Библии рассматриваются примеры интерпретации слова ψυχή, свидетельствующие о значительных изменениях, произошедших в области ветхозаветной антропологии. В статье дано обобщение результатов исследований по данной теме. В рамках существующей методики для исследования Септуагинты в статье рассматривается гипотеза о том, что переводчики Септуагинты не предполагали каких-либо семантических сдвигов и изменений в трактовке слова 📆 , а для слова ψυχή в создаваемом корпусе книг Септуагинты не предполагалось значение «бессмертная душа».

ключевые слова: душа, библейская антропология, спиритуализация, перевод, интерпретация, еврейский текст, Септуагинта, Филон Александрийский, তেত্রী, ψυχή.

Актуальность темы, связанной с библейской антропологией, в наши дни как будто бы не требует особых доказательств. Еще большую актуальность подобная тема может обрести, переходя

еме текстов, который известен нам по еврейской Библии, и опубликованных в следующем издании: Septuaginta. Stuttgart Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. LXIX, 1184, 941 p.

В данной статье под термином «Септуагинта» мы будем подразумевать совокупность текстов, представляющих собой греческий перевод книг Священного писания Ветхого завета в том объ-

в область исследования Септуагинты. Именно в свете антропологии, библеистики и септуагинтистики и будет представлен материал данной публикации, посвященной проблемам перевода на греческий язык и последующей интерпретации в эпоху создания Септуагинты одного из основных антропологических понятий, передаваемого в синодальном переводе словом «душа».

«...И стал человек душою живою» (Быт 2:7): ଅבַּוֹ и ψυχή

Быт 2:7:

וַיִּיצֶר ۚ יְהוֶה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר ׁ מִן־הָאֲדָמֶׁה וַיִּפָּח בְּאַפֶּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הַאָּדָם לְנָפֵשׁ חַיֵּה: (MT)

И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою (синодальный перевод; далее — *синод*.);

καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν (LXX) И создал Бог человека, прах из земли, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою (перевод П. А. Юнгерова: [Юнгеров, 707]) 2 .

Обращаясь к двум последним словам данного стиха, мы можем найти пример употребления интересующей нас лексики. Речь идет, соответственно, о существительных שַּׁבֶּשׁ (תְּיֶּהַ – «душа живая», МТ) и ψυχή (ψυχὴ ζῶσα — «душа живая», LXX).

Х.В. Вольф в книге «Антропология Ветхого завета» утверждает, что значение «душа» не подходит для 📆 в контексте Быт 2:7, поскольку 📆 следует воспринимать «вместе с целостной формой человека, и, особенно, вместе с его дыханием» [Wolff 1974, 10] 3. В тексте Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею» при пересказе стиха Быт 2:7 завершающие слова стиха καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν (LXX) — «...и стал человек душою живою» были опущены. При этом в последующих строках своего трактата Филон использует сочетание слов ψυχή и σῶμα, понимая ψυχή как бессмертную душу, что, на наш взгляд, являлось свидетельством изменений, произошедших в области

^{2.} Перевод данного стиха приведен автором статьи в соответствие с текстом LXX.

^{3.} Согласно Х. В. Вольфу, нельзя сказать, что человек имеет $nepe\check{s}$, «он есть $nepe\check{s}$, он живет как $nepe\check{s}$ » [Wolff 1974, 10].

ветхозаветной антропологии 4 . Что же скрывалось за упомянутой метаморфозой в значении ψ υχή и что означало это слово при создании перевода Септуагинты 5 ; как оно соотносилось с древнееврейским словом ে употребляемым в стихе Быт 2:7, а также и во множестве других мест Писания?

Ψυχή как соответствие בַּבְּיֵ в Септуагинте: проблемы перевода

Ожидаемое общее соответствие лексем לֶּבֶּל и ψυχή при более внимательном рассмотрении оказывается отнюдь не беспроблемным. Расхождение обнаруживается в различных слоях литературы, что находит свое отражение во многих англоязычных и германоязычных лексиконах и словарях (см. табл. 1, 2).

Таблица 1. Значения существительного	נפש
•	~ ~ ~

Nº	Название лексикона, словаря и т. п.	Лексика, используемая для перевода существительного נֶבֶּטָ
1.	BDB [<i>BDB</i> , 659].	soul, living being, life, self, person, desire, appetite, emotion, passion ⁶
2.	HALOT [Koehler, Baumgartner, 1, 712–713].	throat, neck, breath, living being, people, personality, life, soul as the centre and transmitter of feelings and perceptions, dead soul, deceased person, corpse ⁷
3.	TDOT [Seebass, 504–519].	1) throat, gullet; 2) desire; [2a)] soul; 3) vital self, reflexive pronoun; 4) individuated life; 5) living creature, person; 6) the <i>nepeš</i> of God ⁸
4.	Wolff H. W. [Wolff 1984, 25–48].	Kehle, Hals, Begehren, Seele, Leben, Person, Pronomen ⁹
5.	Wolff H. W. [Wolff 1974, 10–25].	throat, neck, desire, soul, life, person, pronouns 10

^{4.} Данное положение подробнее будет рассмотрено ниже.

жизнь; душа как центр и инстанция, отвечающая за чувства и восприятие; умерший, умерший человек, труп.

- 8. 1) гортань, глотка; 2) желание; [2а)] душа; 3) возвратное местоимение; 4) индивидуальная жизнь; 5) живое существо, человек; 6) нефеш Бога.
- 9. Гортань; горло; желание; душа; жизнь; человек, персона, личность; местоимения.
- 10. Гортань; горло; желание; душа; жизнь; человек, личность; местоимения.

^{5.} Согласно существующим исследованиям, ψυχή используется в Септуагинте для перевода בְּלֶשׁ в 600 из 755 случаев употребления последней лексемы [Wolff 1974, 10, 232]. См. также: [Koehler, Baumgartner, 1, 711].

^{6.} Душа; живое существо; жизнь; личность, «я»; человек; желание; аппетит; чувство (ощущение, эмоция); страсть.

^{7.} Гортань; шея; дыхание; живое существо; люди; человек как таковой, индивидуальность, личность;

Таблипа	2.	Значения с	уществительного ψ	ການ	ń
тиолици		Dila iciliii	уществительного ф	ν Λ.	' I

Nº	Название лексикона и т. п.	Лексика, используемая для перевода существительного ψυχή
1.	Greek-English Lexicon of the Septuagint [<i>Lexicon</i> , <i>674</i>].	life, soul (as centre of the inner life of pers., as centre of life that transcends the earthly life), conscious self, personality, person, individual, soul, self (substitute for reflexive pron.; semit., rendering Hebr. מת ארם) 11
2.	TLOT [Westermann, 759].	breath (basic meaning), life, the seat of desire, the seat of emotions, the center of religious expression, person, pronoun 12
3.	Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. A Greek-English lexicon. [Liddell, Scott, 2026–2027].	1) life; 2) departed spirit, ghost; 'wise ghosts'; 3) the immaterial and immortal soul; 4) the conscious self or personality as centre of emotions, desires, and affections; b) of various aspects of the self, enduring heart; poorspirited; c) of the emotional self; d) of the moral and intellectual self; the mind conscious of innocence; with all the heart; e) of animals, of a horse; f) of inanimate things; also of the spirit of an author; 5) philosophical uses: a) in the early physicists, of the primary substance, the source of life and consciousness; of the magnet; b) The spirit of the universe; c) in Pl. the immaterial principle of movement and life; its presence is requisite for thought; defined by Arist. as οὖ-οία <>; the tripartite division of ψ.; in the Stoics and Epicureans; of the scala naturae; in the Neo-Platonists characterized by discursive thinking; related to νοῦς as image to archetype; present in entirety in every part; animal and vegetable bodies possess; 6) butterfly or moth; a) τριπόλιον; 7) Psyche, in the allegory of Psyche and Eros 13

11. Жизнь; душа (как центр внутренней жизни личности; как центр жизни, которая уходит за пределы земной жизни); сознательное «я»; человек как таковой, индивидуальность, личность; человек, личность; человек (индивидуум, личность); душа; личность, «я» (замена для возвратного местоимения; семитизм, пер. древнеевр. במת ארם).

- 12. Дыхание (базовое значение); жизнь; средоточие желания; средоточие чувств; центр религиозных чувств; человек, личность; местоимение.
- 13. 1) жизнь; 2) дух умершего; дух (призрак); «мудрые духи»; 3) нематериальная и бессмертная душа; 4) сознательное «я» или индивидуальность как центр эмоций, желаний и чувств; б) о различных аспектах «я», стойкое сердце; робкий (трусли-

вый); в) об эмоциональном «я»; г) о моральном и интеллектуальном «я»; разумное осознание невиновности; всем сердцем; д) о животных, о лошади; е) о неодушевленных вещах; также о духе у автора; 5) философские употребления: у ранних физиков, первичная субстанция, источник жизни и сознания; притягательной силы; б) душа мира; в) у Платона нематериальный принцип движения и жизни; ее присутствие необходимо для мысли; определена Аристотелем как οὖσία <...> ; трехчастное деление ψ .; у стоиков и эпикурейцев; scala naturae; в неоплатонизме характеризуется дискурсивным мышлением; относится к νοῦς как образ к архетипу; присутствующая в полноте в каждой части; обладают животные и растения 6) бабочка или мотылек (ночная бабочка); б) τριπόλιον, 7) Психея в аллегории «Психея и Эрот».

Понятие ψυχή широко использовалось представителями некоторых античных философских школ. Например, понятие «душа» (ψυχή) употреблялось в контексте учения о бессмертии души и метемпсихоза у пифагорейцев, Платона и стоиков. Для пифагорейцев и Платона было характерно учение о теле как гробнице души [Платон 1994а, 533; Платон 1994б, 634]. Софистами душа понималась только как средоточие ощущений (Протагор согласно Diog. L. IX. 51). Аристотель признает бестелесность души, которая «не может существовать без тела и не есть какое-либо тело» [Аристотель, 399]. Известны также взгляды эпикурейцев по поводу смертности души, согласно которым «с разрушением телесного состава разрушается и душа» *1 [Шичалин, 710–711].

*1 Diog. L. X 63–66

Упомянем для общего сопоставления значения ὑξι по монографии Вольфа: «гортань», «горло», «желание», «душа», «жизнь», «человек», местоимения [Wolff 1984, 25–48]; и основные значения ψυχή по «Греческо-английскому лексикону Септуагинты»: «жизнь»; «душа»; «сознательное "я"»; «личность»; «индивидуальность»; «человек»; «индивидуум»; значение возвратного местоимения [Lexicon, 674].

Согласно мнению И. С. Вевюрко, значения слова 📆, которые использует Х. В. Вольф в соответствующей главе книги «Антропология Ветхого завета» — «гортань», «горло», «желание», «душа», «жизнь», «личность», — «принадлежат самому слову в псалмах и других текстах Септуагинты» [Вевюрко, 77]. И. С. Вевюрко отмечает также, что в результате использования в Септуагинте техники буквального перевода для целого ряда антропологических терминов сохраняется библейское «синтетически-стереометрическое мышление о человеке» и не происходит его замещения восходящим к античной философии мышлением «аналитически-дифференцирующим» [Вевюрко, 77–78]. Септуагинта, по мнению И. С. Вевюрко, освобождая слова «от закрепившегося за ними в философии значения», отнюдь не способствовала возможности «построения философской антропологии в эллинском вкусе» [Вевюрко, 78].

 слова в более древних по отношению к сочинениям Платона и не связанных с каким-либо философским учением текстах [Bratsiotis, 88-89]. Согласно мнению X. Зеебасса, после публикации исследования Н. П. Братсиотиса «уже нельзя безоговорочно утверждать, что перевод psyché является совершенно неподходящим, так как употребление слова psyché, появившееся еще до Платона, проявляет поразительное сходство с употреблением этого слова в Ветхом завете» [Seebass, 503]. К. Вестерман пишет, что «для переводчиков LXX слово psyché имеет значение, относящееся в большей степени к Ветхому завету, чем значение, характерное для греческого языка» [Westermann, 759].

В то же время, согласно мнению М.Г. Селезнёва, ключевое отличие еврейского понятия ਨ੍ਹਾਂ от греческого ψυχή состоит в том, что « ਨ੍ਹਾਂ в в еврейской Библии не существует отдельно от человека, не может после смерти отделяться от тела и пребывать в каком-то загробном мире», тогда как «душа» (ψυχή) в представлении древнего грека вместе с телом не умирает, «а продолжает существование и странствие по иным мирам» [Селезнёв, 20].

Итак, с одной стороны, мы можем отметить достаточную близость семантических полей лексем שָׁבֶּשׁ и ψυχή и, в частности, в контексте Септуагинты, но, с другой стороны, не можем обойти точку радикального расхождения и несоответствия между ними — точку, связанную с таким значением ψυχή, как «нематериальная и бессмертная душа». Но, несмотря на вышеуказанную антиномичность значений ψυχή, при выборе греческого эквивалента для שַׁבֶּשֶׁ у переводчиков Септуагинты не существовало реальных альтернатив, так как «из всех слов и концептов греческого языка ψυχή действительно лучше всего подходит для передачи שַּבַּשֶׁ» [Селезнёв, 20] 14.

Проблемы интерпретации текстов Септуагинты, содержащих слово $\psi v \chi \acute{\eta}$

Обращаясь к такому значению ψυχή, как «нематериальная и бессмертная душа», нельзя не увидеть определенные проблемы интерпретации текстов Септуагинты, содержащих данную лексему.

14. Данная точка зрения М. Г. Селезнёва, по нашему мнению, совпадает с выводами вышеупомянутого исследования Н. П. Братсиотиса (см.: [*Bratsiotis*, *87*–*89*]). Согласно существующему мнению, неполное совпадение семантики лексем ὑς μ ψυχή послужило причиной того, что в свете интерпретации ψυχή в контексте взглядов о бессмертии души перевод LXX «стал имплицировать такие смыслы, которые в древнееврейском тексте не предполагались» [Селезнёв, 20]. В итоге перевод ὑς с помощью ψυχή в Септуагинте «изменил всю антропологию Ветхого Завета» [Селезнёв, 20]. В какой же момент могло произойти указанное изменение?

В данной связи М.Г. Селезнёвым предлагается ряд вопросов. Произошло ли вышеуказанное изменение непосредственно в момент создания соответствующего фрагмента перевода Септуагинты? Или можно предположить, что еще до создания перевода Септуагинты у слова তুল্লা стали появляться те оттенки смысла, которые характерны для слова ψυχή? Насколько вероятно, «что уже первые читатели и слушатели LXX читали и слышали в строках LXX все то, что имплицируется греческим ψυχή?» Не является ли процесс изменений в ветхозаветной антропологии, сопровождавшийся столь характерной для него «спиритуализацией» Библии, плодом позднейшей библейской экзегезы? [Селезнёв, 20].

Далее, пользуясь методикой исследования текстов Септуагинты, представленной в работе М.Г. Селезнёва «В поисках "теологии Септуагинты": методологические аспекты» [Селезнёв, 7–28], можно сформулировать следующие вопросы:

- 1) Как понимался библейский древнееврейский текст, содержащий слово 📆 ੍ਰੇ в эпоху перевода его на греческий язык?
- 2) Как понимали переводчики Септуагинты созданный ими текст, содержащий слово $\psi \nu \chi \dot{\eta}$?
- 3) Как понимали и интерпретировали первые читатели и слушатели текст Септуагинты, содержащий слово $\psi \nu \chi \dot{\eta}$?

Интерпретация библейского древнееврейского текста, содержавшего слово ଅੱਡ੍ਰੀ, в эпоху перевода его на греческий язык

Вопрос о том, как понимался библейский древнееврейский текст, содержащий слово খুলু, в эпоху перевода его на греческий язык может найти разрешение, если обратиться к ряду археологических и текстуальных свидетельств.

По нашему мнению, материалы исследований кумранских текстов не подтверждают предположения о том, что еще до соз-

дания перевода LXX у еврейского слова בּבֶּטְ могли появиться коннотации, характерные для ψυχή в связи со значением «нематериальная и бессмертная душа» [Lohse, 635–636; Seebass, 517–519; Селезнёв, 20; Пономарёв, 445]. Так, например, контекст кумранского отрывка 1 QH 15:10, согласно мнению ученых, предполагает такое значение בַּבָּטַ, как «весь человек», а не значение «душа» как отдельная часть человека [Lohse, 636].

Обращаясь к «Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова», хронологически достаточно близко примыкающей к периоду создания перевода Септуагинты 15, необходимо отметить следующее. В «Книге Премудрости...» отражены взгляды, согласно которым человек после смерти «пребывает в Шеоле, в месте вечного сна *1 и молчания *2» [Osborne, 106]. При этом «под вечной жизнью понимается бессмертие нации и доброго имени человека *3» [Osborne, 106]. Хотя в оригинальном еврейском тексте «Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова» совсем не упоминается о возможности посмертного воздаяния или наказания, греческий перевод данной книги, согласно существующему мнению, вводит определенные аллюзии на наказание в загробной жизни ¹⁶. Указанные изменения, внесенные в греческий перевод внуком Бен-Сиры, по мнению некоторых исследователей, были обусловлены влиянием книги Даниила, содержащей слова о том, что верным уготовано славное воскресение *4, а отступников от веры ожидает «позор и стыд вечный» *5 [Di Lella, 943] 17.

Проведенный нами анализ отрывков греческого текста «Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова», содержащих существительное $\psi v \chi \eta^{18}$, показал, что вышеуказанная книга практически не содержит примеров, явно подтверждающих возможность того, что при употреблении слова $\psi v \chi \eta$ в процессе создания данного

^{*}¹ Сир 30:17, 46:19

^{*2} Сир 17:27–28

^{*&}lt;sup>3</sup> Сир 37:26, 39:9, 44:8-15

^{*&}lt;sup>4</sup> Дан 12:1–2а *⁵ Лан 12:2b

^{15.} Согласно существующему мнению, автором «Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова» был палестинский иудей по имени Йехошуа Бен-Сира. Оригинальный текст данной книги на еврейском языке (книга Бен-Сиры) был закончен автором, по-видимому, не позднее 175 г. до н. э., тогда как перевод на греческий стал известен после 117 г. до н. э. [Di Lella, 932].

^{16.} В качестве примеров, содержащих вышеуказанные мотивы, в данном случае приводятся фрагменты греческого перевода Сир 7:17b и Сир 41:11b [Di Lella, 943].

^{17.} В данном случае имеется в виду текстуальная традиция GI «Книги Премудрости Иисуса, сына

Сирахова» и текст Дан 12:2b по Ватиканскому и Александрийскому кодексам. В рамках текстуальной традиции *G II* «Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова» тенденция, связанная с воздаянием в загробном мире, представлена более сильно (см., напр., 2:9c; 16:22c; 19:19) [Di Lella, 943, а также см.: 935].

^{18.} Согласно проведенному нами подсчету по Конкордансу Э. Хэтча и Г. Редпаса, число употреблений слова ψυχή в греческом тексте «Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова» с учетом рукописных вариантов колеблется от 79 до 82 [Hatch, Redpath, 1489].

перевода могли подразумеваться коннотации, связанные с таким значением $\psi \nu \chi \acute{\eta}$, как «нематериальная и бессмертная душа».

В данном контексте также следует упомянуть примеры использования слова புற் применительно к надгробиям. Согласно существующему предположению, данный термин происходит не из антропологических значений «дыхание/гортань» — «желание» — «личность», а восходит к идее поминовения усопших, которым был посвящен данный памятник [Seebass, 517] 19. Примером употребления слова பூற் (பூற்) в значении «надгробный памятник» является кумранский фрагмент 3Q15 1:5 [The Dead Sea Scrolls, 232–233; Seebass, 517]. Наряду с ним необходимо упомянуть надпись на гробнице семьи священников Бене Хезир (Bene Hezir). Рассматривая слова указанной надписи «это могила и нефеш (nefesh)...» (далее следует перечисление имен священников, членов семьи Бене Хезир), мы можем обнаружить пример употребления существительного nefesh в значении «памятник», «надгробие» [Avigad, 750] 20.

В свете данной темы необходимо упомянуть гипотезу, согласно которой «древняя распространенная практика повторного погребения (когда кости собирали и хранили после разложения плоти) отражает веру в продолжающееся существование "nefesh": кости получают "хотя бы тень былой жизненной силы"; "нефеш" и смертные останки составляют "существо человека по смерти"» ²¹. С другой стороны, необходимо упомянуть предположение ряда ученых, согласно которому широкое распространение описанной выше практики перезахоронения в середине эпохи Второго храма может быть связано с появлением веры в воскресение [Райт, 106].

Согласно существующему мнению, в иудейских текстах периода Второго храма представления о душе, а также соответствующая древнееврейская и греческая терминология в основном соответствуют традиции, характерной для более раннего периода. Ученые фиксируют отсутствие ясных свидетельств о существова-

^{19.} Существует мнение, согласно которому, упоминаемые в 1 Мак 13:28 надгробные памятники, называемые 한국, «символизировали лежащих под ними усопших» [Четыре Книги Маккавеев, 197]. Каждая из пирамид (1 Мак 13:28) служила «напоминанием об одном из членов семьи» [Четыре Книги Маккавеев, 197].

^{20.} Согласно существующему мнению, гробница священников семьи Бене Хезир датируется концом хасмонейского периода; надпись датируется началом правления Ирода [Avigad, 750].

^{21.} Данное мнение принадлежит Э. Мейерсу (см.: [Райт, 106]). Приведенная выше гипотеза была предложена Э. Мейерсом в контексте полемики с общепринятыми представлениями, существующими в научном сообществе, о том, что состояние, в котором пребывали в Шеоле тени умерших, напоминало «сон» и что «фактически они [тени умерших. — В. 3.] были близки к ничто» [Райт, 105]. По мнению Н. Т. Райта, вышеупомянутую гипотезу Э. Мейерса следует отвергнуть [Райт, 105].

