СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S ORTHODOX CHRISTIAN INSTITUTE

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

The Quarterly Journal

OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

Peer-reviewed academic journal. Since May 2007 ISSUE 39 • SUMMER 2021



Вестник

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

Рецензируемый научный журнал. Издается с мая 2007 года ВЫПУСК 39 • ЛЕТО 2021



главный редактор свящ. Георгий Кочетков, кандидат богословия

редакционный совет:

Ю.В. Балакшина, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук, доцент (СФИ; РГПУ им. А.И. Герцена)

Прот. Джон Бэр, д-р филос. наук, проф. (Абердинский ун-т)

- 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, доцент (СФИ)
- А.В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)
- А.Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (СФИ; ГСГУ)
- 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)
- С. Паренти, д-р восточных церковных наук, проф. (Регенсбургский ун-т)
- 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)

Прот. Джон Эриксон, д-р канонич. права (Крествуд, Свято-Владимирская семинария)

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, доцент (СФИ)
- Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)
- М. В. Шилкина, канд. филос. наук, доцент (СФИ)

Содержание

9 «Настоящая катехизация рождает людей свободных»: предисловие главного редактора

Катехетика

12 Священник Алистер Стюарт

Апостол Павел и два пути. Предкрещальная катехизация в Послании к Римлянам (12–13 главы)

32 Fr. Alistair Stewart

St. Paul and the Two Ways: Pre-baptismal Catechesis in Romans 12-13

48 Священник Андрей Лосский

Слово Божье: оглашение и таинства

63 О. И. Сидорова

Свидетельство о Церкви просвещаемым согласно Символу веры (на примере огласительных гомилий середины IV — начала V века)

81 М.С. Дикарева

Требования к кандидатам в катехумены: практика Преображенского братства в контексте раннехристианского огласительного опыта

Теологические основания, история и современная практика церковной миссии и катехизации. Интервью с прот. Александром Сорокиным, свящ. Георгием Кочетковым, свящ. Алексеем Максимовым, Д. Керамидасом

Миссиология

123 Н.В. Карташева

Проблема сохранения этнического своеобразия автохтонных народов Сибири в трудах православных миссионеров Дионисия (Хитрова) и Вениамина (Благонравова)

148 Путевые записки священника Угулятской Благовещенской церкви. Подготовка текста к публикации, вступительная статья и комментарии И.И. Юргановой

Переводы источников

170 Предогласительное слово, или Введение к огласительным поучениям святого отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского. Перевод Л.А. Герд, предисловие и комментарии К.А. Мозгова, О.И. Сидоровой

184 Феодор Мопсуестийский

Гомилия на молитву Господню (11-я из цикла «Огласительные гомилии»). Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой

История Церкви

210 Протоиерей Александр Берташ

Прибалтийское православное братство и его роль в устройстве Пюхтицкой женской общины

Теология культуры. К 200-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского

238 Т.А. Касаткина

Богословствование Достоевского посредством библейской и литургической цитаты

Обзоры, аннотации, рецензии

- 261 Рецензия на книгу: Tiwald M. The Sayings Source : A Commentary on Q. Stuttgart : Kohlhammer Verlag, 2020. 238 р. (Г. Г. Ястребов)
- 268 Старые русские секты XVIII–XX веков: новые материалы и подходы. Рецензия на тематический номер журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом». 2020. № 3 (38). С. 7–236 (Л. В. Комиссарова)

Table of Contents

9 "Real catechesis yields free souls": Chief editor's foreword

Catechetics

12 Fr. Alistair Stewart

Apostol Pavel i dva puti. Predkreshchal'naia katekhizatsiia v Poslanii k Rimlianam (12–13 glavy)

32 Fr. Alistair Stewart

St. Paul and the Two Ways: Pre-baptismal Catechesis in Romans 12–13

48 Fr. Andrew Lossky

The Word of God: Catechesis and the Sacraments

63 O. I. Sidorova

Testimony to the Enlightened about the Church in preaching on the Creed (examples from mid-fourth and early-fifth century catechetical homilies)

81 M.S. Dikareva

Requirements for Becoming a Catechumen: Experience the Transfiguration Brotherhood in the context the Catechetical Practice of Ancient Church

The Theological Basis, History and Current Practice of Church Mission and Catechesis. *Interviews with Archpriest Alexander Sorokin, Fr. Georgy Kochetkov, Fr. Alexei Maximov, D. Keramidas*

Missiology

123 N. V. Kartasheva

The Issue of Preserving the Ethnic Diversity of Siberian Indigenous Peoples in the Works of Orthodox Missionaries Dionysius (Khitrov) and Veniamin (Blagonravov)

Travel Notes of the Priest of the Ugulyat Annunciation Church.

Preparation of the text for publication, introductory article and comments by I. I. Yurganova

Translations of primary sources

The Procatechesis, or Prologue to the Catechetical Lectures of our Holy Father Cyril, Archbishop of Jerusalem. *Translation by L.A. Gerd, foreword and comments by K.A. Mozgov, O.I. Sidorova*

184 Theodore of Mopsuestia

Homily on the Lord's Prayer (the eleventh homily in the series of the sixteen "Catechetical Homilies"). *Translation, introductory article and comments by S. S. Puchkova*

Church History

210 Fr. Alexander Bertash

The Baltic Orthodox Brotherhood and its Role in the Organization of the Pyukhtitsa Women's Commune

The Theology of Culture: A Collection on the Occasion of the 200th Anniversary of F.M. Dostoyevsky's Birth

238 Kasatkina T. A.

Dostoevsky's Theological Discourse Through Biblical and Liturgical Citations

Reviews and Abstracts

- Book review: Tiwald M. The Sayings Source : A Commentary on Q. Stuttgart : Kohlhammer Verlag, 2020. 238 p. (G. G. Yastrebov)
- 268 "Old Russian Sects" of the 18th 20th Centuries: New Data and New Approaches. Review of the thematic issue of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide". 2020. N. 3 (38). P. 7–236.
 (L. V. Komissarova)

«Настоящая катехизация рождает людей свободных»: предисловие главного редактора

Летний выпуск научного журнала «Вестник СФИ» посвящен 50-летию начала полной взрослой катехизации в Русской православной церкви. После октябрьского переворота 1917 г. Русская церковь на долгие годы была лишена возможности полноценного существования. Особенно ревностно власть следила за тем, чтобы верующие не передавали друг другу опыт просвещенной веры. Конечно, потаенно, сокровенно церковь не переставала свидетельствовать о Христе и научать людей основам христианства, но длительная систематическая катехизация по понятным причинам была невозможна.

Только в 1970-е гг. ситуация начала меняться, и удалось реализовать возможность проводить оглашение, или катехизацию. В 1971 г. я катехизировал своего первого оглашаемого, который принял крещение в Троице-Сергиевой лавре. С середины 1970-х гг. я уже катехизировал небольшие группы, в пределах десяти человек. Начиная с конца 1970-х гг. я стал регулярно катехизировать довольно большие группы людей, что привело к необходимости разрабатывать систему оглашения. Для этого нужно было знать, с чего начать, от чего оттолкнуться, чем завершить, где поставить границы, что выбирать из богатейшей традиции Православия, чтобы это, с одной стороны, было репрезентативно, с другой — доступно тем людям, которые выросли в совершенно других понятиях, в совершенно другой системе духовных, интеллектуальных, культурных координат. Все эти проблемы пришлось решать самостоятельно. Спросить было не у кого, потому что никто не имел тогда опыта научения людей вере.

Я учился в Ленинградской духовной академии, у меня была возможность, за которую я очень благодарен, писать диссертацию по пастырскому богословию на тему «Та́инственное введение в православную катехетику». Это был теоретический труд, основанный на практическом опыте, в котором я попытался изложить свою систему оглашения как наиболее традиционную в нашей церкви. Впоследствии по благословению патриарха Алексия II эта работа была защищена в Свято-Сергиевском институте в Париже.

Катехизация родилась из потребности жизни и развивалась естественно: семечко падает в землю, потом всходит и дает плод; оно растет по своим внутренним законам, если нет слишком больших возмущающих факторов извне, искажающих его духовный рост, раскрытие, совершенствование. В те годы практически не было возможности читать святоотеческие тексты, даже Священное писание достать было необыкновенно трудно. Поэтому я считаю настоящим чудом тот факт, что когда система катехизации оформилась, ее принципы, которые мы закладывали исходя из нашей практики, из потребности церковной и личной жизни современных людей, наших соотечественников, полностью совпадали с принципами святоотеческими и евангельскими. Это было настоящее откровение, а не просто открытие. Конечно, совпадение древней и современной системы оглашения становится очевидным, когда мы говорим о принципах, а не о букве закона и порядке организации. Из катехизации нельзя ни в коем случае делать букву закона. Поэтому катехизацию можно проводить в любых условиях для кого бы то ни было, но это может делать только тот катехизатор, который понимает принципы святоотеческой катехизации.

С 1971 г. длительная катехизация не прерывалась, хотя и постоянно претерпевала изменения, потому что жизнь все время меняется, обновляется. За минувшие 50 лет, конечно, очень изменились и сами люди. В 1970–1980-е, а особенно в 90-е годы у оглашаемых было полное доверие тому, кто рассказывает о вере, особенно велик был аванс доверия священнослужителям. Сейчас — прямо наоборот: людям все нужно доказывать, доверия от них добиться очень-очень трудно. У них есть огромный интерес, но они уже считают себя все знающими и все понимающими, потому что прочитали какие-то книги, прошли через разные практики, учения, конфессии. Но люди не были катехизированы, а значит у них нет базы, нет основы веры и жизни. Знания есть, но они стоят на песке.

Сейчас, как никогда, нужна именно длительная катехизация, но, к сожалению, в Русской православной церкви традиция полной взрослой катехизации пока не закладывается. Началась дискуссия на эту тему, но вскоре она пришла к самым неутешительным результатам — фактически к констатации того, что на приходах длительная катехизация невозможна. Было доброе, хорошее, прекрасное желание патриарха Кирилла возродить эту сторону церковной жизни. Но оно натолкнулось на почти полное

игнорирование со стороны священников, со стороны тех, кого назвали катехизаторами, но не научили ими быть.

К сожалению, опыт Преображенского братства до сих пор всерьез не востребован. Почему? Во-первых, потому что наша катехизация готовит свободных людей, а это не всем нравится. В Евангелии сказано: «сыны свободны» *1. Господь рождает Себе сынов, но катехизация, как повивальная бабка, помогает появиться этим сынам Божьим из утробы Матери-Церкви. Вовторых, потому, что священники боятся сложности, длительности, необходимости возиться с людьми год, а иногда и несколько лет. В результате предлагается какая-то другая модель катехизации, абстрактная, не основанная на опыте, а значит плохо работающая и не приносящая достойных плодов.

Нужно возрождать христианский порядок, стремиться к тому, чтобы все верные были катехизированы. Древняя церковь настаивала на длительной катехизации, и это не случайно. Человек не так быстро может стать настоящим христианином, изменить основания своей жизни. Недостаточно дать ему идеологические указания: делай то-то и то-то, верь так-то и так-то... Человек должен пропустить опыт веры через свое сердце и через свой разум. Не просто через ум, т. е. свое рациональное начало, но именно через разум — начало логоистическое, связанное с божественным Логосом, которое определяет смысл всего в мире и человеке. Крайне необходимо, чтобы каждый человек, даже рожденный верующим, став взрослым, проходил катехизацию и чтобы люди могли пони-

Катехизация сегодня — самое живое дело церкви, более живая вещь, чем теологическое образование или академическая наука. В то же время научное осмысление опыта миссии и катехизации, которому посвящен этот выпуск журнала, — также безусловно серьезная и актуальная задача. Важно снова и снова обращаться к Священному писанию и текстам ранних катехетов, чтобы уточнять и обновлять в своем сознании фундаментальные принципы катехизации, которые являются основанием жизни Церкви; также необходимо осмыслять опыт, накопленный в XX и XXI вв. различными христианскими конфессиями в деле свидетельства о вере и введения новых людей в живую традицию христианства.

мать, разуметь, молиться не только духом, но и умом $*^2$.

Свящ. Георгий Кочетков, главный редактор журнала «Вестник СФИ»

*1 Мф 7:24

*2 Cp.: 1 Kop 14:15

Священник Алистер Стюарт

Апостол Павел и два пути. Предкрещальная катехизация в Послании к Римлянам (12–13 главы)

Священник Алистер Стюарт, Ph.D., Бирмингемский Университет, настоятель прихода Аптон-кум-Чалви (г. Слау, Англия) • vicar@uptoncumchalvey.org.uk

Стюарт Алистер, свящ. Апостол Павел и два пути. Предкрещальная катехизация в Послании к Римлянам (12–13 главы) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. $12-31 \cdot DOI: 10.25803/26587599_2021_39_12$

Новозаветные исследователи, изучая паренезу в 12-13 главах Послания к Римлянам, обычно делают это с целью выяснить, отражает ли этот материал знание ап. Павлом предания об Иисусе (Jesus tradition). В настоящей статье высказывается предположение, что искать у ап. Павла параллели с синоптическим материалом и задаваться вопросом, указывает ли это впрямую на знание им учения Иисуса, бессмысленно, поскольку мешает увидеть главное, а именно: вне зависимости от источника способ передачи этого материала — катехизический. Параллели с синоптиками неточны, при этом паренетический материал 12-13 глав Послания к Римлянам подан в контексте крещения. В таком виде он не дает нам никаких сведений о том, знаком ли ап. Павел с преданием об Иисусе, но зато позволяет получить представление о природе катехизации в раннехристианских общинах. Более того, паренеза в 12-13 главах Послания к Римлянам поражает обилием параллельных мест с главами о двух путях в «Дидахе» (гл. 1-5), назначение которых очевидно катехизическое, да и с другими источниками, отражающими катехизическую традицию (как, например, рассказ Плиния о деятельности христиан, а также чин крещения у елкесаитов). Это дает основания для дальнейших выводов о том, что катехизация в данном случае очевидно адаптирована под иудейский контекст. Апостол Павел в парене-

[©] Священник Алистер Стюарт, 2021

зе 12–13 глав Послания к Римлянам использует иудейскую версию катехизического материала, чтобы заручиться поддержкой у преимущественно иудейской аудитории.

ключевые слова: теология, катехетика, библеистика, паренеза, Послание к Римлянам, катехизация, «Дидахе», традиция двух путей, чин отречения в крещении, «Учение апостолов».

1. Паренеза в апостольских посланиях как напоминание о катехизисе

В одной из более ранних статей ¹ мы высказали предположение, что то, что в академических кругах называют термином «паренеза» ², скорее всего, формировалось и передавалось в христианских общинах благодаря практике катехизации, более того, что катехизическая традиция начала формироваться еще в І в. Для обоснования этого утверждения мы опирались в основном на Евангелие от Матфея и Послание Иакова, рассматривая их в сравнении с «Дидахе». При этом предполагалось, что хотя эти тексты и обращены к аудитории крещеных верующих, однако повторение материала из предкрещального катехизиса помогало напомнить читателям об основах их веры ³.

Теперь же хотелось бы продолжить это рассуждение, но уже на основании паренетического материала в 12–13 главах Послания к Римлянам. С нашей точки зрения, ап. Павел здесь, подобно Иакову, напоминает аудитории общеизвестные вещи, которые они восприняли благодаря катехизической традиции. Таким образом, мы пытаемся возродить (может быть, с некоторыми коррективами) ту гипотезу, которая была распространена в середине XX в., но в последнее время стала забываться 4.

См.: [Stewart 2008].

^{2.} Паренеза (англ. paraenesis, от греч. παραίνεσις, «наставление») — нравственная проповедь, краткое наставление о моральных практиках, которых следует придерживаться или избегать, подразумевающее общность мировоззрения и не допускающее возражений. Подробнее см.: Алиева О. В. Паренеза: философская и риторическая традиция // Вестник ПСТГУ. III: Филология. 2011. Вып. 3 (25). С. 23–36. — Прим ред.

^{3.} В. Рордорф напоминает критикам, что термин «катехизация» следует употреблять только в отношении наставления готовящихся ко крещению [Rordorf, 159].

^{4.} См. особенно работу Ч. Г. Додда [Dodd]. Он особо ссылается на сочинение Ф. Каррингтона [Carrington] и Е. Дж. Селвина [Selwyn, 365–466]. См. также статью Ч. Ф. Д. Мула [Moule].

2. Паренеза в апостольских посланиях и «синоптическая традиция»

Основной вопрос, которым задаются новозаветные исследователи, обращаясь к паренетическому материалу в Послании к Римлянам и других посланиях ап. Павла, — отражает ли этот материал знание ап. Павлом предания об Иисусе, а также какова степень соответствия между учением ап. Павла и учением Иисуса. Поэтому в центре внимания оказываются те места, которые отражают синоптическую традицию. Они изучаются с целью выяснить, свидетельствуют ли они о знании ап. Павлом учения Иисуса и, в меньшей степени, содержится ли эта традиция в одном из известных евангелий или ап. Павел демонстрирует знание неуловимого источника Q⁵. Но как мы увидим, искать следы знакомства ап. Павла с учением Иисуса, изучая параллели с синоптиками, бессмысленно, ведь материал передавался посредством катехизической традиции вне зависимости от источника. Параллели больше говорят не о том, знал ли ап. Павел то или иное высказывание Иисуса, но о том, какой была катехизация в раннехристианских общинах. В частности, показательно число параллельных мест в паренетическом материале 12–13 глав Послания к Римлянам и в главах о двух путях в «Дидахе» (гл. 1–5), катехизических по своему назначению. Все это подтверждает предположение о том, что этот материал передавался именно через катехизическую традицию.

Вначале мы рассмотрим эти параллельные места (вне зависимости от того, восходят ли они к Иисусу), попутно отмечая параллели с двумя другими ранними примерами традиции двух путей: «Учением апостолов», сохранившимся только на латыни 6, и 18–21 главами «Послания ап. Варнавы».

Первое из таких мест в Послании к Римлянам, где напрашивается сравнение с «Дидахе», — это Рим 12:3: μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὁ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν («не думайте [o] [ceбe] более, нежели должно думать; но думайте скромно» 7); Дидахе 3:9a: οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος («Не превозно-

^{5.} См. краткое изложение диссертационного исследования Х. А. Хистерманна «Использование ап. Павлом синоптической Иисусовой традиции» [Hiestermann]. Удивительно, что Хистерманн почти совсем не упоминает «Дидахе».

^{6.} См.: [Rordorf, Tuilier, 207–210]. Хотя «Учение апостолов» (Doctrina apostolorum) сохранилось

только в латинской версии в средневековых документах, это, тем не менее, очень раннее сочинение, в оригинале написанное на греческом языке.

^{7.} В английской версии статьи греческие цитаты оставлены без перевода. Для удобства русского читателя здесь и далее цитаты из Нового завета приводятся по синодальному переводу. — Прим ред.

сись и не давай душе твоей [впадать в] дерзновение» в 1. В том, как далее ап. Павел использует этот материал для развития собственной мысли, заметно сходство с 1 Кор 12. Это может указывать на возможную литературную зависимость.

*1 Cp. Barnab. 19:3b; Doctrina 3.9

*2 Cp. Barnab. 19:6b; Doctrina 3:10

*3 Cp. Doctrina 4:8

*4 Cp. Doctrina 3:9, Barnab. 19:6b

*5 Doctrina 1:2–2:1

Следующий стих из Дидахе 3:10 *2, увещевающий слушателей почитать все, что они переживают, за благо, в свою очередь, можно сравнить с Рим 12:12, где говорится о терпении в скорби. Следующее очевидное сравнение — это Рим 12:13: ταῖς χρείαις τὧν άγίων κοινωνοῦντες, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες («Β нуждах святых принимайте участие; ревнуйте о странноприимстве») и Дидаxe 4:86*3: συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σοῦ («во всем будь общник с братом твоим»). Рим 12:14 сходно с Дидахе 1:3 (это место мы разберем подробнее дальше). Рим 12:166: тоїς талєї ої очиπαγόμενοι («последуйте смиренным») сравнимо с Дидахе 3:96 *4: μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήση («пребывай среди праведных и смиренных»). Наконец, можно заметить важную связь между Рим 13:8-9 и Дидахе 1:2 и 2:1 (еще очевиднее эта параллель в «Учении апостолов» *5), где заповеди декалога толкуются как призыв возлюбить ближнего. Важен не только сам факт наличия концептуальных параллелей, но и их концентрация в сравнительно небольшом отрывке Послания к Римлянам. Все это указывает на общую традицию, возможно, не только грекоязычную. Кроме того, аналогичные параллели в «Дидахе» позволяют заключить, что перед нами именно катехизическая традиция, а не предание об Иисусе, поскольку в «Дидахе» прямо сказано, что это материал для предкрещального оглашения⁹, и никаких отсылок к Иисусу и Его словам не приводится.

Один из примеров ошибок и путаницы у современных исследователей Нового завета, происходящих от неумения увидеть влияние катехизической традиции и слишком горячего желания связать наблюдаемые параллели в текстах с преданием об Иисусе, можно найти в работе Д. Аллисона [Allison]. В своей работе о предании об Иисусе у Павла, Д. Аллисон замечает, что евангельские параллели к Рим 12–13 особенно плотно соотносятся с материалом в «проповеди на равнине» в Евангелии от Луки. Бо-

^{8.} Здесь и далее перевод прот. Валентина Асмуса по изданию: Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. Москва: Издательский совет РПЦ, 2003. С. 41–63. — Прим. ред. 9. «Сказав предварительно все это, крестите...»

^{9. «}Сказав предварительно все это, крестите...» (Дидахе 7:1).

лее того, Д. Аллисон видит и аллюзию на те же речения в 1 главе «Дидахе», но не разбирает эти цитаты подробнее, ограничиваясь предположением, что в «Дидахе» эти места приведены лишь потому, что являются центральными для нравственного учения Иисуса [Allison, 18]. Такое пренебрежение важностью «Дидахе» (очевидно потому, что здесь нет отсылки к речениям Иисуса, или, возможно, потому что предполагается, что «Дидахе» написано после евангелий и, следовательно, использует их 10) приводит к тому, что все внимание концентрируется на тех источниках, в которых атрибуция Иисусу возможна, что в свою очередь приводит к заранее предугаданному ответу, что ап. Павел был знаком с данными учениями Иисуса.

Д. Аллисон, правда, отмечает вероятность того, что именно «паренеза» могла быть средством передачи ап. Павлу синоптического материала, но тут же отказывается от этого, поскольку паренетический материал в непавловых посланиях не отражает синоптическую традицию таким же образом [Allison, 10-11]. Пусть так, но, даже невзирая на то, что Аллисон использует термин «паренеза» слишком широко, он при этом не принимает во внимание, что материал, который мы находим у ап. Павла вместе с «синоптическим» вперемешку в тех же паренетических главах, можно найти и в других паренетических контекстах, как в Новом завете, так и вне его. Так, например, в 1-5 главах «Дидахе» есть много как «синоптического» материала, так и несиноптического, а в 12-13 главах Послания к Римлянам, помимо «синоптического» материала, содержится довольно много параллелей с Первым посланием Петра (такие, как Рим 12:10 и 1 Пет 2:17; Рим 12:13 и 1 Пет 4:9; Рим 12:17 и 1 Пет 3:9). Пересечения между 12–13 главами Послания к Римлянам, паренетическим материалом в Первом послании Петра и Нагорной проповедью в Евангелии от Матфея (с параллельными местами в Евангелии от Луки) также указывают на некий единый паренетический источник мудрости, каковым может являться традиция катехизации.

Тот факт, что параллельные места с «синоптическим» материалом в «Дидахе» в основном находятся только в одной части, в Дидахе 1:36-6, т. е. в «евангельском» разделе (sectio evangelica), который отсутствует в других версиях того же материала, таких как «Учение

^{10.} Такое предположение высказывает, напр., А. Гарроу [Garrow, 216]. При этом он с удивлением отмечает тот факт, что существующие реконструкции документа Q очень мало используют «Дидахе».

апостолов» и «Каноны святых апостолов» ¹¹, может указывать на то, что этот материал находился в обращении в виде единого сборника. Но и здесь нужно отметить, что это материал не вполне синоптический, а А. Гарроу даже полагает, что речения в 1:36-6 восходят к разным источникам [Garrow, 77–83], причем это источники, отличные от евангелий. Более того, обращаясь к тексту Послания к Римлянам, мы снова отмечаем, что общий материал между 12–13 главами этого послания и «Дидахе» можно найти совсем не только в «евангельской части», но и во всех главах, говорящих о двух путях, что, по-видимому, делает предположение А. Гарроу еще более вероятным. Если бы у нас из источников были только Евангелие от Матфея и «Дидахе», мы могли бы заподозрить некое литературное родство, или, если бы у нас было только Послание к Римлянам и Евангелие от Луки, мы могли бы прийти к такому же выводу, но тот факт, что мы находим этот материал во всех этих источниках и в разных их частях, делает более вероятным предположение о некоем общем происхождении этого материала.

Предположение о наличии некоего собрания синоптических материалов, приписываемых Иисусу и содержащих нравственные наставления, ведет к следующему предположению, что это должен быть некий сборник документов. Однако, хотя очевидно, что в Рим 12:14 в сжатом виде содержится тот же материал, что и в Мф 5 и Лк 6, степень дословного соответствия довольно невелика, что в свою очередь снижает вероятность гипотезы о наличии некоего общего документа. Приведем лишь один пример:

Мф 5:44	Рим 12:14	Лк 6:27–28
ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν («любите врагов ваших»)		ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς («πюбите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас»),
καὶ προσεύχεσθε ύπὲρ τῶν διω- κόντων ὑμᾶς («и молитесь за гонящих вас»).	εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε («благо- словляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте»).	εύλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς («благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас»).

^{11.} См. мою работу [Stewart 2011a, 28] и таблицу по синоптическим евангелиям [Stewart 2011a, 85–93].

Хотя пересечения совершенно очевидны, но очевидна и разница. У синоптиков стоит глагол ἀγαπᾶτε (любите), а у ап. Павла есть только εὐλογεῖτε (благословляйте), который есть в Евангелии от Луки, но которого нет в Евангелии от Матфея; и хотя формы глагола δ ιώκω (гнать) есть и у Матфея, и у ап. Павла, но в Евангелии от Луки его нет. Самую близкую параллель с текстом ап. Павла можно найти в «Дидахе», но даже там нет полного соответствия.

Рим 12:14	Дидахе 1:3б
εὐλογεῖτε («благословляйте»)	εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ προσεύχε-
	σθε ύπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν
τοὺς διώκοντας, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε	διωκόντων ὑμᾶς («благословляйте проклинаю-
(«гонителей ваших; благословляйте, а не про-	щих вас и молитесь о врагах ваших, пости-
клинайте»).	тесь о гонителях ваших»).

Хотя и там и там есть глагол εύλογεῖτε («благословляйте»), в «Дидахе» есть еще и глагол προσεύχεσθε («молитесь»), который есть в Евангелии от Луки (хотя его не должно быть в источнике О, поскольку нет в Евангелии от Матфея), и νηστεύετε («поститесь»), которого вообще больше нигде нет; при этом он связан с глаголом διώκω («гнать») (который в другой форме есть в Евангелии от Матфея, но которого нет в Евангелии от Луки). Евангелие от Луки и «Дидахе» превращают это увещевание в трехчастное, тогда как версия ап. Павла — самая простая, с единственным императивом. Можно также отметить, что в 1 Пет 3:9 (уже указанном как параллель к Рим 12:17) есть продолжение: τοὐναντίον δὲ εὐλογοῦντες («напротив, благословляйте»). Это дает дополнительные основания предположить некую общность источника для Первого послания Петра, послания ап. Павла и «Дидахе», поскольку все здесь используют глагол $\varepsilon \dot{\nu} \lambda o \gamma \tilde{\omega}$ («благословлять»). Но особенно значимо в этом контексте употребление глагола διώκω («гнать») в параллельных местах в Послании к Римлянам и в «Дидахе». К. М. Такетт считает его появление в Евангелии от Матфея следствием редакторского вмешательства евангелиста, и делает вывод, что автор «Дидахе» опирался на Евангелие от Матфея [Tuckett, 116]. Благодаря тому, что мы расширили «круг традиции» (Traditionskreis) и отметили параллель в Послании к Римлянам, мы смогли увидеть, что осмысление гонений было частью огласительного научения, что в свою очередь говорит о сектантском сознании раннехристианских общин. Все это возвращает нас к тому, что эти наставления — часть катехизической традиции, а не свидетельство о наличии общего источника речений типа Q^{12} . И здесь нет нужды в домыслах об авторской редакции евангелиста Матфея.

Подобное же научение практически в той же форме можно найти, например, у Иустина Философа, который говорит: «Молитесь за врагов ваших, и любите ненавидящих вас, и благословляйте проклинающих вас, и молитесь за обижающих вас» ¹³. Опятьтаки, сходство здесь совершенно очевидно, и самую близкую по тексту параллель можно найти в Евангелии от Луки:

1	Апология	15.14
- 1	диология	1.7.14

εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν, καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς («молитесь за врагов ваших, и любите ненавидящих вас, и благословляйте проклинающих вас, и молитесь за обижающих вас»).

Лк 6:27-28

άγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς («πюбите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас»).

Но даже здесь есть определенные текстуальные расхождения, такие как $\dot{\alpha}$ уа π $\ddot{\alpha}$ т ϵ ... ка λ $\ddot{\omega}$ ς π оι ϵ $\ddot{\imath}$ τ ϵ («любит ϵ ... благотворит ϵ ») вместо εὔγεσθε... ἀγαπᾶτε («молитесь... любите»). Разбирая это место в своей работе, А. Беллинцони приходит к выводу, что это некая гармонизированная версия из Евангелий от Матфея и Луки, которую Иустин либо сделал сам, либо получил в таком виде откуда-то еще [Bellinzoni, 14-17]. Это единственное параллельное место с Посланием к Римлянам в этих главах «Апологии Иустина», но при этом в них множество параллельного материала с Нагорной проповедью и соответствующими местами в Евангелии от Луки, чему также есть соответствующие параллели в первой главе «Дидахе». Разобрав подробно все эти параллельные места, А. Беллинцони приходит к заключению, что источником их для Иустина был катехизис [Bellinzoni, 54-57, 99-100], с чем, в свою очередь, соглашается О. Скарсауне [Skarsaune, 66–67]. Хотя катехизическое назначение материала здесь не очевидно, А. Беллицони достаточ-

^{12.} Так, сравни, напр., работу Дж. Дрейпера [Draper 1984]. На с. 273–279 Дрейпер отвергает предположение о текстологической зависимости Евангелия от Матфея, но при этом называет Q в качестве общего источника.

^{13.} См.: 1 Apol. 15:14, часть раздела от 1 Apol. 15 до 1 Apol. 17. Здесь и далее перевод прот. Петра Преображенского по изданию: Святой Иустин, философ и мученик. Первая апология // Он же. Творения. Москва: Паломник: Благовест, 1995. С. 31–104. — Прим. пер.

но убедительно говорит о том, что материал взят из катехизиса, хотя, поскольку текст написан не с катехизических, а с апологетических позиций, то материал, видимо, соответствующим образом отредактирован [Bellinzoni, 55]. Хотя А. Беллинцони об этом не говорит, но возможно даже, что ссылки на Иисуса здесь вставлены уже самим Иустином, поскольку речения, известные ему из катехизической традиции, он встречал и в документах, которые со временем войдут в канон евангелий.

Так, В. Т. Уилсон, разобрав разные версии фразы в Рим 12:14 и других текстах, приходит к выводу, что «параллели, усмотренные разными исследователями... вряд ли можно всерьез воспринимать как лексические или формальные соответствия, поскольку это лишь выражение похожих идей и намерений» [Wilson, 171]. С этим утверждением нельзя не согласиться. То же относится и к предположению Д. Аллисона о том, что, вероятно, существовал некий сборник паренетических текстов, отличный от источника О, где соответствующие речения приписываются Иисусу, и основанием для этого утверждения является прослеживаемое им сходство между 1 Клим 13:2 и Лк 6 [Allison, 19] 14. Действительно, параллели между Евангелием от Луки и Посланием Климента здесь весьма приблизительные (так, например, в Евангелии от Луки сказано: «Не судите, да не судимы будете» *1, тогда как у Климента сказано: «судите» (так, как хотели бы, чтобы судили вас)). К тому же не прослеживается никакой связи между материалом в 1 Клим и в Рим 12-13 (хотя отголосок этого высказывания можно найти в Рим 14:10). Но если мы, напротив, будем исходить из того, что все эти высказывания опираются на некую единую устную традицию, используемую в оглашении, то все эти вопросы теряют свою важность и проблемность.

Из всего этого с неизбежностью следует вывод о том, что деление паренетического материала у ап. Павла на «синоптический» и «несиноптический» совершенно искусственно и не соответствует современному состоянию науки, поскольку «синоптический» материал тоже не передавался именно как синоптический. В.Т. Уилсон считает, что общая составляющая здесь происходит из некоей традиции мудрости, общего знания, и он делает этот вывод не только на основании изучения параллель-

*1 Лк 6:13

^{14.} Э. Ф. Грегори приходит к похожему заключению, хотя и не обсуждает текст Послания к Римлянам [Gregory, 131–134].

ных мест с Рим 12:14, но и на основании приблизительности и неточности всех предлагаемых параллелей 15 . Вследствие этой неточности их вряд ли можно считать относящимися к речениям Господа.

3. 12–13 главы Послания к Римлянам как крещальный катехизис

Хотя мы и согласились с В. Т. Уилсоном относительно отсутствия реального «лексического или формального соответствия» между приведенными параллельными местами, однако мы также можем заметить снова и снова, что «Дидахе», хоть и основывается на некоей общей традиции мудрости, но одновременно приводит этот материал в катехизическом контексте, настаивая на обязательности его изучения перед принятием крещения. Можно задаться вопросом, не воспринял ли ап. Павел этот материал из того же предкрещального контекста, а не из некоей общей «традиции мудрости». В подтверждение этого предположения можно отметить, что ап. Павел активно использует образы крещения, как в начале 12-й, так и в конце 13-й главы Послания к Римлянам:

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτειρμῶν τοῦ θεοῦ, παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. καὶ μὴ συνσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον («Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, [для] разумного служения вашего, и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная») *¹.

*1 Рим 12:1-2

Там, где речь идет об обновлении, можно услышать отзвуки разговора о крещении в Рим 6:4, где ап. Павел призывает слушателей «ходить в обновленной жизни» ((περιπατήσωμεν) ἐν καινότητι ζωῆς); более того, можно даже предположить, что именно поэтому здесь сказано, что тела должны быть представлены в жертву «живую», ведь новая жизнь тела — это жизнь, дарованная в крещении, та жизнь, в которой и происходит обновление ума, что перекликается с Рим 6:11 (ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ, «живыми

15. См.: [Wilson, 200-212], в заключении.

же для Бога во Христе»), а это место, в свою очередь, отсылает нас назад к Рим 6:3–4, где говорится о крещении в смерть Иисуса.

*1 Рим 13:14

В заключении же сказано: ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν («облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа») *1 , — и это можно соотнести с тем, что ап. Павел говорит о крещении в Гал 3:27: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε («все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись»). Облачение (во Христа) здесь, как убедительно говорит об этом Дж. А. Харрилл, отсылает нас к обряду toga virilise [Harrill] 16 , что с большой вероятностью верно, поскольку обряд облачения в белое одеяние после крещения, по-видимому, был уже известен в Африке в конце второго века 17 . Помимо отсылок к образам крещения, в заключении есть и эсхатологические мотивы:

καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὅρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι· νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν· ἡ νὺξ προέκοψεν ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν... («Так [поступайте], зная время, что наступил уже час пробудиться нам от сна. Ибо ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали. Ночь прошла, а день приблизился...») $*^2$.

*2 Рим 13:11-12

Хотя в заключении раздела о двух путях в «Дидахе» не содержится эсхатологических увещеваний, но остается, по крайней мере, теоретическая возможность того, что полная эсхатологизма 16 глава изначально как раз и завершала часть о двух путях; еще более существенным можно считать тот факт, что и в «Учении апостолов», и в «Послании ап. Варнавы» соответствующие разделы о двух путях содержат эсхатологическое заключение и такое же заключение есть в более поздней версии учения о двух путях, содержащейся в «Канонах святых апостолов». Таким образом, наличие такого эсхатологического увещевания в конце также может быть указанием на то, что этот материал отражает катехизическую традицию.

В итоге предположение о том, что положения 12–13 глав Послания к Римлянам, если сопоставить их с «Дидахе», отражают предкрещальную катехизацию, можно, как минимум, принять как рабочую гипотезу. Сама по себе катехизация, в свою очередь, могла опираться на более широкую традицию мудрости, обще-

16. См. также рассуждения на ту же тему в работе С. Цанга [*Tsang*, 125].

17. См. рассуждения на эту тему в [Dekkers, 210–212], а также мою работу [Stewart 2001, 139, 145]. Здесь «риза» воспринимается как знак усыновления после освобождения от рабства у дьявола.

го знания ¹⁸, но наличие эсхатологического заключения в 12–13 главах Послания к Римлянам, а также вступления, связанного с образами крещения, указывает на то, что здесь есть нарочитая перекличка с наставлениями во время оглашения.

В «Дидахе» для передачи огласительного материала используется схема двух путей. В Послании к Римлянам это логическое построение прослеживается менее ясно, хотя Дж. А. Дрейпер, основываясь на изучении паренетического материала в 5-й главе Послания к Галатам, высказывает предположение, что ап. Павел был знаком с традицией двух путей, отраженной в «Дидахе» и других источниках, так как в этом тексте он использует «образы пути» и противопоставления, а также в нем можно наблюдать содержательные параллели учению о двух путях [Draper 2011, 222-230]. Те же «образы пути» мы находим и в Рим 13:13: ὡς ἐν ήμέρα εὐσχημόνως περιπατήσωμεν («как днем, будем вести себя благочинно»), как, собственно, и в Рим 6:4. Прием противопоставления используется и в Рим 13:12, что особенно заметно в противопоставлении дел тьмы и оружия света. Это тем более актуально, что описание двух путей как путей света и тьмы можно найти в отдельных версиях этой традиции, в частности, в «Послании ап. Варнавы» (гл. 18-21) и «Учении апостолов», в отличие от «Дидахе», где эти два пути называются путем жизни и путем смерти. Таким образом, буквальной связи на уровне текста между посланием ап. Павла и «Дидахе» не прослеживается, но есть веские основания утверждать, что авторы знакомы с одним и тем же «кругом традиции». Кроме того, как мы уже отчасти продемонстрировали, есть явные концептуальные переклички между паренезой в 12-13 главах Послания к Римлянам и частью о двух путях в «Дидахе», а также есть и другие древние источники, содержащие свои версии той же традиции, в частности, 18-21 главы «Послания ап. Варнавы» и «Учение апостолов», хотя на лексическом уровне все они имеют свои отличия.

Мы уже отметили параллели между текстом ап. Павла и элементами традиции двух путей. Теперь, в продолжение, можно сделать вывод, что, подобно «Дидахе», ап. Павел тоже воспринял эти научения в рамках предкрещальной катехизации и, скорее всего, воспринял их именно в виде логической схемы двух путей.

^{18.} Как показано в работе [Sandt].

4. Развитие катехизации за пределами иудеохристианства

В рамках этой темы мы можем снова обратиться к исследованиям середины XX в., в частности, к работам Ч.Г. Додда [Dodd], который пытался проследить, как содержание раннехристианского оглашения могло быть отражено в Новом завете. В частности, он приводит в пример Первое послание к Фессалоникийцам:

В это базовое наставление входили — как непосредственные элементы или, как минимум, косвенно — следующие темы: 1) богословские основы: монотеизм и отвержение идолопоклонства; Иисус как Сын Божий; Его Воскресение и Второе пришествие; спасение от Божьего гнева (1:9–10); призвание Церкви в Царство и Славу Божью (2:12); 2) нравственные положения... (4:2, 11)... святость христианского призвания; отвержение языческих пороков; закон милосердия (4:3–9); эсхатологические мотивы (5.2)... [Dodd, 107–108].

Далее он замечает, что текст 12-13 глав Послания к Римлянам (как мы предположили выше) с определенной долей вероятности мог или основываться на этом научении, или так или иначе отражать его, а также указывает на то, что этот же материал присутствует в «Дидахе». Однако его прежде всего интересует не катезизация как таковая, а вопрос о том, в какой мере катехизация могла повлиять или быть источником все того же предания об Иисусе. Более того, хотя он кратко останавливается на содержании «Дидахе», в котором отражено это учение, он тут же оговаривается, что «Дидахе — это, конечно, не катехизис в полном смысле слова» [Dodd, 109]. Конечно, «Дидахе» не катехизис, но первые пять (или шесть) глав этой книги несомненно представляют собой катехизическое научение, поскольку, как уже говорилось выше, в ней самой есть утверждение, что изложенное в первых главах научение должно преподаваться слушателям перед принятием крещения *1. Таким образом, не какието догадки или научные предположения о том, что это научение каким-то образом соответствует такому назначению, но прямое указание в тексте «Дидахе» на то, что этот материал должен использоваться в оглашении перед крещением, позволяет нам делать выводы о катехизическом характере такого же учения, которое мы находим в других местах, например, в Послании к Римлянам. Подобным же образом наличие эсхатологического заключения в разделе о двух путях в «Послании ап. Варнавы»

*1 Didache 7. 1

и «Учении апостолов» позволяет нам согласиться с Ч. Г. Доддом в том, что эсхатологическая концовка могла завершать такое научение, а также увидеть здесь параллель с подобным эсхатологическим пассажем в конце указанных двух глав в Послании к Римлянам.

Тем не менее, вполне очевидным представляется и то, что содержание этого катехизиса почти полностью этическое. Здесь почти ничего не говорится об отвержении идолов как одной из обязательных частей научения, содержание которого Ч.Г. Додд вывел на основании 1 Фес 1:9–10. Возможно, это покажется странным пропуском в Послании к Римлянам и «Дидахе», учитывая, что пассаж в Первом послании к Фессалоникийцам действительно либо отражает традицию катехизации, либо (что еще вероятнее) описывает акт отречения (от Сатаны) перед принятием крещения ¹⁹.

Чтобы объяснить этот пропуск в «Дидахе», можно обратиться к существующим свидетельствам о том, как традиция двух путей повлияла на формирование иудаизма; по словам Дж. А. Дрейпера, она используется в иудейской литературе межзаветного периода, в раввинистической литературе и особенно в кумранском «Уставе общины» (1QS). Отсюда он делает вывод, что эта схема использовалась в научении вообще, но особенно в научении новых членов в различных иудейских сектах (таких как кумранская община) [Draper 2011, 223-224]. После первого века мы видим, что традиция двух путей продолжала иметь хождение в иудеохристианских кругах. Пример можно найти в проповеди ап. Петра в Сидоне в «Псевдо-Климентинах» 20. Но раз эта схема использовалась таким образом внутри иудаизма, тогда отказ от идолопоклонства вряд ли был для нее актуальным; можно было бы предположить, что в «Дидахе» эта схема используется именно с целью приведения иудеев в иудеохристианскую веру, где важность исполнения заповедей и собственно монотеизм, вероятно, были само собой разумеющимися вещами. И хотя инципит в «Дидахе» обращен ко всем народам, тем не менее автор явно настроен именно на просвещение иудеев

19. См.: [Stewart 2011b, 5–6], где я допускаю, что использована не-Павлова формулировка, неуклюже вписанная в контекст. См. об этом в комментарии на 1 и 2 Фес Э. Беста [Best, 85–87]. Неуклюжесть вставки об избавлении нас Иисусом обусловлена тем, что фразу добавили в литургиче-

ский материал — с целью подчеркнуть эсхатологическую тайну возвращения Христа (центральную тему $1~\Phi ec$).

20. «ταύτας... πράξεις... προμήνυω ὑμῖν ὡς ὁδοὺς δυό» (Ps.-Clem. Hom. 7. 7).

и научение их практикам, принятым в иудейской секте, исповедовавшей Христа, к которой принадлежал он сам ²¹. Таким образом, в катехизации по методу двух путей, представленной в «Дидахе», можно было бы ожидать наличие не столько отказа от идолопоклонства как такового, сколько отказа от таких форм поведения, которые не соответствуют христианскому пути, что аналогично описанию катехизического научения, переданного Плинием, где сказано что обет (*sacramento*), принимаемый христианами, содержит отказ от обмана, воровства и прелюбодеяния *1,22. Еще одно свидетельство такого иудеохристианского апотаксиса можно найти в описании обетов елкесаитов в «Опровержении всех ересей»:

*1 Pliny. Ep. 10. 96. 7

...Свидетельствую, что более не буду грешить и прелюбодействовать (οὐ μοιχεύσω, ср. Didache 2. 2. — A.C.), а также красть (οὐ κλέψω, ср. Didache 2. 2), поступать несправедливо, быть стяжателем (οὐ πλεονεκτήσω, ср. Didache 2. 6); не буду действовать из ненависти, презрения, не стану радоваться злым делам (ср. Didache 5. 2) $*^2$.

*² Ref. 9. 15. 6. Ср. также Мф 19:18

Получается, что когда Дж. А. Дрейпер усматривает некоторое несоответствие между текстами ап. Павла и традицией двух путей [Draper 2011], он, вероятно, просто слишком категоричен. Ведь ап. Павел просвещает язычников, а не обращает иудеев, приводя их в ряды последователей Иисуса, поэтому содержательно традицию двух путей приходится несколько расширить.

Итак, возвращаясь к Посланию к Римлянам, мы можем отметить, что самый важный текст, свидетельствующий о наличии апотаксиса и синтаксиса ²³ у ап. Павла — 1 Фес 1:9–10 ²⁴, отличается от схемы двух путей тем, что в апотаксисе непосредственно говорится об отказе от идолопоклонства, а в Рим 12–13 этого нет. Это можно объяснить, например, тем, что вопрос об идолопоклонстве уже обсуждался ранее, в первой главе. В этом смысле ап. Павлу не нужно вновь говорить об отвержении идолов язычниками и можно перейти к следующему разделу катехизиса, а именно к вопросам христианского поведения. Хотя В. Рордорф,

^{21.} Это, в свою очередь, подтверждает выводы, которые делает Н. Парди [Pardee, 155]. В заключительной части она пишет, что термин didache относится к этическому толкованию иудейского закона.

^{22.} Это толкование, которому я следую в работе [Stewart 2011b], изначально принадлежит Х. Литцманну [Lietzmann].

^{23.} Отречение от сатаны и сочетание со Христом. — Прим. ред.

^{24.} То же в работе [Stewart 2011b, 5-6].

говоря об апотаксисе как части традиции двух путей, говорит об этом так, как будто была только одна версия этой традиции [Rordorf, 158], однако можно задаться вопросом, возможно ли, чтобы отречение от сатаны, которое со временем стало стандартным элементом традиции и на западе, и на востоке, было изначально предназначено для крещения язычников, где необходимо было отвержение идолопоклонства, в то время как в иудеохристианских кругах, возможно, говорилось о более строгом соблюдении требований закона, как это видно из традиции двух путей. Основной адресат Послания к Римлянам, как видно из вступительной части послания *1, это, прежде всего, иудеи, а уже потом эллины, так что более актуальной оказывается версия оглашения для иудеев.

*1 Рим 1:16-17

Появление «правила веры» (regula fidei) во II в. и формирование крещального символа веры к концу III в., по крайней мере, в Риме и в Африке, указывает на то, что отвержение идолопоклонства и использование схемы двух путей как единой основы для катехизиса не получило продолжения, но что вместо этого основным содержанием оглашения становится исповедание Иисуса как Сына Божьего, а также вера в Бога-Творца, что нашло отражение и в крещальном богослужении. При этом однако есть свидетельство в «Апостольском предании» о том, что критерием допуска катехуменов к крещению было их поведение во время оглашения *2,25, а также то, что существовал довольно строгий отбор будущих оглашаемых перед началом оглашения *3. Хотя впоследствии в программу оглашения вошли дополнительные «доктринальные» элементы, однако практика оглашения сохранила такие базовые элементы, которые соотносятся с традицией двух путей. Возможно даже, что утверждение в «Апостольском предании» *4, что избранные (которые со временем будут называться electi) могут на этом этапе оглашения слушать Евангелие, как раз и означает, что именно в этот момент им преподается доктринальное научение, т. е. наставление в правиле веры (regula fidei).

*2 Trad. Ap. 20 *3 Trad. Ap. 15–17

*4 Trad. Ap. 20. 2

^{25.} Здесь предполагается, что главы в «Апостольском предании», относящиеся к катехуменату, входят в более раннюю (II в.) версию документа. Этот вопрос обсуждается в моей работе [Stewart 2015].

5. Заключительные замечания о 12–13 главах Послания к Римлянам в контексте коммуникативной стратегии апостола Павла

В конце мы можем задаться вопросом о том, зачем ап. Павел повторяет такое предкрещальное научение в этой части своего письма. Поскольку послание имело целью представить самого апостола и его учение римским христианам, можно предположить, что ап. Павел приводит в нем эти общие для всех положения, поскольку считает, что они должны быть знакомы его аудитории и, следовательно, помогут установить некую общность между ним и его слушателями, что станет залогом доброжелательного отношения и к нему самому, и к тому, что он хочет сказать дальше. При этом, что именно он хочет предварить таким вступлением, мы доподлинно сказать не можем.

Возможно, что некоторое уверение нужно для оправдания того, что уже было сказано раньше, но тогда попытка найти общий язык с аудиторией, по-видимому, запоздала на одиннадцать глав. Слово ov («итак, следовательно») в Рим 12:1 должно связывать предыдущие и последующие части сообщения [Cranfield, 595-597], но если повторение катехизического материала действительно нужно здесь для того, чтобы установить общность со слушателями, то это могло бы делаться скорее ради последующих частей послания, а не ради того, что уже сказано.

Возможно, что это касалось той части паренетического материала этих двух глав, которая очевидно не принадлежит традиции двух путей, в частности, разговора о повиновении гражданским властям, хотя при этом сходное учение есть в «Первой апологии» Иустина *1, где оно появляется в части, уже известной своим огласительным предназначением, а также похожая тема прослеживается в паренезе в 1 Пет 2:13, что может свидетельствовать о том, что и эти вопросы также поднимались в рамках оглашения, а значит, являются тем же общим материалом для ап. Павла и его слушателей.

Таким образом, все-таки более вероятным представляется предположение, что эта предварительная подготовка нужна для последующей темы о пище, поскольку в данном случае взгляды ап. Павла и его аудитории могли не совпадать. Тогда увещания в этих главах риторически имеют целью поставить ап. Павла в положение человека, который будет провозглашать следующую ступень учения, некое развитие, как иудейский катехизатор, да-

*1 1 Apol. 17

ющий увещание (paraklēsis), чтобы таким образом установить свой авторитет как учителя, который уже преподал учение, не вызывающее сомнений в его истинности.

Автор выражает благодарность о. Фергюсу Кингу за его комментарии к черновой версии данной статьи.

Перевод Натальи Кольцовой.

Литература

- I. *Allison* = Allison D. C. The Pauline Epistles and the synoptic Gospels: the pattern of the parallels // NTS. 1982. V. 28. P. 1–32.
- 2. *Bellinzoni* = Bellinzoni A. J. The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr. Leiden: Brill, 1967. 152 p.
- 3. *Best* = Best E. A commentary on the first and second Epistles to the Thessalonians. London: Black, 1977. 376 p.
- 4. *Carrington* = Carrington P. The primitive Christian catechism: a study in the epistles. Cambridge: Cambridge University Press, 1940. 110 p.
- 5. *Cranfield* = Cranfield C. E. B. A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans. V. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1979. X, 485–928 p.
- 6. *Dekkers* = Dekkers E. Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie. Brussels : Desclée de Brouwer, 1947. 285 p.
- 7. *Dodd* = Dodd C. H. The primitive catechism and the sayings of Jesus // New Testament Essays / Ed. A. J. B. Higgins. Manchester: Manchester University Press, 1959. P. 106–118.
- 8. *Draper 1984* = Draper J. The Jesus tradition in the Didache // Gospel perspectives: the Jesus tradition outside the Gospels / Ed. D. Wenham. Sheffield: JSOT Press, 1984. P. 269–287.
- Draper 2011 = Draper J. A. The two ways and eschatological hope: a contested terrain in Galatians 5 and the Didache // Neotestamentica. 2011.
 V. 45. P. 221–251.
- Io. *Garrow* = Garrow A. The Gospel of Matthew's dependence on the Didache.London: T&T Clark, 2004. XXXIII, 272 p.
- II. *Gregory* = Gregory A. F. I Clement and the writings that later formed the New Testament // Gregory A. F., Tuckett C. M. The reception of the New Testament in the Apostolic Fathers. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 129–157.
- 12. *Harrill* = Harrill J.A. Coming of age and putting on Christ: the toga virilis ceremony, its paraenesis, and Paul's interpretation of baptism in Galatians // Novum Testamentum, 2002, V. 44, P. 252–277.

- 13. *Hiestermann* = Hiestermann H. A. Paul's use of the synoptic Jesus tradition: Submitted in partial filfilment of the requirements for the degree Ph.D. University of Pretoria, 2016. URL: https://repository.up.ac.za/bitstream/handle/2263/56971/Hiestermann_Paul_2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y (дата обращения: 27.08.2021).
- 14. *Lietzmann* = Lietzmann H. Die liturgischen Angaben des Plinius // Kleine Schriften. Bd. 3. Berlin : Akademie, 1962. S. 48–55. (TU; v. 74).
- 15. *Moule* = Moule C. F. D. The use of parables and sayings as illustrative material in early Christian catechesis // JTS. 1952. N. 3. P. 75–79.
- 16. Pardee = Pardee N. The genre and development of the Didache: a text-linguistic analysis. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2012. XI, 244 p. (WUNT; 2.339).
- 17. Rordorf = Rordorf W. An aspect of the Judeo-Christian ethic: the two ways //
 The Didache in modern research / Ed. J. A. Draper. Leiden: Brill, 1996.
 P. 148–164.
- 18. *Rordorf, Tuilier* = La doctrine des douze apôtres / Ed. W. Rordorf, A. Tuilier. 2 ed. Paris : Cerf, 1998. 228 p. (SC; v. 248).
- 19. Sandt = Sandt H., van de. James 4, 1–4 in the light of the Jewish Two Ways Tradition 3,1–6 // Biblica. 2007. V. 88. P. 38–63.
- 20. *Selwyn* = Selwyn E. G. The first Epistle of Saint Peter. London: Macmillan, 1946. XVI, 517 p.
- 21. *Skarsaune* = Skarsaune O. Justin and his Bible // Justin Martyr and his worlds / Ed. S. Parvis, P. Foster. Minneapolis: Fortress, 2007. P. 53–76.
- 22. *Stewart 2001* = Stewart A. C. Manumission and baptism in Tertullian's Africa: a search for the origin of confirmation // Studia Liturgica. 2001. V. 31. P. 129–149.
- 23. Stewart 2008 = Stewart A. C. Ἀποκύησις λόγω ἀληθείας: paraenesis and baptism in Matthew, James, and the Didache // Matthew, James, and Didache: three related documents in their Jewish and Christian settings / Ed. H. van de Sandt, J. Zangenburg. Atlanta: SBL, 2008. P. 341–359.
- 24. *Stewart 2011a* = Stewart A. C. On the two ways. Yonker, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2011. 159 p.
- 25. Stewart 2011b = Stewart A. C. The Christological form of the earliest syntaxis: the evidence of Pliny // Studia liturgica. 2011. V. 41. P. 1–8.
- 26. *Stewart 2015* = Stewart A. C. Hippolytus: on the apostolic tradition. 2 ed. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2015. 222 p.
- 27. *Tsang* = Tsang S. From slaves to Sons: a new rhetoric analysis on Paul's slave metaphors in his Letter to the Galatians. Frankfurt: Peter Lang, 2005. 235 p.
- 28. *Tuckett* = Tuckett C. M. Synoptic tradition in the Didache // The Didache in Modern Research / Ed. J. Draper. Leiden: E. J. Brill, 1996. P. 92–128.

29. *Wilson* = Wilson W. T. Love without pretense: Romans 12.9–21 and Hellenistic-Jewish wisdom literature. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1991. 264 p. (WUNT; 2.46).

Список сокращений

1 Apol. Первая апология Иустина Философа

Barnab. Послание ап. Варнавы

Didache Дидахе

Doctrina Учение апостолов

Pliny. Ep. Письмо Плиния Младшего имп. Траяну

Ref. Ипполит Римский. Опровержение всех ересей

Trad. Ap. Апостольское предание

Fr. Alistair Stewart

St. Paul and the Two Ways: Pre-baptismal Catechesis in Romans 12–13

Fr. Alistair Stewart, Ph.D., University of Birmingham, Team Vicar of Upton-cum-Chalvey (Slough, England) • vicar@uptoncumchalvey.org.uk

Alistair Stewart, Fr. St. Paul and the Two Ways: Pre-baptismal Catechesis in Romans 12–13 // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2021. Iss. 39. P. 32–47. DOI: 10.25803/26587599_2021_39_32

The principal concern of New Testament scholars in turning to the paraenesis found in Romans 12-13 is the question of whether this reflects knowledge of the Jesus-tradition on the part of St. Paul. This article suggests that hunting for Pauline parallels in synoptic material, and asking whether these indicate direct knowledge of Jesus's teaching on St. Paul's part, is to miss the point that regardless of its origin, this material is transmitted through catechesis. The parallels with synoptic material are inexact, but the paraenesis of Romans 12-13 is set within a baptismal frame. As such, it provides no information of St. Paul's knowledge of Jesus traditions, but rather it indicates the nature of catechesis in the earliest Christian communities. Moreover, the number of parallels in the paraenesis of Romans 12-13 and in the two ways chapters of the Didache (1-5) which are demonstrably catechetical in purpose — is striking, though there are further parallels with the catechetical tradition elsewhere (such as Pliny's report of Christian activities and in the Elchesite baptismal ritual). This leads to the further observation that this catechesis is shaped in a specifically Jewish context; Paul is thus employing a recognizably Jewish form of catechesis in the paraenesis of Romans 12-13, in order to commend his teaching to an audience which is primarily Jewish.

KEYWORDS: theology, catechetics, biblical studies, paraenesis, Romans, catechesis, Didache, two ways tradition, Baptismal renunciation, Doctrina apostolorum.

© Fr. Alistair Stewart, 2021

1. Epistolary Paraenesis as a Recollection of Catechesis

In an earlier contribution, I have argued that the sub-genre known within scholarly circles as paraenesis is most probably formed and transmitted in communities through the practice of catechesis, and further, that even in the first century a catechetical tradition was already under formation ¹. In doing so, I made primary reference to Matthew and James, seen in the light of the Didache. My suggestion was that even though addressed to a baptized audience, the repetition of pre-baptismal catechesis would serve to remind the audience of their commitment ².