нии идеи соединения души и тела человека в момент зачатия или рождения [Пономарёв, 444]. Вместе с тем, по утверждению исследователей, в этот период более четко проявлены представления об участи души после смерти [Пономарёв, 444; Bauckham, 14–15]. Текст Первой книги Еноха (1 Енох 22:1–4) содержит упоминание о месте, в котором собираются души умерших [Ethiopic Apocalypse, 24]. В контексте 1 Енох 22 терминология, описывающая души (духи) умерших, варьируется. Так, сначала используется выражение «духи умерших душ» *1,22, которому в греческой версии текста соответствует словосочетание «τὰ πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν νε- $\kappa \rho \hat{\omega} v^{23}$. Затем в вышеуказанном фрагменте данной книги упоминаются души умерших людей — α ί ψυχ α ί τῶν ἀνθρώπων *2 , «духи умерших» — τὰ πνεύματα τῶν νεκρῶν *3 , «духи праведников» — τὰ πνεύματα τῶν δικαίων *4,24 . В подобном же контексте упоминаются души умерших в 1 Енох 102:4-5 [Ethiopic Apocalypse, 82-83]. Исследователи отмечают, что текстуальные вариации в 1 Енох 22 могут свидетельствовать о частичном совпадении значений слов πνε \hat{v} μα и ψυχή в период, когда был создан перевод 1 Енох на греческий язык [Nickelsburg 2006, 169]. Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующее предположение. Несмотря на то, что интерпретация вышеуказанной греческой лексики 1 Енох 22 в свете представлений о существовании души (ψυχή) после смерти человека оказывается вполне допустимой, по нашему мнению, предполагаемая датировка перевода 1 Енох на греческий язык 25 не допускает возможности влияния указанных представлений о бессмертии души (ψυχή), предположительно содержащихся в греческом тексте 1 Енох, на процесс перевода Септуагинты ²⁶.

*1 1 Енох 22:3

 *2 1 Енох 22:3

*3 1 Енох 22:9

*4 1 Енох 22:9

- 22. См. англ. пер. 1 Енох 22:3: "the spirits of the souls of the dead" («духи душ умерших») [Ethiopic Apocalypse, 24].
- 23. Греческий текст приведен по изданию: The online critical pseudepigrapha (URL: http://ocp.tyndale.ca/docs/text/1En (дата обращения: 11.12.2017)).
- 24. [Ethiopic Apocalypse, 24–25]. Фрагменты греческого текста 1 Енох 22 приводятся по: The online critical pseudepigrapha URL: http://ocp.tyndale.ca/docs/text/1En (дата обращения: 11.12.2017).
- 25. Существует мнение о том, что греческий перевод 1 Енох был создан, возможно, еще до начала нашей эры [Nickelsburg 2001, 14]. Согласно мнению упомянутого исследователя, обозначить точную датировку оригинального текста 1 Енох 22 не представляется возможным, хотя кумранские рукописи требуют датировать

арамейский текст 1 Енох 6–36 дохристианским периодом [Nickelsburg 2006, 168].

26. В данном контексте можно также упомянуть выражение אנש מת «дух умершего человека» (4QEne ar (4Q206)) из арамейского фрагмента 1 Енох 22:3-7 (см.: [The Dead Sea Scrolls, v. 1, 424-425]). Помимо этого следует упомянуть слова על מות נפשנא «о гибели наших душ» из Книги исполинов (гигантов) (4QEnGiants^b ar (4Q530)); см.: [The Dead Sea Scrolls. V. 2, 1062-1063]), предположительно относящиеся к погибшим гигантам, родившимся от падших небесных ангелов-стражей и дочерей человеческих. Души погибших гигантов, согласно 1 Енох 15:8-16:1, превратились в злых духов, на которых лежит ответственность за зло, совершаемое в мире [Ethiopic Apocalypse, 21-22]. Согласно существующему мнению, текстуальное свидетельство 1 Енох 103:3 не дает возможности

Интерпретация переводчиками Септуагинты созданного ими текста, содержащего слово ψυχή. Интерпретация первыми читателями и слушателями текста Септуагинты, содержащего слово ψυχή

В связи с изучением вопроса о том, как переводчики Септуагинты понимали созданный ими текст, содержащий слово $\psi v \chi \dot{\eta}$, нам следует обратиться к тексту Пс 16/15:10.

Пс 16:10 (МТ)

בָּיו לֹא־תַעַזָב נַפָּשֵׁי לְשָׁאָוֹל לְא־תָתֵן חֲסִידְדָּ לְרָאָוֹת שֲׁחַת:

Ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление... (Пс 15:10; *синод*.).

Ты не оставишь в Шеоле меня,/ не дашь праведнику/ видеть мир тлена (Пс 15:10; PBO).

Пс 15:10 (LXX)

ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ἄδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν

Что Ты не оставишь души моей в аде и не дашь преподобному Твоему видеть тление (Пс 15:10; перевод П. А. Юнгерова: [*Юнгеров*, *199*]).

Рассмотрим в качестве примера варианты интерпретации слова ψ υχή из Пс 15:10 в переводе LXX. Н. Т. Райт указывает на затруднения в трактовке слов Пс 15:8–11: в контексте представлений иудаизма периода Второго храма неясно, имеется ли в виду «избавление от смерти» или «обретение жизни после смерти»? [Райт, 120]. Помимо этого, можно упомянуть мнение Х.-Й. Крауза, согласно которому в Пс 16 (МТ) не рассматривается тема воскресения или даже бессмертия, но говорится об избавлении от крайней смертельной опасности [Kraus, 240].

Далее в качестве небольшого отступления нам следует упомянуть высказывание Х.В. Вольфа о том, что слово 법회 никогда не

точно установить оригинальную арамейскую антропологическую терминологию, используемую в вышеуказанном пассаже, если она действительно была последовательной [Nickelsburg 2006, 154]. По нашему мнению, это в равной мере может быть отнесено и к 1 Енох 22:3, 9. На наш взгляд, в силу недостаточности текстуального материала можно указать на проблемы интерпретации приведенной выше лексемы ПП (4QEne ar (4Q206)) из арамейского фрагмента 1 Енох 22:3–7, а также

на проблемы, возникающие при соотнесении термина термина чарагмента 4QEnGiants ar (4Q530) с контекстом вышеупомянутого арамейского фрагмента 1 Енох 22:3–7, включающим слово пл (4QEne ar (4Q206)). В качестве дополнения можно указать, что ученые датируют фрагмент 4QEne ar (4Q206)) 1-й половиной 1 в. до н. э. (см.: [Nickelsburg 2001, 10]), а фрагмент 4QEnGiants ar (4Q530) — интервалом 100–50 гг. до н. э. (см.: [Nickelsburg 2001, 11]).

употребляется в еврейской Библии в значении «неразрушимого ядра бытия» человеческого существа²⁷, противопоставляемого телесной жизни, или в значении, предполагающем существование этого «неразрушимого ядра бытия» человеческого существа, когда оно (неразрушимое ядро) оказывается отсеченным от этой телесной жизни [Wolff 1974, 20] 28 . В тех случаях, когда в Библии встречается упоминание о том, как מָבָּשׁ «отходит» от человека («уходит» из человека) *1, или упоминание о «возвращении» 🗗 *2, основной идеей, согласно Х.В. Вольфу, является конкретное упоминание о прекращении и восстановлении дыхания [Wolff 1974, 20]. Смысловое содержание контекста, в котором Яхве выводит 📆 из преисподней *3, по мнению Х.В. Вольфа, состоит в возвращении к здоровой жизни исцеленного человека, который из-за своей болезни подвергся опасности смерти [Wolff 1974, 20]. Несмотря на то, что слово יבי очень часто употребляется в еврейской Библии в значении «жизнь», в библейском контексте, по мнению Х.В. Вольфа, отсутствует какой-либо культ жизни или смерти, так же как отсутствуют и какие-либо предположения об участи «души» (שבו) за границами смерти [Wolff 1974, 20].

Возвращаясь к Пс 15:10 (LXX), можно упомянуть некоторые варианты интерпретации слова ψυχή из упомянутого псалма. Согласно мнению А. Диле, текст Пс 16:10 (МТ) на древнееврейском языке означает, «что Бог сохранит жизнь псалмопевца и не отдаст его в царство мертвых». А в переводе LXX в Пс 15:10, в отличие от масоретского текста, говорится, что «ψυχή не останется в аде». В данной связи Диле высказывает предположение о том, что $\psi \nu \chi \dot{\eta}$ (душа), согласно переводу Пс 15:10 (LXX), «будет отделена от тела и проведет какое-то время в преисподней» [Dihle, 632]. Как отмечает Ч.К. Барретт, П. Бенуа ²⁹ считал, что древнееврейский текст Пс 16/15:10 описывает человека, «который был избавлен от опасности, и, таким образом, его жизнь была немного продлена; греческий текст описывает само по себе избавление от тления смерти» [Barrett, 147] 30. Вместе с тем существует мнение, согласно которому трактовка Пс 15:10 в версии LXX указывает на фактическое разрушение человеческого тела в могиле [Bock, 175–176].

30. См. также: Ветхий Завет на страницах Нового: В 4 т. / Под ред. Г. К. Била, Д. А. Карсона. Т. 3: Деяния св. Апостолов. Общие послания. Откровение. Черкассы: Коллоквиум, 2013. С. 79.

^{*1} Быт 35:18 *2 3 Цар 17:21–22

^{*&}lt;sup>3</sup> Пс 29:4 (Пс 30:4, МТ)

^{27.} Буквально «неразрушимого ядра бытия», "unzerstörbaren Daseinskerns" [Wolff 1984, 40]; "an indestructible core of being" [Wolff 1974, 20].

^{28.} См. также: [Селезнёв, 20].

^{29.} Cm.: Benoit P. Exégèse et théologie. T. 1. Paris : Éditions du Cerf, 1961. P. 5–7.

В результате проведенного анализа комментариев к тексту Пс 16/15:10, мы можем представить несколько тезисов.

- ו) Древнееврейский текст Пс 16:10, содержащий слово ଅ국, в эпоху перевода его на греческий язык понимался в свете традиционного для того времени толкования слов псалмопевца как надежды на то, что Господь избавит его от крайней смертельной опасности или преждевременной смерти (см. мнение Х.-Й. Крауза [Kraus, 240], П. Бенуа, Ч. К. Барретта [Barrett, 147]).
- 2) Переводчик понимал созданный им текст Пс 15:10 (LXX), содержащий слово $\psi v \chi \eta$, как выражение псалмопевцем надежды на то, что, несмотря на смертельную опасность, Господь пошлет ему избавление от тления, которое следует за смертью (см. мнение П. Бенуа, Ч. К. Барретта [Barrett, 147]).
- 3) Первые читатели и слушатели понимали и интерпретировали текст Пс 15:10 (LXX), содержащий слово $\psi \nu \chi \dot{\eta}$, сходным с переводчиком образом.

Первые проявления изменений в ветхозаветной антропологии и процесс «спиритуализации» Библии

В связи с проблемой «спиритуализации» Библии 31 мы можем обратиться к текстам Филона Александрийского. Интерпретация слова ψ υχή, используемая этим философом, экзегетом и мистиком, свидетельствует о значительных изменениях, произошедших в ветхозаветной антропологии. В качестве одного из примеров присутствия подобных антропологических сдвигов в библейской экзегезе может быть упомянут фрагмент трактата «О сотворении мира согласно Моисею», посвященный толкованию стиха Быт $2:7^{32}$.

- 31. См. подробнее: [Селезнёв, 20].
- 32. Гипотезы о возможных влияниях на процесс формирование экзегезы Филона довольно сильно разнятся одна от другой. С одной стороны, известно мнение, согласно которому на труды Филона оказали влияние традиции предшествующих иудейских комментаторов [Tobin, 32, 33, 102]. При этом наряду с влиянием александрийской синагогальной экзегетической традиции исследователи отмечают возможность влияния на творчество Филона греческой экзегезы гомеровских текстов [Шенк, 86]. С другой стороны, существует мнение о безосновательности предположений о том, что комментарии Филона возникли в контексте иудей-

ской экзегетической традиции на базе стоической аллегории [Матусова, 15]. Согласно данной точке зрения, аллегорический комментарий Филона к ветхозаветным текстам «возникает в русле общегреческого, эллинистического подхода к текстам варварской традиции» [Матусова, 36]. Содержание библейских трактатов Филона, по мнению упомянутого исследователя, связано, во-первых, с александрийским платонизмом, во-вторых, с приверженностью Филона библейским категориям и верой Филона в Бога, и, в-третьих, с пифагорейством, характерным для времени Филона [Матусова, 49–50].

Сопоставляя описания сотворения человека из стихов Быт 1:26–27 и Быт 2:7, Филон отмечает, что созданный из праха земного человек составлен «из тела и души» ($\dot{\epsilon}$ к σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς) *1,33 . Интересующая нас лексема ψυχή — «душа» используется у Филона наряду с такими взаимосвязанными в данном контексте понятиями, как πνοὴ ζωής — «дыхание жизни» *2 , πνεῦμα θεῖον — «божественный дух», διάνοια — «разум» *3 . Филон пишет, что «душа — вовсе не от рожденного, но от Отца и Владыки всего. Ведь то, что Он вдохнул, было не чем иным, как божественным Духом, посланным от блаженной и благословенной природы...» *4 [Филон Александрийский, 82–83]. Для создания души (ψυχή) в качестве образца Бог воспользовался Своим Логосом (λ όγος) *5 .

Известно, что Филон не признавал учения о телесном воскресении, но верил в жизнь после смерти и был сторонником платоновских представлений о бессмертии души [Шенк, 70, 113, 201]. Приведем в связи с этим соответствующее выражение Филона: $\dot{\eta}$ $\dot{\alpha}\theta\alpha\nu\dot{\alpha}$ т η $\psi\nu\chi\dot{\eta}$ — «бессмертная душа» *6. Филон говорил о существовании души как до вхождения в тело, так и после смерти тела [Шенк, 113].

В ряде случаев ученые отмечают концептуальное и терминологическое сходство текстов Филона и книги Премудрости Соломона [Winston, 59-63]. Как у одного, так и у другого автора представлена идея предсуществования души (Прем 8:19–20; трактат Филона *О сновидениях*. 1.133-143) ³⁴ и идея о бессмертии как награде, которую обретают праведники после смерти (Прем 5:15; трактат Филона *Об Иосифе*. 264) [Шенк, 89] ³⁵.

В свете темы бессмертия души необходимо обозначить проблему хронологического соотношения соответствующих текстов Филона и книги Премудрости Соломона³⁶. Вопрос о приоритете

*1 Opif. 134

*² Быт 2:7; Opif. 134

*3 Opif. 135

*4 Opif. 135

*5 Opif. 139

*6 Opif. 119

По мнению Филона, души нечестивцев после смерти пребывают в Гадесе или Тартаре (трактаты Филона: О сновидениях. 1.151; Об особенных законах. 3.152–154; О наградах и наказаниях. 69–70, 152; Посольство к Гаю. 49, 103) [Шенк, 113].

36. Время рождения Филона Александрийского относят к 20–10 гг. до н. э., а время кончины — к 40-м гг. н. э. [*Матусова*, 7]. Согласно существующим мнениям, время написания книги Премудрости Соломона может быть отнесено к интервалу 220 г. до н. э. — 50 г. н. э. [*Winston*, 20]. По мнению Д. Уинстона, датировка Прем связана с римским периодом (30 г. до н. э. — 50 г. н. э) [*Winston*, 20–25, 59].

^{33.} При переводе греческих слов и выражений в данном разделе нами использован лексикон из перевода трактата Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею» [Филон Александрийский, 82].

^{34.} Относительно взглядов Филона Александрийского и автора книги Премудрости Соломона о предсуществовании души (Прем 8:19–20) см. также: [Brown, 161].

^{35.} Согласно Прем и текстам Филона, души праведных после смерти пребывают в руке Божьей (Прем 3:1; трактаты Филона: Об Аврааме. 258; Вопросы на книгу Бытия. 1.85–86, 3.11; О том, кто наследует божественное. 280; О бегстве и обретении. 97) [Winston, 61]. (См. также: [Сомов, 90]).

датировки текстов одного из двух вышеупомянутых авторов является очень сложным [Winston, 59]. Варианты, отражающие хронологическое соотношение текстов Филона и книги Премудрости Соломона, могут быть представлены следующим образом:

- время создания Прем предшествует времени появления текстов Филона;
- 2) время создания Прем и текстов Филона совпадает;
- 3) время создания произведений Филона предшествует времени появления Прем.

В первом случае может быть выдвинуто предположение о том, что применить к библейскому контексту идею бессмертия души мог либо автор книги Премудрости Соломона, либо кто-то из его предшественников. При этом, согласно существующему мнению, факт влияния текстов Прем на Филона маловероятен [Шенк, 89].

Второй вариант означает, что в свете употребления идеи о бессмертии души допустимо предположение о независимом по отношению друг к другу характере творчества Филона и автора книги Премудрости Соломона. При этом вопрос о наличии общего источника влияния на вышеупомянутых авторов остается открытым.

В рамках третьего варианта в связи с употреблением в библейском контексте идеи бессмертия души может быть использовано предположение Д. Уинстона, согласно которому автор книги Премудрости Соломона находился под сильным влиянием Филона (при этом Д. Уинстон опирается на предлагаемую им датировку Прем 37–41 г. н. э. и делает оговорку об исключении из рассмотрения зависимости от общих для Филона и Прем источников) [Winston, 59].

По нашему мнению, в силу недостаточности сведений выбрать предпочтительный вариант хронологического соотношения текстов Филона и книги Премудрости Соломона не представляется возможным. Вместе с тем следует отметить, что примеры использования понятия бессмертной души в Прем и, в значительно большей степени, у Филона, являются свидетельством изменений, произошедших в ветхозаветной антропологии, характерной для эллинистического иудаизма.

Заключение

Таким образом, существующие исследования не дают однозначных ответов на поставленные вопросы, и перспектива для дальнейших лингвистических изысканий остается открытой. Состояние проблемы можно обобщенно представить в виде следующих тезисов.

- 1. Ученые приводят множество аргументов в пользу тезиса о достаточной близости семантики лексем ὑξῷ и ψυχή [Bratsiotis, 58–89]. У переводчиков Септуагинты не существовало реальных альтернатив, так как «из всех слов и концептов греческого языка ψυχή действительно лучше всего подходит для передачи ὑξῷ» [Селезнёв, 20] ³⁷. При этом следует отметить несоответствие между ними в связи с таким значением ψυχή, как «нематериальная и бессмертная душа».
- 2. Выбор значений $\psi \nu \chi \dot{\eta}$ определялся для переводчиков Септуагинты скорее ветхозаветным контекстом, чем значениями, характерными для греческого языка [Westermann, 759].
- 3. Одним из важнейших критериев выбора для использования в переводе Септуагинты слова $\psi v \chi \eta$ являлось то, что эллинистическим евреям не была свойственна платоническая интерпретация понятия $\psi v \chi \eta$ [Bratsiotis, 89].
- 4. Отвечая на вопрос о том, как понимался библейский древнееврейский текст, содержащий слово খ্রা, в эпоху перевода его на греческий язык, можно предположить отсутствие каких-либо семантических сдвигов и изменений в трактовке слова খ্রা, входившего в различные библейские тексты.
- 5. Предположение о возможности появления изменений в ветхозаветной антропологии в связи с различиями в семантике ឃុំឱ្យ и ψυχή в момент создания перевода Септуагинты может быть отвергнуто.
- 6. Первые читатели и слушатели Септуагинты понимали и интерпретировали текст греческого перевода, содержащий слово $\psi v \chi \dot{\eta}$, традиционным образом, исключавшим платоническое толкование $\psi v \chi \dot{\eta}$.
- 7. Возможно, что пример использования слова ψυχή в контексте учений различных философских школ античности послужил прообразом или моделью для переводчиков Септуагинты, которые, сталкиваясь в процессе перевода со словом נֶּבֶּשֶׁ, не могли представить для вносимого в текст перевода слова ψυχή никакого

другого контекста, кроме ветхозаветного. По всей вероятности, ситуация оставалась таковой не только в момент создания перевода, но также и в процессе последующего чтения и толкования, хотя в определенный момент она изменилась, что можно проследить на примерах из трактатов Филона Александрийского и книги Премудрости Соломона.

8. Будучи истолкованным в иудеоэллинистической среде в свете представлений о бессмертной душе (ψυχή), повествование о сотворении человека из второй главы книги Бытия приобрело новые обертоны, что свидетельствовало о значительном изменении ветхозаветной антропологии.

Источники

- РБО = Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: Канонические: Современный русский перевод. М.: Российское Библейское общество, 2011. 1407, [1] с.
- 2. Филон Александрийский = Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею / Пер., коммент. А. В. Вдовиченко // Он же. Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 51–113.
- 3. *Четыре Книги Маккавеев* = Четыре Книги Маккавеев. Иерусалим : Гешарим ; Москва : Мосты культуры, 2014. 630, [2] с.
- 4. *Юнгеров* = Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгерова. Учительные книги. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2012. XXXIII, 877, [5] с.
- Ethiopic Apocalypse = 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch (Second Century B. C. — First Century A. D.) / Transl. E. Isaak // The Old Testament Pseudepigrapha: In 2 v. / Ed. J. H. Charlesworth. V. 1. New York: Doubleday, 1983. P. 5–89.
- 6. *LXX* = Septuaginta : Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs : duo volumina in uno. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. LXIX, 1184, 941 p.
- 7. *MT* = Biblia Hebraica Stuttgartensia. 4 ed., emend. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. 1574 s.
- 8. *Opif.* = Philonis Iudaei. Opificio Mundi. Secundum Moysen Liber // Ibid. Operum Omnium. T. I. Lipsiae [Leipzig] : Sumtibus E. B. Schwickerti, 1828. P. 4–56. (Bibliotheca sacra Patrum Ecclesiae Graecorum; pars II).
- The Dead Sea Scrolls = The Dead Sea Scrolls Study Edition: In 2 v. / Ed. F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden [etc.]: Brill, 1997–1998.