I intend to follow up that insight with reference to the paraenetic material found in Romans 12–13. My suggestion is that Paul, like James, is recalling common material which was likely to be known to the audience through the catechetical tradition. In doing so, I am reviving — and to an extent refining — a widespread hypothesis from the mid-20th century, which appears to have been overlooked in more recent times³.

2. Epistolary Paraenesis and the "Synoptic Tradition"

The principal concern of New Testament scholars in turning to the paraenesis found in Romans, and elsewhere in the Pauline corpus, is the question of whether this reflects knowledge of the Jesus tradition on St. Paul's part, and the extent of the conformity of the teaching of Jesus and Paul. Thus, our discussion centres on those texts which reflect the synoptic tradition, with a view to asking whether or not such conformity demonstrates St. Paul's knowledge Jesus's teaching, and to a lesser extent whether this tradition is reflected in a known Gospel, or whether St. Paul exhibits knowledge of the elusive Q⁴. The suggestion of this article is that hunting for Pauline parallels in synoptic material and asking whether this indicates direct knowledge of Jesus's teaching on Paul's part, is to miss the point that the transmission of this material happens through catechesis, regardless of its origin. As such, transmission informs us not of St. Paul's knowledge of Jesus traditions, but is richly

I. See [Stewart 2008].

^{2.} W. Rordorf reminds critics that the term "catechesis" should be reserved for pre-baptismal instruction [Rordorf, 159].

^{3.} Thus see, in particular, C. H. Dodd [Dodd]. He makes particular reference to [Carrington] and [Selwyn]. See also [Moule].

^{4.} See the summary of past scholarship in [*Hiestermann*]. It is extraordinary that Hiestermann barely mentions the Didache.

informative regarding the nature of catechesis in the earliest Christian communities. In particular, the number of parallels in the paraenesis of Romans 12–13 and the two ways chapters of the Didache 1–5, which is demonstrably catechetical in purpose, is striking and, as such, lends support to the suggestion that this material was transmitted via catechesis.

We begin by observing these parallels, regardless of whether or not this material might be attributable to the Jesus tradition, noting further parallels between two other early examples of the two ways tradition: the *Doctrina Apostolorum*, preserved in Latin ⁵, and chapters 18–21 of the *Epistle of Barnabas*.

First, we should note that Romans 12:3: $\mu \dot{\eta}$ $\dot{\eta}$ $\dot{\eta}$ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν is readily comparable to Didache 3:9a: οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τῆ ψυχῆ σου θράσος *1. St. Paul then goes on to use this material for his own reflection comparable to 1 Cor 12, which is a possible indication that St. Paul, in writing Romans from Corinth, is employing a liber litterarum adlatarum and redeploying this material. The following verse in Didache 3:10 *2, which encourages the hearer to accept all experience as positive, may, in turn, be compared to Romans 12:12 urging tribulation in adversity. Romans 12:13, ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες, may readily be compared to Didache 4:8b *3 συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σοῦ. Romans 12:14 has a significant similarity to Didache 1:3, as will be discussed in detail below. Romans 12:16b τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι is readily comparable to Didache 3:9b *4, μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήση. Finally, we may note the significant links between Romans 13:8-9 and Didache 1:2 and 2:1, this parallel being yet clearer in *Doctrina* 1:2–2:1, which in the same way interpret the commandments of the decalogue as a demand for love of neighbour. Not only are the conceptual parallels very clear here; we should also note the concentration of these common materials in a relatively brief span within the text of Romans. All this indicates a common tradition, though not necessarily one that was circulating only in Greek. Moreover, the appearance of this material in the Didache indicates that the tradition is catechetical, rather than indicating that it was communicated as part of the Jesus tradition, since the Didache explicitly states that this material is to be imparted in catechesis prior to baptism⁶, whilst making no reference to Jesus.

*1 par. Barnab. 19:3b, Doctrina 3:9

*² par. Barnab. 19:6b, Doctrina 3:10

*3 par. Doctrina 4:8

*4 par. Doctrina 3:9, Barnabas 19:6b

5. See: [Rordorf, Tuilier, 207–210]. Although preserved only in Latin in mediaeval witnesses, this is a very early work originally composed in Greek.

6. "When you have said all these things beforehand, baptize..." (Didache 7. 1).

One example of how this failure to see a catechetical tradition in play, and an anxiety to attribute these parallels to the Jesus tradition, has misled conventional Neutestamentler may be provided from Allison [Allison]. In his study on the Jesus tradition in the Pauline corpus, Allison observes that Gospel parallels in Romans 12-13 are concentrated particularly in material found in St. Luke's "sermon on the plain". Allison notes, moreover, that Didache 1 makes allusion to these same sayings, but does not further explore the citation, simply suggesting that these savings are cited in the Didache due to their central importance to Jesus's ethical demands [Allison, 18]. The failure to observe the significance of the Didache, presumably because there is no attribution to Jesus, or possibly because the Didache is assumed to post-date the Gospels and therefore to be dependent upon them⁷, leads to a concentration on sources where attribution to Jesus is a possibility, in turn predisposing the answer that St. Paul was conscious of these sayings deriving from the Jesus tradition.

It is true that Allison does note the possibility that "paraenesis" is the means by which this synoptic material might have been transmitted to St. Paul, but he suggests that this is not the case because the paraenetic material in non-Pauline epistles does not reflect synoptic tradition in the same way [Allison, 10–11]. This may be so, but, quite apart from the fact that the definition of paraenesis with which he is working is perhaps too generalized, it overlooks the fact other material mixed in with the "synoptic" material in the paraenetic sections of the Pauline text is indeed found in other paraenetic settings in the New Testament, as well as beyond. Thus, Didache 1–5 contains "synoptic" material, as well as ample material which is not, and Romans 12-13, alongside "synoptic" material, also has parallels with the paraenetic material from 1 Peter (such as Rom 12:10 par. 1 Peter 2:17; Rom 12:13 par. 1 Peter 4:9; Rom 12:17 par. 1 Peter 3:9). The overlap between Romans 12–13, paraenesis in 1 Peter, and the material in Matthew's "Sermon on the Mount" with its Lucan parallels, again points us to a common paraenetic fund of wisdom, which may reflect catechesis.

The fact that the Didache parallels with the "synoptic" material are largely found in one section, i. e. Didache 1:3b–6 (the so-called *sectio evangelica*), which is absent from other versions of the same material, such as the *Doctrina Apostolorum* and *Apostolic Church Order*⁸, may

^{7.} Such is the suggestion of A. Garrow, noting with surprise the extent to which reconstructions of Q have not employed the Didache [*Garrow*, 216].

^{8.} See my [Stewart 2011a, 28], and the synoptic table at [Stewart 2011a, 85–93].

indicate the circulation of this material as a collection; but even here we may note that the material is not entirely synoptic, as well as the possibility, raised by Garrow, that the sayings comprising this section may have come from distinct points of origin [Garrow, 77–83], points of origin entirely distinct from the Gospels. Moreover, when we turn to Romans, we note once again that the common material found in Romans 12–13 and the Didache is not found exclusively in this section of the Didache but throughout the two ways chapters, which tends to strengthen Garrow's case. Were we to possess only Matthew and the Didache, we might posit some form of literary relationship, and were we to possess only Romans and Luke we might do the same, but the fact that the material is found across these documents in different selections makes it more probable that all are drawing upon a common fund.

The suggestion of a collection of synoptic material attributed to Jesus and containing ethical guidance leads us to the suggestion, or supposition, that this is a documentary collection. However, whereas it is evident that Romans 12:14 has a concentration of material found also in Matthew 5 and Luke 6, the degree of verbal coherence is rather less, which in turn makes any documentary hypothesis rather less probable. Let us look at one example:

Matt 5:44	Romans 12:14	Luke 6:27–28
άγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν		άγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν,
		καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς,
καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκό-	εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας, εὐλο-	εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους
ντων ὑμᾶς	γεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε.	ύμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν
		ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

Whereas the common ground is evident, the distinctions between the versions are equally evident. The synoptics use the word ἀγαπᾶτε, whereas St. Paul uses only εὐλογεῖτε, which we see in Luke, but not in Matthew; the forms of διώκω are found in Matthew and Paul, but not in Luke. The closest parallel with St. Paul is actually from the Didache, though even this is inexact.

Romans 12:14	Didache 1:3b
εὐλογεῖτε	εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν
τοὺς διώκοντας, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε.	διωκόντων ὑμᾶς.

Although both use εὐλογεῖτε, the Didache also uses προσεύχεσθε, which is in Luke (though presumably not Q, as is not found in Matthew) and νηστεύετε (found nowhere else), which is attached to διώκω, (a form of which is found in Matthew, but not in Luke) Luke and the Didache each turn this into a threefold instruction, whereas St. Paul is simplest, using a single imperative. We may also observe that 1 Peter 3:9, already noted as a parallel to Romans 12:17, goes on to say: τοὐναντίον δὲ εὐλονοῦντες, thus suggesting some further connection between the source of 1 Peter and those of St. Paul and the Didachist, through the common use of the verb εύλονω. What is particularly significant about the Romans/Didache parallel, however, is the common appearance of a form of διώκω. Tuckett had taken its appearance in Matthew as a sign of Matthaean redactional influence, and thus concluded that the Didache is indebted to Matthew [Tuckett. 116]. Widening the *Traditionskreis* by observing the appearance of the term in Romans in this context allows us to see that dealing with persecution was part of catechesis, which in turn indicates the sectarian consciousness of the Christian groups and allows us, once again, to see the sayings as catechetical, rather than as the product of a sayings-source such as Q9; this also keeps us from making unwarranted assertions here regarding Matthew's redactional interest.

We may also note a further appearance of this item of teaching found in distinct form, namely a passage from Justin, who states: "Pray for your enemies, and love those who hate you, bless those who curse you, and pray for those who abuse you" 10. Again, the similarity is manifest; the closest to Justin among the other forms of the saying is Luke:

1 Apol. 15:14	Luke 6:27–28
εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς	άγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς
μισοῦντας ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους	μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς,
ύμῖν, καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς	προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

But even here there is some verbal distinction, such as ἀγαπᾶτε... καλῶς ποιεῖτε instead of εὕχεσθε... ἀγαπᾶτε. In his discussion of this verse, Bellinzoni concludes that it results from a harmonized version

^{9.} Thus cf. [*Draper 1984, 273–279*], who rejects Matthaean dependence but suggests Q as the common source.

^{10.} *1 Apol.* 15:14, part of a section extending from *1 Apol.* 15 to *1 Apol.* 17.

of Matthew and Luke, either undertaken by Justin himself, or which had come to him in this form [Bellinzoni, 14–17]. This is the only parallel between these chapters of the Apologia and Romans, though there is ample parallel material between these chapters and the Sermon on the Mount (and its parallel Lucan material) which also parallels various statements found in Didache 1. After a detailed study of all these parallels, Bellinzoni concludes that Justin has derived them from catechesis [Bellinzoni 54–57, 99–100], a position with which Skarsaune agrees [Skarsaune, 66–67]. Although the catechetical purpose is less than obvious here, Bellinzoni persuasively suggests that this material has been excerpted from catechesis but, because it is not being employed here in a catechetical but in an apologetic context, it has been edited for that purpose [Bellinzoni, 55]. Although Bellinzoni does not say this, it is even possible that the attribution to Jesus may have been undertaken on the part of Justin himself, having encountered sayings familiar from the catechetical tradition in documents which would become the canonical gospels.

Thus Wilson, after examining the various appearances of the saying in Romans 12:14, and others like it, concludes that, "the parallels adduced by some scholars... hardly constitute any real verbal or formal connections, just the expression of similar ideas and motives" [Walter, 171]. We must agree. The same might be said of Allison's suggestion that there is a paraenetic collection in circulation which attributes sayings to Jesus — quite apart from Q — on grounds of similarities between 1 Clement 13:2 and Luke 6 [Allison, 19] 11. Not only are the parallels between Luke and Clement here somewhat inexact (thus, for instance, Luke states "Judge not, and you will not be judged" *1 whereas Clement, in fact, says "Judge (as you would be judged)"), there is no connection between the material in 1 Clement and that found in Romans 12–13 (though there is an echo of this saying in Romans 14:10). By contrast, were we to suggest that all are drawing on a common fund of orally transmitted material employed in catechesis then such issues are less significant.

The inevitable conclusion from all this is that the distinction between "synoptic" and "non-synoptic" material in Pauline paraenesis is entirely artificial and anachronistic; the "synoptic" material has not been transmitted, as such. For Wilson, the common elements derive

*1 Lk 6:37

II. Andrew F. Gregory comes to a similar conclusion, though he does not discuss Romans [*Gregory 131–134*].

from a sapiential tradition, a conclusion which derives not simply from his consideration of the Romans 12:14 parallel, but from the inexactitude of all the proposed parallels ¹². As such they are unlikely to have been considered as dominical.

3. Romans 12-13 as Baptismal Catechesis

Whereas we may agree with Wilson regarding the lack of "real verbal or formal connections" between the proposed parallels, we may observe again that the Didache, whilst indebted to what Wilson calls a sapiential tradition, sets this material into a catechetical framework, making this teaching the precursor to the baptismal rite. We would do well to wonder whether St. Paul has received this material from the same, pre-baptismal context, rather than from a more generalized "sapiential tradition". In support of this suggestion, we may observe that St. Paul uses extensive baptismal imagery in the opening of Romans 12 and in conclusion in Romans 13.

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτειρμῶν τοῦ θεοῦ, παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἀγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. καὶ μὴ συνσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῷ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον *1.

*1 Rom 12:1-2

In the conclusion the hearers are told ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν *2 ; we may hear this as recalling the baptismal language of Galatians 3:27: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. The reference to clothing is, as Harrill persuasively suggests, a reference to the *toga virilis* 13 , a possibility strengthened through the

*2 Rom 13:14

^{12.} See [*Wilson, 200–212*] in conclusion. 13. See [*Harril*]. See also the discussion in [*Sam Tsang, 125*].

probability that such a rite of clothing in the white toga after baptism was known in late second-century Africa ¹⁴. In addition to reflecting baptismal language, the conclusion is also infused with eschatological meaning:

*1 Rom 13:11-12

καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι· νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν· ἡ νὺξ προέκοψεν ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν... *1

Although the two ways of the Didache does not conclude with eschatological warnings, it is at least possible that the eschatological Didache 16 originally concluded the two ways section; more to the point is the fact that *Doctrina Apostolorum* and the *Epistle of Barnabas* each conclude their two ways teaching with an eschatological conclusion, a conclusion also reflected in the adaptation of the two ways teaching found in the later *Apostolic Church Order*. Thus, this eschatological warning in conclusion may well be a further indication that the material here reflects catechetical tradition.

Thus, there is at least a case for seeing the provisions of Romans 12–13, in the light of the Didache, as reflecting baptismal catechesis. Such catechesis may itself have drawn upon a wider sapiential tradition ¹⁵, though the eschatological conclusion to Romans 12–13 and the baptismal opening indicate that there is a deliberate echo of pre-baptismal instruction here.

The Didache employs the two ways schema to transmit its catechesis. This schema is less apparent in Romans, though Draper has suggested that Paul is conscious of the two ways tradition as found in the Didache and elsewhere, by observing that the paraenesis of Galatians 5 employs "way imagery" and the language of contrast, as well as having specific parallels to the contents of the two ways [*Draper 2011, 222–230*]. The same "way imagery" is found in Romans 13:13: ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, as, indeed, in Romans 6:4. The language of contrast may also be found in Romans 13:12, particularly in the contrast between the works of darkness and the armour of light; this is of particular relevance because the characterization of the two ways as ways of light and darkness is that found in the versions of the tradition found in *Barnabas* 18–21 and the *Doctrina Apostolorum*, as

^{14.} See the discussion in [Dekkers, 210–212]. Also my [Stewart 2001, 139, 145]; here the toga is seen as a sign of adoption, after release from slavery to the devil.

^{15.} As demonstrated by [Sandt].

opposed to the Didache's characterization of the ways as ways of life and death. Thus, we see no *literary* relationship between Paul and the Didache, though we see strong evidence that they are both aware of the same circle of tradition. And, as we have already partially shown, there are clear conceptual coherences between the paraenesis of Romans 12–13 and the two ways section of the Didache and of the other ancient Christian manifestations of this tradition, namely Barnabas 18–21 and the *Doctrina Apostolorum*, even though all of these are verbally distinct.

We have already noted parallels between St. Paul and elements of the two ways tradition. We may now further conclude that, like the Didache, Paul has received these directions as part of pre-baptismal catechesis, and has very likely received them within a two ways schema.

4. Developments in Catechesis beyond Jewish Christianity

In this light, we now return to mid-20th century scholarship, and in particular to the work of Dodd [*Dodd*]. He notes the manner in which the content of early Christian catechesis might be found within the New Testament and suggests in particular that this may be found in 1 Thessalonians:

The following topics are either expressly stated or necessarily implied to have formed part of this fundamental instruction: i) theological dogmas: monotheism and the repudiation of idolatry; Jesus the Son of God; His resurrection and second advent; salvation from the Wrath (1:9–10); the calling of the church into the kingdom and glory of God (2:12); (ii) ethical precepts... (4:2, 11)... the holiness of the Christian calling; repudiation of pagan vices; the law of charity (4:3–9); eschatological motives (5:2)... [Dodd, 107–108].

He then notes the possibility that, as we suggest here, Romans 12–13 may be derived from or otherwise reflect this teaching, and further notes the appearance of some of this material in the Didache. Dodd, however, is still primarily concerned with the question of the extent to which catechesis might inform the development of the Jesus tradition, rather than with the catechetical tradition as such (the content of which is assumed). Moreover, although he briefly notes that the contents of the Didache as reflecting some of this he goes on to say that, "the *Didache* is of course not a 'catechism' in the proper sense [*Dodd*, 109]". The Didache is indeed not a catechism, but the first five (or six) chapters undoubtedly are, since, as already noted, the document

*1 Didache 7:1

states that the foregoing teaching contained in its opening chapters is to be imparted prior to baptism *1. Thus it is the explicit statement of the Didache that this material is to be employed in catechesis prior to baptism, rather than any scholarly suspicion that such teaching might be appropriate, that allows us to recognize the catechetical character of the same teaching when it is found elsewhere, such as in this passage of Romans. Similarly, it is the appearance of an eschatological conclusion in the two ways material in *Barnabas* and *Doctrina*, which permits us to agree with Dodd that an eschatological climax might conclude the instruction, and so to see the same eschatological climax as marking off these two chapters in Romans.

It is, nonetheless, a statement of the obvious that the content of this catechesis is almost entirely ethical. There is nothing here of the repudiation of idolatry, part of the instruction which Dodd deduced must have taken place on the basis of 1 Thess 1:9–10. This may seem an odd omission in Romans and the Didache, given the possibility that the phrase in 1 Thessalonians indeed either reflects catechesis or, yet more probably, the act of renunciation prior to baptism ¹⁶.

In explaining this omission in the Didache, we would refer to further evidence of the use of the two ways tradition in forming Judaism; as Draper notes it is found in intertestamental Jewish literature, in rabbinic material, and most especially in the Qumran Community rule (1QS). From this he deduces that the schema was employed in generalized instruction, but most particularly in the sectarian formation of newcomers in Jewish circles (such as the *yahad* of the Dead Sea sect) [Draper 2011, 223-224]. Beyond the first century we may observe that the two ways tradition continued to be employed within Jewish Christian circles by noting its appearance in the Pseudo-Clementine homilies, in the preaching of Peter in Sidon 17. If the schema is employed in this way within Judaism, then the renunciation of idolatry is scarcely necessary; we may perhaps surmise that it is for this purpose that the Didache adopts the schema, namely as a means of socializing Jews into the Christian version of Judaism, in which assent to the significance of the commandments, and indeed monotheism, might be taken for granted. For all that the incipit of the Didache refers to the nations, the mind-set of the Didachist is one of forming other Jews into

16. So my [Stewart 2011b, 5–6] recognizing the possibility of a non-Pauline formula which has been awkwardly fitted to its context, here following [Best, 85–87]. The particular awkwardness of the addition of Jesus coming to rescue us results from the phrase

being inserted into the familiar liturgical element in order to emphasize the eschatological mystery of Christ's return, the central concern of 1 Thessalonians.

17. Ps Clem. Hom. 7:7: ταύτας... πράξεις... προμήνυω ύμῖν ὡς ὁδοὺς δυό.

the version of Jewish practice practised in the Didachistic Christ-confessing Jewish sect ¹⁸. Thus the two ways catechesis presented in the Didache would lead us to expect not a repudiation of idolatry as such, but a repudiation of behaviour that is not in keeping with the way of Christ; this is in conformity with the report of catechesis received by Pliny, which tells us that the oath (*sacramento*) made by Christians was that they should commit no fraud, theft, or adultery *1,19. Further evidence for such Jewish-Christian ethical *apotaxeis* may be found in the report of the Elchesites found in the *Refutatio*:

*1 Pliny Ep. 10. 96. 7

...I testify that I shall sin no more, nor commit adultery (οὐ μοιχεύσω, cf. Didache 2. 2), nor steal (οὐ κλέψω, cf. Didache 2. 2), nor do injustice, nor be covetous (οὐ πλεονεκτήσω, cf. Didache 2. 6), nor be actuated by hatred, nor be scornful, nor shall I delight in any evil deeds (cf. Didache 5. 2) *2 .

*2 Ref. 9. 15. 6. Cf. also, to all of this, Matt 19:18

Thus, when Draper senses a certain tension between St. Paul and the two ways tradition ²⁰, he is perhaps being over-sensitive; St. Paul is evangelizing gentiles rather than reforming Jews and bringing them into the Jesus movement. As such, rather more than the content of the two ways is needed.

And so, in turning to Romans, we note that the critical text bearing witness to the apotaxis and syntaxis in the Pauline writings (1 Thess 1:9–10²¹) is distinct from the two ways pattern in that the apotaxis specifically concerns the avoidance of idolatry. In explaining its absence in Romans 12-13, we may then suggest that the issue of idolatry has already been discussed in the opening chapter. As such, Paul does not need to repeat the gentile renunciation of idols, but simply moves on to the next part of the catechesis, which is the adoption of Christian behaviour. Although Rordorf speaks of the apotaxis being attached to the two ways as though there were only one form [Rodorf, 158], we must ask whether it is not possible that the renunciation of Satan — which in time becomes standard in both east and west — was originally developed for use in gentile baptisms requiring the renunciation of idolatry, whereas in Jewish-Christian circles a more rigorous keeping of the demands of the law, as laid out in the two ways, was in use. The primary audience of Romans, as the propositio of the letter *3

*3 Rom 1:16-17

^{18.} This in turn lends support to the conclusion of [*Pardee, 155*] that the term *didache* refers to the ethical interpretation of Jewish law.

^{19.} This interpretation, followed in "Christological form", is originally that of [Lietzmann].

^{20.} See [*Draper 2011*]. 21. So [*Stewart 2011b*, 5–6].

might indicate, is Jew first, then Greek; and thus, we find a Jewish approach to catechesis to be more prominent.

The emergence of the regula fidei in the second century, and the development of a baptismal creed by the turn of the third century, in Rome and Africa at least, indicates that the abjuration of idolatry and the use of the two ways as the sole basis of catechesis did indeed not continue but that the confession of Jesus as Son of God, together with faith in God as Creator, became part of the substance of catechesis as well as part of the baptismal liturgy. The witness of Traditio Apostolica to the selection of catechumens for baptism on the basis of their conduct in the catechumenate *1,22, as well as to the careful initial selection of catechumens *2, indicates that although these "doctrinal" elements were added to the catechumenal programme, the development of a habitus to which the two ways tradition bears witness remained fundamental to the catechumenate. It is indeed possible that the statement in Traditio apostolica 20:2 that those set apart (who would in time be known as the *electi*) hear the Gospel at this stage of the catechumenate means that doctrinal instruction, i. e. formation in the regula fidei, was given at this point.

*1 Trad. Ap. 20 *2 Trad. Ap. 15–17

5. Concluding Observations on Romans 12–13 in the Context of St Paul's Communicative Strategy

We may finally pause to ask why St. Paul repeats this baptismal teaching at this point in his letter. Given that his letter serves as his introduction of both himself and his teaching to the Roman Christians, we would suggest that he is citing common material because he believes it will be familiar to his hearers and thus, by establishing common ground between them, commend him and the further content of his message. We cannot be sure which particular message he wishes to commend.

Possibly it is that which has preceded, though in this case finding common ground with the audience might be deemed to be eleven chapters too late. The ov of Romans 12:1 establishes a connection between what has preceded and what follows ²³, but if the repetition of catechesis is intended to find common ground, then it is prepare the way for what is to follows, rather than to validate what has already been said.

^{22.} Here it is assumed that the chapters in *Traditio* apostolica regarding the catechumenate are part of an early (second-century) strand within the document. For discussion see my [Stewart 2015].

23. So [Cranfield, 595–597].

^{25. 00 [0.} a.tytota, 0,0 0,7]

Possibly it is the paraenetic material within these chapters which is not demonstrably part of the two ways instruction, in particular the discussion of obedience to civic authorities, though the appearance of teaching to this same effect in Justin 1 Apologia *1 as part of a passage already seen as catechetical, as well as the appearance of this *topos* in the paraenesis of 1 Peter 2:13, might indicate that this direction might also have had a place in catechesis, and thus be part of what St. Paul considered to be common ground.

*1 1 Apol. 17

The greater likelihood is therefore that this is preparation of the audience for the following discussion of food; in this instance he might anticipate difference between himself and his audience. Thus, the initial exhortation of these chapters serves rhetorically to put himself in the position of one announcing further directions — as a Jewish catechist giving *paraklēsis* — and thus he designates himself with authority, as someone who has already given teaching recognized as authoritative.

The author thanks Fr Fergus King for his comments on a draft of this essay.

References

- I. *Allison* = Allison D. C. (1982). "The Pauline Epistles and the synoptic Gospels: the pattern of the parallels". *New Testament Studies*, 1982, v. 28, pp. 1–32.
- 2. Bellinzoni = Bellinzoni A.J. (1967). The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr. Leiden: Brill.
- 3. Best = Best E. (1977). A commentary on the first and second Epistles to the *Thessalonians*. London: Black.
- 4. *Carrington* = Carrington P. (1940). *The primitive Christian catechism: a study in the epistles*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 5. Cranfield = Cranfield C.E.B. (1979). A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans. Edinburgh: T&T Clark.
- 6. *Dekkers* = Dekkers E. (1947). *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*. Brussels : Desclée de Brouwer.
- 7. *Dodd* = Dodd C. H. (1959). "The primitive catechism and the sayings of Jesus", in A. J. B. Higgins (ed.). *New Testament Essays*, Manchester: Manchester University Press, pp. 106–118.
- Draper 1984 = Draper J. (1984). "The Jesus tradition in the Didache", in D. Wenham (ed.). Gospel perspectives: the Jesus tradition outside the Gospels, Sheffield: JSOT Press, pp. 269–287.

- 9. *Draper 2011* = Draper J.A. (2011). "The two ways and eschatological hope: a contested terrain in Galatians 5 and the Didache". *Neotestamentica*, 2011, v. 45, pp. 221–251.
- 10. *Garrow* = Garrow Alan (2004). *The Gospel of Matthew's dependence on the Didache*. London: T&T Clark.
- II. Gregory = Gregory A. F. "1 Clement and the writings that later formed the New Testament", in A. F. Gregory, C. M. Tuckett (2005). The reception of the New Testament in the Apostolic Fathers, Oxford: Oxford University Press, pp. 129–157.
- 12. *Harrill* = Harrill J. A. (2002). "Coming of age and putting on Christ: the toga virilis ceremony, its paraenesis, and Paul's interpretation of baptism in Galatians". *Novum Testamentum*, 2002, v. 44, pp. 252–277.
- 13. Hiestermann = Hiestermann A. (2016). Paul's use of the synoptic Jesus tradition. Submitted in partial filfilment of the requirements for the degree Ph.D. University of Pretoria, available at: https://repository.up.ac.za/bitstream/handle/2263/56971/Hiestermann_Paul_2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y (27.08.2021).
- 14. *Lietzmann* = Lietzmann H. (1962). "Die liturgischen Angaben des Plinius", in *Kleine Schriften*, Bd. 3, Berlin: Akademie, S. 48–55. (TU; v. 74).
- 15. *Moule* = Moule C. F. D. (1952). "The use of parables and sayings as illustrative material in early Christian catechesis". *JTS*, 1952, n. 3, pp. 75–79.
- 16. Padree = Pardee N. (2012). The genre and development of the Didache: a text-linguistic analysis. Tübingen: Mohr-Siebeck (WUNT; 2.339).
- 17. *Rordorf* = Rordorf W. (1996). "An aspect of the Judeo-Christian ethic: the two ways" in J. A. Draper (ed.) *The Didache in modern research*. Leiden: Brill, pp. 148–164.
- Rordorf, Tuilier = Rordorf W., Tuilier A. (ed.) (1998). La doctrine des douze apôtres, 2nd ed. Paris : Cerf.
- 19. Sandt = Sandt H., van de (2007). "James 4, 1–4 in the light of the Jewish Two Ways Tradition 3, 1–6", in *Biblica*, 2007, v. 88, pp. 38–63.
- 20. *Selwyn* = Selwyn E. G. (1946). *The first Epistle of Saint Peter*. London: Macmillan.
- Skarsaune = Skarsaune O. (2007). "Justin and his Bible", in S. Parvis,
 P. Foster (ed.). *Justin Martyr and his worlds*. Minneapolis: Fortress, pp. 53–76.
- 22. *Stewart 2001* = Stewart A. C. (2001). "Manumission and baptism in Tertullian's Africa: a search for the origin of confirmation". *Studia Liturgica*, 2001, v. 31, pp. 129–149.
- 23. Stewart 2008 = Stewart A. C. "Αποκύησις λόγω ἀληθείας: paraenesis and baptism in Matthew, James, and the Didache", in H. van de Sandt, J. Zangenburg (ed.). Matthew, James, and Didache: three related documents in their Jewish and Christian settings, Atlanta: SBL, pp. 341–359.