Литература

- Аристотель = Аристотель. О душе // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1976. С. 369–448.
- 2. *Вевюрко* = Вевюрко И. С. Ветхозаветная антропология в переводе Септуагинты: состав человека (базовые термины) // Вестник ПСТГУ. 2015. Вып. 1 (57). С. 71–86. (Богословие. Философия).
- 3. *Матусова* = Матусова Е. Д. Филон Александрийский комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 7–50.
- 4. *Платон 1994а* = Платон. Горгий / Пер. С. П. Маркиша // Он же. Собрание сочинений : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1994. С. 477–574.
- 5. *Платон 19946* = Платон. Кратил / Пер. Т. В. Васильевой // Он же. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 613–681.
- Пономарёв = Пономарёв А. В. Душа: Ветхий Завет. Иудейская литература послепленного периода. Новый Завет // Православная энциклопедия. Т. 16. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 440–448.
- 7. *Райт* = Райт Н. Т. Воскресение Сына Божьего / Пер. с англ. М. Завалова. М.: ББИ, 2011. XII, 911 с. (Современная библеистика).
- 8. *Селезнёв* = Селезнёв М. Г. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 4 (34). С. 7–28.
- Сомов = Сомов А.Б. Особенности представлений о загробной жизни в картине мира, отраженной в иудейской литературе периода Второго Храма и в Новом Завете // Религиоведческие исследования. 2011. № 1–2 (5–6). С. 83–102.
- 10. Шенк = Шенк К. Филон Александрийский : Введение в жизнь и творчество / Пер. с англ. С. Бабкиной. М. : ББИ, 2007. 275 с. (Современная библеистика).
- 12. Avigad = Avigad N. Jerusalem: The Second Temple Period: Tombs: Description of the Tombs // The New encyclopedia of archaeological excavations in the Holy Land: In 4 v. / Ed. E. Stern. Jerusalem: The Israel Exploration Society: Carta, 1993. V. 2. P. 750–753.
- 13. Barrett = Barrett C. K. A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles: In 2 v. V. 1. Edinburgh: T&T Clark, 1994. XXIII, 693 p. (The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments).

- 14. *Bauckham* = Bauckham R. Hades, Hell // The Anchor Bible Dictionary : In 6 v. V. 3. New York : Doubleday, 1992. P. 14–15.
- 15. BDB = The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an appendix containing the Biblical Aramaic / Ed. F. Brown, S. R. Driver,
 C. A. Briggs. Peabody, MA: Hendrickson publishers, 1999. XXI, 1185 p.
- 16. Bock = Bock D. L. Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology. Sheffield: JSOT Press, 1987. 413 p. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series; 12).
- 17. Bratsiotis = Bratsiotis N.P. ヴラ ー ΨΥΧΗ: Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta // Supplements to Vetus Testamentum. V. 15. Leiden: E. J. Brill, 1966. P. 58–89.
- 18. Brown = Brown S. K. Souls, preexistence of // The Anchor Bible Dictionary : In 6 v. V. 6. New York et al. : Doubleday, 1992. P. 161.
- 19. Dihle = Dihle A. Ψυχή, ψυχικός, ἀνάψυξις, ἀναψύχω, δίψυχος,
 όλιγόψυχος : Ψυχή : C : Judaism. I : Hellenistic Judaism. 1 : Septuagint
 Works with a Hebrew Original // Theological dictionary of the New
 Testament : [In 10 v.]. V. 9 : Φ-Ω / Ed. G. Friedrich. Grand Rapids, MI :
 Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975. P. 632–635.
- 20. *Di Lella* = Di Lella A. A. Wisdom of Ben-Sira // The Anchor Bible Dictionary : In 6 v. V. 6. New York et al. : Doubleday, 1992. P. 931–945.
- 21. Hatch, Redpath = Hatch E., Redpath H. A. A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books): In 3 v. V. 2: K Ω . Grand Rapids, MI: Baker Books House, 1991. [IV] p., P. 697–1504.
- 22. *Koehler, Baumgartner* = Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Study edition: [In 2 v.] / Rev. by W. Baumgartner, J. J. Stamm; Transl., ed. M. E. J. Richardson. V. 1: " " . Leiden: Brill, 2001. CXII, 906 p.
- 23. *Kraus* = Kraus H.-J. Psalms 1–59 : A Continental Commentary / Transl. from German by H. C. Oswald. Minneapolis : Fortress Press, 1993. 559 p.
- 24. *Lexicon* = Greek-English Lexicon of the Septuagint / Comp. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Revised ed. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2003. CII, 678 p.
- 25. *Liddell, Scott* = Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. A Greek-English lexicon : With a Supplements. Oxford : Oxford University Press, 1992. 2042 p.
- 26. Lohse = Lohse Ε. Ψυχή, ψυχικός, ἀνάψυξις, ἀναψύχω, δίψυχος, ὀλιγόψυχος : Ψυχή : C : Judaism. II : ὑΦ϶ / ψυχή in Palestinian Judaism // Theological dictionary of the New Testament : [In 10 v.]. V. 9 : Φ-Ω / Ed. G. Friedrich. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975. P. 635–637.

- 27. *Nickelsburg 2001* = Nickelsburg G. W. E. 1 Enoch : A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2001. XXXVIII, 616 p. (Hermeneia).
- 28. Nickelsburg 2006 = Nickelsburg G. W. E. Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. XXI, 366 p. (Harvard Theological Studies; [v.] 56).
- 29. Osborne = Osborne G. R. Воскресение // Иисус и Евангелие: Словарь / Под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2003. С. 104–118.
- 30. Seebass = Seebass H. ヴ萸 nepeš // Theological Dictionary of the Old Testament: In 15 v. / Ed. G.J. Botterweck, H. Ringgren. V. 9. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, [1998]. P. 497–519.
- 3I. *Tobin* = Tobin T. H. The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1983. VIII, 199 p. (Catholic Biblical quarterly. Monograph series; [n.] 14).
- 32. Westermann = Westermann C. " nepeš 'soul' // Theological Lexicon of the Old Testament: In 3 v. / Ed. E. Jenni, C. Westermann. V. 2. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997. P. 743–759.
- 33. *Winston* = Winston D. The Wisdom of Solomon : A New Translation with Introduction and Commentary. New York : Doubleday, 1979. XXIV, 359 p. (The Anchor Bible; v. 43).
- 34. *Wolff 1974* = Wolff H. W. Anthropology of the Old Testament / Transl. from the German by M. Kohl. London: SCM Press, 1974. X, 293 p.
- 35. *Wolff 1984* = Wolff H. W. Anthropologie des Alten Testaments. 4., durchges. Aufl. München: Kaiser, 1984. 368 S.

Список сокращений

BDB The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon

Diog. L. Diogenis Laertii Vitae philosophorum

HALOT The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament

МТ Масоретский текст

LXX Септуагинта

TDOT Theological Dictionary of the Old Testament
TLOT Theological Lexicon of the Old Testament

V. S. Zykov

Ψυχή as an Equivalent to 📆 in the Septuagint: Problems of Translation and Interpretation

The article explores the correlation between the meanings of the Hebrew word ພ້ອງ and the Greek word ປະທາກ used to translate the Hebrew word ພ້ອງ. Both words are among the basic concepts of biblical anthropology. The word "dusha" ("soul") in Church Slavonic and Russian (Synodal) translation of the Old Testament was generally used to render the words ψυχή and Ψω, respectively. The paper defines the religious and cultural context within which the word ψυχή was used to translate the word when the Septuagint was created. The issues of interpretation of the Greek Bible text containing the word ψυχή are also addressed. The author outlines the approaches to the interpretation of the Hebrew Bible text (containing the word שנבש) used in the times of this translation. The approaches of how the translators of the Septuagint interpreted the target text containing the word $\psi \nu \chi \dot{\eta}$ are reconstructed. The article also outlines the reconstruction of how the first readers and listeners to the Greek Bible text interpreted the Septuagint text containing the word ψυχή. In connection with the problem of "spiritualization" of the Bible, the article studies the examples of the interpretation of the word $\psi v \chi \dot{\eta}$ indicating the significant changes in the Old Testament anthropology. The article summarises the results of research on this subject. Within the existent methodology for studying the Septuagint, the author considers the hypothesis that the Septuagint translators did not presume any semantic shifts and changes in the interpretation of the word val, whereas the meaning of "immortal soul" was not supposed for the word ψυχή in the Septuagint translation of the Hebrew Bible.

κεγwords: soul, biblical anthropology, spiritualization, translation, interpretation, Hebrew Bible, Septuagint, Philo of Alexandria, שָׁבָּעֹי, ψυχή.

к 40-летию со дня кончины епископа ермогена (голубева)

Письмо епископа Ермогена (Голубева) настоятелям и церковным советам Ташкентской и Среднеазиатской епархии

Подготовка к публикации, предисловие и комментарий О.В. Борисовой

Публикуемый документ — письмо еп. Ермогена (Голубева) настоятелям и церковным советам — впервые вводится в научный оборот и характеризует не только деятельность владыки Ермогена в Ташкентской епархии, но и дает представление о формах воплощения соборности в современной церкви. Епископ Ермоген установил дополнительные взносы от приходов в специальный фонд, средства в который отчислялись каждым приходом пропорционально доходам. Таким образом, содержание малоимущих приходов обеспечивалось крупными приходами, что позволило избежать их закрытия. Эта мера встретила сопротивление части клира и церковных советов крупных приходов. В публикуемом письме еп. Ермоген подчеркивает, что внутренняя связь между членами всей Церкви характеризуется духом соборности, в силу чего приход не может относиться безучастно к общему церковному делу.

ключевые слова: Ташкентская епархия, епископ Ермоген (Голубев), церковь, соборность, приход, общеепархиальный фонд, дополнительные взносы.

7 апреля 2018 г. исполнилось 40 лет со дня кончины архиеп. Ермогена (Голубева).

Будущий архиепископ родился в семье профессора Киевской духовной академии, доктора церковной истории С.Т. Голубева. Он рано определился в выборе жизненного пути. В 1919 г. окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия, принял монашеский постриг с именем Ермоген. Его

взгляды формировались в верующей семье, отец был человеком строгим и аскетичным. Одним из его первых учителей и научным руководителем кандидатской диссертации был профессор МДА, свящ. Павел Флоренский.

В 1922 г. иером. Ермоген был возведен в сан архимандрита и назначен епархиальным миссионером. Вскоре начались аресты и ссылки. В 1923 г. архим. Ермоген был арестован за противостояние обновленчеству. По возвращении из ссылки, в 1926 г., братией Киево-Печерской лавры архим. Ермоген был избран наместником Лавры. В 1931 г. последовал новый арест за «антисоветскую деятельность» и заключение в лагерь на 10 лет.

В 1948 г. по приглашению епископа Ташкентского Гурия (Егорова) приехал в Ташкентскую епархию, где на протяжении 5 лет нес служение настоятеля Покровского собора Самарканда. 1 марта 1953 г. хиротонисан во епископа Ташкентского и Среднеазиатского. Владыка Ермоген (Голубев) возглавлял Ташкентскую и Среднеазиатскую кафедру на протяжении семи лет, с 1953 по 1960 гг. Годы его руководства стали временем подъема церковной жизни в епархии, который происходил на фоне усилившихся в это время притеснений церкви со стороны государства, переросших в открытые гонения. В 1960 г. архиеп. Ермоген был отстранен от руководства Ташкентской кафедрой 1.

В 1962 г. назначен архиепископом Омским и Тюменским, в 1963–1965 гг. — архиепископом Калужским и Боровским. В 1965 г. отправлен на покой в Жировицкий монастырь.

Отошел ко Господу 7 апреля 1978 г., в праздник Благовещения.

Ко дню памяти архиеп. Ермогена (Голубева) мы публикуем его письмо, не только характеризующее его деятельность в Ташкентской епархии, но и дающее представление о возможных формах воплощения соборности в современной церкви.

Поводом к написанию этого письма стало недовольство части приходского духовенства епархии и церковного актива некоторых приходов финансовой политикой, проводимой владыкой Ермогеном.

В первый же год руководства епархией еп. Ермоген установил дополнительные взносы от приходов в специальный епархиальный благотворительный фонд, образованный для поддержания

Епископ Ермоген (Голубев) возведен в сан архиепископа в 1958 г.

малоимущих приходов, помощи им в строительстве и ремонте (Указ № 274 от 11.06.1953 г.) ². В этот фонд каждым приходом отчислялись средства пропорционально его доходам. Таким образом, содержание малочисленных сельских приходов обеспечивалось доходами крупных городских приходов. Такая финансовая политика позволила избежать закрытия малодоходных молитвенных домов, более того, давала возможность для открытия новых. На всей территории епархии начались реконструкция и ремонт церквей и молитвенных домов, в том числе не имеющих собственных средств на такие работы. Наличие общеепархиального фонда давало возможность решать и другие насущные проблемы: на средства из фонда выплачивались пенсии и пособия заштатным священникам, вдовам священников, приобретались причтовые дома, открывались благотворительные столовые.

Очевидно, что осуществление таких мер было возможно только при условии полного доверия владыке Ермогену со стороны духовенства и мирян. Служивший в то время в Ташкентской епархии свящ. Павел Адельгейм свидетельствовал, что у тех, кто передавал деньги в кассу, не было никаких сомнений, что эти деньги действительно пойдут на нужды, о которых заявлено: «Архиерей не может обманывать, он пользуется абсолютным доверием священства. Все знали, что если архиерей сказал, то он так и сделает. Порядочность была основной характеристикой архиерея»³.

Однако такая финансовая политика встретила сопротивление части клира и некоторых церковных советов крупных приходов, не стремившихся расставаться с большими доходами.

В ответ на такие настроения еп. Ермоген разослал всем настоятелям и церковным советам публикуемое ниже письмо, в котором подчеркивал, что взносы в общеепархиальный фонд установлены в связи с отменой прежних расходов, которыми были обременены приходы (на прием епископа, на приобретение св. мира и др.), а также позволили епархии бесплатно снабжать приходы лампадным маслом и другими предметами церковнобогослужебного характера. Но самое главное, существование епархиального фонда дало возможность обеспеченным приходам участвовать в нуждах более бедных приходов. По мнению влады-

^{2.} Указ епископа Ермогена № 274 от 11.06.1953 г. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1111. Л. 108. Протоколы заседаний Совета по делам РПЦ. Июль — декабрь 1954.

^{3.} Аудиозапись беседы с прот. Павлом Адельгеймом. Псков, 03.07.2012 г. Личный архив О.В. Борисовой.

ки Ермогена, «под духом соборности св. Православия, которым характеризуется внутренняя связь между членами всей Церкви, нужно разуметь и то, что в силу этого принципа никто из членов Церкви не имеет права относиться безучастно к общему церковному делу».

<Письмо настоятелям и церковным советам Ташкентской и Среднеазиатской епархии о взносах в епархиальный фонд> 4

Епископ Ташкентский 2 февр<аля 1954 года> N° 109

Всем настоятелям и церковным советам Ташкентской и Средне-Азиатской епархии.

При сем рассылается мое отношение о внесении первого в текущем 1954 г. дополнительного взноса в общеепархиальный фонд.

Считаю необходимым разъяснить цель и назначение дополнительных взносов. Дополнительные взносы (один в начале года, другой — после Пасхи) были установлены моим циркулярным письмом от 11 июня 1953 г. № 274 ввиду того, что мною был отменен ряд имевших место прежде расходов от приходов, как то: при посещении Епископом приходов [1], при получении приходами св. мира и антиминсов, взносы от церквей в пенсионный фонд Патриархии и т. д.

Помимо расходов, указанных в циркулярном письме, с текущего года отменяются расходы церквей на благочинных и, кроме того, намечается снабжение храмов за счет Епархиальных средств 5 лампадным маслом хорошего качества для богослужебных нужд и рядом предметов церковно-богослужебного характера (крестики, венчики, разрешительные молитвы и пр.)

В истекшем году на Епархиальные средства построена Епархиальная свечная мастерская и произведена заготовка сырья для производства восковых свечей для нужд приходов Епархии. В самое ближайшее время свечная мастерская, выделенная в самостоятельную единицу, начнет работу и станет выпускать свечи по цене, более чем в два раза меньшей, чем та, по которой большинство приходов приобретало свечи в последние годы. Свечи будут выделываться из чистого воска, с добавлением огарков, полученных от приходов.

Все это стало возможным осуществить благодаря дополнительным взносам. С этого года в развитие положений «Циркулярного письма» из дополнительных

^{4.} ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1111. Л. 115-116.

^{5.} Все подчеркивания в тексте документа здесь и далее передаются курсивом. — Прим. ред.

взносов образуется специальный «Епархиальный фонд», средства которого разграничиваются от средств, поступающих от очередных взносов. Назначение этого фонда — исключительно общеепархиальные нужды, как то (строительство новых храмов в Ашхабаде и предполагаемое в Ташкенте [2]), помощь в строительстве и ремонтах маломощным приходам, снабжение храмов церковной утварью и прочими предметами богослужебного обихода, богослужебными книгами и пр.

Одним словом, «Епархиальный фонд» — это общие средства всех приходов Епархии, которые будут употребляться на нужды храмов и приходов нашей Епархии под непосредственным руководством и наблюдением Епископа, в соответствии с 36-м и 41-м правилом св. Апостолов [3], согласно которым Епископ должен иметь попечение о всех церковных вещах и деньгах, распоряжаясь ими со страхом Божиим.

В заключение настоящего обращения мне хочется сказать, что в нашей Епархии имеются мощные приходы, которые имеют не малые денежные излишки и могли бы иметь еще больше при богобоязненном ведении церковного хозяйства, и имеются бедные приходы, которые своими силами никогда не смогут не только произвести необходимый ремонт своих зданий, но и иметь приличных священных сосудов, церковной утвари и богослужебных книг [4].

Мне хочется подчеркнуть, что приход не есть что-то в себе замкнутое и себе довлеющее; он входит в состав общеепархиальной организации и неразрывно с ней связан, и приход не может оставаться равнодушным к нуждам и к тому, что происходит в других приходах Епархии.

Мне хочется еще указать и на то, что *под духом соборности* св. Православия, которым характеризуется внутренняя связь между членами всей Церкви, нужно разуметь и то, что в силу этого принципа никто из членов Церкви не имеет права относиться безучастно к общему церковному делу.

Возможно, что для некоторых все это покажется новым, несмотря на то, что такое сознание всегда было присуще Церкви, и потребуется некоторая перемена в отношениях между пастырями и приходами.

Но я убежден, что когда эта перемена произойдет, то настоятели и церковные советы, проникнувшись церковным самосознанием, не только охотно будут вносить в «Епархиальный фонд» намечаемые Епископом каждому приходу суммы дополнительных взносов, но изъявит желание внести сверх этой суммы еще толику, как выражение своей любви и преданности общецерковному делу.

Епископ Ермоген.

С подлинным верно. Благочинный протоиерей А. Рябцовский.

Комментарий

- 1. Епископ Ермоген считал, что посещение приходов епархии является непременным долгом епископа. Однако, чтобы посещение не обременяло приход, он установил порядок, согласно которому проездные билеты и прочие путевые расходы производились за счет епархиальных средств. Категорически запрещалось давать деньги за посещение прихода епископу и сопровождающим лицам (подробнее см.: [Циркулярное письмо, 49]).
- 2. В Ашхабаде в 1957 г. был возведен и освящен вместительный храм на месте храма, разрушенного в 1948 г. во время землетрясения; в Ташкенте речь идет о строительстве кафедрального Свято-Успенского собора (его освящение состоялось в 1958 г.).
- 3. См.: «Если кто, быв рукоположен во епископа, не приимет служения и попечения о народе ему порученного: да будет отлучен, доколе не приимет онаго. Так же и пресвитер и диакон» *1. «Повелеваем епископу иметь власть над церковным имением. Если драгоценные человеческие души ему вверены быть должны, то кольми паче о деньгах заповедать должно, чтобы он всем распоряжался по своей власти, и требующим чрез пресвитеров и диаконов подавал со страхом Божиим, и со всяким благоговением; так же (если потребно) и сам заимствовал на необходимые нужды свои и странноприемлемых братий, да не терпят недостатка ни в каком отношении» *2.
- 4. Например, община Свято-Успенского собора Ташкента передала часть средств на строительство храма в Янги-Юле (в 1948 г.), а также храма сщмч. Ермогена в п. Луначарском (в 1955 г.).

Источники

- An. = Правила святых апостолов // Каноны или Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. 2-е изд. Монреаль: Бр-во преп. Иова Почаевского РПЦЗ, 1974. С. 19–33.
- 2. *Циркулярное письмо* = Циркулярное письмо. Всем настоятелям и церковным советам приходов Ташкентской и Средне-Азиатской епархии // Свидетель: Священник Павел Адельгейм: Каталог выставки. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2015. С. 49.

*¹ Ап. 36

*2 Aп. 41

ON THE 40^{TH} ANNIVERSARY OF THE PASSING OF BISHOP HERMOGENES (GOLUBEV)

Letter from Bishop Hermogenes (Golubev) to the Senior Priests and Church Councils of the Tashkent and Central Asian Diocese

Preparation for publication, foreword and commentary by O. V. Borisova

The published letter from Bishop Hermogenes (Golubev) to the senior priests and church councils is introduced for the first time into scientific use. This document not only outlines the activities of Bishop Hermogenes in the Tashkent diocese, but also gives an idea of how *sobornost* can be embodied in today's church. Bishop Hermogenes introduced additional contributions to a special fund from each parish in proportion to its revenues. Thus, low-income parishes were supported by large parishes and were kept from being closed. This measure met resistance from some clergymen and church councils of large parishes. In his letter Bishop Hermogenes emphasises that the inner connection between the members of the whole Church is defined by the spirit of *sobornost*, whereby any parish cannot be indifferent to the Church' shared work.

KEYWORDS: Tashkent diocese, Bishop Hermogenes (Golubev), church, *sobornost*, parish, general parochial fund, additional contributions.

Г.В. Ложкова

Об основаниях христианского единства

В статье рассматриваются богословские взгляды на проблему христианского единства протопресвитера Виталия Борового, многолетнего представителя Русской православной церкви во Всемирном Совете Церквей, наблюдателя от РПЦ на II Ватиканском соборе. Статья подготовлена на основе как опубликованных текстов протопр. Виталия, так и рукописей его докладов, которые были прочитаны на богословских конференциях в 1980–1990-е гг. Позицию о. Виталия в вопросах христианского единства характеризуют: опора на русскую религиозно-философскую мысль XIX — начала XX вв., стремление к обновлению свидетельства, творческому хранению преемства церковного Предания, конструктивному межхристианскому диалогу, практические усилия по восстановлению единства.

ключевые слова: межхристианский диалог, единство, свидетельство, служение, конфессия, исповедание, Предание Церкви.

В 2018 г. исполнилось 102 года со дня рождения и 10 лет со дня кончины протопр. Виталия Борового (1916-2008), видного церковного деятеля, историка, одного из немногих по-настоящему компетентных православных богословов, живших в трудных условиях советского времени, человека редкой преданности вере и церкви. Сфера его богословских интересов была обширной, при этом тема христианского единства являлась для него одной из основных, ее богословской и практической разработке он уделял особое внимание. Отец Виталий считал, что движение за единение христиан не противоречит православию, а, наоборот, органически ему присуще, так как укоренено в Евангелии и является возвращением к раннему христианству, носителем же Предания древней церкви выступает сознающая себя в непрерывной связи с ним Православная церковь. Он подчеркивал, что единство христиан является основным условием исполнения Церковью своего главного призвания на земле: благовествовать Слово Божие, свидетельствовать о Христе. Это его видение получило отражение в многочисленных статьях и докладах, которые ему приходилось готовить по случаю участия в международных ассамблеях и конференциях, в том числе устраиваемых Всемирным советом церквей, в работе которого он участвовал с начала 1960-х гг. Фактически его доклады представляли собой обстоятельные богословские разработки, которые и снискали ему славу одного из лучших богословов Русской церкви XX в. К церковно-дипломатическому служению о. Виталий приступил в 1959 г., после того как был переведен из Ленинградской духовной академии (где он преподавал на кафедре Истории древней церкви) в Отдел внешних церковных сношений Московского патриархата, в котором ему суждено было трудиться практически до конца жизни. Отец Виталий часто называл себя поборником христианского единства. Его служение на ниве созидания единства можно было бы охарактеризовать словами, сказанными в адрес его учителя по Варшавскому университету — философа и богослова Николая Сергеевича Арсеньева:

Он стремился не строить стены, а сокрушать их, не рыть канавы, но заполнять их, не хвастаться относительно предполагаемого превосходства, но отдать должное всем родственным формам и выражениям христианской жизни [Stammler, 18].

Для о. Виталия было принципиально важно устанавливать честный и заинтересованный диалог в общении с представителями других конфессий, без которого, по его мнению, невозможно было быть услышанным в свидетельстве. Современники отмечали, что в его общении с инославными отсутствовал дух неискренности или просвещенного безразличия. В ходе переговоров о. Виталий являл дух справедливости (в библейском смысле), который помогал преодолевать разногласия между собеседниками и позволял понимать, в чем состоит общая правда.

Профессор Н.С. Арсеньев сыграл значительную роль в духовном становлении будущего о. Виталия. Во многом благодаря ему Виталий Боровой в студенческие годы (1936–1939) открыл для себя мир отечественной и мировой богословской науки, а также красоту русского религиозно-философского возрождения. Сам Н.С. Арсеньев сформировался как ученый и мыслитель под влиянием русских философов начала ХХ в.: Л.М. Лопатина, В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого. Он восторженно оценивал «духовную весну» в России рубежа ХІХ–ХХ вв.,

связанную с расцветом русской религиозной мысли и ознаменованную деятельностью новых замечательных мыслителей, которых он считал глашатаями творческих основ жизни. Он активно посещал собрания созданного в 1905 г. Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева, равно как и другие дискуссионные кружки, существовавшие в то время и во многом определявшие его духовную атмосферу: Психологическое общество при Московском университете под председательством Л.М. Лопатина, «Кружок ищущих духовного просвещения» под руководством В.А. Кожевникова и др. Встречи в кружках имели целью осуществление живого обмена мыслями по вопросам веры и жизни в историческом, философском и общественном аспектах и проходили в духе религиозно-философских собраний 1901-1903 гг., т. е. велись в условиях открытости и терпимости, все высказываемые взгляды, независимо от их религиозного и философского содержания, пользовались одинаковыми правами обсуждения. Стоит отметить, что именно в рамках Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. впервые в церковно-общественной дискуссии был открыто поставлен вопрос о единстве церквей. Стенограммы собраний, опубликованные в свое время в журнале «Новый путь», содержат постановку проблемы в том виде, в каком она была сформулирована в рамках дискуссии о свободе совести:

...С ним (вопросом о каноническом положении Церкви в России. — Γ . π .) связан, конечно, вопрос и о других восточных Церквах, об их взаимном отношении, о том, есть ли между ними единство? о том, где голос Церкви? как вещает Вселенская Церковь, когда ей надо вещать? [Записки, 106].

Хотя участники собраний и не успели ответить на сформулированные вопросы, но знаменателен сам факт их постановки в указанное время и в пространстве открытой дискуссии, в которой принимали участие как служители церкви, так и миряне. Участие в собраниях религиозно-философского общества явилось важной вехой в становлении духовного мировоззрения Арсеньева, дало возможность знакомства и общения со многими выдающимися деятелями русской культуры XX в. Об этих «дарах и встречах жизненного пути» он написал в одноименной книге и рассказывал об этом времени своим студентам, приобщая их к уникальному опыту церковно-общественной дискус-

сии начала XX в. Таким образом, знакомство Виталия Борового с наследием русского религиозно-философского возрождения происходило не понаслышке, а через непосредственных его очевидцев. К ним, кроме Н.С. Арсеньева, можно также отнести и другого его учителя — профессора Варшавского университета М.В. Зызыкина, ученика известного московского профессора М.К. Любавского. Отец Виталий Боровой, был большим знатоком религиозно-философской и богословско-общественной мысли XIX-XX вв. Он писал, что с момента своего возникновения она была отмечена «искренним и глубоким общественным пафосом». «Ни в одной христианской стране социальный характер христианства и задача "спасения мира" не были так глубоко восприняты, как в России» [Обновление христианина, 7]. В свои доклады и статьи, в том числе посвященные проблемам христианского единства, о. Виталий часто помещал отдельную главу о русском религиозно-философском возрождении XIX начала XX вв., давшем импульс к дальнейшим поискам путей возрождения церкви и общества. Чрезвычайно важным в русле размышлений о церковном возрождении о. Виталий считал вопрос восстановления авторитета церкви, который она утратила, перестав быть «вождем своего народа», потеряв «влияние на творческие устремления в обществе» [Значение, 13]. Он с болью писал об этом:

...Общественные и культурные изменения, творческие движения в науке, философии, в искусстве, в государственной и социальной жизни, даже в религиозной мысли, происходили без церкви, помимо церкви (а часто — и против церкви), и совершались в основном людьми, отошедшими от церкви или равнодушными (а даже и враждебными) к ней. Верующие христиане (православные) принимали в этом участие часто даже очень активное, творческое участие, но как отдельные личности, но не церковь, как участник и партнер всего этого развития. Так христиане стали жить в двух плоскостях, трудно согласуемых аспектах их бытия — в церкви и в мире [Значение, 12].

Отец Виталий полагал, что преодоление существующего дуализма церкви и общества, церкви и культуры возможно только через обновление жизни церкви, над проектами которого он размышлял в течение всей своей жизни. Поэтому в трудах А. С. Хомякова, К. С. Аксакова, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского и других философов,

для которых восстановление в мире единства и действенности христианского духа являлось делом жизни, о. Виталий более всего ценил положительную и конкретную направленность мысли. В статье «Обновление христианина (Еф 4:22–32) и обновление общества» (1990 г.) он писал: «Русские мыслители всегда хотели и стремились к реальному действию, к непосредственному воплощению слова в дело», предлагали «проекты» преобразования мира «путем братского единения людей в "святой соборности", в справедливом устройстве общества» [Обновление христианина, 7]. Для о. Виталия движение к единству было связано с возрождением соборности. В учении Хомякова о соборной природе Церкви он отмечал прежде всего его призыв к соборному действию, нацеленному на «реальное осуществление Христова учения в жизни», которое есть «путь братской любви». Отец Виталий писал:

Нельзя себе представить, чтобы человек мог обрести Христа, отрекшись от братьев, сделав себя глухим и слепым ко всему человеческому, ибо Бог открывается не одинокой душе, замуровавшей себя в своей обособленности, а союзу душ, живущих в общении любви. Отделение любви к Богу от любви к ближнему есть ложь, различение спасения личного от спасения общего есть безумие [Русское возрождение, 12].

В свободной соборности и любви по Хомякову заключается историческая миссия русского народа, вселенское призвание Восточного православия. Вслед за Хомяковым о. Виталий повторял, что «соборность Церкви есть образ совершенства, к которому должна стремиться вся общественная жизнь» [Русское возрождение, 12]. Не случайно он подчеркивал актуальность для современности решений Поместного собора 1917–1918 гг., многие постановления которого были связаны с поиском путей воплощения соборности, без которой невозможно и подлинное единство. В этой связи о. Виталий говорил о том, что труды русских философов подготовили почву для постановки вопроса о христианском единстве на Соборе 1917–1918 гг.

Действительно, в ходе Собора впервые в истории межхристианских отношений в XX в. вопрос единства церквей обрел столь высокий статус обсуждения. До 1917 г. у Русской церкви не было разработанной концепции по достижению межхристианского единства, хотя потребность в ней в начале XX столетия несомненно существовала. К этому времени уже был наработан определенный опыт взаимодействия с инославными церквями, требовавший осмысления 1 .

Для решения этих вопросов в рамках собора был открыт специальный Отдел по соединению христианских церквей. На последнем заседании Собора 20 сентября 1918 г. было решено продолжить диалог о единстве с англиканами и старокатоликами, основываясь на Предании древней неразделенной церкви. Соборным определением предписывалось создать постоянную комиссию с отделениями в России и за рубежом для изучения разногласий на пути объединения с англиканами и старокатоликами. Комиссии поручалось обеспечить скорейшее достижение поставленной цели для церковного единства. Постановление от 20 сентября 1918 г. стало последним деянием Собора (было принято на его последнем 170-м заседании) [Вопрос о соединении церквей, 68]. К сожалению, последующие события послереволюционных лет помешали этим решениям осуществиться. Отец Виталий считал символичным, что в заключительном слове Поместного собора 1917-1918 гг. было дано благословение всем, кто трудится в «поисках пути к соединению с названными дружественными церквами» [Вопрос о соединении церквей, 67]. Подчеркивая роль Русской православной церкви в разработке вопросов межцерковного единства, о. Виталий отмечал, что принятие соборного решения по продолжению межхристианского сотрудничества произошло на год раньше экуменической инициативы шведского архиепископа Натана Сёдерблума (основателя межцерковного христианского движения «Жизнь и деятельность»), на три года раньше Константинопольской энциклики 1920 г. (окружного послания Вселенской патриархии ко всем христианским церквям о создании Лиги церквей для взаимной помощи, сотрудничества и достижения единства) и на 44 года раньше II Ватиканского собора [РПЦ и экуменическое движение, 30]. Это, по его мнению, явилось ярким свидетель-

1. Русская православная церковь уже в XIX — начале XX вв. вела переговоры с англиканами (епископатами), старокатоликами и восточными дохалкидонитами о единстве и восстановлении общения. Так, для ведения переговоров со старокатоликами Синод Русской церкви учредил Богословскую комиссию под председательством архиепископа Финляндского и Выборгского, затем митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского). Старокатоликами также

была создана комиссия, состоящая из епископов и богословов. Обе комиссии работали более 20 лет (1892–1914). Кроме того, серьезные переговоры имели место на всех старокатолических конгрессах и конференциях, в которых неизменно участвовали русские богословы и церковные деятели. В истории обе эти комиссии (православная и старокатолическая) известны под одним названием Петербургско-Роттердамской комиссии [РПЦ и экуменическое движение, 20, 22].

ством всему миру конструктивной позиции православной церкви в вопросах христианского единства.

Исполнением благословения Поместного собора 1917–1918 гг. о. Виталий считал продолжение практики молитв о христианском единстве, ведущим мотивом которых всегда являлось восстановление единства христианского мира. В своей историко-богословской справке по этому вопросу он писал:

Из сознания греха разделений и их печальных последствий для христианства и появилось у многих христиан на Западе и на Востоке покаянное желание молиться Господу о Его небесной помощи для восстановления христианского единства, согласно с Его Божественной заповедью «да будут едино, да уверует мир» (Ин 17:21–23) [Молитвы, 1].

Отец Виталий подчеркивал глубокую церковную традиционность молитвенного попечения о единстве, явственно выраженную в Гефсиманской молитве Христа и в известной каждому православному литургической формуле великой ектеньи «О благостоянии святых Божиих церквей и соединении всех». Он напоминает, что Русской церкви не было чуждо участие в таких молитвах и приводит ответ патриарха Тихона Роберту Гардинеру в марте 1918 г., содержащий заверение в поддержке недели молитв о единстве христиан. Патриарх пишет о важности совместных молитв ради «общей задачи борьбы с силами зла, ополчившегося против Церкви»: «В настоящее беспокойное время, когда враги Христовы воинствуют против Него с особым рвением, теперь особенно необходимо для нас, верных друг другу друзей, объединиться как можно ближе для защиты христианской веры» [Православная церковь, 5]. Необходимо отметить, что идея и практика молитв о христианском единстве была воспринята православными церквями как одна из форм свидетельства о вере, таинствах и богослужении Древней церкви. По слову о. Виталия, «когда совершались молитвы, всегда имело место православное свидетельство и словом в богословских дискуссиях, и молитвой в православных богослужениях» [Молитвы, 13]. Он считал возможность такого свидетельства самой лучшей помощью «разъединенным христианам в деле восстановления их единства во Святой Соборной и Апостольской Церкви, верной свидетельницей и историческим продолжением которой является православная церковь» [Молитвы, 37]. За счет участия православных молитвы о единстве приняли важную направленность — стали практическим выявлением единого истока христианства. Православное свидетельство приобрело таким образом апостольское звучание.

Напоминая о сугубо православной современной практике молитв о единстве с приглашением к участию инославных христиан, о. Виталий особо отмечал, что православные никогда не допускали участия в так называемых смешанных молитвах, но «все происходило согласно с духом сложившейся литургической практики нашей Церкви» [Молитвы, 17]. В частности, он отмечал, что церкви-участницы ежегодно проводимой недели молитв о единстве (18-25 января) всегда имели право сами выбирать те молитвы, которые, с их точки зрения, являются наиболее подходящими и приемлемыми. Поэтому «никаких неправославных молитв не было и никаких смешений православных текстов с "экуменическими" не было. Это были православные молитвы о единстве» [Молитвы, 15]². В этом контексте важен его призыв относиться богословски и канонически точно и к такому понятию как «еретик». Поскольку ересью можно назвать только такое «лжеучение, которое осуждено Собором и предано анафеме» [Молитвы, 32], а в отношении к инославным исповеданиям, упоминавшимся в его историческом экскурсе, такое решение не было принято, то проблема «молитвы с еретиками» к данной практике не имеет отношения. Правильнее поэтому, по мнению о. Виталия, было бы сосредоточиться на созидательной задаче православного свидетельства о вере в Предании древней церкви, что является лучшей помощью разъединенным христианам в деле восстановления их единства во святой соборной и апостольской Церкви.

2. В ответ на запрос генерального секретаря ВСЦ д-ра Виссерт Хуфта в январе 1960 г. об отношении РПЦ к идее молитв о единстве наша церковь заявила, что приветствует усилия «западных братьев усугубить их молитвенный подвиг в поисках единения в истинной Церкви Христовой специальными молитвами в особую "неделю молитв о христианском единстве"». Со своей стороны, РПЦ обещала также особо молиться в эти дни «о соединении всех», «хотя и в других словах и в иной форме» в соответствии со своей литургической практикой [Молитвы, 14]. Обычно «...Всемирный Совет Церквей рассылает всем церквям, участвующим в экуменическом движении (православным, католикам, англиканам и, так называемым, свободным и консервативным евангеликам, словом, — всем

христианам) специальные, заранее (на год вперед) выработанные и согласованные (с православными, католиками и протестантами — в особой смешанной группе) тексты и предложения по проведению очередной годичной недели молитв (с 18 по 25 января ежегодно), где указана предполагаемая общая тема, чтения из Священного писания на каждый день этой недели, предлагаемые молитвы медитации и обращения ко Господу о христианском единстве и т. п. Однако церкви свободны избрать из этого материала, что им кажется, с их точки зрения, лучше подходящим для темы молитв о единстве, могут изменить их или заменить своим собственным материалом и своими молитвами» [Молитвы, 15].

В мире, полном вражды между народами, государствами, культурами и идеологиями необходимо быть Церковью примирения и знаком единства рода человеческого и Всемирного Братства Обновленной Человеческой Общности [Христианское свидетельство, 12].

Для этого необходимо совершать практические шаги к преодолению существующих разделений христианских церквей, которые выглядят непростительно перед лицом стремительно секуляризующегося мира и растущих социально-политических диспропорций. Отец Виталий видел последствия «печального греха разделения» в следующем:

...Христиане (и на Востоке, и на Западе) как бы смирились и свыклись с уродливыми язвами разделенного христианства и стали жить раздельно, изолированно друг от друга, в постоянной полемике, соперничестве и вражде. В результате этого наступил упадок (кризис) веры, отход от Церкви, рост секуляризации в обществе, распространение неверия, широкое распространение ислама, восточных мистических и оккультных движений и культов, фундаменталистских сект и разного рода парарелигиозных новых течений и групп [РПЦ и экуменическое движение, 17].

При этом «церкви по-прежнему наносят друг другу визиты, поверхностно полемизируют о различиях веры, в то время как безразличие к христианству все больше углубляется» [Движение, 295]. В этих условиях, по мнению о. Виталия, в общении между церквами важны практические шаги к установлению неформального плодотворного диалога, а не констатация известных фактов, сопровождаемая благопожеланиями о желательных переменах к лучшему. Он воспринимал диалог как императив современности, как некое духовное качество, которого необходимо достигать и которое подразумевает способность к подлинному общению, к самопожертвованию ради большего, а вовсе не как попытку достичь приемлемого компромисса. Отец Виталий снискал себе славу мудрого церковного деятеля, который обладал даром выстраивать диалог со своими собеседниками. По воспоминаниям современников, в ходе переговоров он мог «представлять позицию Православной церкви: и богословскую, что было тогда намного легче, но также и позицию Русской православной церкви в тех вопросах, которые были на грани политики» [Чистый сердцем, 81]. В то время это было очень трудной задачей и серьезной ответственностью. Участники международных диалогов ценили его способность в ситуациях, «когда возникали очень трудные вопросы, иногда — конфликтные ситуации», разрешать их с помощью своего «умения оставаться честным, открытым, правдолюбивым и, одновременно, утишать эмоции» [Чистый сердцем, 81].

Как истинный последователь мыслителей начала XX в., о. Виталий в конце жизни занимался разработкой проекта создания христианского движения солидарности и взаимной поддержки. В основу проекта им были положены «Тезисы Всемирного союза возрождения христианства» проф. Л. М. Лопатина. Тезисы были написаны в 1918 г., но по известным причинам уже не могли быть изданы в России. Их перевел на английский язык о. Павел Флоренский, ученик Л. М. Лопатина, и издал в английском журнале "The Piligrim. Review of Christian Politics and Religion" в 1923 г., сопроводив своей статьей «Христианство и культура». Необходимость создания всемирного союза христиан Флоренский и Лопатин видели в противостоянии наступлению на христианство. По слову о. Виталия, это был призыв к христианам всего мира:

...Объединиться, но не в одну какую-то организацию и не для образования какой-то одной церкви, а для защиты христианской веры, для защиты учения Христа, для защиты христианских, этических, моральных, семейных, культурных, общественных ценностей [Движение, 292].

Авторы проекта хорошо понимали:

...Перед лицом гонений на церковь уже никакими другими средствами нельзя было преодолеть разрушительные силы революции, большевизма, атеизма, поскольку христианство и на Западе, и в России потеряло свою творческую активность (кроме обрядов, которые совершали, не придерживаясь сути христианства) [Движение, 292].

Отец Виталий разделял их видение дальнейшей перспективы единения христиан через братское личностное общение в любви. Он понимал, что вопрос о сближении христиан разных конфессий прежде всего нужно ставить на почву духовно-религиозную, внутреннюю, так как внешнее должно идти от внутреннего, церковное единство — от духовного единения христиан, от христианской дружбы. Объединяют прежде всего вера во Христа и жизнь во Христе, т. е. самая сущность христианства.

Будучи натурой честной и неравнодушной к судьбе Церкви, протопр. Виталий Боровой, живя в советские времена, создавал целые проекты церковного возрождения и имел смелость говорить об этом на самом высоком уровне. Он всерьез ставил вопросы обновления свидетельства в современном мире, которое христиане должны нести «подобно апостолам», вопросы творческого хранения преемства церковного Предания, предостерегал от опасности современного радикального богословия «одномерного христианства», низводящего христианство к идеологии, которая грозит привести к потере ядра христианства — миссии спасения, тогда как оно «не идеология, а Благая Весть о полноте новой жизни». Будучи хорошо знаком с современными ему новыми тенденциями обновления христианского свидетельства и их богословского обоснования, о. Виталий отмечал значение богословия надежды (Ю. Мольтманн), теологии освобождения (Г. Гутьересс и др.) и некоторых других направлений в преодолении «фараонова ига Константиновской эры», в очистке «русла реки традиционного богословия, которым должны были достигать нас чистые струи апостольского и святоотеческого Предания, от наслоений и песка истории» [Христианское свидетельство, 16]. При этом он подчеркивал, что мало расчистить русло от замшелого наследия прошлых веков, надо найти новое равновесие между истиной евангельского откровения и насущными требованиями современности. Он призывал к необходимости радикальной переориентации церковного внимания на действие, причем повседневное и практическое:

...Критерием проверки любого богословия становится практика, реальный контекст. Вера узнается только по делам. В центре богословия становится не отвлеченная и спекулятивная ортодоксия, а находящая свое выражение в повседневной и общественной жизни ортопраксия [Христианское свидетельство, 14].