- 24. *Stewart 2011a* = Stewart A. C. (2011). *On the two ways*. Yonker, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- 25. *Stewart 2011b* = Stewart A. C. (2011). "The Christological form of the earliest syntaxis: the evidence of Pliny". *Studia liturgica*, v. 41, pp. 1–8.
- 26. *Stewart 2015* = Stewart A. C. (2015). *Hippolytus: on the apostolic tradition*. 2 ed. Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- 27. Tsang = Tsang S. (2005). From slaves to Sons: a new rhetoric analysis on Paul's slave metaphors in his Letter to the Galatians. Frankfurt: Peter Lang.
- 28. *Tuckett* = Tuckett C. M. (1996). "Synoptic tradition in the Didache", in A. Draper (ed.). *The Didache in Modern Research*, Leiden: E. J. Brill, pp. 92–128.
- 29. Wilson = Wilson W.T. (1991). Love without pretense: Romans 12:9–21 and Hellenistic-Jewish wisdom literature. Tübingen: Mohr-Siebeck (WUNT; 2.46).

Abbreviations

1 Apol. St. Justin Martyr. The First Apology

Barnab. The Epistle of Barnabas

Didache Didache

Doctrina Doctrina apostolorum

Pliny. Ep. Pliny the Younger. Letter to Trajan

Ref. Hippolytus of Rome. The Refutation of All Heresies

Trad. Ap. The Apostolic Tradition

Священник Андрей Лосский

Слово Божье: оглашение и таинства

Священник Андрей Лосский, д-р богословия, профессор литургического богословия, Свято-Сергиевский православный богословский институт (Париж) andre.lossky@saint-serge.net

Лосский Андрей, свящ. Слово Божье: оглашение и таинства // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 48–62 • DOI: 10.25803/26587599_2021_39_48

В статье раскрывается и обосновывается прямая связь между таинствами и оглашением. Автор рассматривает свидетельства из Священного писания, святоотеческих и литургических источников, на примерах которых показывает, что крещению, миропомазанию и участию в евхаристии предшествует принятие человеком Слова Божьего. Об этом говорится в Деяниях апостолов, «Дидахе», «Апологиях» св. Иустина Философа, гомилиях Оригена и др. Автор подробно сравнивает два описания крещальной и воскресной литургии в «Первой апологии» св. Иустина Философа (II в.), из которых видно, что оглашение, предваряющее крешение, служит той же цели, что и библейские чтения на Литургии слова перед евхаристией. В раннехристианских источниках отмечается комплементарность восприятия Слова Божьего и восприятия евхаристических вешеств, невозможность считать их самодостаточными и независимыми друга от друга. Ориген и свт. Иоанн Златоуст рассматривали сознательное восприятие христианского учения и приобщение евхаристических Тайн как двойную и неразрывную форму богообщения. В огласительных катехизисах свт. Иоанна Златоуста и свт. Кирилла Иерусалимского (IV в.) подчеркивается, что проповедь должна иметь соответствующий отклик в жизни оглашаемых, а не просто содержать в себе набор теоретических сведений. Катехизическое слово обращено к людям, желающим, входя в Церковь, взять на себя определенные обязательства, и это слово меняет их изнутри и обращает. С другой стороны, Слово Божье глубоко литургично и не может изучаться в отрыве от церковного богослужения.

ключевые слова: теология, литургика, катехетика, таинства, крещальная литургия, катехизисы, воцерковление.

[©] Священник Андрей Лосский, 2021

Fr. Andrew Lossky

The Word of God: Catechesis and the Sacraments

Fr. Andrew Lossky, Doctor of Theology, Professor of Liturgical Studies, St. Sergius Orthodox Theological Institute (Paris) • andre.lossky@saint-serge.net

Lossky Andrew, Fr., The Word of God: Catechesis and the Sacraments // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2021. Iss. 39. P. 48–62.

DOI: 10.25803/26587599_2021_39_48

This article reveals and substantiates the direct link between the sacraments and catechesis. The author examines the evidence from the Holy Scriptures, as well as patristic and liturgical sources, and shows with examples that baptism, chrismation and participation in the Eucharist are preceded by a person's acceptance of the Word of God. We find evidence of this in the Acts of the Apostles, the Didache, the Apologies of St. Justin the Philosopher, Origen homilies, etc. The author compares in detail the two descriptions of the baptismal and Sunday liturgies in the First Apologia of St. Justin the Philosopher (2nd century), from which it is clear that catechesis preceding baptism serves the same purpose as the biblical readings at the Liturgy of the Word before the Eucharist. The early Christian sources note the complementarity of the perception of the Word of God and the perception of the eucharistic substances, as well as the impossibility of considering them to be self-sufficient and independent of each other. Origen and St. John Chrysostom consider the conscious perception of Christian teaching and the communion of the eucharistic Mysteries as a double and inseparable form of communion with God. The catechisms of St. John Chrysostom and St. Cyril of Jerusalem (4th century) emphasize that the homily should contain relevant teaching for the life of the catechumens, and not simply be a moment for theoretical reflection. The catechetical word is addressed to people who want to make certain commitments as they enter the Church, and this word changes them from the inside out and converts them. On the other hand, the Word of God is deeply liturgical and cannot be studied in isolation from the service of worship in the church.

KEYWORDS: theology, liturgics, catechetics, sacraments, baptismal liturgy, catechisms, Christian Initiation.

Наше участие в евхаристии нельзя отрывать от предшествующего ему приятия Слова Божьего. Поэтому вхождению в Церковь через крещение обычно предшествует катехизация, которая, значительно перерастая передачу простого набора сведений, представляет собой целенаправленную подготовку к вступлению в новую жизнь. Именно такую практику старается применять в современной церкви свящ. Георгий Кочетков 1. В знак признательности к его деятельности мы предлагаем ниже краткий обзор примеров из Нового завета, а также святоотеческих и литургических свидетельств, призванных показать, что с древних времен в Церкви таинства крещения и евхаристии были тесно связаны с глубоким и усердным изучением Слова Божьего.

Новозаветные свидетельства о первоначальной церкви

*1 Деян 2 :1 и след.

*2 Деян 2:14-36

*3 Деян 2:37

*4 Деян 2:41

*5 Деян 8:30-39

Сразу же после схождения Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы, согласно книге Деяний апостолов *1 , Петр, их, как бы теперь сказали, официальный представитель *2 , произносит свою первую проповедь, в которой объясняет случившееся. Петр возвещает слушателям тайну Креста и Воскресения в речи, которую можно назвать примером первой христианской катехизации [Gavrilyuk, 31 и далее.] 2 .

Деяния доносят до нас то впечатление, которое произвели слова ап. Петра на собравшихся: они «поражены были в самое сердце» *3. Такое выражение передает пережитое ими глубокое внутреннее изменение и обращение: ведь выслушав первого из апостолов, они быстро приняли решение креститься *4. Можно заметить связь между крещением и предваряющим его словом: не аргументы, использованные оратором, привели к этому обращению, а Дух, Который подсказывает слова и обращает сердца.

В Деяниях апостолов мы встречаем немало других огласительных речей, нередко предшествующих крещению. Так, например, апостол Филипп оглашает, а затем крестит евнуха-эфиопа по его просьбе *5,3 . Можно также выделить эпизод с преломлением хле-

- г. С его деятельностью можно ознакомиться в статье «Une expérience nouvelle dans l'Église orthodoxe: les paroisses missionnaires et communautaires» [Une expérience], особенно с. 310—312, где рассказывается о литургической практике, характеризующейся «обновлением без реформизма» (с. 311), и о том, как библейской катехизации предоставляют подобающее ей место.
- 2. См. также 1-е издание [Гаврилюк, 24 и след.]. Во французском издании материал второй главы был дополнен и разделен на два раздела (катехизация во втором и третьем веках). Прим. ред.
- 3. О других случаях крещения, предваряемого катехизацией, в Деяниях апостолов см.: [Guillet, 38–43].

ба *1, являющийся одним из первых упоминаний о священнодействии, которое позднее будет названо евхаристией. В то время этот термин употреблялся в общем смысле — действие благодати, и не обозначал конкретное священнодействие, как сегодня. Об этом собрании в Троаде не сообщается никаких подробностей; из текста нам известно лишь, что преломлению хлеба как таковому предшествует длинная речь апостола Павла *2,4. Перед тем как крестить первых язычников, Петр произнес огласительную проповедь, рассказав о чудесах, сотворенных Иисусом, Его смерти и Воскресении *3. В Ареопаге афиняне призывают апостола Павла взять слово, и Деяния апостолов знакомят нас с его речью *4. Упоминание Воскресения Христова, обещанного Им всему роду человеческому, лишь раздосадовало и рассмешило большинство слушателей, которые прервали оратора, но несколько человек все же примкнули к Павлу и через него ко Христу *5.

Таким образом, целый ряд эпизодов Деяний апостолов явно наводит на мысль о существовании связи между катехизацией и крещением или между произносимой речью и преломлением хлеба 5 .

Древние святоотеческие свидетельства

Неизвестный автор «Дидахе» — произведения, очень близкого к новозаветным текстам, — продолжает тесно увязывать оглашение и крещение, подчеркивая, что последнее может быть преподано только после наставления о двух путях, о котором говорится в первой части книги 6 .

Святой Иустин Мученик, или Философ, (ок. 150 г.) оставил нам первые описания литургических и евхаристических собраний своей эпохи в Риме. Автор включил их в первую из двух написанных им апологий, которые он адресовал римским императорамязычникам. Тем, что адресаты не были христианами, возможно, объясняется небольшое количество предоставляемых св. Иустином подробностей, как и избранная им терминология. Однако

apôtres (Didachè)" [Rordorf, 31-36].

*1 Деян 20:7 и след.

*2 Деян 20:7–11

*3 Деян 10:34-47

*4 Деян 17:23-31

*5 Деян 17:32-34

^{4.} Другое упоминание о преломлении хлеба находится в отрывке о кораблекрушении, где апостол народов призывает пассажиров восстановить силы пищей и, возблагодарив Бога, преломляет хлеб (Деян 27:33–36).

^{5.} Более подробный анализ огласительных бесед и крещений в Деяниях апостолов см. в книге П. Гарилюка [Gavrilyuk, 32–34; Гаврилюк, 24–26].

^{6.} См. [Дидахе, 7 гл.], где содержится настоятельный совет предварять крещение оглашением; см. также анализ во французском издании книги П. Гаврилюка [Gavrilyuk, 89] и в предисловии к критическому изданию "La doctrine des douze

можно заметить поразительное сходство между этими краткими, но емкими, описаниями и богослужебной практикой вчерашнего и сегодняшнего дней. В начале «Первой апологии» св. Иустин отмечает важность наставлений, предваряющих крещение, и необходимость обязательств со стороны крещаемого. Дословно:

Кто убедится и поверит, что это учение и слова наши истинны, и обещается, что может жить сообразно с ним, тех учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними. Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились... *1 [Иустин, 92].

*1 Iust. 1 Apol. 61

Далее автор объясняет, что такое крещение, не используя это слово, но обозначая соответствующий акт как «возрождение» и «просвещение», тем самым подчеркивая его тринитарный характер. Затем Иустин описывает крещальную евхаристию, настаивая на приеме неофитов в церковную общину:

*2 Iust. 1 Apol. 65

После того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание... $*^2$ [Иустин, 97].

Следует первое в истории христианства описание евхаристического собрания; несколько ниже (гл. 67) оно дополняется рассказом о некрещальном воскресном богослужении. Об актуальности этих описаний свидетельствует то, что в них отмечается ярко выраженный общественный и церковный характер чина крещения, не позволяющий редуцировать последнее к частному богослужению. Новокрещеных действительно принимают, вводят и включают в общину братьев-христиан; это присоединение закрепляется их первым участием в евхаристии.

В этих описаниях, несмотря на недостаток подробностей и различия в терминах, можно ясно различить две части, из которых состоит нынешняя Божественная литургия, а именно: литургию оглашенных, или слова, и литургию верных. В крещальной литургии, о которой рассказывается в первом из двух приведенных отрывков, просвещение замещает чтения, которые формируют литургию слова, — чтения, упоминаемые во втором фрагменте (гл. 67).

Можно объяснить недостаток подробностей сдержанностью в отношении адресатов-язычников, к которым св. Иустин обраща-

ется, чтобы защитить своих братьев, гонимых за веру. Дисциплина сокровенного, или секретного (disciplina arcani), состоит в том, чтобы не открывать внешним тайну Христову, дабы избежать любого ее искажения [Ткаченко]. Об этом говорит, в частности, свт. Кирилл Иерусалимский⁷. Святой Иустин подчеркивает важность наставлений, возможно, катехизического характера, и это не позволяет считать, что в те времена крестили без подготовки и уж тем более рассматривать тогдашнее крещение как обособленный или магический акт, вопреки мнению некоторых сегодняшних исследователей⁸. Такое понимание является искажением, которое совершенно не соответствует святоотеческим представлениям о вхождении в Церковь через христианское посвящение, немыслимое без основательной подготовки. Современная церковь сохранила немало черт этого посвящения в обряде, почерпнутом из Евхология. Если сегодняшнее предкрещальное посвящение в христиане значительно сокращено по продолжительности (меж тем как в древней церкви оно могло занимать по времени, по меньшей мере, весь Великий пост), содержание молитв обряда остается глубоко сообразным огласительным крещальным молитвам древних отцов.

В той же «Первой апологии» содержится другое литургическое описание, которое описывает воскресное евхаристическое собрание с особым вниманием к возвещению Слова Божьего:

В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы *1 [Иустин, 98–99].

*1 Iust. 1 Apol. 67

Судя по тому, что здесь говорится о чтениях из Священного писания, на собрании использовались евангельские отрывки, но, возможно, и тексты из Ветхого завета (апостолы, затем пророки).

^{7.} Об этом авторе см. ниже. О том, что содержание молитв не подобает сообщать непосвященным и о важности устного предания см., в частности, трактат свт. Василия Кесарийского (+379) «О Святом Духе» (гл. 27). Об атмосфере секретности, которая должна была окружать оглашение, см. анализ П. Гаврилюка [Gavrilyuk, 198–205; Гаврилюк, 159–165].

^{8.} О крещении, потерявшем свой литургический и церковный характер, чтобы стать «частным» или семейным, см. размышления протопр. Александра Шмемана в книге «Водою и Духом» [Schmemann, 32–34; Шмеман, 205–207].

Эти чтения далее истолковывает «предстоятель» собрания; этим термином обозначается, скорее всего, епископ. Толкование, если судить по используемому словарю, вероятно, паренетическое. Так, Слово Божье, провозглашаемое и истолковываемое в этом литургическом обрамлении, питает собравшихся, которые затем получают евхаристическую пищу. На основании свидетельства св. Иустина, можно утверждать, что эти две прекрасно дополняющие друг друга формы богообщения в ту эпоху не были разобщены, что соответствует как нашему нынешнему пониманию евхаристии, так и пониманию таинств в целом 9.

Получаемое в Церкви Слово Божье, обладает, следовательно, «питательной» функцией: о том, что это действительно так, пишут и другие древние Отцы. Ниже мы приведем наиболее показательные, на наш взгляд, примеры из трудов двух отцов — Оригена и свт. Иоанна Златоуста.

Говоря о евхаристическом собрании, Ориген устанавливает связь между святыми Тайнами и важностью восприятия Слова Божьего:

Вы, привыкшие участвовать в Божественных таинствах, знаете, когда вы принимаете Тело Господа, с какими благоговением и осторожностью вы следите, чтобы ничего не потерялось, как бы ни одна частичка святых даров не пропала. Ибо вы верите, и справедливо, что вы в ответе за то, чтобы по вашему небрежению ничего не пропало. Но если вы так осмотрительны по отношению к Его Телу, и правы в этом, то как же вы думаете, что небрежение Его словом вменится вам в меньшую вину, чем небрежение Его телом? *1 [Ориген] 10.

*1 Orig. In Exod. 13. 3

Далее в этой гомилии снова говорится о восприятии Слова Божьего как при его слушании, когда оно возвещается в собрании, так и при усвоении верными его глубинного смысла через толкование, предлагаемое прославленным александрийским учителем. Предосторожности, употребляемые с самых древних времен по отношению к святым дарам, были чем-то само собой разумеющимся для слушателей Оригена: это подтверждают и иные свидетельства древних отцов ¹¹. В данном отрывке и в других местах проповедник проводит параллель между евхаристией и Словом,

^{9.} Более детальный комментарий к терминам, используемым Иустином в его литургических описаниях см. в: [Cabié, 29–34].

^{10.} См. комментарий к приведенному отрывку у П. Жакмонта [*Jacquemont*, *177*].

11. К ним привлекает внимание П. Фортье [Fortier, 263,
 $\it{n}.$ 1].

подразумевая, что последнее обладает не меньшим значением и не меньшей питательной ценностью для души, чем первая. Это, по всей видимости, представлялось не столь очевидным его слушателям, которые, несомненно, больше привыкли к восприятию материальной пищи, чем к внутреннему усвоению Слова Божьего, сколь бы необходимым оно ни было. Важно отметить в этом отрывке комплементарность этих двух форм приобщения Богу. Восприятие Слова Божьего, вплоть до сокровенных глубин нашего существа, при самом внимательном слушании, и восприятие евхаристических веществ суть два делания, каждое из которых нельзя рассматривать как самодостаточное и считать независимым от другого 12.

О взаимодополняемости этих двух форм приобщения к Богу Ориген свидетельствует в других отрывках, объединяющих Слово и Хлеб:

Мы пьем Кровь Христову не только когда воспринимаем ее по обряду Таин, но также и тогда, когда воспринимаем Его животворящие слова, как и Он сам говорит: «слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ин 6:63). Итак, суть Благословенный, Чью Кровь мы пьем, то есть, Чье учение воспринимаем *1 [Origen, 334–335] ¹³.

*1 Orig. In Num. 16. 9

Здесь можно видеть, до какой степени древняя традиция увязывает учение и Пищу, отнюдь не трактуя их как отвлеченные понятия.

Позднее свт. Иоанн Златоуст также будет говорить о двоякой Пище, как о двоякой форме богообщения — через сознательное восприятие Его Слова и через приобщение евхаристических Тайн. Иисус Христос

хлебом животным называет Себя потому, что от Него зависит наша жизнь и настоящая, и будущая. Оттого и присовокупил: «ядущий хлеб сей будет жить вовек» (Ин 6:51), разумея здесь под хлебом или спасительные догматы и веру в Него, или Свое тело, потому что и то, и другое укрепляет душу. Хотя в другом случае при Его словах: «кто соблюдет слово Мое, тот не вкусит смерти» (Ин 8:52) иудеи соблазнились *2 [Иоанн Златоуст 1, 302].

*² Ioan. Chrysost. In Ioan. 46. 1

^{12.} В византийской литургической традиции совершение литургии слова без участия в евхаристии остается чем-то исключительным.

^{13.} Цит. и коммент. П. Жакмонта [Jacquemont, 183].

Таким образом, участие в евхаристии дает вечную жизнь, но — нераздельно с постижением учения через слушание Слова, постижением, которое является порукой жизни с Богом.

Крещальные катехизисы

Если Слово Божье, рассматриваемое как Пища, связано в большей мере с евхаристией, то его специфически катехизическое измерение соотносится также и с христианской инициацией, вхождением в Церковь через крещение [Riley; Saxer]. Тему важности оглашения, вслед за упомянутыми выше авторами, подхватывают их преемники. Многие из них оставили нам огласительные поучения, подготавливающие к вхождению в Церковь через крещение. Среди прочих вероучительных сокровищ их беседы содержат указания на воздействие, которое может оказывать богодухновенное слово. Некоторые опираются при этом в своих рассуждениях на этимологию слова катехеза, однокоренного слову эхо, отголосок 14.

Так, свт. Кирилл Иерусалимский (IV в.), которому принадлежит целый ряд огласительных крещальных поучений, обращается с приветственной речью к новым соискателям крещения. Он говорит им об отклике, который должны вызвать в их душах получаемые наставления:

Смотри, какое великое достоинство дарует тебе Иисус: ты назывался оглашенным, быв оглашаем извне; слушал слово об уповании и не знал его; слушал тайны и не разумевал их; слушал Божественное писание и не постигал глубины его. Теперь уже оглашение произносится не вне, но внутри тебя (буквально: omzonocok pasdaemcs shympu meбs. — A. J.). Ибо Дух scenusuics (см. Иак 4:5) соделывает ум твой храмом Божьим *1 [Кирилл, 10].

*¹ Cyr. Hieros. Procatech. 6

В противоположность простому набору сведений, который мог оставить слушателя равнодушным или не задержаться у него в памяти, катехизическое слово обращено к людям, желающим, входя в Церковь, взять на себя определенные обязательства, и это слово меняет их изнутри и обращает. Приведенный фрагмент говорит также о разумении тайн и о глубине Писания, которую предстоит постигнуть. Недаром далее в своих «Огласительных

^{14.} Греческое слово $\kappa \alpha \tau \eta \chi \eta \sigma \iota \varsigma$ содержит $\tilde{\eta} \chi \sigma \varsigma$, подобно тому как русское *оглашение* содержит *глас*.

поучениях» автор уделяет столь обширное место объяснению Писаний ¹⁵. Изучение Писаний и поиск их углубленного толкования должны, таким образом, сопровождать каждого человека, озаботившегося своим призванием жить с Богом, даже после его приобщения к христианству через крещение, ибо это лишь начало такого пути.

Говоря также об отклике, свт. Иоанн Златоуст в одном из своих огласительных поучений требует отчета от своих слушателей. Он надеется, что его слова не будут пропущены ими мимо ушей и что сказанное им будет, напротив, претворено в жизнь, сообразно этимологическому значению слова «оглашение».

Я пришел потребовать от вас прежде всего плодов того, что недавно было сказано вашей любви, ибо мы говорим не для того, чтобы вы только слушали, но и помнили сказанное и подавали нам делами доказательство этого, а лучше не нам, но Богу, знающему тайные помышления. Потому [наше слово] и называется оглашением (кατήχησις), чтобы и в нашем отсутствии оно отдавалось (ἐνηχῆ) в вашем помышлении. И не удивляйтесь, что мы пришли требовать плодов от семян только по прошествии десяти дней, ибо и за один день можно одновременно и посеять семена, и собрать жатву, потому что мы призываемся к состязаниям, укрепляемые не только своей крепостью, но и помощью Божией. Итак, те, кто усвоил сказанное и исполнил на деле, пусть продолжают стремиться вперед, а кто еще не приступил к этому доброделанию, пусть приступят теперь, чтобы последующим усердием отклонить от себя осуждение за беспечность. Да, возможно, возможно и тому, кто был весьма беспечен, восполнить всю потерю прошедшего времени последующим усердием *1 [Иоанн Златоуст 2, 63–64] ¹⁶.

*1 Ioan. Chrysost. Ad illum. catech. 1

Это оглашение осуществляется перед Божьим взором, что не позволяет назвать его делом исключительно человеческим. Услышанное в поучении должно претворяться в жизнь; оратор ожидает этого от своих слушателей и призывает их настойчиво подвизаться или, по крайней мере, начать «доброе дело», чтобы предотвратить всякое поползновение к унынию в душах тех, кто склонен к беспечности. Такое увещевание является отчасти риторическим приемом, но вместе с тем сказанное обнаруживает силу произнесенного слова, подкрепляемого помощью

15. См., напр., § 33–36 его 4-го огласительного поучения, где содержатся рекомендации по чтению книг Священного писания [Кирилл, 63–66].

16. О месте этого текста среди огласительных бесед свт. Иоанна Златоуста см.: [Piédagnel, 20–32]. Об огласительных гомилиях свт. Иоанна Златоуста также см.: [Пролыгина]. Божьей, которая не замедлит поддержать также всякого слушателя, соглашающегося принять сообщаемое. Таким образом, оглашение, предваряющее прилепление ко Христу, откликается в сердце катехумена, или оглашенного, как христианина, воздействуя на него, при том что сила огласительного поучения коренится в силе Слова Божьего, обильно цитируемого и истолковываемого различными авторами, для того чтобы оно принесло плод в каждом.

Заключение

Мы смогли убедиться в существовании прямой связи между священнодействиями и оглашением, ибо, в отсутствие поучения, любое священнодействие, призванное произвести подлинное обращение в человеке, рискует превратиться в нечто формальное или в обрядовую практику, которую невозможно осмыслить. С помощью осознанной и грамотно организованной катехизации, по примеру работы, проводимой о. Георгием Кочетковым (которому мы желали бы преподнести в качестве скромного дара эти заметки), крещение, евхаристия и все священнодействия обретают свою настоящую функцию — обращать сердца и содействовать христианину и всем людям на их пути к Богу.

Исходя из этой констатации, подобает отметить необходимость соблюдения равновесия между освоением Слова Божьего и литургической практикой. В византийской литургической традиции, как и в других традициях, такие священнодействия, как крещение и евхаристия, покоятся на глубоком библейском основании. Так, изучение Слова Божьего, оторванное от участия в литургии и в таинствах, может привести к интеллектуальному очерствению или к исключительно головному, рассудочному постижению Библии, которое не проникает вглубь души человеческой. Наоборот, знакомство с христианским богослужением без подлинного освоения Слова Божьего и его истинного смысла может вылиться в обрядовую практику, которая не будет выполнять свою основную функцию, — давать пищу человеку в его целостности и вести к его глубокому призванию — церковной жизни в Боге здесь, на земле, на пути к Царству, которому каждый сознательный христианин уже принадлежит.

Перевод Леонида Харитонова.

Источники

- Дидахе = Учение двенадцати апостолов (Дидахе) // Писания мужей апостольских. Москва: Изд. Совет РПЦ, 2003. С. 25−63.
- 2. *Иустин* = Святой Иустин, Философ и Мученик. Апология 1, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому // Он же. Творения. Москва: Паломник: Благовест, 1995. С. 31–104.
- Иоанн Златоуст 1 = Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие святого Апостола Иоанна Богослова // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 8. Кн. 1–2. Санкт-Петербург : Изд-е СПб. Духовной Академии, 1902. С. 5–604.
- 4. *Иоанн Златоуст* 2 = Иоанн Златоуст, свт. Гомилия Ad illuminandos catechesis 2 // Он же. Огласительные гомилии. Тверь : Герменевтика, 2006. С. 63–82.
- 5. *Кирилл* = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные // Он же. Поучения огласительные и таинствоводственные. Москва : Благовест, 2010. С. 18–323.
- Ориген = Ориген. Гомилии на книгу Исход / Пер. А. Шперла. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-knigu-ishod/ (дата обращения: 09.06.2021).
- 7. *Origen* = Origen. Homélies sur les Nombres / Transl. By A. Méhat. Paris : Cerf, 1951. 570 p. (Sources chrétiennes ; v. 29).

Литература

- Гаврилюк = Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви. Москва: Свято-Филаретовская МВПХШ, 2001. 320 с.
- 2. *Пролыгина* = Святитель Иоанн Златоуст. Огласительные гомилии / Сост., введ., перев. с древнегреч., коммент., библиогр. И. В. Пролыгиной. Тверь : Герменевтика, 2006. 256 с.
- 3. *Ткаченко* = Ткаченко A. A. Disciplina arcani // Православная энциклопедия. Т. 15. Москва : Православная энциклопедия, 2007. С. 413–414.
- 4. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Водою и Духом : О таинстве крещения. Москва : Гнозис : Паломник, 1993. 224 с.
- 5. *Cabié* = Cabié R. L'Eucharistie. Paris, 1983. 288 p. (L'Église en prière; v. 2).
- 6. *Fortier* = Homélies sur l'Exode / Fortier P. (transl.). Paris : Cerf, 1947. 275 p. (Sources chrétiennes; v. 16.).
- 7. *Gavrilyuk* = Gavrilyuk P. Histoire du catéchuménat dans l'Église ancienne. Paris : Cerf, 2007. 406 p.

- 8. *Guillet* = Guillet J. De Jésus aux sacrements. Paris : Cerf, 1986. 68 p. (Cahiers de l'Évangile; v. 57).
- Jacquemont = Jacquemont P. Origène // Rordorf W. et al. L'Eucharistie des premiers chrétiens. Paris : Beauchesne éditeur, 1976. P. 177–186 (Le point théologique; v. 17).
- 10. *Piédagnel* = Piédagnel A. Introduction // Jean Chrysostome. Trois catéchèses baptismales. Paris : Cerf, 1990. P. 13–106 (Sources chrétiennes; v. 366).
- II. Riley = Riley H. M. Christian Initiation: a Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan. Washington, DC: The CUA Press, 1974. 481 p.
- 12. Rordorf = Rordorf W. Introduction // La doctrine des douze apôtres (Didachè) / Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index by Rordorf W and A. Tuilier. Paris : Cerf, 1978. P. 1–128 (Sources Chrétiennes; v. 248).
- 13. Saxer = Saxer V. Les rite de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle.
 Esquisse historique et signification d'après leur principaux témoins. Spoleto :
 Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1988. 691 p.
- 14. *Schmemann* = Schmemann Aleksander, archpriest. D'eau et d'Esprit. Paris : Desclée de Brouwer, 1987. 212 p.
- 15. Une expérience = Une expérience nouvelle dans l'Église orthodoxe : les paroisses missionnaires et communautaires // Contacts. Revue française de l'orthodoxie. 1991. N. 156, 4° tr. P. 308–317.

References

SOURCES

- Cyril of Jerusalem, St. (2010). "The Catechetical Lectures", in Idem.
 Poucheniia oglasitel'nye i tainstvovodstvennye [The Catechetical Lectures and Mystagogical Catecheses], Moscow: Blagovest, pp. 18–323 (in Russian).
- 2. John Chrysostom, St. (1902). "Homilies on the Gospel of John", in *Tvoreniia sviatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo, v russkom perevode* [Works of our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in Russian], v. 8, iss. 1–2, St. Petersburg: St. Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii Publ, pp. 5–604 (in Russian).
- 3. John Chrysostom, St. (2006). "Gomiliia Ad illuminandos catechesis 2", in Idem. *Oglasitel'nye gomilii* [Baptismal Instructions], Tver: Germenevtika, pp. 63–82 (in Russian).

- 4. Justin Philosopher and Martyr (1995). "Apology 1, presented in the favor of a Christian to Antonin the Pious", in Idem. *Tvoreniia* [Works], Moscow: Palomnik: Blagovest, 1995, pp. 31–104 (in Russian).
- 5. Origen (1951). Homélies sur les Nombres. Paris : Cerf (Sources chrétiennes; v. 29).
- Origen. Gomilii na knigu Iskhod [Homilies on Exodus], available at: https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-knigu-ishod/ (09.06.2021)
 (in Russian).
- 7. "Uchenie dvenadtsati apostolov" ["The Didache"], in *Pisaniia muzhei apostol'skikh* [The writings of the Apostolic Fathers], Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 2003, pp. 25–63.

LITERATURE

- I. Cabié R. (1983). L'Eucharistie. Paris : Cerf (L'Église en prière; v. 2).
- 2. Fortier P. (transl.). (1947). *Homélies sur l'Exode*. Paris : Cerf (Sources chrétiennes; v. 16).
- 3. Gavrilyuk P. (2001). *Istoriia katekhizatsii v drevnei tserkvi* [History of catechization in the early Church]. Moscow: SFI Publ. (in Russian).
- 4. Gavrilyuk P. (2007). Histoire du catéchuménat dans l'Église ancienne. Paris : Cerf.
- 5. Guillet J. (1986). *De Jésus aux sacrements*. Paris : Cerf (Cahiers de l'Évangile; v. 57).
- Jacquemont P. (1976). "Origène", in Rordorf W. et al. L'Eucharistie des premiers chrétiens, Paris: Beauchesne éditeur, pp. 177–186 (Le point théologique; v. 17).
- 7. Piédagnel A. (1990). "Introduction", in *Jean Chrysostome. Trois catéchèses baptismales*, Paris : Cerf, pp. 13–106 (Sources chrétiennes; v. 366).
- 8. Prolygina I. V., transl. (2006). *Sviatitel' Ioann Zlatoust. Oglasitel'nye gomilii* [St. John Chrysostom. Baptismal Instructions]. Tver: Germenevtika (in Russian).
- Riley H. M. (1974). Christian Initiation: a Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan. Washington, DC: The CUA Press.
- 10. Rordorf W. (1978). "Introduction", in *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*. Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index by W. Rordorf and A. Tuilier, Paris: Cerf, pp. 1–128 (Sources Chrétiennes; v. 248).
- Saxer V. (1988). Les rite de l'initiation chrétienne du IIe au IVe siècle. Esquisse historique et signification d'après leur principaux témoins. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo.

- 12. Schmemann Aleksander, archpriest (1993). *Vodoiu i Dukhom : O tainstve kreshcheniia* [Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism]. Moscow : Gnozis : Palomnik (In Russian).
- 13. Schmemann Aleksander, archpriest (1987). *D'eau et d'Esprit*. Paris : Desclée de Brouwer.
- 14. Tkachenko A. A. (2007). "Disciplina arcani", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia], v. 15, Moscow: Pravoslavnaia entsiklopediia, pp. 413–414.
- 15. "Une expérience nouvelle dans l'Église orthodoxe : les paroisses missionnaires et communautaires". Contacts. Revue française de l'orthodoxie, 1991, n. 156, 4º tr., pp. 308–317.

О. И. Сидорова

Свидетельство о Церкви просвещаемым согласно Символу веры (на примере огласительных гомилий середины IV — начала V века)

Сидорова Олеся Ивановна, аспирантка, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, заместитель руководителя издательства СФИ (Москва) • ololsidorova@gmail.com

Сидорова О.И. Свидетельство о Церкви просвещаемым согласно Символу веры (на примере огласительных гомилий середины IV — начала V века) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 63–80 • DOI: 10.25803/26587599_2021_39_63

В статье анализируется раннехристианский опыт толкования 9-го члена Символа веры в огласительной практике середины IV — начала V в. (на примере огласительных гомилий свт. Кирилла Иерусалимского, свт. Иоанна Златоуста, еп. Феодора Мопсуестийского, свт. Амвросия Медиоланского, блж. Августина Гиппонского). Анализ источников позволил выявить условную структуру беседы о Церкви с просвещаемыми: определение, описание основных свойств и интерпретация значимых образов. Эта последовательность в полном виде есть у свт. Кирилла Иерусалимского и еп. Феодора Мопсуестийского, а частично — в большинстве катехизических источников рассматриваемого периода. Церковь определяется как собрание верных, пребывающих вместе пред лицом Божьим, причем подчеркивается, что церковь — люди, а не здание, в котором эти люди находятся. Исследование толкования свойств Церкви в беседах на Символ веры не выявило какого-то общего порядка, оно происходит с разной степенью подробностей, иногда внимание уделяется лишь отдельным свойствам. Более других описывается кафоличность, она рассматривается как в значении «всеобщности» и «универсальности», так и в значении «истинности», «ортодоксальности». Свидетельство просвещаемым о Церкви дополняется раскрытием распространенных христианских образов — Тела Христова, Невесты и Матери. Толкование этих образов во время передачи Символа веры помогает раскрытию керигматического (не догматического или сакраментального) учения о духовном

[©] Сидорова О.И., 2021

возрождении в крещении и о воскресении из мертвых. Евхаристическое измерение церковного собрания, свойственное таинствоводственным гомилиям, в толковании Символа веры не обнаружено.

ключевые слова: теология, катехетика, патристика, свидетельство о Церкви, огласительные гомилии, катехизация, Символ веры, свойства Церкви, образы Церкви.

O. I. Sidorova

Testimony to the Enlightened about the Church in preaching on the Creed (examples from mid-fourth and early-fifth century catechetical homilies)

Sidorova Olesya Ivanovna, Postgraduate student, Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies, Assistance Manager, SFI Publishing office (Moscow) ololsidorova@gmail.com

Sidorova O. I. Testimony to the Enlightened about the Church in preaching on the Creed (examples from mid-fourth and early-fifth century catechetical homilies) // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2021. V. 39. P. 63-80.

DOI: 10.25803/26587599_2021_39_63

This article analyses the early Christian experience of interpreting the ninth article of the Creed in the catechetical practice of the mid-fourth and early fifth centuries (based on the example of the catechetical homilies of St. Cyril of Jerusalem, St. John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia, St. Ambrosius Mediolanensis and St. Augustine of Hippo). Analysis of these sources reveals the conventional structure of the conversation with the enlightened about the Church, including a definition, description of its main properties and the interpretation of meaningful images. This sequence is found in its entirety in St. Cyril of Jerusalem and Theodore of Mopsuestia, and in part in most catechetical sources of the period. The Church is defined as the gathering of the faithful before God, with an emphasis on the Church as God's people, rather than the place where they meet (building, etc.). A study of the interpretation of the properties of the Church in conversations on the Creed has not revealed any general order, occurs with varying degrees of detail, and sometimes focusing only on individual properties. Catholicity is described more than other properties, both in the sense of "generality" and "universality" and in the sense of "truthfulness" and "orthodoxy". Testimony to the enlightened about the Church is supplemented by the disclosure of common Christian images — the Body of Christ, the Bride and the Mother. The fact that these pastors interpret these images while presenting the Creed reveals their kerygmatic (rather than dogmatic or sacramental) teaching of spiritual rebirth in baptism and the resurrection from the dead. The eucharistic dimension of the church gathering, characteristic of the sacramental homilies, is not found in the interpretation of the Creed.

KEYWORDS: theology, catechetics, patristics, testimony about the Church, catechetical homilies, catechesis, the Creed, properties of the Church, images of the Church.

Введение

Огласительная практика конца IV — начала V в. достаточно подробно описана в научной литературе. Среди классических работ по истории раннехристианской катехизации и чинам крещения можно назвать исследования М. Дюжарье [Dujarier], Х. М. Райли [Riley], Э. Фергюсона [Ferguson], П. Гаврилюка [Гаврилюка]; существуют работы, описывающие отдельные огласительные практики — блж. Августина, свт. Иоанна Златоуста, Феодора Мопсуестийского и др. [Harmless; Пролыгина; Фокин; Пучкова и др.]. Однако свидетельство оглашаемым о Церкви в этот период редко становилось предметом научного исследования¹. В данной статье анализируется раннехристианский опыт передачи просвещаемым веры в Церковь при толковании 9-го члена Символа веры. Объяснение основ христианского вероучения по Символу веры, в том числе свидетельство о Церкви, входило во все известные нам огласительные практики IV-V вв.: свт. Кирилла Иерусалимского², свт. Амвросия Медиоланского³, блж. Августина Гиппонского⁴, еп. Феодора Мопсуестийского ⁵. Только в огласительных гомилиях

- т. Есть исследования образов Церкви в Новом завете и других раннехристианских источниках [Minear; Murray], однако они не уделяют специального внимания катехизическим текстам. О соотношении проповеди о Церкви в катехизических и некатехизических сочинениях II—V вв. см. небольшую работу: [Сидорова].
- 2. Символ веры толкуется в «Огласительных гомилиях» свт. Кирилла Иерусалимского, произнесенных около 349–350 гг.
 - 3. Сочинение «Объяснение символа» (380–390 гг.).
- 4. См., напр., слово «О символе к оглашенным» (до 392 г.). Это слово позднее могло быть переработано блж. Августином в трактат «О вере и символе» (393 г.) [Фокин, 163].
- 5. Толкованию Символа посвящены десять из шестнадцати «Огласительных бесед» еп. Феодора Мопсуестийского. Ученые расходятся во мнениях о месте и времени происхождения этих гомилий. Часть исследователей полагает, что они были произнесены в антиохийский период служения Феодора, т. е. до 392 г., некоторые непосредственно

*¹ Ioan. Chrysost. Catech. 1. 20–23, серия А. Венгера свт. Иоанна Златоуста изъяснения Символа веры нет (вернее, он упоминается лишь в одном месте и очень кратко) *1,6 , вместе с тем, слова о Церкви в этих беседах перекликаются с толкованиями Символа свт. Кирилла и блж. Августина, поэтому гомилии Златоуста также будут рассматриваться в этом исследовании.

Структуру беседы о Церкви в гомилиях на Символ веры условно можно разделить на следующие части: 1) определение Церкви как собрания; 2) краткая характеристика ее свойств; 3) толкование распространенных образов Церкви («Тело Христово», «Матерь», «Невеста»). Эта последовательность в полном виде есть у свт. Кирилла Иерусалимского и еп. Феодора Мопсуестийского, а частично — в большинстве огласительных источников рассматриваемого периода. Наиболее кратко о Церкви до крещения говорится у свт. Амвросия Медиоланского.

Церковь как собрание верных

Для определения Церкви катехизаторы в некоторых случаях прибегали к объяснению происхождения самого греческого слова ἐκκλησία (от ἐκ-καλώ — приглашать, собираться). В Септуагинте словом ἐκκλησία часто переводится древнееврейское слово «кагал» (קְּהָל) (от глагола собирать, созывать) — собрание народа, общины Израиля пред лицом Бога [Калинин, 69]. Так, свт. Кирилл Иерусалимский в 18-й огласительной беседе говорит:

Церковью (Ἐκκλησία) же (т. е. созванием или собранием) называется соответственно самой вещи, потому что всех созывает и вместе собирает (πάντας ἐκκαλεῖσθαι καὶ ὁμοῦ συνάγειν), как в книге левитской говорит Господь: и собери все общество (καὶ πάσῃ τῇ συναγωγῇ ἐκκλησίασον) ко входу к скинии собрания (Лев 8:3) *2 [Кирилл, 315].

*2 Cyr. Hieros. Catech. 18. 24

Оглашаемым специально объясняли, что церковь — это люди, а не место, не рукотворное здание (хотя в Новом завете и раннехристианских сочинениях есть метафора Церкви как духовного дома Божьего, храма Духа Святого, состоящего из ве-

перед своим поставлением в епископы в 392 г., третьи — во время епископства в Мопсуестии (392–428 гг.). Одним из свидетельств в пользу последней версии является то, что Феодор сам изъяснял Символ веры, что обычно делал не священник, а епископ (подробнее см.: [Лучкова, 27]).

6. Считается, что свт. Иоанн Златоуст произнес свои огласительные гомилии во время своего священства в Антиохии в 388 г. (серия А. Пападопуло-Керамевса) и около 389–397 гг. (серия А. Венгера). Символ веры изъяснял епископ Флавиан [Пролыгина, 23–26, 49].

рующих людей *1). Греки в IV–V вв. церковь как здание, храм обозначали словом то кυριακόν *2,7 , а Έκκλησία — это собрание верных, правильно поклоняющихся Богу. По-видимому, для оглашаемых уже в это время требовалось специальное различение этих понятий:

*1 2 Kop 6:16 *2 Cp. *Cyr. Hieros. Catech.* 18. 26

[Павел] называет Церковью не рукотворное здание, даже если мы предположим, что она так называется из-за собрания верных, находящихся в этом здании. Но он называет Церковью собрание верных, правильно поклоняющихся Богу (пер. А. Патраковой) *3 [Theodore 1, 112].

*3 Theod. Mops. Hom. Catech. 10

О различии храма как строения или места и Церкви как «духовного храма», единомысленного «собрания святых» говорилось и в более ранних миссионерских, апологетических и экзегетических сочинениях *4.

*4 Clem. Alex. Strom. 7. 5. 29; Hipp. In Dan. 1. 17

Свойства Церкви

Толкование свойств Церкви из 9-го члена Символа в огласительных гомилиях достаточно лаконичное (если сравнивать с изложением других основ вероучения). Об этих свойствах могли говорить по-разному: вообще не упоминать, кратко характеризовать все основные свойства или по-особому выделять некоторые из них (например, из-за особых обстоятельств церковной жизни, с которой могли столкнуться оглашаемые).

Святитель Амвросий Медиоланский не определяет свойства Церкви⁸, а лишь говорит, что в Церковь надо верить так же, как и в Отца, и во Христа. Если веруешь в Творца, то следует верить и в «дело Творца» — Церковь и в оставление грехов *5 [Амвросий 1, 173]. Епископ Феодор Мопсуестийский характеризует святость, кафоличность и единство Церкви. Ссылаясь на «святых отцов», он отмечает, что

*5 Ambros. Mediol. Expl. Symb. 6

они назвали Церковь «святой» в силу ее святости и неизменности, которую она получит от Святого Духа, и «кафолической», так как она относится ко всем уверовавшим во всех землях и во все времена, и «одной», потому что

- 7. От этого корня образовались древнеславянское слово «цръкы» и немецкое "Kirche" (английское "church") [Болотов, 21].
- 8. Возможно потому, что в миланской церкви просвещаемым передавался краткий, так называемый апостольский Символ веры, в котором Церковь названа просто святой [Чельцов, 97].

*1 Theod. Mops. Hom. Catech. 10

*2 Theod. Mops. Hom. Catech. 9

*3 Cyr. Hieros. Catech. 18, 23 только уверовавшие во Христа получат будущие блага, и именно они являются «одной святой Церковью» (пер. А. Патраковой) *1 [Theodore 1, 114].

Феодор учит, что святость проистекает от Бога *2 [Theodore 1, 100]. При этом, если во II–III вв. святыми в огласительных текстах могли называть всех верующих 9 , то в источниках IV в. святость в основном принадлежит Церкви как целому или отдельным членам Церкви, которых можно считать примерами для подражания 10 .

Святитель Кирилл Иерусалимский называет все свойства Церкви из Иерусалимского символа — единство, святость и вселенскость [Кирилл, 317; Чельцов, 31], но подробно объясняет только ее вселенскость (кафоличность): Церковь называется вселенской потому, что находится по всей земле, повсеместно и в полноте преподает христианское учение, всех людей приводит к истинной вере, исцеляет все грехи и имеет в себе всякий вид совершенства *3. Здесь значение свойства «кафолическая» сходно с античным смыслом этого слова — «общий», «всеобщий», «универсальный». Августин по этому поводу говорил, что Церковь называется греческим словом «кафолическая», так как «то, что по-гречески называется καθολικόν, по-латински переводится как все, целое или универсальное, всеобщее (Aug. Contr. litt. Petil. II. 38. 91)» [Подтергера, Томеллери, 50]. Можно увидеть схожее значение в устойчивых античных терминах, например, «всеобщая история» (καθολική ίστορία) у Полибия или «общая водянка» (καθολικός ὔδερος) у Гиппократа. Это слово в раннехристианских источниках встречается не только в словосочетании «кафолическая церковь», но и, например, «всеобщее спасение» ($\kappa\alpha\theta$ о λ ік $\dot{\eta}$ σωτηρία), «всеобщее воскресение» ($\kappa\alpha\theta$ оλικὴ ἀνάστασις) [Подтергера, Томеллери, 49]. Впервые словосочетание καθολική ἐκκλησία встречается именно в таком значении в «Послании к смирнянам» сщмч. Игнатия Антиохийского: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь» *4 [Игнатий, 367] 11.

*4 Ign. Smirn. 8. 2

- 9. Например, Климент Александрийский в «Педагоге» называет верующих святыми даже в обычной житейской ситуации. Он обличает христиан, спящих на кроватях с серебряными ножками и кушетках из слоновой кости, так как это «неподходящее для святых людей глупейшее изделие для отдыха» (Clem. Alex. Paed. 2. 9. 77. 3) [Климент 1, 218].
- 10. Святитель Иоанн Златоуст наставляет оглашаемых, что они могут испрашивать в молитвах помощь у святых, но и сами должны при этом быть усердными (*Ioan. Chrysost. Catech. 6. 4, серия*
- А. Венгера). А в толковании Послания к Ефесянам он сокрушается, сравнивая своих современников и верующих апостольского века: «Подумаем же, какая теперь царит беспечность, как сильно ослабела ревность к добродетелям, и как было много добродетельных тогда, если и миряне называются святыми и верными» [Иоанн Златоуст 1, 7].
- 11. А. Брент, анализируя исторический контекст посланий сщмч. Игнатия Антиохийского, отмечает, что Игнатий основой единства христианских общин видел общее, универсальное богослужение:

Однако, по мнению свт. Кирилла Иерусалимского, кафоличность, наряду с универсальностью, означает отличие истинной Церкви от еретических собраний, «церкви лукавнующих» (буквально, мошенников, плутов — маркионитов, манихеев и др.). Раньше Церковь именовалась просто святой. Теперь же Символ, по словам Кирилла, из-за предосторожности учит верить оглашаемых «во единую, святую, соборную Церковь», чтобы отличать ее от «скверных сборищ» *1.

*1 Cyr. Hieros. Catech. 18, 26

Если когда придешь в город... ...не спрашивай просто, где церковь, но где Вселенская Церковь. Ибо это собственно имя сей Святой и всеобщей нашей Матери Церкви... <...> В этой Святой Вселенской Церкви мы, приемля наставления и ведя добрую жизнь, получим Царство Небесное и наследуем жизнь вечную... *2 [Кирилл, 317–318].

*2 Cyr. Hieros. Catech. 18, 26, 28

О противостоянии церковного и еретического собраний предупреждает оглашаемых и блж. Августин. Он, как и свт. Кирилл Иерусалимский, соотносит свойства святости, единства и кафоличности с истинностью Церкви:

Это Церковь святая, Церковь единая, Церковь истинная, Церковь кафолическая, воинствующая против всех еретиков: она может воевать, с нею же воевать невозможно (пер. П. Озерского) $^{*3,\,12}$.

Противопоставление «одной, кафолической, истинной» Церкви и «еретических сообществ» было характерно и для более ранних, некатехизических текстов. Его можно встретить и у Иринея Лионского *4 , и у Климента Александрийского *5 , и в некоторых мученических актах 13 . И. А. Подтергера и В. С. Томеллери в своем исследовании отмечают, что языческий научный термин $\kappa\alpha$ 00- κ 0, став христианским, вначале не изменил своего исходного значения (всеобщий, универсальный). Однако затем его семантическое поле стало дополняться новыми смыслами и со временем оформилось в отдельное слово «ортодоксальный».

*3 Aug. De symbolo ad catechumenos. 6. 14 // PL. 40. Col. 635

*4 Iren. Adv. Haer. 3. 15. 2

*⁵ Clem. Alex. Strom. 7. 17. 106. 3

Символе веры, которое приписывается блж. Августину (De Symbolo ad catechumenos sermo alius // PL. 40. Col. 668).

13. В «Мученичестве Пиония» есть фрагмент допроса: «Полемон сказал: "Ты христианин?" Пионий сказал: "Да". Полемон, блюститель храма, сказал: "Какой церкви?" Он ответил: "Вселенской, ведь нет другой у Христа"» [Пантелеев, 277].

[«]Игнатий впервые в истории использует здесь (в "Послании к Смирнянам". — О. С.) выражение "кафолическая церковь". <...> Единство потребовало общего культа, который был бы международным, "кафолическим", "распространенным по всему (katholikos) миру"» [Брент, 74–75].

^{12.} О противостоянии арианской ереси и кафолической церкви говорится и в другом слове о

Кафолическая церковь значит всеобщая церковь. Всеобщая церковь — это церковь христианская. Христианская церковь — это единственная церковь и единственная правильная церковь. То есть это — правоверная церковь. <...> Выражение *ортодоксальная церковь* в христианской греческой и латинской письменности выполняло функцию либо абсолютного синонима, либо уточнения выражения кафолическая церковь [Подтергера, Томеллери, 50–51].

Традиционно толкование свойства «одна», «единственная», так же как и «святая», основывается на свойстве самого Бога. Бог один, поэтому и Церковь одна, и верующие должны быть едины. Такое толкование можно встретить еще у Климента Александрийского ¹⁴. С другой стороны, также как кафоличность, и единство, и апостоличность соотносились с истинностью Церкви. В трактате еп. Епифания Кипрского «Слово якорное» (или «Анкорат», 374 г.) ¹⁵ дается указание об обязанности не только наставлять оглашаемых в вере, но научать их произносить текст Символа наизусть, при этом говорится, что еретики должны умолкнуть перед святой Церковью, потому что «сыны ее хранят веру по преемству от... святых апостолов...» [Чельцов, 64; Епифаний, 208].

Итак, с одной стороны, мы видим, что толкование свойств Церкви в огласительных гомилиях происходило достаточно свободно — его могло вообще не быть или, наоборот, могли изъясняться все свойства. С другой стороны, следует признать, что в IV–V вв. в практике оглашения видны отголоски догматических церковных споров и разделений, и оглашаемых напрямую предостерегали от опасности спутать истинную Церковь с различными еретическими сообществами.

Образы Церкви

В огласительных гомилиях используется множество образов Церкви, но именно в контексте толкования 9-го члена Символа веры практически во всех рассматриваемых нами источниках встречаются образы Тела Христова, Невесты и Матери.

14. См., напр.: «Один Отец Вселенной, один и Логос Вселенной, един и Дух Святой, один и Тот же везде; и одна-единственная Дева делается Матерью — я расположен называть ее Церковью» (Clem. Alex. Paed. 1. 6. 42. 1) [Климент 1, 88]. «...Есть только одна истинная Церковь... Есть один только Бог, один Господь, и поэтому в высшей степени славно и заслуживает всяческого уважения все то,

что проявляет себя как единство, имитируя тем самым единство этого первоначала» (Clem. Alex. Strom. 7. 17. 107. 3) [Климент 2, 260].

15. Этот трактат не передает реальных живых бесед с оглашаемыми, он, скорее, является пространным изложением православной веры, подобно «Большому огласительному слову» свт. Григория Нисского.

Тело Христово

Сравнение Церкви с Телом Христовым при изъяснении Символа веры встречается у блж. Августина и, более развернуто, у еп. Феодора Мопсуестийского. В трактате «О символе к оглашенным» блж. Августин говорит об этом в контексте керигматической проповеди о воскресении из мертвых: мы верим в воскресение из мертвых, потому что воскрес Христос, Христос глава Церкви, а где глава, там будут и члены всего тела *1. Интересно проследить развитие этого образа в таинствоводственных беседах блж. Августина, в которых раскрывается сакраментальное, евхаристическое учение о Церкви, члены которой, с одной стороны, через приобщение Телу и Крови Христа на евхаристии становятся его Телом, а с другой, сама евхаристия «понимается как следствие, как печать» единства верующих «как Тела Христова, Церкви» [Мейендорф, 257]. В одной из пасхальных проповедей новокрещенным Августин говорит:

*1 Aug. De symbolo ad catechumenos. 9 // PL. 40. Col. 636

Хлеб, который вы видите на престоле, освященный словом Божиим, есть Тело Христово. А чаша, точнее, то, что в ней находится, освященное словом Божиим, есть Кровь Христова. Посредством этого Господь Христос пожелал сообщать Свое Тело и Кровь, которую Он пролил ради вас во отпущение грехов. Если вы достойно приняли это, то *стали тем, что приняли* (пер. А. Фокина, курсив О. С.) $^{*2, \, 16}$.

*2 Aug. Sermo 227. 1

Епископ Феодор Мопсуестийский в беседах на Символ веры с помощью образа Тела Христова так же, как и блж. Августин раскрывает оглашаемым учение о воскресении из мертвых и будущем преображении. Бог все собрание верующих сделал одним Телом Христовым во втором рождении от святого крещения. В этом мире мы еще как бы пребываем в теле Адама и в наших телах похожи на него, но нам следует называться Телом Христа, потому что когда наши смертные тела изменятся, мы получим славу Его Тела *3 [Theodore 1, 113]. У Феодора этот образ подчеркивает единство членов Церкви, которое, с одной стороны, должно быть подобно единению Отца и Сына *4 [Theodore 1, 114], а с другой стороны, основано на единстве во Святом Духе:

*3 Theod. Mops. Hom. Catech. 10

*4 Theod. Mops. Hom. Catech. 10

^{16.} Цит. по: [Фокин, 166]. Ср.: «Если вы — тело и члены Христовы, то на алтаре лежит ваша тайна, то, чего вы причащаетесь, — ваша собственная тайна» (Aug. Sermo. 272).

*1 Theod. Mops. Hom. Catech. 9 ...Вы родились от одного Духа, чтобы быть едиными, связанными с Ним материнскими узами, так что вам надлежит быть едиными и соединенными друг с другом. ...Потому что вы, родившись от одного Духа, стали одним Телом Христа... (пер. А. Патраковой) *1 [Theodore 1, 102–103].

*2 Theod. Mops. Hom. Catech. 16 Интересно, что и у еп. Феодора Мопсуестийского в таинствоводственных беседах сравнение Церкви с Телом Христовым раскрывает евхаристическое измерение этого образа. Верующие «связываются» в подобие одного тела благодаря новому рождению во время крещения и через причащение на евхаристии плоти Господа Иисуса Христа *2 [Theodore 2, 104].

На этих примерах видно, что в беседах на Символ веры в раскрытии образа Церкви как Тела Христова еще нет сакраментального измерения, которое появляется в момент толкования таинств. Образ Церкви как Тела Христова в беседах на Символ веры подчеркивает единство верующих со Христом и друг с другом, будущее преображение людей и воскресение во Христе.

Невеста Христа и Матерь верующих

Блаженный Августин в слове «О символе к оглашенным» называет Церковь матерью: «Но вы начинаете иметь Его (т. е. Бога. — O.C.) Отцом, когда вы рождены матерью Церковью» (пер. П. Озерского) *3. В других огласительных беседах, разъясняя просвещаемым смысл предстоящего крещения, блж. Августин развивает эту мысль: крещение — это новое, «духовное» рождение человека, Отцом которого становится Бог, а Матерью — Церковь *4 [Фокин, 165]. Святитель Кирилл Иерусалимский в своем комментарии на 9-й член Символа веры называет Церковь и Матерью, и Невестой. Вселенская Церковь — это имя

symbolo ad catechumenos. 6.14 // PL. 40. Col. 627 *4 Aug.

*3 Aug. De

*4 Aug. Sermo 216. 8

Святой и всеобщей нашей Матери Церкви, которая есть Невеста Господа нашего Иисуса Христа... Она носит образ и подобие вышнего Иерусалима, который свободен: он — матерь всем нам. Она прежде была бесплодна, а ныне многих имеет чад *5 [Кирилл, 317].