То есть «современное богословие все более и более становится богословием практики... Оно имеет дело с людьми и их проблемами и направлено к практическому их решению (в области социальной, культурной, политической, экономической жизни людей). Новое богословие — это богословие диалога с людьми других вер и идеологий» [Христианское свидетельство, 17]. Поэтому главной заботой христиан сейчас должно быть восстановление полноты свидетельства, которое невозможно без дея-

тельного (ортопраксического) усилия восстановления единства христианского мира.

Сам о. Виталий проявлял на этом поприще вполне практические инициативы и как ученый историк и богослов, и как церковный дипломат, и как пастырь, и как проповедник, как учитель церкви. Все его мысли и сегодня звучат актуально и злободневно. Отец Виталий остро переживал свое призвание — служить будущему Церкви. Он любил повторять, что когда наступит время свободы, тогда все то, чему православные научатся в общении с другими христианами, а также в общении с нецерковным миром, очень пригодится для устроения церковной жизни:

…На конференциях… я служу будущему Церкви, потому что нам многое нужно сделать, многое восполнить для того, чтобы правильно понять задачи, которые будут перед нами стоять в будущем [Чистый сердцем, 80].

Это его устремление к будущему было оптимистичным. Он верил, что именно в живом общении представителей разных исповеданий создается возможность такого взаимного познания, которое действует более убедительно, чем слова, так как через него узнается, что «Христос посреди нас», ощущается веяние Духа Святого. Это о. Виталий считал самым важным результатом взаимного общения разных исповеданий, который не отражается в формулах и постановлениях, но представляет собой подлинную духовную реальность.

Источники

- Значение = Значение религиозного и духовного фактора (особенно православия и православной церкви) в процессе становления новой России: Доклад: 1996. Архив СФИ. Личный фонд протопр. Виталия Борового. П. 55. ВБ-766/3 (16). Машинопись.
- Молитвы = Молитвы о христианском единстве (справка): 1994. Архив СФИ. Личный фонд протопр. Виталия Борового. П. 75. ВБ-931/2 (37). Машинопись.
- 3. *Русское возрождение* = Русское возрождение XIX и начала XX вв. : Глава из доклада : До 1973. Архив СФИ. Личный фонд протопр. Виталия Борового. П. 55. ВБ-766/10 (11). Машинопись.
- 4. *Христианское свидетельство* = Христианское свидетельство о мире и справедливости: 1984. Архив СФИ. Личный фонд протопр. Виталия Борового. П 68. ВБ-678/1 (25). Машинопись.

Литература

- Вопрос о соединении церквей = Вопрос о соединении церквей на Поместном Соборе Российской православной церкви 1917–1918 годов // Православие и экуменизм : Документы и материалы 1902–1997. М. : Изд-во МФТИ, 1998. С. 66–68.
- 2. Движение = Боровой Виталий, протопр. Движение к христианскому единству в XX веке и его историческое значение // Духовные движения в Народе Божьем: История и современность: Материалы Международной научно-богословской конференции (Москва, 2–4 октября 2002 г.). М.: СФИ. 2003. С. 290–295.
- 3. *Записки* = Записки петербургских Религиозно-философских собраний: 1901–1903 гг. / Общ. ред. С. М. Половинкина. М.: Республика, 2005. 543 с.
- Обновление христианина = Боровой Виталий, протопр. Обновление христианина (Еф 4:22–32) и обновление общества // Кифа. 2016.
 № 1 (203). С. 6–7.
- 5. Православная церковь = Православная церковь и молитвы о христианском единстве : Из статьи протопресвитера Виталия Борового // Кифа. 2017. N° 1 (219). С. 5.
- 6. Чистый сердцем = «Чистый сердцем»: Интервью с архиепископом Вроцлавским и Щецинским Иеремией (Анхимюком) // Путь от пастуха до пастыря: Протопресвитер Виталий Боровой: In memoriam. М.: СФИ, 2017. С. 79–87.
- РПЦ и экуменическое движение = Русская православная церковь и экуменическое движение (историко-богословское обозрение)³ // Православие и экуменизм : Документы и материалы 1902–1997 : Сборник. М. : МФТИ, 1998. С. 6–54.
- 8. *Stammler* = Stammler H. A. Nicholas Arseniev: An essay in appreciation // Записки русской академической группы в США. 1979. Т. 12. С. 17–25.

ленного им на пленарном заседании Синодальной богословской комиссии Русской православной церкви в Московской духовной академии (Сергиев Посад, 6–7 февраля 1997 г.)

^{3.} I–XII и XV главы историко-богословского обозрения содержат материал из доклада протопр. Виталия Борового «Вопросы истории и богословских обоснований участия РПЦ в межхристианских контактах в XIX и XX веках (до 1961 г.)», представ-

ON THE 10TH ANNIVERSARY OF THE PASSING OF PROTOPRESBYTER VITALY BOROVOY

G. V. Lozhkova

On the Grounds of Christian Unity

The article examines the theological views of Protopresbyter Vitaly Borovoy on the issue of Christian unity. Over a number of years, he represented the Russian Orthodox Church in the World Council of Churches. Fr. Vitaly also was an observer from the Russian Orthodox Church at the Second Vatican Council. The article is based on his published texts as well as on the manuscripts of his papers delivered at theological conferences in the 1980s–1990s. Fr. Vitaly's views on Christian unity can be characterised by the rootedness in the Russian religious and philosophical thought of the XIX — early XX centuries, by his aspiration to renewing witness, to keeping the continuity of the Tradition of the Church in a creative way, to contributing to a constructive inter-Christian dialogue and to restoring unity by practical efforts.

KEYWORDS: inter-Christian dialogue, unity, witness, service, confession, Tradition of the Church.

Н.П. Белевцева

Неведомая «музыка сфер» сестры Иоанны

В статье предлагается описание и богословско-художественное истолкование росписи по ткани (скатерти), выполненной известным художником-иконописцем ХХ в. инокиней Иоанной (Рейтлингер). Роспись уподоблена символической картине мира, созданной на основании определенных религиозно-философских воззрений, в которых элементы древней мифологии сочетаются с христианским представлением о мироздании. Образы животных, вписанные в сегменты скатерти, подробно проанализированы с точки зрения иконографии и цветового решения, они трактованы как явление гармонии духовных и вещественных начал.

ключевые слова: сестра Иоанна (Рейтлингер), роспись по ткани, иконография животных.

Иконописные аспекты творчества сестры Иоанны (Ю. Н. Рейтлингер; 28.04.1898–31.05.1988) уже не раз привлекали внимание исследователей. Следует назвать работы Э.Л. Лаевской, О.П. Ерохиной, И.К. Языковой, Н.А. Струве, Г.В. Попова, А.М. Копировского 1. Менее известным и исследованным остается ее декоративно-прикладное творчество. Данная статья посвящена описанию декоративной работы с. Иоанны — росписи по ткани (далее — Скатерть). С 2015 г. Скатерть находится в Доме русского зарубежья им. Александра Солженицына, в фонде Ю. Н. Рейтлингер (№ 36), куда она была передана ученицей Юлии Николаевны по Ташкенту художницей Л.Ю. Васильевой. Впервые изображение Скатерти было опубликовано в статье С.Ю. Завадовской «Русский вертоград в Париже» в журнале «Золотая палитра» [Завадовская, 43], но без какого-либо описания и анализа. Предлагаемый в настоящей статье анализ Скатерти является первым опытом характеристики дарования Ю. Н. Рейтлингер в сфере декоративно-прикладного искусства.

2010; Белевцева 2015; Попов; Копировский 2008; Копировский 2009; Копировский 2015].

^{1.} См., например, работы: [Лаевская; Ерохина; Языкова; Струве 2003; Струве 2006; Белевцева 2005; Белевцева 2008а; Белевцева 2008б; Белевцева



Рис. 1. Скатерть с. Иоанны (Рейтлингер), диаметр 130 см. Ташкент, конец 1970-х гг. © Иллюстрации. Дом русского зарубежья им. А. Солженицына

Скатерть из бязи была разрисована с. Иоанной разноцветной тушью в Ташкенте в конце 1970-х гг. (рис. 1).

Узор скатерти представляет собой разделенные растительными гирляндами концентрические полосы с изображением в медальонах различных животных. В центре скатерти — солнце, лучи которого оживляют мир, как изображалось на средневековых зодиакальных картах.

Скатерть писалась для чаепитий с детьми, а их интерес к картинкам подразумевал беседы: любознательные вопросы и ответные рассказы взрослых. Можно предположить, что с. Иоанна ориентировалась на традицию *Table Talk* у М. Лютера², нашед-

2. Table Talk («Застольные беседы») — сборник высказываний М. Лютера, возникший из его бесед с учениками вокруг обеденного стола в Лютерхаусе, доме Лютера, но также в другое время и в других местах (прогулки в саду или заметки, сделанные

во время поездок). Сборник основан на заметках, сделанных различными учениками Лютера между 1531 и 1544 гг.; составлен Й. Матесиусом, Дж. Аурифабером, В. Дитрихом, Э. Крокером и несколькими другими и опубликован в 1566 г. в Эйслебене.

шую продолжение в *Table Talk* С. Т. Кольриджа, а затем А. С. Пушкина. Именно эту традицию хотела возобновить Ю. Н. Рейтлингер, подразумевая и синергию ³ беседующих, и синергию с Творцом, создавшим этот мир. Поэтому это не просто разрисованная образами животных скатерть, а картина, выстроенная в соответствии с определенными философско-богословскими представлениями.

Ю. Н. Рейтлингер родилась в Санкт-Петербурге, в конце XIX в. и была одарена не только как художник, но и как мыслитель. С юных лет она имела склонность к размышлению и созерцанию. Когда Юлия Николаевна оказалась в Праге, она поступила на историко-филологическое отделение философского факультета Карлова университета, в котором в течение 1922–1924 гг. прослушала 5 семестров [Янчаркова, 95]. Среди многих предметов по филологии и истории она слушала курс проф. Ф. Дртины 4 «Предмет и проблема философии», а также «Всеобщую историю искусства» проф. В. Бирнбаума 5. В эти годы Юлия Рейтлингер любила «порассуждать» с П. Б. Струве [Рейтлингер 2010, 253]. Свидетельством ее самоуглубленных, по сути философских размышлений является ее «Дневник духовный», который охватывает десятилетие, начиная с 1928 г.

В 1932 г. Ю. Н. Рейтлингер записывает в дневнике: «Я хочу глубины, хочу заглянуть в глубокие озера духа...» [Рейтлингер 2008, 14], — и стремится достичь цели, ставя перед собой как перед художником особую сверхзадачу: «К[а]кая ответственная работа — иконы. Да, надо дать образ Бога — надо для этого чувствовать и понимать, "к[а]ков" Бог?» (1933 г.) [Рейтлингер 2008, 21]; «Не только верить — в душе, находить Его мистически, духовно, но и исповедать эту веру, воплотить икону» (1933 г.) [Рейтлингер 2008, 20]. В своих размышлениях, особенно после принятия иночества, с. Иоанна достигает настоящих духовных прозрений. Вместе с тем она приходит к чувствованию и осознанию того, что для создания иконы необходима не только монашеская аскеза, но и переработка конкретных впечатлений живой жизни. Ей как

^{3.} По свидетельству С.Ю. Завадовской (род. 1932), лингвиста, культуролога, многолетней подруги с. Иоанны, «синергия» была любимым понятием Ю.Н. Рейтлингер.

^{4.} Дртина Франтишек (1861–1925) — чешский философ и педагог, профессор Пражского университета.

^{5.} Бирнбаум Войтех (1877–1934), чешский историк искусства, экстраординарный (1921) профессор Карлова университета, ординарный профессор (1927), декан философского факультета, занимался проблемами древнехристианской, романской, готической архитектуры, методологией.

художнику, для которого «вещи видимые выражают вещи невидимые», который говорит «видимыми образами о вещах невидимых», питательна «эта взаимопроникновенность, эта сращенность и скрещенность, это переливание и перезванивание вещей духовных и материальных, эта влюбленность и это сочетание и перекрещивание встречающихся планов и плоскостей бытия...» [Рейтлингер 2011, 144].

В лице о. Сергия Булгакова она нашла духовника и мыслителя, способного ответить на ее искания, сочетавшего в себе «глубинный пласт европейской культуры и русской образованности...» [Рейтлингер 2011, 105].

В дневнике о. Сергия не раз встречаются признания духовных достоинств его духовной дочери.

...День именин Юли, у которой был после обедни и провел час в прекрасной вдохновляющей беседе. Удивительно наблюдать, как вскрываются пласты богато одаренной и в Боге живущей юной женской души. Она все понимает, но не умом, стихией, какой-то душой мира, в ней обнаженной. И беседовать с ней на темы мистические одно наслаждение... [Рейтлингер 2011, 102].

Вечно дает мне новые темы и новые мысли, получается какое-то творчество вдвоем [Рейтлингер 2011, 103].

Под влиянием о. Сергия Ю. Н. Рейтлингер начинает интересоваться образом Святой Софии, которую понимает как постоянную борьбу за образ Божий в человеке [Рейтлингер 2011, 190]. София связана для нее с художественным творчеством, с борьбой за вдохновение изобразить Бога. В дневнике Рейтлингер призывает: «Не отчаиваться в борьбе. Не падать духом. Всё побеждать смирением и любовью. Пролетать над бездной на крыльях Св. Софии, — на огненных крыльях» [Рейтлингер 2011, 191].

Именно смирение и любовь порождают духовную гармонию, открывают Красоту воли Божией, ее Софийность. Когда художница одна, в тишине своей кельи, в работе она «изнемогает» от ощущения «чудной симфонии Красоты» [Рейтлингер 2011, 222, 221]. Софийность у с. Иоанны тождественна Красоте, а Красота порождает Художество. Своим друзьям в более поздние годы она любила с улыбкой повторять слова из Притчей Соломоновых, что когда Господь творил, Премудрость «была при Нем художницей» *1, а в Премудрости Соломона сказано им: «...научила меня

*1 Притч 8:30

*1 Прем 7:21

Премудрость, художница всего» *1 . Это было основанием для утверждения Юлии Николаевны в своем ремесле иконописца.

Живя при Свято-Сергиевском богословском институте, с. Иоанна была в центре религиозного возрождения, которое олицетворяли философы Н.А. Бердяев и Б.П. Вышеславцев, христианские мыслители Г.П. Федотов, протопр. Василий Зеньковский и В.Н. Ильин, историк искусства В.В. Вейдле, богослов Л.А. Зандер, наконец, мать Мария (Скобцова) и прот. Сергий Булгаков. В институте велись дискуссии и собеседования на богословские и философские темы: о душе после мировой бойни и духовном ее мире, о вовлеченности верующего человека во внешнюю жизнь, о человекообщении. Много семинаров было посвящено обсуждению философских истоков учения об идеальном: о Платоновском справедливом государстве, о катарсисе по Плотину, о дионисизме и аполлонизме, об Орфее и значении искусства.

Будучи глухой, Юлия Николаевна всегда интересовалась темами собеседований, просила конспекты встреч, много читала. Через философа Б. А. Парэна (1897–1971), мужа ее приятельницы художницы Н. Г. Парэн ⁶, она познакомилась с творчеством А. Камю. В разговорах с о. Сергием Булгаковым, часто повторявшим совет «смотреть на вещи шире, еще шире» ⁷, Рейтлингер обсуждала ступени развития личности по Кьеркегору: эстетика, этика, вера, — к синтезу которых она стремилась.

На семинарах в Богословском институте нередко бывали французские философы, происходил свободный обмен концепциями с русскими мыслителями, оторванными от родины. На этих встречах Ю.Н. Рейтлингер познакомилась с работами католического экзистенциалиста Г.О. Марселя (1889–1973), определявшего свое учение как неосократизм, что было созвучно воспринятому ею с юности: «Ну, а воздавать злом за зло, как это утверждает большинство, будет справедливо или несправедливо? — Никоим образом» 8.

Но более всего читаем в кругах, близких с. Иоанне, был Э. Мунье (*Mounier*) (1905–1950) — французский философ-персоналист, участник движения Сопротивления. Мунье следующим обра-

^{6.} Наталья Георгиевна Парэн (ур. Челпанова, 1897, Киев — 1958, Со, близ Парижа), жена бывшего в 1920-е гг. атташе по культуре Французского посольства в СССР Бориса Парэна, выехавшая в 1926 г. с мужем во Францию, художница, книжный график.

^{7.} Сведения о круге чтения Ю. Н. Рейтлингер в основном предоставлены С. Ю. Завадовской. Кроме того, много ее устных свидетельств послужило основанием для концептуальных высказываний автора и для лучшего понимания широты интересов с. Иоанны.

^{8.} Диалог Сократа с Критоном [Платон, 316].

зом формулировал кредо личностного существования: «...я существую только в той мере, в какой я существую для другого, и в пределе "быть" означает "любить". Эта истина и есть персонализм...» [Мунье, 40]. С 1932 г. он издавал журнал "Esprit" («Дух»), на страницах которого высказывались люди, стремившиеся утвердить «примат духовных ценностей» В первом номере журнала была опубликована статья Н.А. Бердяева «Правда и ложь коммунизма», в которой коммунизм рассматривался в идеальных своих посылах, как справедливая критика буржуазного общества [Berdiaeff].

Наверное, два момента в философии Мунье были особенно близки Ю.Н. Рейтлингер и кругу Сергиевского института. Это то, что Мунье считает любовь состоянием правильного бытия. Вспомним смысл деятельности близкой с. Иоанне матери Марии и ее статью «Вторая евангельская заповедь»: «...к каждому из нас предъявляются требования напрячь все свои силы, не бояться никакого самого трудного подвига, аскетически самоограничиваясь, жертвенно и любовно отдавая души свои за други своя, идти по стопам Христовым на нам предназначенную Голгофу» [Мария, 230]. Сходным образом и с. Иоанна понимает этику и духовный смысл взаимоотношений с людьми:

...От огорчения на брата — безмолвное сердце должно... удерживать всяческое движение нелюбовного осуждения или укорения, должно как бы вбирать в себя это огорчение и болеть любовью... и, по скудости своей собственной любви, плавить все в той Любви, которой источник бесконечен... [Рейтлингер 2003, 83].

Надо... непрестанно возгревать в себе какую-то готовность встретить каждого и всех, если пошлет Господь, по-иному. В этом иночество... [*Рейтлингер 2003*, *63*].

Ю. Н. Рейтлингер вместе с друзьями по Сергиевскому подворью сочувствует типу миссионерства Шарля де Фуко (1856–1916) ¹⁰, ей «близко опытом» его выражение о «вкладывании каждого дела в раны Христа» [*Рейтлингер 2003, 74*]. Она последовательно отстаивает сращенность монашества с реальной жизнью:

^{9.} Цит. по: [Вдовина, 171].

^{10.} Об особом типе миссии «примером жизни»

см.: [Гиздатова].

Целомудрие сердца не есть замкнутость его [Рейтлингер 2003, 83].

Реальность нашей небесно-земной природы, реальность работы нашего сердца в мире и преображение им нашей жизни [*Рейтлингер 2003*, *85*].

Второй момент, сближающий позицию с. Иоанны с философией Мунье, — развитие личности, ее самоосуществление, ее связь с божественной сущностью, особенно плодотворно проявляющаяся через произведения искусства. Мунье считает, что именно символический язык искусства «открывает нам мир в его глубинной реальности и каждое отдельное бытие в его связи со Всеобщим» ¹¹.

Об этом же размышляет и это же утверждает Ю. Н. Рейтлингер в своем «Дневнике духовном». Творчество для нее равно исканию воли Божией [*Рейтлингер 2003, 69*]. В начале 1930-х гг. в своих размышлениях «об искусстве и об иконе» художница пишет:

Если бы природа не была ликом Божиим — не воспевалась бы она в «Песни Песней». А живопись обращена к этим видимым образам, к этому лику Божию в творении. <...> Человек в жизни движим любовью и голодом.

Любовь начало божественное. Голод — тварное. Искусство есть начало любви. Это любовь человека к Божьему творению, к Божьему миру. Поэтому искусство возвышает над жизнью, над тварностью.

И еще — оно создает. Бог сотворил человека по образу и подобию, и мир — в Духе Святом, в красоте. Мир хранит этот частично потерянный образ красоты — ищет его полноту в искусстве, оно изображает мир в красоте и воссоздает то, что было в начале, — и поэтому оно связано с сотворением мира, и поэтому называется творчеством [Рейтлингер 2011, 145].

Для Франции 1930-х гг. характерен интерес к античности, в частности, к античным философам. Ю. Н. Рейтлингер оказалась весьма отзывчивой к этому направлению европейской мысли. Ее душа с радостью откликалась на прозрение будущей жизни человеческого духа в философских построениях Сократа и Платона. Это чувствуется и в письмах 27-летней Юлии к П. Б. Струве, в которых не раз звучит воздыхание (в духе Платона) об отдельности вещного (внешнего) мира (жизни) и мира внутреннего [Рейтлингер 2010, 252].

Для Ю.Н. Рейтлингер «сталь догматов» [Рейтлингер 2007, 153] и ритуал представляли путь к обрядоверию, поэтому поиски античных авторов оживляли ее восприятие иррационального. Тогда все еще только строилось, нащупывался путь к Единому на потребу, все еще дышало Его предчувствием. Сестра Иоанна вчитывалась в тексты Плотина: ее волновали его выводы о Едином и последующие градации — Ум и Душа, его мысли о тесной связи тела-души с одновременной задачей последней очиститься от телесного (злободневная для монахини). Ее интересовало развитие Плотином идей орфиков, пытавшихся сочетать Аполлона и Диониса. Отсюда и ее трепетный отклик на еще более раннюю историю — историю Орфея и создаваемую им Гармонию. Это была тоже идеальная, неземная гармония, порождающая мирное сосуществование человека и животных в красоте любви и пения — в музыке сфер.

Орфическая философия, возникшая на почве кризиса античных ритуалов, понизила культ гармонии тела, возвысив значение гармонии души, поэтому она веками осознавалась как предшественница христианства. Именно эту мысль подчеркивает в своей работе «Дионис, логос, судьба» будущий духовный отец с. Иоанны (Рейтлингер) о. Александр Мень:

Первые христиане любили изображать на стенах катакомб прекрасного юношу, укрощающего диких зверей игрой на арфе. То был *Орфей* — легендарный провидец и музыкант, олицетворявший гармонию божественного Духа, перед которой стихает мятеж темных сил. К этому певцу возводили орфики начало своего движения. Орфей — поклонник Аполлона, «водителя муз», и учение его явилось как результат облагораживающего влияния на дионисизм Аполлоновой религии [*Мень*, 47].

Сестра Иоанна могла читать эту работу о. Александра в самиздате в 1970-е.

Для нашей темы важно, что именно благодаря орфикам (VI в. до н. э.) стало меняться отношение к животным: из объектов сакрального растерзания и поедания они преображались в живых существ, достойных сострадательного и милостивого отношения.

В 1913 г. в Париже в «Салоне независимых» состоялось рождение новой художественной школы — орфической школы, а термин «орфизм» был публично заявлен Г. Аполлинером во время лекции, посвященной современной живописи и прочитанной в октябре 1912 г. Поэт был дружен с семьей художников

Сони (1885–1979) и Робера Делоне (1885–1941), которых хорошо знала и Ю.Н. Рейтлингер. Аполлинер назвал орфизмом развитие кубизма в сторону большей игры красок, ритмического построения композиции. Характерные черты орфизма — концентрические круги и диски контрастных цветов, создающие ощущение движения и ритма, рождающие некую цветовую музыкальность.

Ощущение музыкального в разных сферах было родным для Ю.Н. Рейтлингер. В ее «Дневнике духовном» часты выражения: «музыка души», «музыка креста», «симфония музыки Царствия»; в орнаменте «разветвляющихся ветвей» она слышит «музыку жизни, а вовсе не бессмысленную декорацию» [Рейтлингер 2003, 67, 72, 81]. Для нее, глухой, может быть явственней, чем для слышащих, звучала внутренняя музыка во всем и особенно в живописи, в красках.

Аполлинер с его орфическим ощущением жизни, поэзии и живописи безусловно был поэтом, близким Ю. Н. Рейтлингер. Незадолго до войны Аполлинер писал: «...чтобы обновить вдохновение, сделать его более свежим, живым орфическим, я думаю, поэт должен обратиться к природе, к жизни» 12. Те же корни для вдохновения в работе над иконой искала и с. Иоанна (Рейтлингер).

Юлия Николаевна очень любила «Бестиарий» ¹³ Аполлинера, читала его по-французски и по-русски. Ей был близок его неабстрактный символизм (по выражению Рейтлингер, «реасимволизм»), его искренний лиризм, юмор, соотнесение особенностей различных животных с жизненными ситуациями человека. Сестре Иоанне было свойственно нежное, сочувственное отношение к животным, изначальным гражданам космоса, задуманным Создателем перед творением человека. Поэтому понятно ее стремление в 1930-е — 1940-е гг. рассказать детям о взаимоотношениях животных и человека. Импульсом для создания ряда работ с изображением животных послужило знакомство (через Н. Г. Парэн) с детскими иллюстрированными книгами, привезенными из СССР («новейшими изданиями советской детской книги. Я была от них в восторге — "вот бы так — религиозные!" Меня захватил "миссионерский пыл"» [Рейтлингер 2002, 483]). В ответ появляются

из наиболее популярных жанров «естественнонаучных» описаний. В ряде списков тексту Бестиария предшествуют миниатюры с изображением сотворения мира, животных и человека, а также рассказ о наречении Адамом имен животным.

^{12.} Цит. по: [Балашов, 205].

^{13.} Название «Бестиарий» восходит к bestiarum vocabulum (лат. «наименование животных») — началу текста 2-й части XII книги «Этимологий» св. Исидора Севильского (нач. VII в.), посвященной диким зверям. Постепенно Бестиарий стал одним



Рис. 2. Преподобный Герасим со львом. 1976 г.

книжки и иконы с сюжетами св. Герасима и льва, прп. Серафима и медведя (рис. 2, 3).

Святые одухотворяют пространство вокруг себя и вносят в общение с животными райскую гармонию, подобно Орфею, играющему на лире. В изображении животных Ю. Н. Рейтлингер есть какая-то особая мягкость и детскость. Это характерно и для Медонской росписи «Изгнание из рая», и для орфического «Сотворения мира» Христом в часовне свт. Василия Великого при доме Содружества св. мученика Албания и прп. Сергия Радонежского в Лондоне.



Рис. 3. Преподобный Серафим с медведем. Середина 1970-х гг.

Позднее, читая Г.К. Честертона, с. Иоанна с особой радостью отметит для себя мысль о возможности попадания в рай домашнего животного вместе с его хозяином. В письме к о. Александру Меню в связи с гибелью «любимого пса» ее внуков (сама она «както так горюет о нем, что ей даже стыдно») она подчеркивает, что хочет «религиозно осмыслить это горе» [Рейтлингер 2002, 47]. Отец Александр подробно разбирает «разные идеи» о посмертной судьбе животных, в том числе о их бессмертии. На иконе 1974 г. «Всякое дыхание да хвалит Господа» (написанной на основе

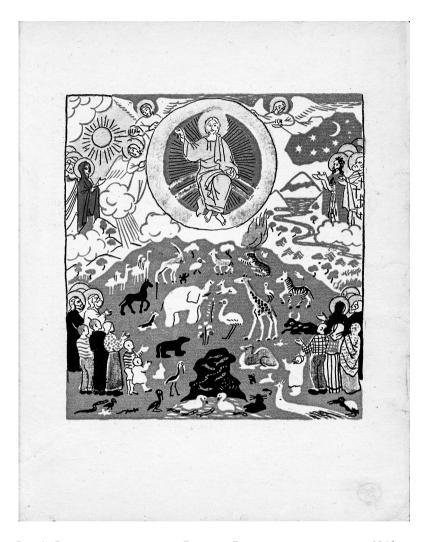


Рис. 4. «Всякое дыхание да хвалит Господа». Листок для детского чтения. 1946 г.

рисунка 1946 г., рис. 4.) Рейтлингер изображает своих внуков и их собачку [Рейтлингер 2002, 49].

Скатерть, о которой идет речь, с. Иоанна также назвала «Всякое дыхание да хвалит Господа». В ней по-детски радостное изображение, выполненное в орфическом стиле: концентрические полосы с животными, перемежающиеся растительным орнаментом, — подразумевает и этапы творения, и обязательное для Бестиария соединение мифологии животных с их сакральным смыслом, и их преображенные христианством роли в мироздании.

Подчеркнутая «детскость» Скатерти может быть объяснена тем, что, по свидетельству С.Ю. Завадовской, Ташкентская скатерть явилась повторением той, которая была расписана еще в Чехословакии, и предназначалась, вероятно, для семьи с маленькими детьми ¹⁴. Рисунок был первоначально ориентирован на уровень, доступный восприятию детей. Но игровой уровень, момент забавы и свойственного детям простого умиления животными, мог переходить в научающий: дети погружались в мифологию, в историю, вводились в пространство действия Символа. Игра, как известно, «с легкостью включает в себя серьезное» [Хёйзинга, 58], а дети, часто играющие в перевертыши и соединяющие самые разнородные вещи, вполне могли воспринять амбивалентность многих зверей.

Скатерть создавалась в период поразительной востребованности Ю. Н. Рейтлингер как иконописца. Именно в 1970-е гг. из Ташкента потоком шли в Новую Деревню иконы-подарки для прихожан о. Александра Меня. В это же время Юлия Николаевна была необыкновенно увлечена идеей ноосферы, сформулированной П. Тейяром де Шарденом, и живо обсуждала с о. Александром Менем распространение среди знакомых книги «Феномен человека». Она сопрягает мысли П. Тейяра де Шардена с идеей А. Бергсона, что духовная энергия накапливается в произведениях искусства и потом воспринимается в унисон создателю. В письме, написанном по поводу смерти собачки, о. Александр писал с. Иоанне: «Я думаю, что бессмертным (в каком-то плане) становится все, что втягивает человек в свою духовную сферу, в том числе м. б. и произведения искусства. Где-то, быть может, создаются миры вечной красоты и вечной жизни, которые сплетаются из ростков, поднявшихся на земле» [Рейтлингер 2002, 49]. Под влиянием этих разнообразных размышлений-впечатлений у Рейтлингер возникает желание включить любимых ею животных в бессмертие, вернуться к истокам творения и в то же время к орфизму, художественному направлению, вдохновлявшему ее в молодости. Желание творчески воплощается в добром хороводе, в котором начинают кружиться зверьки и звери, птички и ягоды, цветы и елки — славить Создателя и радовать детей.

Движение вслед за художественной мыслью с. Иоанны начнем с внутреннего круга Скатерти, наиболее близкого к солнцу: его

 ^{14.} Чехословацкая скатерть на настоящий момент не обнаружена.

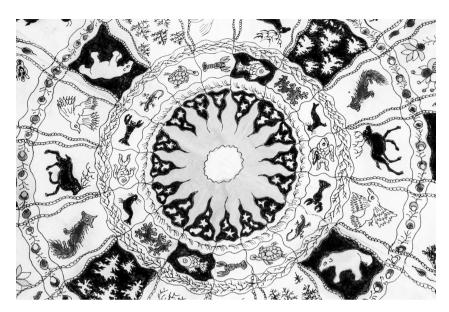


Рис. 5. Скатерть, фрагмент. Земноводные и др.

наполняют жители воды — амебы, раки, рыбы, морские котики, тюлени, черепахи, ящерицы (рис. 5).

Следующий круг обитания — жители севера: лоси, олени, лисы, медведи, северные птицы. Изображения животных перемежаются с группами елок.

Полоса ниже знаменует приближение к югу: слоны, зебры, лошади, лани, зубры, голуби с веткой оливы. Изображения животных перемежаются картушами с букетами цветов.

Следующий пояс: слоны, кенгуру, верблюды, грифы и странная пара — медведь, нависающий над осликом, лежащим на спине с поднятыми лапами. Изображения животных перемежаются картушами с букетами цветов.

Медальоны с изображениями укрупняются от центра к краям. Кроме картушей с растениями, от центра к краям идут расширяющиеся лучи гирлянд лиственного орнамента. Цветочные орнаменты разделяют полосы с животными. Крайняя, самая широкая полоса скатерти решена в виде мощных лучей солнца и звучит симфоническим изобразительным аккордом.

Медальоны и колористически, и силуэтно гармонично располагаются от полосы к полосе. Внутри каждой полосы изображения двоятся симметрично.

Известно средневековое гелиоцентрическое изображение зодиакальных знаков, которое на определенном этапе поддерживалось католической церковью. Ю.Н. Рейтлингер решительно отходит от зодиакальной символики и предлагает свою символику, как бы соответствующую этапам творения животных, можно сказать — эволюционную.

Рассмотрим некоторые из изображений от центра к краю 15 .

1. Первый уровень

Черепаха. В большинстве древних культур — символ стабильности и основательности в прямом смысле этого слова: в Китае черепаха держит на своей спине земной диск; в Индии слон удерживает мир, стоя на огромной космической черепахе. В шумерской мифологии куполообразный панцирь на спине и животе черепахи символизировал тройственный космический образ земной и небесной тверди и находящегося между ними рода человеческого [Тресиддер, 409]. Лира, игрой на которой Орфей примирял всех и вся, была сделана Гермесом из панциря черепахи. Отсюда — образ черепахи у Аполлинера:

Из Фракии волшебной миру Как волшебство явил я лиру. Спешит зверье, оставив страхи, На зов струны — и черепахи! [Аполлинер, 118]

Рыба. Напомним, что в мировоззрение Ю. Н. Рейтлингер не входили астрономические зодиакальные символы, поэтому для нее «рыба» — это раннехристианский символ Иисуса Христа, сделавшего рыбаков «ловцами человеков». Как известно, буквы греческого слова «рыба» (ἰχθύς) образуют акроним слов «Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель» (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Ὑιὸς Σωτήρ). Изображение рыбы присутствует на печатях и лампадах, на стенах катакомбных церквей как тайный знак Иисуса Христа. «Ловцом людей» называли также и Орфея [Тресиддер, 316–317].

Рак. Учение орфиков рассматривает рака как первую ступень реинкарнации души, которая через серию воплощений должна изжить первоначальный грех и, разлучившись с телом, поднять-

^{15.} Подробнее о символике животных в мифологиях различных народов см., напр.: [Тресиддер; Керлот; Мифы; Шарбонно-Лассе] и др.

ся к Богу или стать Богом. Ю. Н. Рейтлингер иронически относилась к реинкарнации, она, напротив, могла в изображение симметричного силуэта рака — животного, которое часто пятится назад, вложить ассоциацию с духовными усилиями верующего человека, который стремится вперед, но оборачивается назад. Сходную жизненную коллизию запечатлевает Аполлинер:

Сомнение, моя отрада, С тобой, как раки, мы вдвоем, Идя вперед, ползем назад, а Назад идя, вперед ползем. [Аполлинер, 123]

Ящерица. Ящерица попадает в один ряд с земноводными, т. е. является саламандрой. В Египте и Греции она означала божественную мудрость и удачу. В Риме, как животное, «впадающее в зимнюю спячку», стала символом смерти с последующим воскресением. В христианстве ящерица, с одной стороны, означает зло и дьявола (на средневековых изображениях «древа познания добра и зла» часто фигурировала змейка с лапками), с другой, является символом возрождения, обновления (способность сбрасывать кожу), стремления к духовному — свету, так как любит солнце. Ящерица часто изображается на ладанках. Поскольку полагали, что ящерица не имеет языка, она олицетворяла молчание. Сестра Иоанна любила повторять, перефразируя слова прп. Исаака Сирина «молчание есть таинство будущего века» [Исаак Сирин, 180], — «молчание есть язык будущего века» [Рейтлингер 2011, 243].

Тюлень. Про тюленей детям можно рассказывать забавные истории. У древних греков тюлень ассоциировался с превращением. Нимфы бога моря Протея превращались в тюленей, чтобы избежать домогательств людей, а тюлени, сбрасывая шкуру (или чешую), могли выходить на берег в виде очаровательных девушек [Тресиддер, 382]. У Рейтлингер тюлень обтекаемо-грациозный, готовый превратиться в русалку... В этом же круге, между тюленем и рыбой — амеба, символ изменчивости, начала и бессмертия живых организмов. Так художница подчеркивает неизбывность и неведомость жизни, ее протеичность.

2. Второй уровень

Олень. С точки зрения универсальной символики олень ассоциируется с Востоком, восходом, светом, чистотой, обновлением,

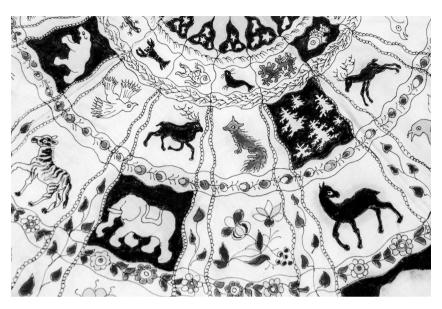


Рис. 6. Скатерть, фрагмент. Олень

созиданием и духовностью. Его ветвистые рога могут означать Древо жизни, солнечные лучи [Керлот, 360]. В связи с тем, что олень очень грациозное животное, его образ часто используется в поэзии и музыке Он же является символом одиночества. В христианской иконографии олень, топчущий змею, — эмблема уничтожения зла, а в Библии встречается аналогия между оленем, жаждущим воды, и человеческой душой, жаждущей Бога. Именно поэтому оленя изображают на крестильных купелях, а также в религиозной живописи — пьющим у подножия креста [Тресиддер, 250–251].

Уместно вспомнить, что создание первой скатерти осуществлялось Ю. Н. Рейтлингер почти в центре Европы (в Чехословакии), что могло породить ассоциации со св. Губертом Льежским, епископом Маастрихта и Льежа. Из жития этого святого известно, что в юности во время охоты у него произошла встреча с оленем, между рогами которого сиял крест. Эта встреча в корне изменила жизнь Губерта. За заслуги в области христианизации населения в горных районах Арденн он получил прозвище «апостол Арденн». Традиционно почитается как покровитель охотников (рис. 6).

Лось — животное, почитаемое у северных народов. Царь лесов. Символ мощи, выносливости и достоинства. Лось также — олицетворение способности сметать преграды на своем пути. В ми-

фологии эвенков — он связан с верхним миром, в особенности с солнцем (рога лося — лучи солнца) и находится в противоборстве с медведем, хозяином нижнего мира [Мифы, 69–70]. Возможно, именно поэтому Рейтлингер изображает лося в одной полосе с медведем, имея в виду их противостояние.

Лиса — казалось бы, однозначно не амбивалентное животное, которое ассоциируют больше с хитростью, чем с умом. В христианстве лиса стала аналогией уловок дьявола [Тресиддер, 197]. Но для Ю. Н. Рейтлингер это не совсем так. В 1946 г. в Париже выходит книжка для детей «Чудесное Рождество в лесу» с иллюстрациями Юлии Николаевны. В ней рассказывается о том, как лесные звери организовали празднование Рождества для девочки, живущей с мамой в домике рядом с ними, куда не может пробраться Дед Мороз (Père Noël). Елку для празднования в этой рождественской истории добывает лиса, мордочку которой художница рисует, конечно, хитроватой, но доброжелательной.

Медведь. Сестра Иоанна воспроизводит сонм животных с разными природными качествами и символическими свойствами. В некоторых мифах медведь, появляющийся весной из своей зимней берлоги с медвежонком, символизирует воскресение, новую жизнь. Самая общая характеристика медведя — сила, воинственность. У христиан и в исламской традиции он часто предстает как темная сила. В Ветхом завете Давид сражался с медведем [Тресиддер, 219].

Судя по абрису во втором круге Скатерти с. Иоанна изображает белых медведей. Белый медведь от природы обладает тихим характером, и его нелегко привести в возбужденное состояние. Но в состоянии озлобления он становится очень смелым и активным.

3. Третий уровень

Конь — символ животной жизненной силы, скорости и красоты. С другой стороны, в виде черной лошади, обычно представлялась смерть, но она же едет на бледном коне в книге Откровения. Христа иногда изображают верхом на белом коне (христианство таким образом связывает коня с победой, восхождением) [Тресиддер, 202]. Рейтлингер, продолжая игру, изображает черную лошадь, но без хвоста. Возможно, уместны ассоциации с третьим всадником из 6-й главы Апокалипсиса, который скачет на черном коне и символизирует голод. Крылатый конь — Пегас — появляется у Аполлинера.

Хочу тебя взнуздать! И мне так часто снится, Что триумфальная грохочет колесница, И что в мои стихи вцепился хваткий Рок, Как в вожжи, свитые из лучших в мире строк. [Аполлинер, 118]

Газель. В традиции Ближнего Востока символ грациозности и изящества. Обладающая острым зрением газель стала образом созерцательной жизни [*Тресиддер, 15*]. В целом это образ, наделенный безусловно благоприятным значением.

Зебра символизирует жизнь: подобно полосам животного, жизнь состоит из двух перемежающих периодов — неудачного (черного) и благоприятного (белого), отсюда и производная символика зебры как невозмутимости и спокойствия. Скорее всего Ю. Н. Рейтлингер привлекала в зебре ее живописность.

Зубр — символическое животное ассирийско-шумерского эпоса, правитель небес, земли и судьбы. У Юлии Николаевна зубр шаржированный, очень смешной, совершенно не грозный, поднявший голову и смотрящий медитативно вдаль.

Слон — символ доброй силы, величия. Для буддистов слон — символ духовного знания и стабильности. В представлениях древних римлян слон ассоциировался и с мудростью, и с победой (в изобразительном искусстве он персонифицировал Славу). Позднее это отразилось в христианской традиции, в которой слон стал символом победы Христа над смертью и злом — в этом случае слона изображают растаптывающим змею [Тресиддер, 342]. На Скатерти изображение слона несколько шаржировано, что подчеркивается его слишком длинным хоботом.

Голубь изображен на Скатерти в предпоследнем круге. Он удерживает веточку оливы, что означает конец потопа и гнева Божия. В христианской традиции голубь — символ Святого Духа. Он изображается в сценах Крещения и Благовещения. Голубь на Скатерти изображен с очень тонкими, длинными и когтистыми лапками. Голубь в «Бестиарии» Аполлинера звучит так:

О голубь, нежность, Дух святой, — Был сам Христос рожден тобой. И я люблю Марию — с ней Дай обручиться мне скорей. [Аполлинер, 124]

Скатерть населяют и другие птицы, которые благодаря легкости, скорости передвижения и предполагаемой способности достичь неба олицетворяют человеческий и космический дух. Представление о птицах как о человеческих душах широко распространено по всему миру [Тресиддер, 293].

Интересно, что и птицы у с. Иоанны отличаются весьма разнообразным выражением: добрые, злые, насмешливые, большей частью шаржированные. Эти и многие другие несколько иронически измененные изображения зверьков свидетельствуют о влиянии на работу Юлии Николаевны творчества ее сестры Екатерины Николаевны — архитектора по образованию и художника-карикатуриста по душевной склонности. Несерьезность в изображениях создает игровую, амбивалентную атмосферу в общении со Скатертью, что не могло не нравиться детям.

4. Четвертый уровень

Нижняя, последняя полоса и следующий набор животных представляет диковинных жителей Африки и ее пустыни. Вообще пустыня символизирует мистическое пространство богообщения, место обожения. Святые подвизались в ней и освящали своим духом животных.

Ю.Н. Рейтлингер очень любила сказку К.И. Чуковского «Доктор Айболит», которую воспринимала иносказательно, в контексте приручения животных праведными людьми.

Фламинго занимает самую крупную вертикально вытянутую картинку. В древнем Египте фламинго считали священной птицей, так как он олицетворял египетского бога солнца Ра. Фламинго также символ жертвы: одна из множества легенд, посвященных фламинго, рассказывает, как фламинго пожалел умирающих от голода людей в неурожайный год и помог им. Фламинго кормил несчастных людей кусочками мяса, которые выклевывал из своего тела. Кровь, вытекающая из ран, попадала на перья и окрашивала их в розовый цвет.