*5 Cyr. Hieros. Catech. 18. 26

*6 Иер 2:2 *⁷ Гал 4:26–27; Еф 5:25, 2 Кор 11:2 Эти традиционные символы, имеющие своим прообразом брак Бога с Израилем *6 и встречающиеся еще у ап. Павла *7, широко использовались и в других катехизических практиках IV в. В огласительных беседах свт. Иоанна Златоуста говорится, что мы приходим к Христу грешниками, нищими и презренными, но Он приближает

нас к себе как царицу *1. Христос приносит жертву за Свою Невесту, «чтобы освятить ее своей собственной кровью, чтобы, очистив баней крещения, представить себе славной Церковью» *2 [Иоанн Златоуст от правового аспекта отречения от власти сатаны переходит к в высшей степени личным отношениям любви между Христом и верующими. Сочетание со Христом и крещение — это приданое, личный ответ Невесты на тот дар, который делает Жених, — т. е. на дар Самого Себя [Riley, 103]. Святитель Амвросий Медиоланский сравнивает белую одежду новокрещеных с белой одеждой невесты:

*1 Ioan. Chrysost. Catech. 3. 2, серия А. Пападопуло-Керамевса

*² Ioan. Chrysost. Catech. 1. 17, серия А. Венгера

Христос же, видя Свою Церковь в белых одеждах, — ради которой... Он принял на Себя грязные одежды... говорит: «О, ты прекрасна, ближняя Моя, ты прекрасна, очи твои как голуби» (Песн 4:1) *3 [Амвросий 2, 285].

*3 Ambros. Mediol. De myst. 37

В древних сирийских гимнах сияющий брачный чертог, исполненный благоухания спасения, символизирует баптистерий [*Murray*, 134]. Образ Невесты и брака раскрывает перед оглашаемыми тему освящения и будущего очищения ветхой природы, т. е. нового рождения.

Святитель Иоанн Златоуст также называет Церковь матерью. Объясняя просвещаемым, почему во время экзорцизмов они стоят нагими и босыми, с воздетыми руками, он говорит, что из плена дьявола они переходят под власть Бога. Но божьего плена бояться не следует, так как «человеческий плен лишает матери, а этот ведет тебя ко всеобщей нашей матери» — Церкви *4 [Иоанн Златоуст 4, 110–111]. Сразу после крещения Златоуст сравнивает новокрещеных с детьми, о которых радуется Матерь-Церковь:

*4 Ioan. Chrysost. Catech. 2. 6, серия А. Пападопуло Керамевса

Я вижу сегодня собрание блистательнее обычного и Церковь Божию, ликующую о детях своих. Ибо, подобно тому, как любящая мать, видя своих чад, окружающих ее, радуется, веселится и окрыляется от этой радости, таким же точно образом и эта духовная мать, взирая на своих детей, радуется и торжествует *5 [Иоанн Златоуст 3, 175].

*⁵ Ioan. Chrysost. Catech. 3. 1, серия А. Венгера

В этих примерах отмечается, что Церковь — мать, потому что она рождает сынов Богу-Отцу 17 . Церковь, через соединение

^{17.} Подробнее о восточной традиции, которая рассматривает купель как девственную мать, и о западной традиции, рассматривающей купель как девственное чрево Матери-Церкви, см.: [Bedard, 18].

со Христом, вторым Адамом, возрождает падшее человечество, рожденное ветхим Адамом и Евой. Анализируя сравнение Церкви с матерью в раннехристианских источниках ¹⁸, прот. Джон Бэр соотносит этот образ со Христом и Его Матерью Девой Марией. Христиане рождаются через слово проповеди. Христос-Слово рождается в верующих, в лоне Церкви, как Он родился в этот мир в лоне Своей Матери Девы Марии: «Дева Церковь непрестанно рождает Христа Своим чистым учением, благовестием, возвещаемым по Писанию, и Слово становится плотью в ее чадах» [Бэр, 147]. В любом случае, в данном контексте образы Невесты и Матери связаны с раскрытием просвещаемым значения предстоящего крещения.

Заключение

Проведенное исследование показывает, что в середине IV — начале V в. перед крещением с просвещаемыми говорили о Церкви, в частности, во время толкования Символа веры, хотя, может быть, не так подробно как о Боге и других основах вероучения. В одних огласительных источниках вера в Церковь раскрывается более полно и целостно, в других — совсем кратко. Рассмотренные примеры позволяют выявить условную последовательность беседы о Церкви — определение, описание основных свойств и толкование значимых образов.

Церковь определяется прежде всего как собрание или духовное единство верующих людей, а не как какое-то место или здание, в котором эти люди собираются. Встречается достаточное разнообразие при толковании свойств Церкви — это делается с разной степенью подробности, внимание может уделяться разным свойствам. Стоит отметить, что в рассматриваемый период в разных церквах еще использовались разные формулировки Символа, это также определяло состав изъясняемых свойств. Кроме того, на оглашении просвещаемых предупреждали о трудностях, с которыми они могут столкнуться при воцерковлении, в частности, с наличием ересей и еретических сообществ.

Библейские образы, с которыми сравнивается Церковь в Символе веры, встречаются во многих раннехристианских источни-

^{18.} Напр., у Ипполита Римского в трактате «О Христе и антихристе» (*Hipp. De antichristo*. 4:6–13) и у Климента Александрийского в «Педагоге» (*Clem. Alex. Paed. 1. 6*).

ках, т. е. можно сказать, что просвещаемым приводились общеизвестные примеры. С другой стороны, важно отметить, что раскрытие этих образов в рассматриваемых источниках связано с керигматическим (не догматическим или сакраментальным) учением и подготовкой к крещению.

Источники

- Амвросий 1 = Амвросий Медиоланский, свт. Объяснение Символа веры / Пер. А. Гриня // Он же. Собрание творений. Т. 1. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 161–177.
- Амвросий 2 = Амвросий Медиоланский, свт. О тайнах / Пер. А. Гриня // Он же. Собрание творений. Т. 1. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 267–299.
- 3. *Епифаний* = Епифаний Кипрский, свт. Слово якорное // Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 6. Москва : Тип. В. Готье, 1885. С. 5–212 (ТСО; т. 52).
- 4. *Игнатий* = Послание святого Игнатия Антиохийского к смирнянам // Писания мужей апостольских. Москва: Изд. совет РПЦ, 2003. С. 364–369.
- Иоанн Златоуст 1 = Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к ефесянам // Творения святаго Иоанна Златоуста: В 12 т. Т. 11. Кн. 1. Санкт-Петербург: Изд-е Санкт-Петербургской духовной академии, 1905. С. 5–218.
- 6. *Иоанн Златоуст 2* = Иоанн Златоуст, свт. Семь огласительных бесед (между 383 и 397 гг.) (серия А. Венгера). Оглашение первое // Он же. Огласительные гомилии. Тверь : Герменевтика, 2006. С. 142–163.
- 7. *Иоанн Златоуст 3* = Иоанн Златоуст, свт. Семь огласительных бесед (между 383 и 397 гг.) (серия А. Венгера). Оглашение третье // Он же. Огласительные гомилии : Тверь : Герменевтика, 2006. С. 175–189.
- 8. *Иоанн Златоуст 4* = Иоанн Златоуст, свт. Четыре огласительные беседы (388 г.) (серия А. Пападопуло-Керамевса). Оглашение второе // Он же. Огласительные гомилии. Тверь : Герменевтика, 2006. С. 101–117.
- Кирилл = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные // Он же. Поучения огласительные и таинствоводственные. Москва: Благовест, 2010. С. 18–323.
- Климент 1 = Климент Александрийский. Педагог / Пер. с древнегреч., вступ. статья и комм. А. Ю. Братухина. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2018. 290 с.
- II. *Климент 2* = Климент Александрийский. Строматы : В 3 т. Т. 3 : Кн 6–7 / Пер. с древнегреч. и комм. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2003. 368 с.

- 12. *Theodore 1* = Theodore of Mopsuestia. Commentary on the Nicene Creed / Ed. A. Mingana. Cambridge: Heffer & Son Limited, 1932. P. 19–116. (Woodbrooke Studies; 5).
- 13. Theodore 2 = Theodore of Mopsuestia. Commentary on the Lord's Prayer, Baptism and the Eucharist. Cambridge: Heffer & Son Limited, 1933 P. 1–123. (Woodbrooke Studies; 6).

Литература

- Болотов = Болотов В. В. Лекции по истории Древней церкви. Т. I–II: Введение в церковную историю. История Церкви в период до Константина Великого. Минск: Харвест, 2008. 576 с.
- 2. *Брент* = Брент А. Игнатий Антиохийский : Епископ-мученик и происхождение епископата. Москва : ББИ, 2012. 188 с.
- 3. *Бэр* = Бэр Джон, прот. Дева-Матерь Дева-Церковь // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 123–149.
- 4. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. Москва : Свято-Филаретовская МВПХШ, 2001. 320 с., 16 с. цв. ил.
- 5. *Калинин* = Калинин М. Г. Кагал // Православная энциклопедия. Т. 29. Москва : Православная энциклопедия, 2012. С. 68–69.
- 6. *Мейендорф* = Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. 360 с.
- 7. *Пантелеев* = Пантелеев А. Д. Ранние христианские мученичества. Переводы, комментарии, исследования. Санкт-Петербург: Гуманитарная академия, 2017. 384 с.
- Подтергера, Томеллери = Подтергера И. А., Томеллери В. С. Catholicus Съборньный — Кафолический — Православьный (из истории термина). Часть 1 // Русский язык в научном освещении. 2009. № 1 (17). С. 44–108.
- 9. *Пролыгина* = Святитель Иоанн Златоуст. Огласительные гомилии / Сост., введ., перев. с древнегреч., коммент., библиогр. И.В. Пролыгиной. Тверь: Герменевтика, 2006. 256 с.
- Пучкова = Пучкова С.С. «Огласительные гомилии» Феодора Мопсуестийского: история публикации текста и особенности содержания // Вестник ПСТГУ. Серия І: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 4 (66). С. 24–43.
- Сидорова = Сидорова О.И. Свидетельство оглашаемым о вере в Церковь (на примере раннехристианских источников II–V вв.) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 35. С. 116–136. DOI: 10.25803/ SFI.2020.35.3.005.

- 13. Чельцов = Чельцов И. Древние формы Символа веры Православной Церкви или так называемые Апостольские символы. Санкт-Петербург : Тип. Деп. уделов, 1869. VI, 211 с.
- 14. Bedard = Bedard W. The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1951. XV, 61 p.
- 15. *Dujarier* = Dujarier M. A History of the Catechumenate : The First Six Centuries. New York : Sadlier, 1979. 143 p.
- 16. Ferguson = Ferguson E. Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2009. XXII, 953 p.
- 17. *Harmless* = Harmless W. Augustine and the Catechumenate. Rev. ed. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2014. 476 p.
- 18. *Minear* = Minear P. S. Images of the Church in the New Testament. Philadelphia: Westminster, 1960. 294 p.
- 19. *Murray* = Murray R. Symbols of Church and Kingdom : A Study in Early Syriac Tradition. London : Cambridge University Press, 1975. XV, 394 p.
- 20. Riley = Riley H. M. Christian Initiation: A comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan. Washington, DC: The Catholic University of America Press: Consortium Press, 1974. XXXIII, 481 p. (Studies in Christian Antiquity; v. 17).

Сокращения

Ambros. Mediol. De myst.	Амвросий Медиоланский. О тайнах
Ambros. Mediol. Expl. Symb.	Амвросий Медиоланский. Объяснение
	Символа веры
Aug. Contr. litt. Petil.	Августин. Против писем Петилиана
Aug. De symbolo ad catechumenos	Августин. О символе к оглашенным
Aug. Sermo 216, 227, 272	Августин. Письмо 216, 227, 272
Clem. Alex. Paed.	Климент Александрийский. Педагог
Clem. Alex. Strom.	Климент Александрийский. Строматы
Cyr. Hieros. Catech.	Кирилл Иерусалимский. Поучения
	огласительные
Hipp. De antichristo	Ипполит Римский. О Христе
	и антихристе

Hipp. In Dan. Ипполит Римский. Толкование на книгу

пророка Даниила

Ign. Smirn. Игнатий Антиохийский. Послание

к смирнянам

Ioan. Chrysost. Catech. Иоанн Златоуст. Огласительные поучения

Iren. Adv. Haer. Ириней Лионский. Против ересей
Iust. Martyr. Dial. Иустин Философ. Диалог с Трифоном

Иудеем

Theod. Mops. Hom. Catech. Феодор Мопсуестийский. Огласительные

гомилии

References

SOURCES

- I. Ambrose of Milan, St. (2012). "Explanation of the Creed", in Idem. *Sobranie tvorenii : Na latinskom I russkom iazykakh* [Collection of writings in Latin and Russian] : In 6 v., v. 1, Moscow : PSTGU Press, pp. 161–177 (in Russian).
- 2. Ambrose of Milan, St. (2012). "On the mysteries", in Idem. *Sobranie tvorenii : Na latinskom I russkom iazykakh* [Collection of writings in Latin and Russian] : In 6 v., v. 1, Moscow : PSTGU Press, pp. 267–299 (in Russian).
- 3. Clement of Alexandria, St. (2018). *Pedagog* [The Paedagogus], transl. A. Yu. Bratukhina. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ. (in Russian).
- 4. Clement of Alexandria, St. (2003). *Stromaty* [The Stromata]: In 3 v., v. 3: Books 6–7. St. Petersburg: Publ. Olega Abyshko (in Russian).
- 5. Cyril of Jerusalem, St. (2010). "The Catechetical Lectures", in Idem. *Poucheniia oglasitel'nye i tainstvovodstvennye* [The Catechetical Lectures and Mystagogical Catecheses]. Moscow: Blagovest, pp. 18–323 (in Russian).
- 6. Epiphanius of Cyprus, St. (1885). "Anchoratus", in Idem. *Tvoreniia sviatogo Epifaniia Kiprskogo* [The Writings of St. Epiphanius of Cyprus], v. 6, Moscow: V. Gauthier, pp. 5–212 (in Russian).
- 7. Ignatius of Antioch, St. (2003). "Epistle to the Smyrnaeans", in *Pisaniia muzhei apostol'skikh* [The Writings of the Apostolic Fathers], Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, pp. 364–369 (in Russian).
- 8. John Chrysostom, St. (1905). "Homilies on the Epistle of St. Paul to the Ephesians", in *Tvoreniia sviatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo, v russkom perevode* [Works of our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in Russian]: In 12 v., v. 11, book 1, St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy, pp. 5–218 (in Russian).

- 9. John Chrysostom, st. (2006). "Four catechism Homilies (388)

 (A. Papadopulo-Keramevs' Series). Second", in Idem. *Oglasitel'nye gomilii*[Baptismal Instructions], Tver: Germenevtika, pp. 101–117 (in Russian).
- 10. John Chrysostom, St. (2006). "Seven catechism Homilies (between 383 and 397) (A. Venger's Series). First", in Idem. *Oglasitel'nye gomilii* [Baptismal Instructions]. Tver: Germenevtika, pp. 142–163 (in Russian).
- II. John Chrysostom, St. (2006). "Seven catechism Homilies (between 383 and 397) (A. Venger's Series). Third", in Idem. *Oglasitel'nye gomilii* [Baptismal nstructions]. Tver: Germenevtika, pp. 175–189 (in Russian).
- Theodore of Mopsuestia (1932). Commentary on the Nicene Creed.
 Cambridge: Heffer & Son Limited, pp. 19–116 (Woodbrooke Studies; v. 5).
- 13. Theodore of Mopsuestia (1933). *Commentary on the Lord's Prayer, Baptism and the Eucharist*. Cambridge: Heffer & Son Limited, pp. 1–123 (Woodbrooke Studies; v. 6).

LITERATURE

- 14. Bedard W. (1951). *The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- 15. Behr John, archpriest (2004). "The Trinitarian Being of the Church". *Tserkov' i vremia*, 2004, n. 28, pp. 164–185 (Russian translation).
- 16. Bolotov V.V. (2008). *Lektsii po istorii Drevnei tserkvi* [Lectures on the history of the Ancient Church], v. 1–2. Minsk: Harvest (in Russian).
- 17. Brent A. (2012). *Ignatii Antiokhiiskii : Episkop-muchenik i proiskhozhdenie episkopata* [Ignatius of Antioch : A Martyr Bishop and the origin of Episcopacy]. Moscow : St. Andrew's Biblical Theological Institute (Russian translation).
- 18. Cheltsov I. (1869). Drevnie formy Simvola very Pravoslavnoi Tserkvi ili tak nazyvaemye Apostol'skie simvoly [Ancient forms of the Creed of the Orthodox Church or the so-called Apostolic Creeds]. St. Petersburg: Tipografiia departamenta udelov (in Russian).
- 19. Dujarier M. (1979). *A History of the Catechumenate : The First Six Centuries*. New York : Sadlier.
- 20. Ferguson E. (2009). *Baptism in the Early Church : History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids; Cambridge : Eerdmans.
- 21. Fokin A. R. (2010). "St. Augustine Catechesis Program", in XX Ezhegodnaia bogoslovskaia konferentsiia PSTGU [The 20th Annual Theological Conference of St. Tikhon Orthodox Theological Institute], Moscow: PSTGU Press, pp. 161–167 (in Russian).
- 22. Gavrilyuk P. (2001). *Istoriia katekhizatsii v drevnei tserkvi* [History of catechization in the early Church]. Moscow: SFI Publ. (in Russian).

- 23. Harmless W. (2014). *Augustine and the Catechumenate*, rev. ed. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- 24. Kalinin M. G. (2012). "Kagal", in *Orthodox encyclopedia*, v. 29, Moscow: Orthodox encyclopedia, pp. 68–69 (in Russian).
- 25. Meyendorff John, archpriest (2007). *Vvedenie v sviatootecheskoe bogoslovie* [An Introduction to the Patristic Theology]. Minsk: Luchi Sofii (in Russian).
- Minear P. S. (1960). Images of the Church in the New Testament. Philadelphia:
 Westminster.
- 27. Murray R. (1975). *Symbols of Church and Kingdom : A Study in Early Syriac Tradition*. London : Cambridge University Press.
- 28. Panteleev A. D. (2017). *Rannie khristianskie muchenichestva. Perevody, kommentarii, issledovaniia* [Early martyrdom. Translations, comments, and research]. St. Petersburg: Gumanitarnaia akademiia (in Russian).
- 29. Podtergera I. A., Tomelleri V. S. (2009). "Catholicus Съборньный Кафолический Православьный (from the history of the term). Part 1". Russkii iazyk v nauchnom osveshchenii [Russian Language and Linguistic Theory], 2009, n. 1 (17), pp. 44–108 (in Russian).
- 30. Prolygina I.V., transl. (2006). *Sviatitel' Ioann Zlatoust. Oglasitel'nye gomilii* [St. John Chrysostom. Baptismal Instructions]. Tver: Germenevtika (in Russian).
- 31. Puchkova S. S. (2016). "'The catechetical homilies' of Theodore of Mopsuestia: the publishing history and their contents". *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia I: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie*, 2016, v. 66, pp. 24–43 (in Russian).
- 32. Riley H. M. (1974). Christian Initiation: A comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan. Washington, DC: The Catholic University of America Press: Consortium Press. (Studies in Christian Antiquity; v. 17).
- 33. Sidorova O.I. "Testimony to the catechumens of faith in the Church (on the example of early Christian sources from the 2nd to the 5th centuries)". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2020, iss. 35, pp. 116–136. DOI: 10.25803/SFI.2020.35.3.005 (in Russian).

М.С. Дикарева

Требования к кандидатам в катехумены: практика Преображенского братства в контексте раннехристианского огласительного опыта

Дикарева Мария Сергеевна, специалист по научно-методической работе, СФИ (Москва) • marv.dikareva@gmail.com

Дикарева М. С. Требования к кандидатам в катехумены: практика Преображенского братства в контексте раннехристианского огласительного опыта // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 81–104.

DOI: 10.25803/26587599_2021_39_81

Статья посвящена выявлению основных требований к будущим катехуменам на примере опыта катехизации Преображенского братства и опыта ранней церкви, а также анализу условий, при которых возможно предъявление этих требований. В результате сопоставления древней и современной традиций приема на оглашение определен основной набор требований, к которому необходимо стремиться как к норме катехизической традиции, а именно: доверие Богу и Церкви; вера в Бога — Творца и Отца, готовность слушаться посланного Им Иисуса Христа как единственного истинного Учителя; отсутствие в настоящем времени грехов, связанных с грехами убийства/самоубийства (например, алкоголизм, наркомания), идолослужения (магия, эзотерика, целительство и т. п.), прелюбодеяния/ блуда (или готовность решить эту проблему в ближайшее время); искреннее и бескорыстное желание стать христианином, т. е. поменять свои представления и жизнь в соответствии с христианским вероучением. Также предпринята попытка проследить изменение требований в истории и объяснить причины этих изменений под влиянием вешних условий жизни христиан. Своего максимального развития требования к оглашаемым достигают вместе с развитием катехизации и практики поручительства к III в., а затем в IV в. исчезают, во многом, из-за невозможности проводить вступительное собеседование со всеми желающими. В качестве условий для восстановления раннехристианской катехизической нормы в отно-

[©] Дикарева М. С., 2021

шении приема на оглашение, в частности, согласно современному опыту Преображенского братства, можно указать удлинение периода свидетельства и развитие практики поручительства. Новизна исследования связана с анализом современного опыта оглашения в Русской православной церкви (на примере практики катехизации Преображенского братства, которой в 2021 г. исполнилось 50 лет).

ключевые слова: теология, катехетика, катехизация, поручитель, начало оглашения, Преображенское братство, требования к катехуменам.

M.S. Dikareva

Requirements for Becoming a Catechumen: Experience the Transfiguration Brotherhood in the context the Catechetical Practice of Ancient Church

Dikareva Maria Sergeyevna, Specialist in Research and Methodology, St. Philaret's Institute (Moscow) • mary.dikareva@gmail.com

Dikareva M. S. Requirements for Becoming a Catechumen: Experience the Transfiguration Brotherhood in the context the Catechetical Practice of Ancient Church // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2021. V. 39. P. 81–104.

DOI: 10.25803/26587599 2021 39 81

This article is devoted to identifying the basic requirements for future catechumens by taking the Transfiguration Brotherhood and the ancient church as examples, and using their sample experience to analyze conditions under which these requirements can be met. A comparison of ancient and modern traditions quickly identifies a core set of requirements which should be aspired to as normative, as well as revealing a dynamic of change in requirements over time. Minimum requirements for entry into the catechumenate generally include trust in God and the Church, faith in God as Creator and Father and a willingness to obey Jesus Christ, who was sent by Him, as the only true Teacher. In addition, the person should not currently be subject to the sins of murder/suicide (e. g. alcoholism, self-harm through the use of narcotics), idolatry (magic, esoteric teaching, healing, etc.), adultery or fornication, or should show the readiness to deal with his/her problem in the near term. He or she should also possess a sincere and selfless desire to become a Christian, i. e., to change his life in accordance with

Christian doctrine. Over the course of catechetical history, however, requirements have changed, as have the external conditions of Christian life. Requirements for catechumens developed the most together with the development of catechesis and the practice of sponsorship in the 3rd century, and then disappeared in the 4th century, largely because of the impossibility of carrying out initial interviews with all those desirous of becoming catechumens. In terms of conditions for the restoration of early Christian norms for entering the catechumenate, we might point to the lengthened period for bearing witness and to the development of the practice of sponsorship, particularly in the experience of the Transfiguration Brotherhood. The novelty of this research lies in its analysis of modern practice within the Russian Orthodox Church (e. g., in the Transfiguration Brotherhood, which has existed since 1971).

KEYWORDS: theology, catechetics, catechization, sponsorship, becoming a catechumen, Transfiguration Brotherhood, requirements for catechumens.

Введение

В 2011 г. Священным синодом Русской православной церкви был утвержден документ «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви» [О служении], в котором говорилось об обязательной катехизации перед крещением. С этого времени у священнослужителей накопилось довольно сильное разочарование в идее катехизации, потому что она не приносит ожидаемых плодов: по свидетельству многих священников и приходских катехизаторов, люди стараются избегать предкрещальных бесед, а если и проходят их, то эти беседы не побуждают вести церковную жизнь. Причина не только в том, что две-три беседы перед крещением вряд ли могут подготовить человека к воцерковлению, но и в том, что они обращены к людям, которые не хотят и не готовы всерьез что-то менять в своей жизни и становиться христианами 1.

1. Об этом есть много устных и письменных свидетельств священнослужителей, например, о. Олег Николаев пишет: «Желающие сами принять Крещение или крестить своих детей нередко о Христе и знать ничего не хотят. Иногда диву даешься, слушая ответы отдельных людей на простой вопрос: "Зачем вы хотите креститься или крестить ребенка?" Некоторые просто пожимают плечами, а чаще желание принять Крещение имеет

прямо-таки языческую мотивацию: "Вдруг болеть перестанем, дети спать лучше будут или от сглаза спасет...". Многими движет традиция: "Мы живем в православной стране, мои родители были крещеными, я — тоже, значит, и детей надо окрестить". И поэтому в современном обществе мы видим так много вроде бы крещеных людей, для которых Таинство Крещения осталось лишь формальным актом...» [О крещении].

В ранней церкви эта проблема была осмыслена довольно рано. Начиная со II в. существовала практика предварительного собеседования, на котором выяснялась готовность человека к оглашению. В современной приходской практике Русской православной церкви обязательных требований к оглашаемым пока нет². Опыт катехизации Преображенского братства (далее — ПСМБ) берет начало из личной огласительной практики свящ. Георгия Кочеткова. Собеседования перед началом оглашения появляются с 1987 г. в связи приходом на оглашение большого количества людей, лично не знакомых катехизатору. С этого же момента начинают постепенно формулироваться требования на начало оглашения. До этого времени готовность человека к оглашению определялась, скорее, интуитивно по двум критериям: доверию (открытости к евангельскому слову) и искреннему желанию стать христианином [Опросы]. Оба эти критерия носят духовный характер, потому что вряд ли могли быть проверяемы формальным образом. Большое значение имело, как и во времена гонений в ранней церкви, откуда человек узнал о возможности посещать встречи. Образ жизни человека не выяснялся, потому что люди привыкли скрывать то, как они живут. С конца 1980-х гг. требования к оглашаемым стали углубляться и обретать большую конкретику. Вопросы приема на оглашение в Преображенском братстве решались и решаются с учетом меняющейся церковной, культурной и исторической ситуации: что-то остается неизменным, а в чем-то происходит углубление требований. С середины 1990-х гг. и до настоящего момента происходит осмысление опыта катехизации и регулярный пересмотр требований к катехуменам, в том числе, на начало оглашения. К настоящему моменту требования к будущим оглашаемым достаточно разработаны, поэтому представляется возможным и целесообразным сравнить две традиции — современную и древнюю, что позволит выявить универсальные церковные подходы к требованиям, предъявляемым к кандидатам в катехумены³ перед началом оглашения, или их минимальный набор, проследить причины возникновения и исчезновения тех или иных требований, определить пути восстановления церковной нормы в современных условиях.

ищут полного воцерковления жизни и восполняют отсутствие оглашения перед крещением через посткрещальную катехизацию, как это было принято в ранней церкви (согласно 47-му правилу Лаодикийского собора).

^{2.} В некоторых документах зафиксировано, что предварительное собеседование должно быть, но о его содержании конкретных указаний нет.

^{3.} Под катехуменами будут пониматься не только некрещеные люди, которые готовятся к принятию крещения, но и номинальные христиане, которые

Источники

Источники, позволяющие составить представление о практике катехизации в ранней церкви, включают в себя, с одной стороны, документы, устанавливающие определенные нормы («Апостольское предание», «Каноны Ипполита»), с другой — свидетельства самих катехизаторов об их практике.

Предварительное собеседование перед оглашением существовало на Востоке и Западе Римской империи: в Александрийской школе (конец II — начало III в.) при Оригене, в Милане при свт. Амвросии Медиоланском (IV в.), в Гиппоне при блж. Августине (конец IV — начало V в.). Свидетельство о собеседовании также есть в памятнике III в. «Апостольское предание», восточное или западное происхождение которого до сих остается дискутируемым в научной литературе. Практика предварительного собеседования была не повсеместной, но достаточно распространенной, чтобы говорить о существовании определенной позиции ранней церкви в отношении приема на оглашение тех, кто желает в нее войти.

До середины — конца II в., видимо, не существовало особых условий для того, чтобы стать оглашаемым, кроме желания самого человека. Во всяком случае, косвенное указание на это мы встречаем в житии св. Иустина Мученика:

А я, — продолжал Иустин, — живу в доме некоего Мартина, близ Тимотинской бани; кто хотел приходить ко мне, тому я сообщал учение истины [Преображенский, 15] ⁴.

Появление в ранней церкви требований к катехуменам, скорее всего, стало следствием осмысления обетов, приносимых

4. И далее в своей апологии Иустин говорит: «Кто убедится и поверит, что это и слова наши истинны, и обещается, что может жить сообразно с ним, тех учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними. Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились» [Иустин, 82]. Здесь явно прослеживается уже сформировавшаяся двухэтапная катехизация: второй этап — более краткий, непосредственно связанный с крещением, и первый, продолжительность которого неизвестна. Можно сделать предположение, что

первый этап проходил в форме индивидуальной беседы, а второй уже был групповым. Если это так, то понятно, почему в это время не предъявлялись какие-то требования для того, чтобы стать оглашаемым. Во-первых, это были времена гонений, и когда человек приходил к христианину с целью услышать от него слово, он осознавал, насколько сильно рискует. Во-вторых, приход такого человека не ставил под угрозу общину, а только того, к кому он приходил. Поэтому сам приход человека на оглашение в то время являлся подтверждением и веры, и искренности мотивов.