Эта большая птица была одним из любимых изображений с. Иоанны. Она изящно и гордо выступает и на Скатерти, и в Медонской росписи, в изображении райского сада, который покидают изгнанные Адам и Ева (рис. 7).

Жираф символизирует желание или способность дотянуться до чего-то далекого. На Скатерти он вытянул свою длинную шею к земле. Так что в данном случае жираф соединяет небо и землю. Заметим, что в той же почти позе изображен жираф художником



Рис. 7. Скатерть, фрагмент. Фламинго

Е.И. Чарушиным в книжке С.Я. Маршака «Детки в клетке», первое издание которой увидело свет в 1935 г. Эту книжку могла видеть Ю.Н. Рейтлингер в числе привезенных из СССР Н.Г. Парэн [Mapwak].

Верблюд. Воздержание, сдержанная почтительность — ассоциации, отражающие представления христиан о том, что верблюд способен безропотно нести тяжелую поклажу и проходить огромные расстояния без воды [Тресиддер, 36]. Иисус Христос использовал верблюда как метафору трудности попадания богачей в Небесное Царство. Волшебный верблюд — рождественская эмблема в христианстве. Ю. Н. Рейтлингер любила и знала повадки верблюдов, которых во множестве наблюдала в Средней Азии. По дороге из Ташкента в Москву в 1959 г. делала зарисовки этих горбатых неторопливых существ из окна поезда (рис. 8).

Присутствует верблюд и в поэзии Аполлинера:

Дон Педро, принц, на четырех Верблюдах в дальний путь пустился, Мир осмотрел — и восхитился. И я бы мог... А чем я плох? Еще б верблюдов. Четырех! [Аполлинер, 120]

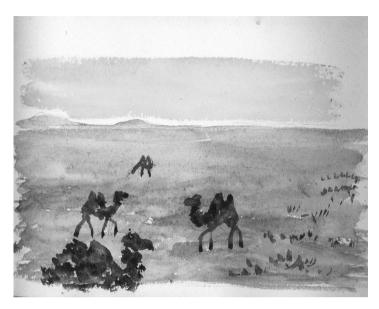


Рис. 8. Верблюды. Акварель. 1959 г.

Гриф — амбивалентный образ, символизирующий, с одной стороны, — материнскую заботу, защиту и убежище, с другой, — прожорливость, жадность. То неистовство, с которым грифы защищают свое потомство, привело к появлению аналогии между грифом-матерью и Девой Марией [Тресиддер, 65]. Считалось, что гриф вскармливает птенцов собственной кровью. У Рейтлингер гриф изображен в полете, с поднятой к небесам головой.

Медведь, нависающий над Осликом. Это самый крупный горизонтальный медальон росписи (рис. 9).

Осел известен как символ глупости и упрямства. Но в христианстве у него другая роль: именно осел был выбран Иисусом Христом для въезда в Иерусалим как знак Его смирения. Таким образом, в христианской традиции осел стал эмблемой смирения, терпения и бедности.

У с. Иоанны осел изображен опрокинутым на спину с поднятыми в защитной позе ногами. Медведь с львиным хвостом (концентрированная темная сила) угрожающе нависает над ним с открытой пастью. В каком-то смысле эта картинка может рассказывать о борьбе силы и слабости, смирения и агрессии, а может быть игровой, подобной представлениям о прошлой или будущей мирной жизни хищников и травоядных. Это усиливает эффект амбивалентности трактовок изображений Скатерти.



Рис. 9. Скатерть, фрагмент. Медведь и осел

Скажем также несколько слов о растительном мире Скатерти. *Ели* написаны в северной части росписи. Символика ели многозначна: храбрость, смелость, приподнятое состояния духа, верность, бессмертие, долголетие, царские достоинства. Ель издревле является обрядовым деревом, ее наделяли похоронной семантикой. У Рейтлингер елки принимают участие в общем круговом танце.

Тюльпаны в исламе — символ невинности, целомудрия и идеальной любви. На Скатерти белые тюльпаны на черном фоне кружатся в южном поясе изображений. В Средней Азии, где

Ю. Н. Рейтлингер провела больше трети жизни, они весной цвели повсюду.

В картушах последней полосы — неопределяемые диковинные цветы, являющиеся частью орнаментального украшения. Перед нами не «бессмысленная декорация орнамента», а символ цветения жизни.

Наконец, при взгляде на Скатерть сверху, по лучу: амеба, елки, конь, медведь над ослом, — явственно виден крест.

Думается, что Скатерть можно воспринимать и как бестиарий Орфея, и как своеобразный кортеж, образовавшийся по Слову Божию, отделившему Свет от тьмы, и нареченный Адамом. Иначе как гимном Творению, его сложности и многозначности эту роспись трудно определить. Этот музыкальный термин (но не он один) создает и композицию, и палитру Скатерти. Уместно говорить о симфоническом четырехчастном звучании изображения, летящего по небесным орбитам и в своем разноцветии заливаемом нарастающим сиянием солнечных лучей. Музыка сфер через гармоническую симфонию цвета, света и смысла. Смысла соединения мифологии, искусства и верований Востока и Запада, их общего мирового древа, находящего свой образ в кресте.

В заключение следует сказать несколько слов не только о смысле, но и о колорите Скатерти. Ее характеризует безоттеночная цветовая гамма при сдержанности частоты чередования желтого — черного — красного — белого — зеленого. Равновесно их распределение: красные пятна из лис, зубров и слонов; черные поля, напоминающие о бездне космоса и белые животные на их фоне; черные на белом фоне — все это пронизано желтыми потоками солнечного света. Образующееся гармоническое круговращение создает впечатление небесной клавиатуры и звучащей музыки сфер.

Роспись Скатерти, созданной Ю. Н. Рейтлингер, является проявлением широты ее философских и богословских представлений, ее творческой многосторонности, а также способности художника-иконописца сочетать проникновение в глубокие пласты мифологии и древних культур с верностью христианским представлениям о мироздании.

Литература

- Аполлинер = Аполлинер Г. Бестиарий, или кортеж Орфея / Пер. М. Яснова // Он же. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1: Избранная лирика. Груди Тиресия. Гниющий чародей. М.: Книжный Клуб Книговек, 2011. С. 118–125.
- 2. *Балашов* = Балашов Н. И. Аполлинер и его место во французской поэзии // Аполлинер Г. Стихи / Пер. М. П. Кудинова ; Вступ. ст. и примеч. Н. И. Балашова. М. : Наука, 1967. С. 203–282.
- 3. *Белевцева 2005* = Белевцева Н. П. Возвращение фрески : Фрески Юлии Рейтлингер в стенах Фонда «Русское зарубежье» // Новое время. 2005. N^2 48. С. 40–42.
- 4. *Белевцева 2008а* = Белевцева Н.П. Византия и XX век в «Тайной вечере» сестры Иоанны (Рейтлингер) // Вестник РХД. 2008. № 194. С. 115–120.
- 5. *Белевцева 2008б* = Белевцева Н. П. Икона имеет право будить, рассказывать // Наше наследие. 2008. № 87–88. С. 140–143.
- 6. *Белевцева 2010* = Белевцева Н.П. О некоторых возможных источниках творчества Ю.Н. Рейтлингер (сестры Иоанны): диалоги в пространстве изобразительного искусства // Вестник РХД. 2010. № 197. С. 260–265.
- 7. *Белевцева 2015* = Белевцева Н. П. Образ прп. Сергия в творчестве Ю. Н. Рейтлингер // Христианос. 2015. № 23. С. 39–64.
- 8. *Вдовина* = Вдовина И. С. Эммануэль Мунье // Философы двадцатого века: В 3 кн. Кн. 1. М.: Искусство XX века, 2004. С. 169–182.
- Гиздатова = Гиздатова К. Ю. «Миссионерское присутствие» Шарля де Фуко // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2017. Вып. 23. С. 39–57.
- 10. Ерохина = Ерохина О.П. О Сестре Иоанне // Умное небо : Переписка протоиерея Александра Меня с монахиней Иоанной (Ю. Н. Рейтлингер).
 М. : Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 7–29.
- 11. Завадовская = Русский Вертоград в Париже: Воспоминания Светланы Юрьевны Завадовской, жены художника Валерия Александровича Волкова, о встречах с русскими художниками во Франции // Золотая палитра. 2016. № 1 (14). С. 40–61.
- 12. *Исаак Сирин* = Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. X, 435 с., [87] с.
- 13. Керлот = Керлот Х.Э. Словарь символов [Мифология. Магия. Психоанализ: Перевод]. М.: REFL-book, 1994. 601, [2] с.: ил.
- 14. *Копировский 2008* = Копировский А. М. Сестра Иоанна Рейтлингер «иконный живописец» // Кифа. 2008. № 4 (78). С. 6–7.
- Копировский 2009 = Копировский А. М. Сестра Иоанна (Рейтлингер) «иконный живописец». Основы творчества, особенности иконогра-

- фии // Труды Государственного музея истории религии. Вып. 9. СПб. : ИПЦ СПГУТД, 2009. С. 120–127, 273–277.
- 16. Копировский 2015 = Копировский А.М. «Мое послушание свободное творчество» : Сестра Иоанна (Рейтлингер) «иконный живописец» // Введение во храм : Очерки по церковному искусству. М. : Культурнопросветительский фонд «Преображение», 2015. С. 169–182.
- 17. Лаевская = Лаевская Э.Л. Сестра Иоанна Рейтлингер, иконописец: Искусство русской эмиграции между Востоком и Западом // Истина и жизнь. 1996. № 1. С. 59–61.
- 18. Мария = Мать Мария (Скобцова). Вторая евангельская заповедь // Мать Мария (Скобцова) : Воспоминания, статьи, очерки : В 2 т. Т. 1. Paris : YMCA-Press, 1992. С. 211–230.
- 19. Маршак = Маршак С. Детки в клетке / Рис. Е. Чарушина. Л. : ОГИЗ ; Детгиз лен. отдел, 1935. 22 с.
- 20. *Мень* = Мень Александр, прот. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 4: Дионис, Логос, Судьба: Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра. М.: Слово, 1992. 271 с.
- 21. $\mathit{Mu}\phi \omega = \mathrm{Mu}\phi \omega$ народов мира : Энциклопедия : В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2 : К–Я. М. : Советская энциклопедия, 1980. 720 с. : ил.
- 22. Мунье = Мунье Э. Персонализм. М.: Искусство, 1992. 143 с.
- 23. *Платон* = Платон. Критон // Он же. Избранные диалоги. М. : Художественная литература, 1965. С. 307–324.
- 24. Попов = Попов Г.В. Художник-иконописец Ю.Н. Рейтлингер // Художественное наследие сестры Иоанны (Ю.Н. Рейтлингер) : Альбом // Сост. Б. Б. Попова, Н. А. Струве ; Вступ. ст. Н. А. Струве, Г. В. Попов. М. : Русский путь; Париж : YMCA-Press, 2006. С. 20–47.
- 25. *Рейтлингер* 2002 = Умное небо: Переписка протоиерея Александра Меня с монахиней Иоанной (Ю. Н. Рейтлингер). М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. 547 с.
- 26. *Рейтлингер 2003* = Иоанна, сестра (Рейтлингер Ю. Н.) Дневник духовный (1935–1938) // Вестник РХД. 2003. № 186. С. 59–94.
- 27. *Рейтлингер 2004* = Иоанна, сестра (Рейтлингер Ю. Н.) Дневник духовный (1935–1938) // Вестник РХД. 2004. № 188. С. 7–36.
- 28. Рейтлингер 2007 = Рейтлингер Ю. Н. Дневник духовный (1928–1930) // Вестник РХД. 2007. № 192. С. 95–159.
- 29. *Рейтлингер 2008* = Рейтлингер Ю. Н. Дневник духовный (1928–1930) // Вестник РХД. 2008. № 193. С. 13–41.
- 30. *Рейтлингер 2010* = Письма Ю. Н. Рейтлингер (сестры Иоанны) к П. Б. Струве // Вестник РХД. 2010. № 197. С. 248–259.
- 31. *Рейтлингер 2011* = Ю.Н. Рейтлингер (сестра Иоанна) и о. Сергий Булгаков : Диалог художника и богослова : Дневники. Записные книжки.

- Письма / Сост., подгот. текста, предисл., коммент., примеч. Б. Б. Поповой. М. : Никея, 2011. $312 \, \mathrm{c.}$: ил.
- 32. *Струве 2003* = Струве Н.А. Юлия Рейтлингер и возрождение иконописи в эмиграции // Русский Париж, 1910–1960. СПб. : Palace Edition, 2003. C. 71–72.
- 33. Струве 2006 = Струве Н.А. О сестре Иоанне // Художественное наследие сестры Иоанны (Ю.Н. Рейтлингер) : Альбом // Сост. Б.Б. Попова, Н.А. Струве ; Вступ. ст. Н.А. Струве, Г.В. Попов. М. : Русский путь; Париж : YMCA-Press, 2006. С. 8–19.
- 34. *Тресиддер* = Тресиддер Дж. Словарь символов. М. : Фаир-Пресс, 2001. 448 с. : ил.
- 35. Хёйзинга = Хёйзинга Й. Homo Ludens : Статьи по истории культуры / Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова ; Коммент. Д. Э. Харитоновича. М. : Прогресс-Традиция, 1997. 416 с.
- 36. Шарбонно-Лассе = Шарбонно-Лассе Л. Бестиарий Христа: Энциклопедия мистических существ и животных в христианстве: В 2 т. Т. 1: Части I–VIII. М.: Велигор, 2017. 576 с.: ил. Т. 2: Части IX–XVII. М.: Велигор, 2018. 640 с.: ил.
- 37. *Языкова* = Языкова И. К. «Се творю все новое» : Икона в XX веке. Бергамо : La Casadi Matriona, 2002. С. 30–37.
- 38. Янчаркова = Янчаркова Ю. «Именно в этой точке карты мира...» (Пражские годы сестры Иоанны (Юлии Рейтлингер) // Вестник РХД. 2003. № 186. С. 95–113.
- 39. Berdiaeff = Berdiaeff N. Vérité et mensonge du communisme // Esprit. Vol. 1. N 1. P. 104–128 (см. также: Бердяев Н. Правда и ложь коммунизма // Путь. 1931. № 30. С. 3–34).

ON THE 120TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF YULIA REITLINGER

N. P. Belevtseva

The Unknown "Musica Universalis" by Sister Joanna

The article offers a description and a theological and artistic interpretation of a piece of textile painting (tablecloth) by Sister Joanna (Reitlinger), well-known icon painter of the XX century. This artwork is represented as a symbolic picture of the world, created on the basis of some religious and philosophical views combining the elements of ancient mythology with the Christian concept of the universe. The images of animals inscribed into the segments of the tablecloth are analysed in detail in terms of iconography and colour treatment. The author interprets them as a phenomenon of harmony between the spiritual and material origins.

KEYWORDS: Sister Joanna (Reitlinger), textile painting, iconography of animals.

«Попытка не забывать...»

Рецензия на книгу: Путь от пастуха до пастыря : Протопресвитер Виталий Боровой : In memoriam.

М.: СФИ, 2017. 114 с., 32 цв. ил.

Прошлое столетие было щедрым на яркие имена, удивительные судьбы и потрясающие свидетельства о жизни, смерти и воскресении в советском обществе, которое чаще было настроено антихристиански или равнодушно по отношению к церкви и Евангелию. Особым образом выделяется на исторической палитре второй половины XX в. фигура протопр. Виталия Борового. Столетию этого выдающегося пастыря был посвящен памятный вечер, который прошел 25 января 2016 г. в стенах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Выступления, воспоминания и свидетельства, прозвучавшие на этом вечере, были положены в основу книги «Путь от пастуха до пастыря: Протопресвитер Виталий Боровой: In memoriam», которая вышла в издательстве СФИ в 2017 г.

Хотя объем этой книги не велик — всего 114 страниц — однако она оставляет впечатление очень цельной, насыщенной и позитивной. Помимо материалов памятного вечера в этот сборник вошли автобиографический очерк о. Виталия, написанный им в январе 2003 г., список его научных трудов, включающий 61 наименование, в том числе работы на английском языке, а также украсившая книгу подборка фотографий разных лет. Документы и фотографии были представлены на выставке, приуроченной памяти протопр. Виталия Борового, и действовавшей с 25 января по 31 марта 2016 г. в одной из аудиторий Свято-Филаретовского института.

Смысл названия представляемой книги раскрывается в воспоминаниях самого о. Виталия о детстве и тяжелой крестьянской доле, суровость которой скрадывалась всепоглощающей любовью к чтению. Чтобы свести концы с концами мать отдала его в пастухи — пасти скот более зажиточных крестьян. Однако, как свидетельствует сам о. Виталий: «Я оказался "плохим" пастухом,

«ПОПЫТКА НЕ ЗАБЫВАТЬ...» 201

так как брал в школе начальные книги для детей и читал их запоем во время пастьбы, а скот пользовался этим и поедал засеянные площади» (с. 15). Заметив страстное влечение к грамоте и обучению, местный священник рекомендовал маме отдать неудачливого пастуха на бесплатное обучение в семинарию. Она восприняла этот совет как благословение свыше, тем самым исполнив волю Божию. Так начался путь от пастуха до пастыря...

Вслед за небольшим предисловием составителей сборника, в котором отмечено, что это не первая книга издательства СФИ, связанная с личностью протопр. Виталия (в 2016 г. вышел в свет сборник проповедей «Быть свидетелями Христа»), размещено приветственное слово почетного Патриаршего экзарха всея Беларуси митрополита Филарета (Вахромеева) к участникам конференции «Духовное наследие протопресвитера Виталия Борового». Митрополит Филарет отметил «исключительную пытливость ума» (с. 10) о. Виталия, сравнивая его с образом «неусыпающего Сократа» (с. 9). Однако помимо блестящей мысли и умения сосредоточиться на главном, митрополит особо подчеркнул такие, на первый взгляд, взаимоисключающие качества, как любовь к людям и трезвенное к ним отношение, исключавшее всякое человекоугодничество.

Вполне созвучно этим словам мнение другого архиерея, хорошо знавшего протопр. Виталия — епископа Новосибирского и Бердского Сергия (Соколова). Епископ Сергий вспоминал заседание Синодальной комиссии по подготовке празднования 1000-летия крещения Руси, проходившее в лучших традициях периода политического «застоя» 1980-х гг. — с заранее согласованными и выверенными формальными речами, не предвещавшими ничего нового и неожиданного. В конце заседания патриарх Пимен вне запланированного хода выступлений предоставил слово о. Виталию, уловив его внутреннее несогласие с происходящим. Как написал еп. Сергий (Соколов), это выступление было не просто самым значимым и центральным на заседании, но, по сути, прозвучало с пророческой силой и дерзновением. Участникам заседания показалось тогда, что «...отец Виталий совсем потерял чувство реальности и забыл, где он и с кем он говорит» (с. 13). Этот эпизод раскрывает в о. Виталии настоящего рыцаря Истины, бесстрашно вставшего на ее защиту.

На вечере памяти протопр. Виталия прозвучали слова разных людей — клириков и мирян, студентов и преподавателей, родных, близких друзей и тех, кто познакомился с о. Виталием совсем недавно или может быть только этим вечером.

Начался вечер кратким выступлением игум. Феофана (Лукьянова), представителя Отдела внешних церковных связей РПЦ МП, именно того ведомства, в котором особенно активно и долго пришлось потрудиться о. Виталию вплоть до начала 2000-х гг.

Содержательным и продолжительным был рассказ выпускницы СФИ, бакалавра теологии, посвятившей свою итоговую работу наследию протопр. Виталия, Г.В. Ложковой. Было сказано о свящ. Виталии Боровом, талантливом преподавателе духовных школ, незаурядном церковном историке и ревностном проповеднике. Особенно ценными и уместными стали приведенные Г.В. Ложковой высказывания протопр. Александра Шмемана, касающиеся многочисленных официальных встреч с церковными делегациями из СССР, из участников которых он особенно выделил именно о. Виталия: «Отец Виталий Боровой — единственный с человеческим и даже страдальческим лицом» (с. 38). Этот факт для Шмемана был определяющим в вопросе — сохранилась ли подлинная церковь в Советской России.

Большой теплотой было пропитано слово А.А. Красикова, руководителя Центра по изучению проблем религии и общества Института Европы РАН. Он познакомился с о. Виталием в далеком 1961 г., в ходе знаменательного II Ватиканского собора, будучи корреспондентом ТАСС, освещавшим работу Собора Римокатолической церкви в советской прессе. Именно тогда между ними зародились дружественные отношения, продолжавшиеся многие годы.

Особой ценностью обладает рассказ Е. М. Верещагина, главного научного сотрудника Института русского языка РАН. Это связано с тем, что, начиная с 1961 г., Верещагин был постоянным прихожанином Богоявленского собора в Москве, в котором в тот период служил и регулярно проповедовал о. Виталий. Как вспоминает Е. М. Верещагин, с приходом в штат собора о. Виталия изменилось отношение и других клириков к проповеди, стало возможным и вполне естественным использование в проповеди цитат из Священного писания на русском, а не только на церковнославянском языке. В проповедях о. Виталий подходил вплотную к темам, которые были необычайно остры и актуальны, хотя, естественно, не нарушал негласно установленной черты дозволенного. Например, проповедуя о гонениях на православие в Польше в 1920–1930-е гг. и свидетельствуя о разрушенных приходах и храмах в этой стране (о. Виталий знал это не понаслышке, так как родился на Западе Белорусской земли), протопр. Виталий использовал эзопов язык,

«ПОПЫТКА НЕ ЗАБЫВАТЬ...» 203

как будто обличая буржуазное польское правительство, прикровенно говорил правду о положении церкви в СССР (с. 44).