в таинстве крещения, по образу того, как ожидаемый результат рождает представление об условиях его достижения. Крещаемый «обручался Христу» или «поступал к Нему на службу» по примеру воинов и приносил Ему обет верности и служения⁵. Ориген говорил:

При заключении союза веры (во св. крещении) своим катехизаторам некогда вы отвечали: Посему желаем мы служить Господу, потому что Он есть Богнаш (Ис 24:18) [Ориген 1897, 186].

Критериями готовности к принесению обетов крещения в Новом завете являются желание креститься, чистота намерений *1, наличие веры *2 и покаяние *3. Эти же критерии лежали и в основе требований к катехуменам в катехизической практике ранней церкви, хотя не всегда исполнение всех этих условий требовалось для начала оглашения.

Систематически описать практику Преображенского братства нам позволят также источники двух типов:

- 1) Материалы, устанавливающие нормы оглашения для Преображенского братства: методические материалы для катехизаторов (диссертация свящ. Георгия Кочеткова «Таинственное введение в православную катехетику» (1998); итоги семинара катехизаторов «Критерии для перевода оглашаемых с этапа на этап» (2020–2021); «Рекомендации по проведению предоглашения» (2017)).
- 2) Документы, отражающие опыт катехизации (материалы конференции «Традиция святоотеческой катехизации: проблемы и критерии качества оглашения современных слушающих» (2012); опросники на начало оглашения (1990–2020); опросы катехизаторов (2017–2020)).

Единство требований для всех катехизаторов Содружества достигается благодаря анализу практики оглашения преподавателями кафедры Миссиологии, катехетики и гомилетики СФИ, действию регулярного методического семинара для ка-

5. В ранней церкви образами крещения были печать, т. е. знак принадлежности (Ерм, св. Климент Римский), воинская присяга/обет служения и брачный договор (упоминаются, например, у Тертуллиана, Оригена, св. Григория Эльвирского, свт. Иоанна Златоуста, блж. Августина, Афраата Персидского и др.).

*¹ Деян 8:20, 36 *² Мк 16:16; Деян 8:37

*3 Деян 2:38

техизаторов и разработке соответствующих рекомендаций для катехизаторов.

Требования к мотивам начала оглашения

В ранней церкви, особенно во II–III вв., серьезное внимание уделялось мотивам человека, желающего стать христианином 6 . В «Апостольском предании» мы находим следующее указание о собеседовании перед оглашением:

...и пусть спросят их о причине, вследствие которой они обращаются к вере [Апостольское предание, 286].

Катехизация в ПСМБ длится около года, и от человека требуется пересмотр своей жизни, поэтому этот путь можно пройти, только если иметь серьезные намерения. Таким мотивом является желание «подлинной встречи с Богом, реальной перемены жизни» [Катехизация, 66]. Обрести такой мотив может только тот, «кому благовествовали, кто уверовал, кому раскрылось Евангелие, перспектива реального ученичества у Христа» [Катехизация, 66].

В качестве минимально достаточных мотивов на начало оглашения в опыте Преображенского братства в настоящее время выделяются три:

- 1. Желание познать христианскую веру 7 .
- 2. Желание приложить к жизни то, о чем написано в Евангелии.
- 3. Желание креститься (для некрещеных) [Итоги].

Кроме этого, как и в опыте раннехристианской катехизации, важно отсутствие ложных или корыстных мотивов. «Набор» этих мотивов практически не изменился со времен первых веков христианства:

Можно прийти сюда и по другому побуждению; мужу можно прийти для угождения жене, и обратно — то же можно сказать и о женах. Часто раб приходом хотел угодить господину, приятель — приятелю [Кирилл 2010, 10].

6. На Западе в IV–V вв. мотивами еще интересуются, но проверить их истинность становится невозможно из-за большого количества желающих и недостатка поручителей, а образ жизни уже не выясняется (видимо, по тем же причинам).

7. Мотив «узнать христианскую веру» может означать очень разное, катехизатору необходимо

расспросить человека, что он имеет ввиду. Если это просто желание знаний, тогда на оглашение таких людей брать рано. Если люди хотят не узнать, а познать христианскую веру, стать христианами — тогда это мотив, с которым человека можно брать на оглашение [Итоги].

Это может быть

желание угодить начальству, жениться или выйти замуж, желание что-то получить от Бога, например, исцелиться, или добиться от Бога исполнения своей мечты, по принципу «я Тебе, а Ты мне», и т. д. [Дикарева, Копировский, 90] ⁸.

При этом сам человек не всегда отдает себе отчет в этих своих мотивах, они могут быть глубоко скрыты. Таким же ложным мотивом может быть ожидание земного счастья. Об опасности такой ложной мотивации прихода в христианство предупреждал, например, блж. Августин:

Есть люди... находящиеся в опасности не меньшей: они боятся Бога, не издеваются над именем христианина, вступают в Церковь Божию без притворства, но они ждут счастья в этой жизни, рассчитывают быть на земле счастливее тех, кто не чтит Бога. И когда они видят преступников и безбожников в силе и блеске земного благополучия, а его у них меньше, или они его лишились, они смущаются, словно нет у них основания чтить Бога, и легко отпадают от веры [Августин, 41].

Культурно-просветительский интерес также является ложным мотивом для начала оглашения, если он не сопровождается истинными мотивами [Umoru]. Выявлять ложную мотивацию кандидатов в катехумены помогают поручители 9 .

Так как не всегда удается вовремя узнать, почему человек решил пойти на оглашение, то разговор о мотивах (истинных и ложных) приходится продолжать какое-то время уже на 1-м этапе [Опросы]. Задача поручителя и катехизатора личным свидетельством и через слово Евангелия показать опасность ложных мотивов и помочь человеку обрести истинный мотив — желание стать христианином, т. е. учеником Христа, например, как это делал в своем «Поучении предогласительном» свт. Кирилл Иерусалимский или советовал делать блж. Августин: «...Сделай, чтобы он захотел того, чего по заблуждению или притворству не хотел» [Августин, 29].

своих проблем не является ложной, опасно, когда Бог становится средством, а этот мотив является единственным [Итоги]. Люди, приходящие к Богу и в Церковь с такими мотивами, не получив желаемого, часто испытывают разочарование и уходят с оглашения или уже из Церкви после него.

9. См. подробнее: [Дикарева, Копировский].

^{8.} Кроме физического исцеления, люди могут искать избавления от комплексов, чувства неполноценности, несостоятельности, искать пути социализации, возможность оправдать свою безответственность (переложить на кого-то ответственность за свою жизнь) или самоутвердиться и т. д. [Опросы]. Сама надежда на Бога в решении

Пришедшие на оглашение могут руководствоваться лицемерными мотивами или праздным любопытством. О подобной опасности предупреждал свт. Кирилл Иерусалимский: «Да не будет среди вас подобных Симону, да не будет лицемерия, да не будет праздного любопытства, желающего увидеть, что случится» [Кирилл, 9].

В этом случае помогает сама длительность предварительного и начального периодов катехизации:

...чтобы человек пошел на катехизацию и нормально ее завершил, от него требуется очень серьезная внутренняя мотивация. На это может решиться только тот, кому благовествовали, кто уверовал, кому раскрылось Евангелие, перспектива реального ученичества у Христа. Это люди, которые жаждут подлинной встречи с Богом, реальной перемены своей жизни [Катехизация, 66].

Те, кто не заинтересован в этом, быстро перестают ходить на встречи.

Этические требования

К человеку, приходящему на оглашение, как в практике катехизации II–III вв., так и сегодня предъявляются определенные этические требования. Соответствие этим требованиям выясняется на предварительном собеседовании и в беседе с поручителем.

Из ранних источников мы знаем, что этические требования на начало оглашения менялись от II к V в. Вначале они были довольно серьезными. На предварительном собеседовании, по свидетельству «Апостольского предания», отражающего опыт III в., выяснялся образ жизни будущего катехумена и род его профессиональной деятельности [Апостольское предание, 287]. Существовал ряд запрещенных профессий, связанных с грехами убийства, идолослужения и прелюбодеяния (или блуда) 10, что соответствовало решениям первого апостольского собора 51 г. 11 На Западе

10. К профессиональным убийцам причислялись люди всех профессий, связанных с гладиаторскими боями, публичными казнями, а также воины [Anocmonьское предание, 248–249]. С идолослужением были связаны профессии скульптора, художника, актера, а также воина и учителя. Для последнего, правда, делалось исключение: если он не имеет других средств заработка, кроме своей профессии, его могли взять на оглашение [Anocmonьское

предание, 248–249]. Профессиями, связанными с грехами прелюбодеяния и блуда, были проституция и сутенерство.

11. «Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного, и крови, и удавленины, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите» (Деян 15:28–29).

в IV–V вв. образ жизни уже не выяснялся из-за большого количества оглашаемых, которые все чаще приходили на оглашение без поручителей [Гаврилюк, 227]. Про ситуацию на Востоке в это время ничего на настоящий момент не известно.

В современном обществе набор профессий, связанных с грехами убийства, прелюбодеяния и идолослужения немного видоизменился. С потенциальным грехом убийства, например, связана деятельность не только военных, участвующих в боевых действиях, но и торговцев наркотиками, борцов без правил и др. Отдельно стоит вопрос об этической ответственности врачей-гинекологов, которых вынуждают делать аборты под угрозой увольнения. К роду деятельности, связанной с идолослужением, относятся учителя духовных практик 12, целители, экстрасенсы, астрологи и т. п. В отношении греха прелюбодеяния/блуда новой профессией по сравнению с первыми веками является изготовление, показ и продажа порнопродукции и т. п.

Списка запрещенных профессий для оглашаемого и христианина на сегодняшний день в Русской православной церкви нет. Есть проект списка запрещенных профессий для священнослужителей ¹³, на который можно ориентироваться любому христианину, если исходить из общих для всех христиан норм поведения (документ так и не был утвержден). Мир очень быстро меняется, возникают новые сферы деятельности, поэтому катехизатору необходимо вникать отдельно в каждую ситуацию.

Однако самыми распространенными препятствиями для начала оглашения в современном обществе оказываются грехи не в профессиональной области, а в частной жизни человека. Так, к греху убийства/самоубийства нужно относить, например, наркоманию и алкоголизм. На оглашение невозможно брать людей с такими зависимостями, необходимо чтобы они начали бороться с этими грехами и имели уже за плечами какой-то период трезвой жизни до начала оглашения. При наличии в жизни потенциального катехумена этих грехов ему рекомендуется пройти реабилитацию. Такой человек может продолжать ходить на встречи миссионерского характера. Также нельзя брать на оглашение нераскаявшихся убийц (которые себя оправдывают). Достаточно остро стоит вопрос с нехимическими зависимостями, разру-

^{12.} Сюда могут относиться на первый взгляд довольно безобидные вещи, например, тренинги личностного роста, психологические семинары, углубленное занятие йогой и др.

^{13.} Например, священники не могут быть врачами-хирургами, военными, чиновниками, сотрудниками органов дознания, банкирами, адвокатами или владельцами казино [Проект].

шающими личность человека ¹⁴. На сегодняшний день эти грехи становятся предметом особого внимания на 1-м и 2-м этапах катехизации и не являются пока основанием для того, чтобы отказывать человеку в начале оглашения. Отчасти это происходит по причине скрытности и недоверия современных людей, из-за чего многие их проблемы становятся известны далеко не сразу.

Грех идолослужения в современном мире связан, в первую очередь, с различными духовными практиками, целительством, экстрасенсорикой, астрологией и т. п. В отношении этого греха практика Преображенского братства в последнее время приближается к практике церкви II–III вв. Если в 1990–2000-е гг. отказ от этих грехов, связанных с идолослужением, требовался к началу второго этапа, то на сегодняшний день катехизаторам не рекомендуется брать людей с этими грехами на оглашение.

В раннехристианской огласительной практике в связи с тремя упомянутыми смертными грехами существовал еще и запрет на зрелища: гладиаторские бои, скачки, театр. Аргументом этого являлось не только соучастие в грехах идолослужения ¹⁵, прелюбодения и убийства, — как пишет свт. Феофил Антиохийский: «...непозволительно нам смотреть даже на игры гладиаторов, чтобы нам не быть участниками и свидетелями убийства» [Феофил 1998, 510]. Зрелища также возбуждали у зрителей страсти, которые приводили к грехам, о чем говорит, например, свт. Иоанн Златоуст ¹⁶, и приучали человека воспринимать смертные грехи как норму ¹⁷. «Приучаясь смотреть, — пишет св. Киприан, — он приучается и делать» [Киприан, 382].

В современной жизни такую опасность для катехуменов представляют фильмы или компьютерные игры соответствующего содержания. Зрелища по-прежнему, как говорили отцы, приучают человека к праздности, суете и пустоте в жизни: «Хотя бы

^{14.} Например, зависимость от компьютерных игр, гаджетов и соц. сетей, инфомания, шопоголизм и др. См. также: [Кочетков 2021, 37–73].

^{15. «}Оно называется "долг" или "повинность", что, в сущности, одно и то же. <...> Зрелище это впоследствии становилось тем приятнее, чем было жесточе, и для вящей забавы людей стали отдавать на растерзание хищникам. Умерщвляемые таким способом считались жертвой, приносимой в честь умерших родственников. Но жертва эта — не что иное, как идолопоклонство» [Тертуллиан 1994а, 285].

^{16.} См.: [Златоуст, 563]. Св. Киприан считал зрелища диавольской хитростью, с помощью которой он усыпляет бдительность: «...хитрецдиавол, знавши, что идолослужение само в себе может показаться отвратительным, соединил его с зрелищами, чтобы заставить полюбить его ради наслаждения» [Киприан, 380].

^{17. «}Что запрещено в Писании? Запрещено смотреть на то, что запрещается делать. <...> ...В числе удовольствий зрителей предлагается смерть некоторых, чтобы посредством кровавого зрелища научаться жестокости, как будто мало у человека своего собственного неистовства, если не учиться тому публично?» [Киприан, 380].

во всем этом и не было прямого преступления, однако все же тут есть величайшая и вовсе неприличная верным пустота» 18 [Киприан, 383].

Несмотря на все обличения, пристрастие к зрелищам победить так и не удалось, и к IV в. участие в них стало настолько распространенным даже среди христиан [Златоуст, 561], что это дало повод для проповеди верным (находим у свт. Иоанна Златоуста — см. выше) и оглашаемым второго этапа [Кирилл Иерусалимский, 66]. Так же и в современной практике все, что связано с грехами в области досуга людей, становится предметом особого внимания на первом этапе оглашения и не является на сегодняшний день препятствием для начала церковного научения. Однако существование этой проблемы и память об опыте ранней катехизации побуждают уделять этим вопросам особое внимание на этапах, предшествующих оглашению.

В настоящий момент для начала оглашения от кандидатов не требуется оставить прелюбодейные связи или сожительство (отказ от этого греха требуется при переходе на второй этап). Такой компромисс связан с существованием культа этих грехов, их культурным и общественным оправданием, следствием чего стала практически полная утрата чувствительности к ним в обществе ¹⁹. Однако в практике оглашения Преображенского братства в последнее время усиливается тенденция к большей строгости в этом вопросе: катехизаторы стремятся достигать церковной нормы II-III вв. и не брать на оглашение людей, которые оправдывают себя и не ставят целью исправить эти грехи в ближайшее время [Итоги]. По тем же причинам исключение делается для торговцев алкоголем и табаком и для тех, кто рекламирует эти товары. Для этих людей условием продолжения оглашения является смена профессии или направленности бизнеса до конца первого этапа.

Также для начала оглашения на сегодняшний день не требуется отказа от распространенных сейчас форм идолослужения, связанных с работой, отдыхом, семьей, комфортом, хобби, различными нехимическими зависимостями и т. п. Отказ от этих

суетность, я полагаю, нам, христианам, неприлична» [Тертуллиан 1994a, 287].

^{18.} Так же и Тертуллиан пишет: «Почему выходящее из уст оскверняет человека, а входящее через глаза и уши не оскверняет, если глаза и уши прислуживают душе, и не может быть чистым то, чьи прислужники грязны? Но если нет страсти, нет и удовольствия, и тогда человек виновен в суетности, ибо ходит туда, где не получает искомого, а

^{19.} В IV в. грех прелюбодеяния уже не был препятствием для начала оглашения, потому что церковь находилась под давлением общества. См.: [Гаврилюк, 227].

форм идолослужения потребуется позже, в процессе первого этапа оглашения, когда оглашаемые сами увидят, что именно в их жизни занимает место Бога 20 .

Отдельный вопрос касается приема на оглашение чиновников. В «Апостольском предании» упоминается запрет быть военачальником или городским магистратом (высшие сановники или наместники императора) [Апостольское предание, 287]. Такое требование было вызвано необходимостью государственным деятелям участвовать в идолослужении, что являлось признаком лояльности власти. К тому же в это время магистраты уже утратили свое независимое положение. Они не выбирались народом и полностью подчинялись императорской власти, а значит, были вынуждены зачастую поступать против совести. В современной практике катехизатору также приходится быть внимательным в таких случаях, своевременно предупреждая человека о необходимости быть готовым сделать выбор в пользу Христа и Церкви, если мера компромисса при исполнении служебных обязанностей будет недопустимой с точки зрения христианских принципов.

Кроме «традиционных» грехов современная общественная ситуация требует особого внимания к заповеди о почитании старших. Кандидат в катехумены не должен быть заражен духом хамства (в библейском смысле 21), которое выражается в открытом непринятии старших и авторитетов в своей жизни, презрительном и неуважительном отношении к старшим в церкви, обществе и собственной семье, оправдание себя грехами родителей и старших [$\mathit{Итогu}$]. Грех хамства является препятствием к оглашению, потому что человек, у которого нет уважения к старшим, не может слушать ни Бога, ни катехизатора.

Требования к вере

Важнейшим вопросом, связанным с началом оглашения, является вопрос о вере человека. Под верой в данном случае мы понимаем и духовный опыт человека — доверие Богу и готовность

20. На семинаре катехизаторов 2020 г. было предложено пересмотреть эту практику, с тем чтобы на оглашение принимать только тех, кто связывает свой духовный путь в том или ином виде только с христианством и больше ни с какими другими практиками или учениями [Итоги].

21. К хамству в библейском смысле относятся следующие действия в отношении родителей: вы-

смеивание их и разглашение их грехов (собственно, грех Хама (Быт 9:20–23)), а значит неблагодарность и оправдание себя за счет грехов родителей; рукоприкладство по отношению к родителям (Исх 21:15); злословие родителей (Исх 21:17; Лев 20:9); отсутствие заботы об их достойном содержании (Мк 7:9–12) и др.

Его слушаться, — и начатки вероучения как принятой церковью системы знаний и представлений о Боге.

До IV в. на предварительном собеседовании кандидату на оглашение не задавали вопросов о вере. Во-первых, это было обусловлено хорошо развитым этапом личного свидетельства, или предоглашения ²², так что человек приходил на оглашение, будучи знаком с основным содержанием керигмы Церкви. Д. С. Гасак отмечает:

Древние апологии («Послание к Диогнету», «Слово Мелитона Философа пред Антонином Кесарем» и др.) свидетельствуют, что одной из главных тем апологетической проповеди был Бог и отношение к Нему [Гасак, 93].

Во-вторых, отказ от вышеупомянутых трех смертных грехов был доказательством покаяния и достаточным свидетельством о вере человека (не о вероучении, которого человек придерживается, а о доверии Богу и готовности слушать Его и слушаться). Смыслом подготовительного к оглашению периода были «не новые знания, а обретение веры и решимости идти христианским путем, отдав свою жизнь под власть единого Царя Христа» [Гасак, 94].

В IV–V вв. на Западе уделяется внимание начальной вере человека. Перед первым этапом требуется согласие жить в соответствии с христианским учением, которое коротко излагалось на предогласительной беседе [Гаврилюк, 227–232]. Появление требований к вероучительному минимуму на Западе в конце IV — начале V в. обусловлено появлением в эту эпоху различных ересей. Люди могли что-то слышать или читать о христианстве, что не соответствовало вероучению церкви. Поэтому надо было убедиться, что приходящий на оглашение имеет более или менее верные представления о христианстве. Блж. Августин, например, предлагал узнавать, какие книги читал человек [Августин, 31].

По сходным причинам в практике ПСМБ довольно рано появляется требование к начальной вере человека. Представление об этой норме, если судить по опросникам на начало оглашения, складывалось постепенно и до сих пор претерпевает изменения. В 1998 г. о. Георгий Кочетков, основатель системы катехизации Преображенского братства, писал в своей диссертации:

^{22.} Предоглашение — период между миссией и оглашением, иногда его относят к миссии (см.: [Гасак]).

...предварительно требуется не только познакомиться с желающими креститься или как-либо иначе воцерковиться, но и постепенно выяснить, кто был прежде его бог и верует ли он теперь в единого живого личного Бога-Духа, Творца мира и человека, являющего истинный Свет Любви и Свободы; кем для него лично является Иисус Христос сейчас и в перспективе его жизни; почему он приходит именно к Христианству и в Православную церковь; от чего он для этого в состоянии отказаться и чего он ожидает обрести в своей жизни и вере [Кочетков 1998, 70].

Катехизаторы долгое время руководствовались этим вероучительным минимумом в беседах с кандидатами на оглашение.

С 2013 г. в опросниках на начало оглашения закрепляются два основных вопроса о вере: «верите ли Вы в Бога-Творца?» и «верите ли Вы в Иисуса Христа?» (без конкретизации, что это означает) [Опросники]. Однако утвердительных ответов на эти вопросы оказалось недостаточно, потому что люди могли, отвечая на эти вопросы, иметь ввиду что-то свое, весьма далекое от христианства. Нужно было расспросить человека о его вере ²³.

К 2020 г. требования к вероучительному минимуму конкретизируются. В настоящее время для начала оглашения от кандидата требуется: вера в Бога — Творца и единственного Отца, согласие слушать и слушаться только Его (остальных авторитетных для человека людей — если они не противоречат Ему), а также в Иисуса Христа как единственного Учителя и Наставника (в противовес множеству гуру, учителей духовных практик, тренингов личностного роста и т. д.) [Итоги]. Еще одним требованием к началу оглашения является отказ от так называемого теософского хода ²⁴, когда считается, что все пути ведут к одному и тому же Богу и все пути хороши и спасительны.

Такие серьезные требования к вере кандидатов на оглашение становится возможным предъявлять благодаря удлинению этапов свидетельства и предоглашения по сравнению с прошлыми годами ²⁵. Кроме того, во время предоглашения в сво-

25. В настоящее время вместе они могут занимать от полугода до года и более в зависимости от скорости созревания веры человека. На предоглашении идет разговор о двух путях и необходимости выбора между ними и о том, что путь Жизни — путь возвращения к Отцу — и связан со Христом и ученичеством у Него [Рекомендации].

^{23.} Важно было, например, понять, в какого Бога верит человек: в Единого Бога, как Личность, или в Высший разум, Энергию и т. п. [Опросы], потому что оглашение возможно только при условии желания человека обрести отношения с Богом как с Личностью, признании инициативы Бога в этих отношениях.

^{24.} Теософский ход — это утверждение единства всех религий, множественности путей к Богу и их равнозначности (см., напр.: [Кочетков 2015]).

бодной обстановке проще понять веру человека, чем на собеседовании 26 .

Трудность в выявлении веры также заключается в том, что у современных людей нет готового языка, «пригодного для общения о сокровенном» [Гзгзян, 18]. Отсюда возникает проблема разности понятий у катехизатора и потенциального катехумена. В этом также помогает предоглашение. От человека, прошедшего предоглашение, ожидается способность выражать свою веру на языке керигмы 27 .

Отсутствие беснования и отягчающих обстоятельств

В практике раннехристианской катехизации был еще один критерий готовности человека к оглашению — отсутствие беснования: «Если же кто-нибудь имеет демона, пусть не слушает слова учения, пока не очистится» [Апостольское предание, 287]. Однако сложно сказать, что являлось признаком беснования и как человек должен был очиститься. Скорее всего, под демоном имелся ввиду дух противоречия (сатана — противник), который препятствовал слушать и принимать Слово 28. Этот дух проявляется в современных людях, и важно вовремя обратить на него внимание. Если выясняется, что человек не готов слушаться слова Евангелия и старших в церкви (для начала поручителей), постоянно противопоставляет свое мнение услышанному, противоречит Слову Божьему и слову других людей и сам этого не замечает, его не рекомендуется брать на оглашение, во всяком случае, на групповое (даже если это является следствием психической болезни).

Кроме собственно готовности человека к оглашению в первые века катехизации обращалось внимание на обстоятельства жизни, которые могут помешать ему проходить оглашение: не-

- 26. Одна из задач предоглашения заключается в том, чтобы выявить веру человека и его решимость выбрать путь Жизни и уйти с пути Смерти. «Без такого выбора, пишет Д. М. Гзгзян, нельзя представить себе нормального начала оглашения» [Гзгзян, 18].
- 27. Поэтому еще одна из задач предоглашения начать формировать этот общий язык через вхождение в смысл основных понятий, выражающих библейский опыт Богообщения. Но это не означает, что будущих катехуменов знакомят с какими-то терминами и определениями, речь идет о языке Библии, в первую очередь, Евангелия. Поэтому
- на предоглашении Христос не называется Богом или Сыном Божьим в догматическом смысле, а о Боге не говорится как о Троице и т. п. [Рекомендации]. Разговор ведется в границах евангельской керигмы.
- 28. Возможно также, что под беснованием понималось идолослужение как поклонение демонам. О такой возможности упоминается в «Православной энциклопедии»: «Чтобы обмануть людей и не допустить их вступления в Церковь, демоны, по мнению мч. Иустина, вводили в языческие культы христианские обряды», также с действием демонов связывались разные лжеучения [Иванов, 684].

верующий муж или жена, положение раба, особенно, если господин — язычник. Сами такие обстоятельства не были препятствием к оглашению, но в каждом конкретном случае давались свои рекомендации ²⁹.

В практике Преображенского братства катехизаторы также интересуются, нет ли в жизни катехумена обстоятельств, которые могут стать препятствием для оглашения [Опросы]. Кроме семейных проблем у современных людей появилась масса отягчающих обстоятельств, с которыми им крайне трудно проходить оглашение. Например, ипотека, большие кредиты и другие ситуации, порабощающие человека; тяжелые духовные, душевные и физические болезни, особенности личности, которые существенно затрудняют общение и ограничивают возможности человека [Опросы]. Для таких случаев нет единых рекомендаций. Катехизатор принимает решение, брать или не брать человека на оглашение, исходя из жизненной ситуации и веры конкретного человека. Причем в задачу катехизатора входит не отказать человеку в возможности прохождения оглашения, а найти путь, как ему помочь сделать оглашение действенным, например, поставив условие, исполнимое в обозримом будущем, или предложив краткое или индивидуальное оглашение.

Все вышеперечисленные признаки готовности человека к оглашению свидетельствуют о его призванности Богом, без которой невозможно начинать оглашение, если понимать его в первоначальном смысле как путь ученичества у Христа. Не все из слушающих Христа становились его учениками 30, поэтому и сегодня нет задачи брать на оглашение всех подряд, но только тех, кто сам ищет новой жизни во Христе.

и манипулировать им в своих целях. Поэтому от будущих оглашаемых в этих ситуациях требовалась особая мудрость и благочестие.

30. В Евангелии мы видим, что Христос поразному общается с разными людьми. С народом Он говорит притчами, а к ученикам обращается совсем на другой глубине, что соответствует в современной практике этапу свидетельства (и/или предоглашения) и этапу оглашения.

^{29.} Катехизатору давались особые указания в отношении таких людей: «Если же кто-нибудь имеет жену или жена — мужа, то пусть наставляют их, чтобы муж был доволен женой, а жена — мужем» [Апостольское предание, 287]. Также и о рабах: «...Если же господин — язычник, то наставь раба быть приятным своему господину, чтобы не возбудить прекословия» [Апостольское предание, 287]. Муж, наверняка, имел право запретить жене ходить на оглашение, также как господин — рабу. Жена хоть и не имела над мужем особой «юридической» власти, но, как мы знаем даже по современным семьям, вполне могла управлять мужем

Выводы

- 1. На протяжении всей истории катехизации (со II по V вв.) существовали требования, предъявляемые катехуменам перед началом оглашения, которые касались веры, мотивов и образа жизни будущих оглашаемых. При этом происходило, с одной стороны, увеличение объема требований (по отношению к вере), с другой их редукция (по отношению к образу жизни и мотивам). Все три группы требований одновременно существовали только во II–III вв., когда вера и покаяние не разделялись. В современной огласительной практике Преображенского братства все три группы требований существуют одновременно и претерпевают изменения, при этом наблюдается тенденция приближения требований к наиболее строгим и конкретным нормам раннехристианской огласительной практики, как в отношении мотивов и образа жизни (к требованиям II–III в.), так и в отношении веры (к требованиям IV–V вв.).
- 2. На основании сравнения раннехристианского и современного опыта можно выделить неизменное «ядро» требований (минимальные критерии) готовности к оглашению: доверие Богу и Церкви, вера в Бога Творца и Отца и готовность слушаться посланного Им Иисуса Христа; отсутствие на момент начала оглашения грехов, связанных с грехами убийства/самоубийства, идолослужения и прелюбодеяния/блуда (в последнем случае возможно исключение, если человек готов в ближайшее время или зарегистрировать отношения, или отказаться от них); искреннее и бескорыстное желание стать христианином, т. е. поменять свою веру и жизнь в соответствии с христианским вероучением.
- 3. Появление требований к катехуменам в ранней церкви, их развитие и конкретизация, с одной стороны, связаны с апостольскими критериями готовности к крещению (три группы требований соответствуют трем критериям готовности к крещению апостольского времени), с другой обусловлены изменением внешних условий жизни христиан.
- 4. Конкретизация требований к катехуменам в первые века христианства связана с реакцией церкви на церковно-историческую

ситуацию: угроза гонений, легализация христианства с началом Константиновской эпохи, распространение в обществе смертных грехов (идолослужения, прелюбодеяния и убийства), распространение околохристианских и псевдохристианских учений. Появление типологически похожих ситуаций в современном обществе приводит к возникновению сходных требований, что свидетельствует о единстве и преемственности древней и современной катехизической традиции.