В рассказе ректора Свято-Филаретовского института пресвитера Георгия Кочеткова, имевшего многолетний опыт общения и дружбы с о. Виталием, был создан образ живого активного христианина, несмотря ни на что сохранявшего надежду на возрождение церкви в России. По праву протопр. Виталия Борового можно назвать «человеком Церкви», не только хранившим надежду, но и действовавшим на этом поприще. Он составил на имя патриарха Пимена несколько записок «об обновлении и исправлении церковной жизни» (с. 48), стараясь сделать все, что от него в данной ситуации зависело. Примечательно, что процессы возрождения общецерковного и духовного в нашей стране протопр. Виталий связывал «с возрождением соборности снизу, местной соборности» (с. 50). Эти интуиции сблизили о. Виталия и Преображенское братство. Он действительно много размышлял о призвании мирян и месте братского опыта в церковной жизни и одним из плодов этих размышлений стало рождение особой формулы — «общинная экклезиология» (с. 50).

В ряду выступлений в тот памятный вечер особенно выделялся рассказ режиссера А. Сутормина, никогда не встречавшего в своей жизни о. Виталия, но вдохновившегося его проповедями, опубликованными издательством СФИ. Слова проповеди проникли внутрь и побудили к работе — созданию документального фильма, посвященного протопр. Виталию, его духовному опыту, его яркому служению. Фрагменты этого кинополотна были представлены на памятном вечере.

Два клирика — прот. Владислав Каховский, настоятель храма Всех Святых г. Мытищи, и прот. Анатолий Фролов, настоятель храма Свят. Тихона г. Клин, поделились своим опытом общения с о. Виталием. В их рассказе он предстал личностью творческой и неординарной, прекрасным собеседником, любителем классической музыки (и особенно творений Моцарта). Это вдохновляло протопр. Виталия на молитву и литургическое служение: «Надо так себя вдохновенно почувствовать, чтобы ты каждую литургию служил как последнюю» (с. 56).

Протоиерей Анатолий особо выделил яркое литургическое служение о. Виталия — с отчетливым чтением евхаристических молитв и отверстыми царскими вратами. Причем это было еще до того, как патриарх Алексий (Симанский) наградил о. Виталия правом служения с открытыми царскими вратами (с. 59).

Наряду с упомянутыми свидетельствами в книге опубликованы воспоминания профессора СФИ А. М. Копировского о том, как он познакомился с о. Виталием, приходил в Богоявленский собор, чтобы услышать его проповеди, пообщаться и поучиться, пользуясь открытостью и доверием пастыря. Вновь прозвучала мысль о том, что когда о. Виталий говорил, «...казалось, будто советской власти не было вокруг вообще, не потому, что он говорил против власти, а потому, что говорил в Духе» (с. 63). А. М. Копировский подчеркнул, что все подлинное в церкви «не растворяется в прошлом» и «голос о. Виталия продолжает в ней звучать, а его личность продолжает вдохновлять» (с. 63). Эта фраза получила свое неожиданное развитие в рассказе В.Э. Калининой о последнем приезде о. Виталия в Свято-Филаретовский институт на актовый день 2 декабря 2006 г. На прощание протопр. Виталий обратился со словами духовного завещания к членам Преображенского братства, к преподавателям и студентам института: «...приводите людей ко Христу, открывайте им евангельскую истину» (с. 65).

С краткими словами на вечере также выступили православный клирик из Хабаровска свящ. Стефан Нохрин и представитель католической церкви Д. Рафанелли. Д. Рафанелли рассказала о дружбе протопр. Виталия Борового с движением фоколяров, которая продолжалась со времени участия о. Виталия во II Ватиканском Соборе.

Завершился памятный вечер живым словом протопр. Виталия, прозвучала запись его проповеди, произнесенной на вечернем богослужении в часовне Свято-Филаретовского института 30 октября 2004 г. Проповедовал тогда о. Виталий на чтение из книги пророка Ионы, и в своем слове он сравнил исторические потрясения и испытания в период российской революции с пребыванием во тьме чрева морского чудовища. Проповедник предупреждал: «Как бы снова не всколыхнулось море историческое и не захватило нас, как бы новый кит не поглотил нас снова», а вслед за этим призывал: «...нам предстоит сейчас новая христианизация, поствладимирская. ...Христианизация нашего народа, нашей церкви, будем говорить правду» (с. 67).

В последней части сборника помещены ряд интервью и воспоминаний, хорошо дополняющих материалы памятного вечера: главы Архиепископии православных русских церквей в Западной Европе архиепископа Иоанна (Ренетто), архиепископа Вроцлавского и Шецинского Иеремии (Анхимюк), прот. Николая Балашова, профессора К. Е. Скурата, профессора Н. К. Гаврюшина.

«ПОПЫТКА НЕ ЗАБЫВАТЬ...» 205

Завершается издание материалами интервью ректора СФИ профессора свящ. Георгия Кочеткова, которое было записано в связи с 95-летием протопр. Виталия Борового и названо «Человек, который никогда не предавал».

Особо следует остановиться на приложениях к данной книге. Первое — телеграмма митрополита Минского и Слуцкого Филарета (Вахромеева) на смерть о. Виталия. В ней есть немало ценных слов, раскрывающих то, кем был протопр. Виталий для Православной церкви. Особенно искреннне и проникновенно звучит такая фраза: «...без его живого слова и незабываемого взгляда, без его парадоксальных мыслей и неповторимой манеры говорить и рассказывать, без его отеческой поддержки и жертвенности наш церковный мир стал уже не таким как прежде» (с. 109).

Второе приложение — копия ответа Коллегии по научно-богословскому рецензированию и экспертной оценке Издательского совета РПЦ издательству СФИ, предоставившему на рассмотрение рукопись книги «Путь от пастуха до пастыря». Основным замечанием комиссии стало то, что «в тексте есть ряд довольно неоднозначных и двусмысленных высказываний, которые могут смутить неподготовленного читателя» (с. 119). После этого приведены 6 цитат, в том числе принадлежащих о. Виталию, которые следовало из текста вырезать. К этому было добавлено требование убрать некоторые фотографии и исправить текст. Исправления всех указанных «недостатков» было условием предоставления грифа Издательского совета. Этот документ показал, что слова и призывы протопр. Виталия и сегодня не стали далеким историческим фактом. Отец Виталий не боялся поднимать острые вопросы, без разрешения которых, однако, невозможна жизнь церкви. Об этом же говорят слова о. Георгия Кочеткова: «Церковь еще многое будет вспоминать, может быть, в чем-то споря с такими людьми, как о. Виталий, а в чем-то учась у них. Людей такого духовного калибра очень-очень мало, их буквально единицы, поэтому наследие о. Виталия — это достояние всей церкви» (с. 25). Выражаем надежду, что сборник воспоминаний "In memoriam" будет не просто вещественным и духовным памятником от друзей и учеников, но и живым свидетельством о евангельском призвании церкви земной к следованию за Христом.

> К.П. Обозный, канд. ист. наук, зав. кафедрой церковно-исторических дисциплин СФИ

Первое издание ранней работы протопресвитера Николая Афанасьева

Рецензия на книгу: Протопр. Николай Афанасьев. Ива Эдесский и его время. М.: СФИ, 2018. 152 с.

Издательство СФИ выпустило книгу сложной эмигрантской судьбы. Работа протопр. Николая Афанасьева «Ива Эдесский и его время» была написана около 90 лет назад — примерно во второй половине 1920-х — самом начале 1930-х гг. По рассказу жены Афанасьева, Мариамны Николаевны, книга, как и две другие ранние историко-догматические и историко-канонические статьи о. Николая, писалась в основном в нынешней столице Македонии Скопье «в условиях не вполне комфортабельных» и, вероятно, была закончена в Париже¹. Последние по времени работы, на которые ссылается Афанасьев в «Иве Эдесском», были опубликованы в 1931 г. Бывший артиллерийский офицер царской, а затем Белой, армии Афанасьев был в то время недавним выпускником Богословского факультета в Белграде и преподавал Закон Божий в гимназии в Скопье. Опять-таки по словам его жены, он был «любимым учеником» профессора А.П. Доброклонского, как сейчас бы сказали, «патролога» старой русской академической школы. В «Иве Эдесском» влияние учителя очевидно из самого выбора темы, ибо Доброклонский был автором фундаментальной работы о Факунде Гермианском, написавшем в середине VI в. сочинение «В защиту трех глав». Одним из трех глав и был Ива Эдесский (†457).

Факт работы под руководством Доброклонского знаменателен: через это ученичество Афанасьев оказывается напрямую связан с дореволюционной академической наукой (а на Богословском факультете в те годы преподавали еще Н.Н. Глубоковский и В.В. Зеньковский). Первая по времени написания его книга, по иронии судьбы оказавшаяся опубликованной последней, была непосредственным продуктом русской историко-богословской школы. Как, впрочем, и вся «парижская шко-

т. Афанасьева М. Н. Николай Афанасьев (1893– 1966): Биографический очерк // Вестник РХД. 2014. № 202. С. 135–136.

ла» богословия, одним из виднейших представителей которой вскоре стал Афанасьев, была продолжением дореволюционной богословской науки в новых, посткатастрофических (я имею в виду большевистский переворот и гражданскую войну) эмигрантских условиях. Впрочем, «парижская школа» получила и сильную профетическую прививку религиозного ренессанса начала XX в.

Не будучи специалистом по эпохе монофизитских споров и вообще ранневизантийского богословия, я не берусь судить, какое место эта небольшая работа Афанасьева, оставшаяся, разумеется, совершенно неизвестной ученому сообществу, занимала в современной ему науке и каково ее место на фоне последующего изучения христологии той эпохи. «Ива Эдесский» — небольшое и, так сказать, чисто историческое исследование, автор которого разбирается в догматических вопросах настолько, насколько это нужно, чтобы написать работу о своем герое и его эпохе, но собственно в детали монофизитских споров не углубляется. В этой книге уже отчетливо просматриваются черты афанасьевского стиля: четкая композиция, ясный и чистый язык, спокойный тон — один из тех самых «небольших, безупречно построенных, но как бы суховатых этюдов», как позже отзовется о его работах самый известный ученик протопр. Николая, протопр. Александр Шмеман². Чего в «Иве Эдесском» еще нет, так это возвышенных, приподнятых ноток, которые начинают появляться в последующих, парижских работах Афанасьева, особенно, пожалуй, в двух главных, написанных уже после Второй мировой войны, — «Трапезе Господней» (1952) и «Церкви Духа Святого» (посмертное издание 1971 г.).

«Ива Эдесский» заканчивает начальный, короткий и, условно говоря, «исторический» период творчества о. Николая. На последнем этапе работы над книгой судьба Афанасьева сделала поворот — в 1930 г. он перебрался в Париж и с осени того же года начал преподавать сначала «Источники канонического права», а затем и само «Каноническое право» в Православном богословском институте в Париже³. Еще в Скопье — «с немалым трудом», сообщает Мариамна Николаевна, — возможно, уже готовясь к преподаванию церковного права в Свято-Сергиевском институте,

^{2.} Шмеман Александр, протопр. Памяти отца Николая Афанасьева // Вестник РСХД. 1966. № 82. С. 65.

^{3.} Александров В. В. Николай Афанасьев. Биографический очерк // Вестник РХД. 2016. № 205. С. 235–236.

он приобрел «Kirchenrecht» Рудольфа Зома (Rudoph Sohm) 4, влияние которого стало, пожалуй, самым большим интеллектуальным влиянием на мысль Афанасьева. В парижский период интересы о. Николая (тогда еще, впрочем, мирянина) стали эволюционировать в сторону богословия и его последующие работы написаны с гораздо большим погружением в собственно богословскую проблематику. В Париже под влиянием той среды и атмосферы духовного поиска, в которой о. Николай оказался (Свято-Сергиевский институт, догматический семинар Булгакова, братство «Святой Софии» и общая насыщенность города русскими мыслителями и подвижниками разного рода), начинается, скорее, «богословский» этап его творчества. Редко кто в той среде, к которой относился в Париже Афанасьев, писал размеренные по слогу и скромные по задачам академические труды: реальность ни в каком смысле не благоприятствовала чинному профессорствованию. Афанасьев начинает ставить перед собой более масштабные задачи, чем в трех своих ранних работах. В написанном в 1938 г. некрологе Доброклонскому ясно звучит полемика с ограниченностью академизма учителя. Афанасьев отмечает в Доброклонском «скрупулезность, необычайно ценную для научного работника», но одновременно и являющуюся недостатком, так как она сковывала смелость и творческое вдохновение учителя 5. Вполне вероятно, что в этом критическом отзыве есть и элемент переоценки тех собственных задач, которые Афанасьев ставил перед собой прежде в Белграде и Скопье, элемент переоценки приоритетов собственного творчества.

Своеобразием творческой судьбы о. Николая является большое количество неопубликованных им при жизни работ. Его главный труд «Церковь Духа Святого» остался неподготовленным к публикации и был издан лишь через пять лет после его смерти. Не были напечатаны ни полностью готовый «Ива Эдесский», ни чуть недописанные «Церковные соборы и их происхождение» пожалуй, это объясняется как бедностью эмиграции, так и высокой требовательностью о. Николая к своим работам. Причина того, что «Ива Эдесский» не был опубликован — скорее всего, именно бедность: найти издателя для обычной историко-догма-

^{4.} Афанасьева М. Н. Николай Афанасьев (1893—1966): Биографический очерк // Вестник РХД. 2014. № 202. С. 137.

^{5.} Афанасьев Николай, протопр. Церковь Божия во Христе. М.: ПСТГУ, 2015. С. 179–180.

^{6.} Афанасьев Николай, протопр. Церковные соборы и их происхождение. М.: СФИ, 2003. 208 с.

тической книги начинающего автора, посвященной частному сюжету церковной истории, и по этим причинам заведомо плохо распродаваемой, было сложно, ибо круг читателей такой книги в эмиграции был весьма узок.

Публикация «Ивы Эдесского и его времени» — один из последних шагов к знакомству со «всем» Афанасьевым. Большая заслуга в том, что представление о творчестве о. Николая становится все более полным, принадлежит Свято-Филаретовскому институту, выпустившему в свет уже вторую неизданную книгу Афанасьева и публиковавшему в «Православной общине» некоторые его статьи. Теперь неизданными остаются лишь части курсов Афанасьева по истории Древней церкви и каноническому праву, которые хранятся в архиве Свято-Сергиевского богословского института в Париже. Да еще не переведены с французского (в одном случае, с немецкого) на русский несколько его статей. Но уже сейчас православный читатель имеет практически все, чтобы знать не только о «евхаристической экклезиологии» о. Николая — самом важном в его наследии, но и о том, каков был его путь к ней.

B. B. Александров, Phd, Medieval studies

Сведения об авторах

Александров Виктор Владиленович

PhD, Medieval studies независимый исследователь (Венгрия, Будапешт) alexandrov.v@gmail.com

Протоиерей Валентин Асмус

д-р богословия сотрудник «Православной энциклопедии» (Россия, Москва) asmus v.v@mail.ru

Балакшина Юлия Валентиновна

д-р филол. наук доцент, ученый секретарь СФИ; доцент РГПУ им. А.И. Герцена (Россия, Москва; Санкт-Петербург) jbalaksh9@gmail.com

Белевцева Наталья Павловна

ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына (Россия, Москва) natbelev@gmail.com

Борисова Ольга Владиславовна

бакалавр теологии редактор издательства СФИ (Россия, Москва) ovborissova@gmail.com

Василиадис Петрос

д-р теологии профессор Нового завета Университета им. Аристотеля (Греция, Салоники) pv@theo.auth.gr

Дунаев Алексей Георгиевич

канд. ист. наук научный редактор-консультант издательства Московской патриархии (Россия, Москва) danuvius@mail.ru

Зыков Вячеслав Семенович

бакалавр теологии аспирант ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия; сотрудник библиотеки СФИ (Россия, Москва) zvs93@mail.ru

Митрополит Каллист (Уэр)

д-р теологии

член-корреспондент Афинской академии; почетный профессор Оксфордского университета (Великобритания, Оксфорд) diokleia@gmail.com

Копировский Александр Михайлович

канд. пед. наук профессор СФИ (Россия, Москва) amkop51@gmail.com

Протоиерей Константин Костромин

канд. ист. наук, канд. богословия проректор по научно-богословской работе СПбДА (Россия, Санкт-Петербург) k.a.kostromin@mail.ru

Священник Георгий Кочетков

канд. богословия профессор, ректор СФИ (Россия, Москва) info@sfi.ru

Ложкова Галина Викторовна

бакалавр теологии зам. зав. богословского колледжа СФИ (Россия, Москва) logainfo9@gmail.com

Нивьер Антуан

д-р филол. наук профессор Университета Лотарингии, CERCLE EA 4372 (Франция, Нанси) antoine.niviere@univ-lorraine.fr

Обозный Константин Петрович

канд. ист. наук зав. кафедрой церковно-исторических дисциплин СФИ (Россия, Москва) suhoput2006@yandex.ru

Священник Илья Соловьев

канд. ист. наук, канд. богословия директор Общества любителей церковной истории (Россия, Москва) olci@mail.ru

Шишков Андрей Владимирович

секретарь Синодальной библейско-богословской комиссии; старший преподаватель ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия (Россия, Москва) andrey.v.shishkov@gmail.com

About the Authors

Alexandrov Viktor Vladilenovich

Ph.D. in Medieval Studies Independent scholar (Hungary, Budapest) alexandrov.v@gmail.com

Archpriest Valentin Asmus

Doctor of Theology
Staff member, "Orthodox Encyclopedia" Church Research Centre
(Russia, Moscow)
asmus v.v@mail.ru

Balakshina Yulia Valentinovna

Doctor of Philology

Associate Professor, Academic Secretary, Saint Philaret's Institute; Associate Professor, Herzen State Pedagogical University (Russia, Moscow, Saint Petersburg) jbalaksh9@gmail.com

Belevtseva Natalia Pavlovna

Senior researcher, Alexander Solzhenitsyn House for the Russian Diaspora (Russia, Moscow) natbelev@gmail.com

Borisova Olga Vladislavovna

B.A. in Theology
Editor, SFI Publishing unit (Russia, Moscow)
ovborissova@gmail.com

Vassiliadis Petros

Doctor of Theology
Professor of New Testament, Aristotle University (Greece, Thessaloniki)
pv@theo.auth.gr

Dunayev Alexey Georgiyevich

Ph.D. in History Science editor consultant, Publisher of the Moscow Patriarchate (Russia, Moscow) danuvius@mail.ru

Zykov Vyacheslav Semenovich

B.A. in Theology

Postgraduate Student, Sts. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies; staff member, SFI library (Russia, Moscow) zvs93@mail.ru

Metropolitan Kallistos (Ware)

Doctor of Theology

Corresponding member, Academy of Athens; Professor Emeritus, University of Oxford (United Kingdom, Oxford)

diokleia@gmail.com

Kopirovsky Alexander Mikhailovich

Ph.D. in Education

Professor, Saint Philaret's Institute (Russia, Moscow)

amkop51@gmail.com

Archpriest Konstantin Kostromin

Ph.D. in History and Theology

Vice-Rector for Theological Researches, Saint Petersburg Orthodox

Theological Academy (Rusia, Saint Petersburg)

k.a.kostromin@mail.ru

Priest Georgy Kochetkov

Ph.D. in Theology

Professor, Rector, Saint Philaret's Institute (Russia, Moscow)

info@sfi.ru

Lozhkova Galina Viktorovna

B.A. in Theology

Assistance manager, Theological College, Saint Philaret's Institute

(Russia, Moscow) logainfo@gmail.com

ATT 13

Nivière Antoine

Doctor of Philology

Professor, University of Lorraine, CERCLE EA 4372 (France, Nancy)

antoine.niviere@univ-lorraine.fr

Obozny Konstantin Petrovich

Ph.D. in History

Head of the Department of Church History, Saint Philaret's Institute

(Russia, Moscow)

suhoput2006@yandex.ru

Priest Ilya Solovyov

Ph.D. in History and Theology

Director, Society of Amateur Church Historians (Russia, Moscow)

olci@mail.ru

'Shishkov Andrey Vladimirovich

 $Secretary, Synodal\ Biblical\ and\ Theological\ Commission;\ senior\ lecturer,$

Sts. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies (Russia, Moscow)

andrey.v.shishkov@gmail.com

ПРИГЛАШЕНИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Научный журнал СФИ «Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института» издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по группе специальностей «Теология» (26.00.00).

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Альманаха СФИ», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы.

Выход в свет каждого номера осуществляется в последний месяц сезона (зимний в феврале, весенний в мае и т. д.). Материалы для публикации надо предоставлять в первый месяц предыдущего сезона (для осеннего — до конца июня, для зимнего — до конца сентября и т. д.).

Публикация бесплатная

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков; максимальный — 60 тыс. знаков.

Памятку для авторов и правила оформления библиографии можно найти на официальном сайте СФИ в разделе «Наука»

https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal/o-zhurnalie.html

Материалы для публикации просим присылать на адрес редакции: sfi_journal@sfi.ru



Свято-Филаретовский православно-христианский институт

www.sfi.ru



На страницах сайта Вы можете узнать об образовательных, научных, издательских, просветительских и других проектах Свято-Филаретовского института, а также познакомиться с хорошей богословской, философской и просветительской литературой

Вы найдете на нашем сайте:

- новости из жизни церкви и общества
- анонсы и репортажи о научно-богословских и богословско-практических конференциях по актуальным темам современной церковной жизни
- книжные новинки
- интервью с богословами и общественными деятелями
- материалы по вопросам биоэтики
- аудио- и видеоматериалы

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по группе специальностей «Теология» (26.00.00)

Подписной индекс 40540 Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 26 · Весна 2018

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2 тел. (495) 623-03-80, 625-77-86 e-mail: sfi_journal@sfi.ru http://www.sfi.ru

Издание подготовили ответственный редактор Ю. Балакшина редакторы О.-О. Сидорова, Л.-И. Скоробогатова корректор М. Писаревская макет М. Патрушева верстка М. Воронцова благодарим за помощь Е.-А. Патракову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 14.06.2018 Формат 70 \times 100/16. Объем 13 $\frac{1}{2}$ печ. л. Печать офсетная. Бумага офсетная Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001) Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии издательско-полиграфической фирмы «Реноме» 192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40 Тел./факс: (812) 766-05-66 http://www.renomespb.ru

ISSN 2078-3434

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2018