- 5. Так как сегодня существуют предпосылки к развитию всех трех групп требований, полноценные требования к будущим катехуменам должны включать требования и к вере, и к мотивам, и к образу жизни кандидата в катехумены, а также постоянно развиваться в соответствии с вызовами времени, по слову апостольского предания: «Если мы что-либо упустили, то дела сами научат вас. Ибо все мы имеем Дух Божий» [Апостольское предание, 287].
- 6. Редукция или полная утрата требований в оглашении первых веков была связана с неготовностью института катехумената к изменениям исторической ситуации (утрата этических требований и требований к мотивам в церкви IV—V вв. обусловлена большим притоком людей и недостатком поручителей, также как это было в 90-е годы XX в.). В современной практике приближение к опыту церкви II—III вв., а именно удлинение периода свидетельства и развитие практики поручительства, создает условия для восстановления этих требований.

Источники

- Августин = Августин. Об обучении оглашаемых // Богословские труды. 1976. Т. 15. С. 25–55.
- Апостольское предание = Ипполит Римский, сщмч. Апостольское предание / Перевод свящ. П. Бубуруза) // Богословские труды. 1970. Т. 5. С. 277–296.
- 3. Ерм = «Пастырь» Ерма // Писания мужей апостольских. Москва : Издательский совет РПЦ, 2003. С. 191–263.
- Златоуст = Иоанн Златоуст, свт. Беседа против оставивших церковь и ушедших на конские ристалища и зрелища // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений : В 12 т. Т. б. Кн. 2. Репринт. воспр. изд. 1900 г. Москва : [б. и.], 1999. С. 561–567.

- 5. Итоги = Итоги семинара «Критерии готовности к оглашению и к переводу с этапа на этап». Рукопись. Архив НМЦМи K^{31} .
- Иустин = Иустин Философ. Апология Первая // Памятники древнехристианской письменности. Москва: Храм Космы и Дамиана, 2005. С. 30–93.
- 7. *Катехизация* = Возможна ли сегодня святоотеческая катехизация в церкви? Сборник материалов в помощь катехизатору. Москва : Свято-Филаретовский институт, 2012. 80 с.
- Киприан = Киприан Карфагенский, сщмч. Книга о зрелищах // Творения священномученика Киприана епископа Карфагенского. Т. 6. Москва: Паломник, 1999. С. 377–385.
- 9. *Кирилл* = Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и таинствоводственные. Москва: Благовест, 2010. 352 с.
- климент = Климент Римский. 2-е послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. Москва: Русская православная церковь, 2003.
 С. 119–181.
- II. Кочетков 1998 = Кочетков Георгий, свящ. Та́инственное введение в православную катехетику. Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним. Диссертация на степень maîtrise de théologie. Москва : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1998. 243 с.
- 12. *О крещении* = О крещении без катехизации // Фома. 2010. № 2 (82). февраль. URL: https://foma.ru/o-kreshhenii-bez-katexizaczii.html (дата обращения: 20.04.2021).
- 13. О служении = «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви», 2011 г. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1909451.html (дата обращения: 15.05.2021).
- 14. Опросники = Опросники на начало оглашения за 1990–2020 гг. Рукопись. Архив НМЦ МиК.
- 15. Опросы = Опросы катехизаторов (2017–2020). Рукопись. Архив НМЦМиК, 2020.
- 16. Ориген 1897 = Ориген. Увещание к мученичеству // Ориген. О молитве и увещание к мученичеству : творения учителя церкви Оригена / Пер. и прим. Н. Корсунскаго. Санкт-Петербург : Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1897. С. 168–236.
- Проект = Проект документа «Профессии, совместимые и не совместимые со священством», 2017. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4777142.html (дата обращения: 12.05.2021).
- 31. НМЦМиК Научно-методический центр миссии и катехизации при Свято-Филаретовском институте. Прим. ред.

- 18. *Рекомендации* = Рекомендации по проведению предоглашения. Рукопись. Архив НМЦМиК.
- 19. Тертуллиан 1994а = Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. О зрелищах // Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения : [Пер. с лат.] / Сост., [вступ. ст.] и общ. ред. А. А. Столярова. Москва : Прогресс : Культура, 1994. С. 277–293.
- 20. *Тертуллиан* 19946 = Тертуллиан. О крещении // Он же. Избранные сочинения: Пер. с латинского / Общ. ред. и сост. А.А. Столярова. Москва: Прогресс: Культура, 1994. С. 93–105.
- 21. *Феофил* = Феофил Антиохийский, св. Послания к Автолику // Ранние отцы Церкви : Антология / Пер. прот. Петра Преображенского. Брюссель, 1998. С. 369–404.

Литература

- Гаврилюк = Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с.
- 2. *Гасак* = Гасак Д. С. Предоглашение в древней церкви и в теории и практике Преображенского содружества малых православных братств // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2007. Вып. 1. С. 88–95.
- Гзгзян = Гзгзян Д.М. Основания для начала катехизации в древней церкви и современности // Традиции святоотеческой катехизации: Проблемы и критерии качества оглашения современных слушающих: Материалы Международной богословско-практической конференции (Москва, 25–27 мая 2011 г.). Москва: СФИ, 2012. С. 11–37.
- 4. Дикарева, Копировский = Дикарева М. С., Копировский А. М. Возможности использования опыта поручительства древней церкви в современной практике оглашения // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2017. Вып. 24. С. 81–100.
- 5. *Иванов* = Иванов М. С. Бес // Православная энциклопедия. Т. 4. Москва: Православная энциклопедия, 2002. С. 683–686.
- 6. *Кочетков 2015* = Кочетков Георгий, свящ. Христианство и другие религии: Сборник статей. 2-е изд., испр. и доп. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015. 120 с.
- 7. *Кочетков 2021* = Кочетков Георгий, свящ. Беседы по христианской этике. Вып. 12 : Химические зависимости. Нехимические зависимости. Москва : СФИ, 2021. 76 с. : 2 ил.

- 8. *Преображенский* = Преображенский Петр, прот. О Святом Иустине Философе и Мученике и Его Апологиях // Памятники древнехристианской письменности. Москва: Храм Космы и Дамиана, 2005. С. 3–29.
- Христианство = Христианство и другие религии: Сборник статей:
 Приложение к книге свящ. Георгия Кочеткова «Идите, научите все народы. Катехизис для катехизаторов». Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1999. 104 с.

References

SOURCES

- I. Augustine of Hippo, St. (1976). "On the Catechising of the Uninstructed". *Bogoslovskie Trudy*, 1976, n. 15, pp. 25–55 (Russian translation).
- 2. Clement of Rome, St. (2003). "The Second Epistle of Clement to the Corinthians: Chapter 8", in *Pisaniia muzhei apostol'skikh* [The writings of the Apostolic Fathers]. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 2003, pp. 119–181 (Russian translation).
- Cyprian, bishop of Carthage and Martyr (1999). "The book on the spectacle", in *Tvoreniia sviashchennomuchenika Kipriana episkopa Karfagenskogo* [The writings of Cyprian, bishop of Carthage], v. 6, Moscow: Palomnik, pp. 377– 385 (Russian translation).
- Cyril of Jerusalem, St. (2010). Poucheniia oglasitel'nye i tainstvovodstvennye [The Catechetical and Mystagogical Lectures of St. Cyril of Jerusalem]. Moscow: Blagovest (Russian translation).
- 5. Hippolytus of Rome, Martyr (1970). "The Apostolic Tradition". *Bogoslovskie Trudy*, 1970, v. 5, pp. 277–296 (Russian translation).
- 6. Itogi seminara "Kriterii gotovnosti k oglasheniiu i k perevodu s etapa na etap" [Readiness criteria for disclosure and for transfer from stage to stage], manuscript. Archive of Research guidance center of mission and catechism at the St. Philaret Institute, 2021 (in Russian).
- John Chrysostom, St. (1999). "Against those who have abandoned the church and deserted it for hippodromes and theatres", in Idem. *Polnoe sobranie* tvorenii [The Complete Works]: In 12 v., v. 6. Book 2. Repr. ed. 1900, [S.L.] (Russian translation).
- 8. Justin Martyr (2005). "The First Apology", in *Pamiatniki drevnekhristianskoi pis'mennosti* [Monuments of ancient Christian writing]. Moscow: Khram kosmy i Damiana, pp. 30–93 (Russian translation).
- 9. Kochetkov Georgy, priest (1998). Tainstvennoe vvedenie v pravoslavnuiu katekhetiku. Pastyrsko-bogoslovskie printsipy i rekomendatsii sovershaiushchim

- *kreshchenie i miropomazanie i podgotovku k nim*: Dissertatsiia na stepen' maitrise de theologie [The Mysterious Introduction to Orthodox Catechetics: Pastoral and Theological Principles and Recommendations for Baptism and Chrismation and Preparation for Them: Dissertation for the degree of maitrise de theologie]. Moscow: SFI Press (in Russian).
- IO. "On baptism without catechesis". *Thomas*, 2010, n. 2 (82), february, available at: https://foma.ru/o-kreshhenii-bez-katexizaczii.html (20.04.2021).
- II. *Oprosniki na nachalo oglasheniia za 1990–2020* gg. [Questionnaires at the beginning of the catechesis for 1990–2020], manuscript. Research guidance center of mission and catechism at the St. Philaret Institute (in Russian).
- 12. *Oprosy katekhizatorov (2017–2020)* [Polls of catechists (2017–2020)]. Manuscript. Research guidance center of mission and catechism (in Russian).
- 13. O religiozno-obrazovatel'nom i katekhizicheskom sluzhenii v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [On religious, educational and catechetical ministry in the Russian Orthodox Church], 2011, available at: http://www.patriarchia. ru/db/text/1909451.html (15.05.2021) (in Russian).
- 14. Origen (1897). "Exhortation to Martyrdom", in Idem. *O molitve i uveshchanie k muchenichestvu : tvoreniia uchitelia tserkvi Origena*. St. Petersburg : Izdanie knigoprodavtsa I. L. Tuzova, pp. 168–236 (Russian translation).
- 15. "The Shepherd of Hermas", in *Pisaniia muzhei apostol'skikh* [The writings of the Apostolic Fathers]. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 2003, pp. 191–263 (Russian translation).
- 16. Proekt dokumenta "Professii, sovmestimye i ne sovmestimye so sviashchenstvom" ["Draft Document 'Professions Compatible and Incompatible with the Priesthood"], 2017, available at: http://www.patriarchia.ru/db/text/4777142.html (12.05.2021) (in Russian).
- 17. Rekomendatsii po provedeniiu predoglasheniia [Recommendations for conducting a pre-agreement], manuscript. Research guidance center of mission and catechism (in Russian).
- 18. Tertullianus (1994). "About spectacles", in Idem. *Izbrannye sochineniia* [Selected works]. Moscow: Progress, pp. 277–293 (Russian translation).
- 19. Tertullianus (1994). "On Baptism", in Idem. *Izbrannye sochineniia* [Selected works]. Moscow: Progress: Kul'tura, pp. 93–105 (Russian translation).
- 20. Theophilus of Antioch, St. (1998). "To Autolycus", in *Rannie ottsy Tserkvi: Antologiia* [The Early Church Fathers: An Anthology], Brussel, pp. 369–404 (Russian translation).
- 21. Vozmozhna li segodnia sviatootecheskaia katekhizatsiia v tserkvi? Sbornik materialov v pomoshch' katekhizatoru [Is patristic catechesis in the church possible today? Collection of materials to help the catechist]. Moscow: SFI, 2012 (in Russian).

LITERATURE

- Dikareva M. S., Kopirovskii A. M. (2017). "Baptismal Sponsorship in Early Church and Ways of Using this Experience in Modern Catechetical Practice". Svet Khristov prosveshchaet vsekh: Al'manakh Sviato-Filaretovskogo instituta, 2017, iss. 24, pp. 81–100 (in Russian).
- 2. Gasak D. S. (2007). "Pre-catechumenate in the ancient church and in theory and practice of Transfiguration Fellowship of Minor Orthodox Brotherhoods". *Svet Khristov prosveshchaet vsekh : Al'manakh Sviato-Filaretovskogo instituta*, 2007, iss. 1, pp. 88–95 (in Russian).
- 3. Gavrilyuk P. (2001). *Istoriia katekhizatsii v drevnei tserkvi* [A history of the catechesis in the Early Church]. Moscow: SFI Publ. (in Russian).
- 4. Gzgzian D. M. (2012). "Grounds for the beginning of catechesis in the ancient church and modern times", in *Traditsii sviatootecheskoi katekhizatsii: Problemy i kriterii kachestva oglasheniia sovremennykh slushaiushchikh: Materialy Mezhdunarodnoi bogoslovsko-prakticheskoi konferentsii (Moskva, 25–27 maia 2011 g.)* [Traditions of patristic catechesis: Problems and criteria for the quality of announcing modern listeners: Proceedings of the International Theological and Practical Conference (Moscow, May 25–27, 2011)]. Moscow: SFI Publ., pp. 11–37 (in Russian).
- 5. Ivanov M. S. (2002). "Devil", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia], v. 4. Moscow: Pravoslavnaia entsiklopediia, 2002, pp. 683–686 (in Russian).
- 6. Khristianstvo i drugie religii: Sbornik statei. Prilozhenie k knige sviashch. Georgiia Kochetkova "Idite, nauchite vse narody. Katekhizis dlia katekhizatorov" [Christianity and other religions: Collection of articles. Appendix to the book of priest Georgy Kochetkov "Go, make disciples of all nations". Catechism for catechists"]. Moscow: SFI Publ., 1999 (in Russian).
- 7. Kochetkov Georgy, priest (2015). *Khristianstvo i drugie religii : Sbornik statei* [Christianity and other religions: Collection of articles], 2nd ed., rev. Moscow : SFI Publ. (in Russian).
- 8. Kochetkov Georgy, priest (2021). *Besedy po khristianskoi etike* [Conversations on Christian Ethics], v. 12. Moscow: SFI Publ. (in Russian).
- Preobrazhenskii Petr, archpriest (2005). "About Saint Justin the Philosopher and Martyr and His Apologies", in *Pamiatniki drevnekhristianskoi pis'mennosti* ["Memorials of ancient Christian writing"]. Moscow: Khram kosmy i Damiana, 2005, pp. 3–29 (in Russian).

Теологические основания, история и современная практика церковной миссии и катехизации

Интервью с прот. Александром Сорокиным, свящ. Георгием Кочетковым, свящ. Алексеем Максимовым, Д. Керамидасом

Теологические основания, история и современная практика церковной миссии и катехизации. Интервью с прот. Александром Сорокиным, свящ. Георгием Кочетковым, свящ. Алексеем Максимовым, Д. Керамидасом // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 105–122 • DOI: 10.25803/26587599 2021 39 105

В интервью затрагиваются вопросы соотношения практики и теоретического осмысления церковной миссии и катехизации. Процесс формирования методологии и понятийного аппарата данной области теологии в православной церкви начался сравнительно недавно, поэтому нуждается в дальнейшей разработке и научной рефлексии. В интервью представлен опыт катехизаторов, занимающихся воцерковлением взрослых людей уже несколько десятков лет, а также размышления исследователей истории и теории миссиологии и катехетики как научных дисциплин. Катехетика как предмет изучения связана с основополагающими принципами оглашения, которые она описывает и раскрывает. Катехетика соприкасается с литургикой, поскольку, с одной стороны, в богослужебных текстах и чинопоследовании сохраняется порядок раннехристианской практики оглашения, а с другой стороны, современная катехизация ставит перед литургикой новые задачи, например, связанные с необходимостью литургического оформления введения в церковное собрание уже крещеных, но не воцерковленных людей. Миссиология в настоящее время рассматривается не как описание миссионерской деятельности церкви или ее отдельных представителей, а как рефлексия об основополагающем принципе missio Dei (миссия Бога), согласно которому субъектом миссионерской деятельности является Сам любящий Бог, желающий спасения Своему творению.

ключевые слова: теология, катехетика, миссиология, катехизация, миссионерская деятельность, оглашение, крещение.

The Theological Basis, History and Current Practice of Church Mission and Catechesis

Interviews with Archpriest Alexander Sorokin, Fr. Georgy Kochetkov, Fr. Alexei Maximov, D. Keramidas

The Theological Basis, History and Current Practice of Church Mission and Catechesis. Interviews with Archpriest Alexander Sorokin, Fr. Georgy Kochetkov, Fr. Alexei Maximov, D. Keramidas // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2021. V. 39. P. 105–122. DOI: 10.25803/26587599 2021 39 105

These interviews discuss the relationship between practice and theoretical reflection on Church mission and catechization. The process of shaping the methodology and conceptual apparatus for mission and catechesis, as well as their study, is a fairly recent phenomenon within the Orthodox Church and therefore begs further development and scientific reflection. The interviews present the experience of catechists who have been involved in the churching of adults for several decades, as well as the reflections of researchers into the history and theory of missiology and catechetics as scholarly disciplines. Catechetics as a subject of study is related to the fundamental principles of catechesis, which it describes and reveals. Catechesis is closely related to liturgy because, on the one hand, liturgical texts and rites preserve the order of the early Christian practice of catechesis and, on the other hand, the modern practice of catechizing newcomers to the Church poses new tasks in terms of Liturgics. One example is the current need to liturgically denote the introduction of the "already baptized" but "not-yet-churched" into the church assembly. Missiology is now seen not as a description of the Church's or her individual representatives' missionary activity, but as a reflection on the fundamental principles of missio Dei, according to which the subject of missionary activity is a loving God Himself who desires salvation for His creation.

KEYWORDS: theology, catechetics, missiology, catechization, missionary work, catechesis, baptism.

вопросы

- 1. Позволяет ли современная практика церковной миссии и катехизации перейти к ее теоретическому осмыслению? Существуют ли конфессиональные особенности традиции миссии и катехизации? В чем они выражаются?
- 2. Как должно происходить формирование методологии и понятийного аппарата данной области теологии: с опорой на тексты Ветхого и Нового

завета? Через обращение к опыту протестантской и католической теологии? Благодаря заимствованию методологии и терминологии светских гуманитарных дисциплин? На какие «ресурсы» православной богословской мысли следует в данном случае полагаться?

- 3. С какими научно-богословскими областями знания соприкасаются миссиология и катехетика, где их исследовательское поле?
- 4. Кто из богословов (теологов) внес наиболее значительный вклад в разработку миссиологии и катехетики как научных дисциплин?
- 5. Каким образом должно осуществляться взаимодействие между теологическими основаниями и современной практикой церковной миссии и катехизации?

Протоиерей Александр Сорокин

Кандидат богословия, настоятель храма Феодоровской иконы Божией Матери (Санкт-Петербург) / Ph.D. in Theology, Rector, Cathedral of Feodorovskaya Icon of the Mother of God (St. Petersberg) • verbum@list.ru

г. Я занимаюсь катехизацией с 1997 г. Конечно, за 24 года сложились определенные принципы и подходы к катехизации, которые были сформулированы в пособии «От Пасхи к Пасхе» 1 .

Во-первых, если под катехизацией понимать осознанное вхождение человека в Церковь, то это в любом случае длительный процесс — не бесконечный, но занимающий определенный период времени. Вхождение в Церковь не может быть сиюминутным решением или кратковременным событием. Само слово «катехизация» предполагает процесс, продолжительный во времени. В Феодоровском соборе катехизация проходит 9 месяцев.

Во-вторых, катехизация в современной церкви, в отличие от Древней церкви, касается людей как некрещеных, так и крещеных. В нашей культуре, в нашем народе быть крещеным или не быть крещеным — это во многом жребий. В одной и той же семье кого-то отнесли в храм и покрестили по традиции, а кого-то просто не донесли до храма. При этом обстановка, в которой растут эти люди, абсолютно одинакова. Поэтому, когда человек достигает какого-то возраста, когда он задумывается, кто он такой, хочет ли он быть христианином, для него часто оказывается открыти-

ском соборе в Санкт-Петербурге. Санкт-Петербург : Издательская программа Феодоровского собора, 2020. 320 с.

Сорокин Александр, прот. От Пасхи к Пасхе:
 Пособие по катехизации, или оглашению, составленное на основе многолетнего опыта в Феодоров-

ем, что он крещен или не крещен. Конечно, по факту крещения никто не ставит под сомнение членство в Церкви того, кто крещен, но по своему церковному и эмпирическому состоянию, по опыту и знаниям крещеные и некрещеные люди не отличаются. Поэтому на катехизацию приходят и те, кто хочет креститься, и те, кто, будучи крещеными, ничего не знают о своей вере. И те, и другие с благодарностью принимают эту возможность. Для крещеных катехизация — восполнение того, что должно было быть когда-то в качестве подготовки к крещению.

В-третьих, важно, что всей приходской общиной катехизация осознается как важнейшее, центральное дело; катехизация определяет жизнь прихода. Это выражается в том, что оглашаемые стоят всегда в центре храма; ектенья и молитва об оглашаемых на литургии звучат ровно в тот период, когда есть катехизация (с октября до Пасхи); катехумены после завершения первой части литургии покидают храм целой группой; когда начинается катехизация, об этом объявляется всем прихожанам; катехизацией занимаются все клирики храма и некоторые миряне. Самый яркий пример — Великая суббота, когда происходит крещение оглашаемых. В верхнем храме идет служба для всех с особыми паремиями, а само крещение идет в нижнем храме, где расположена купель. Там находятся только крещаемые и те, кто с ними проходил катехизацию. После крещения, при пении «Елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся», новые члены церкви поднимаются в верхний храм и присоединяются к собранию. Это один из самых красивых моментов в богослужебном году. Очень трогательный момент. Многие в приходе вошли в церковь через катехизацию, и они приглашают других. В приходе существует особая общая аура, всему, что связано с катехизацией, здесь дается «зеленый свет».

Четвертый принцип — последовательность, движение от простого к сложному и ориентация на катехуменов. Правда, вопрос о том, что простое, а что сложное, является дискуссионным. В нашей практике сложились два подхода. Первый, более академичный, когда тематические встречи распределены по всему огласительному циклу, имеют лекционный формат, построены на основании текстов Библии: о сотворении мира, о грехе, о сотворении человека, об азах богослужения; затем, ближе к Великому посту, толкуем Символ веры, а после Пасхи проводится тайноводство. Второй подход сначала вообще не предполагает никаких тем, а просто в группах катехизаторы отвечают на вопросы. Эта

разница обусловлена не только тем, что у катехизаторов разные подходы, но и тем, что сами катехумены разные: есть те, кто хочет именно какого-то тематического системного знания с самого начала, а есть те, кому это не близко или трудно. Нам легко говорить о сотворении мира, о грехе, а многие люди вообще не понимают, о чем идет речь. Им легче войти в процесс оглашения без каких-то тем, бесед, просто читая евангелие и задавая вопросы. Так что тут методология может быть разная.

Еще один принципиальный для нас подход связан с отказом от запретительства, которого и так слишком много в нашей церкви. Я надеюсь, что то, о чем мы говорим на оглашении, точнее Тот, о Ком мы говорим, озаряет сердца людей, как солнце, и люди обретают способность сами видеть, где чистое, а где помойка. Нам важно привести людей в Церковь, а не в Федоровский собор или к какому-то священнику, научить человека самому «различать духов», привить вкус к пониманию того, что первостепенно, а что вторично в церкви, в духовной жизни. В результате оглашения человек может научиться пользоваться свободой, которая дарована нам во Христе.

На огласительных встречах должна складываться очень доверительная атмосфера, без всякой напыщенности, излишней серьезности. Этому способствуют и чаепитие, и добрая шутка. Юмор, конечно, есть; раз уж он в евангелии есть, то почему же ему не быть на катехизации. В результате естественным образом между людьми возникают горизонтальные связи. Я не сразу понял их важность. Я воспитан в церковной семье, и с детства меня окружала церковная среда. Только постепенно я понял, что для многих людей катехизация становится способом обрести церковное общение. Поэтому среди целей катехизации нужно назвать не только получение знаний, но и обретение единомышленников. Это очень ценно для многих людей сегодня. Я бы даже сказал, что в этом смысл катехизации. Лекции можно и по радио послушать или в интернете, а живое общение не просто с духовным наставником, а со своими единомышленниками и единоверцами — это, конечно, бесценная вещь.

2. Возможно, в поисках языка, на котором нужно говорить о катехизации, следует обратиться к христианскому литургическому наследию. Наша богослужебная традиция богата разными текстами, молитвами, предназначенными для оглашаемых или для церковного собрания, которое опекает катехуменов. Однако ли-

тургическая традиция предусматривает только тот случай, когда оглашаемый готовится к крещению. Именно к ним обращен возглас: «оглашенные изыдите». Но в современной практике на сотню катехуменов приходится, условно говоря, пять некрещеных. Как молиться об остальных? У нас литургически не выработан никакой формат для такого большинства. Молиться о людях крещеных, но не просвещенных как об отпавших тоже неправильно. В молитве написано, что они как блудные сыны, заблудшие чада, но люди не по своей воле отпали, просто были воспитаны вне веры. Безусловно, нам не хватает литургической оформленности как самого процесса оглашения крещеных, так и их вступления в Церковь. Катехизация ставит перед литургикой новые задачи.

Во время катехизации мы вынуждены знакомить людей с существующей церковной терминологией, литургической или библейской. От этого не уйти, мы в каком-то смысле заложники традиции. Особенно на тайноводстве приходится использовать сложные слова, поясняя их, конечно. Но при этом, как я считаю, мы используем вполне понятный язык и переводим некоторые церковные понятия на обычный язык современного человека. Конечно, на современный культурный, а не вульгарный, язык. Я вообще сторонник разговора о сложных вещах простым языком, в принципе, чего бы это ни касалось, но простым не в смысле примитивным. С. С. Аверинцев, как мастер изящного слова, умел писать просто и грамотно об очень сложных христианских вещах. Наверно, пример языка Аверинцева подходит и для катехизации.

5. Взаимодействие между теологическими основаниями и современной практикой церковной миссии и катехизации должно осуществляться в деле подготовки катехизаторов. Чтобы стать катехизатором, надо мочь, уметь и хотеть. Мочь — это иметь образование, желательно и светское, и богословское, причем во всех сферах богословского знания: от литургики до истории церкви и аскетики. Уметь — это обладать умением хоть как-то общаться с людьми, вести группу с разными катехуменами. Хотеть — это энтузиазм, желание служить, отдавать свое время. Катехизация — волонтерское служение не только для мирян, что понятно, но и для священников.

Конечно, катехетика — это дисциплина во многом практическая, но в любой практической области есть определенная теория, которой важно овладеть. К сожалению, в духовных семинариях мы имеем дело с вековым, тысячелетним представлением о

священстве как о жречестве. В семинарии принято воспитывать будущих священнослужителей, и катехизация не воспринимается как нечто входящее в обязательный комплект трудов служителя алтаря. Мне кажется, что будущих пресвитеров важно учить, как передавать людям опыт веры, объяснять основы катехизации как комплексного процесса.

Сейчас в Санкт-Петербургской епархии действуют курсы повышения квалификации священников. Меня пригласили на эти курсы, чтобы рассказать нашим батюшкам про катехизацию. Мне дали целых три часа, и из этого потом родилась книжка. Недавно снова были такие курсы. Клирикам нужно было выбрать один из прочитанных предметов и писать по нему итоговую работу. Работу по катехизации выбрали 17 человек. Если бы программа по катехетике была рассчитана на целый год, конечно, нужно было бы изучать и теорию, и история катехизации в ее соотнесении с современностью, но на первом месте все равно должна оставаться практическая сторона.

Священник Георгий Кочетков

Кандидат богословия, главный редактор журнала «Вестник Свято-Филаретовского института» (Москва) / Ph.D. in Theology, Editor in Chief, The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute (Moscow) • info@sfi.ru

1. Не представляю себе катехизатора, который оглашает и не понимает то, что он делает, т. е. не понимает основных подходов. Катехетика — это такой предмет, который помогает найти основные подходы ко всему процессу оглашения: и к подготовке катехизаторов, и, тем более, к самим катехуменам. В катехизации, как в малой капле воды, отражается все христианское богословие, весь опыт Богопознания святых и опыт божественного Откровения. Мне, конечно, пришлось очень многие вещи переосмысливать и формулировать, особенно в области мистагогии, которая включает представления о таинствах и догматах, основы аскетики и мистики, христианскую антропологию. Благодаря этому осмыслению родились совершенно новые области богословия. Мне удалось подумать и о патерологии, т. е. учении о БогеОтце, и о пневматологии, и об экклезиологии, хотя эти догматы не были сформулированы в истории церкви.

Богословие и рождается из этого живого и жизненного процесса научения людей вере. Из этого процесса должна рождаться и рождается и система оглашения, и предмет «катехетика». Ка-

техетика, как предмет изучения, должна показывать, как в конкретных формах можно воплощать принципы оглашения. Важны именно принципы катехизации. Эти принципы в любую эпоху во всех случаях должны были быть одни и те же, хотя их конкретное наполнение, язык, формы, конечно, значительно меняются в зависимости от времени.

Нужно быть очень творческим человеком, чтобы эту святоотеческую катехизацию использовать, от нее не уходить, ее понимать и чувствовать, и не быть при этом буквалистом, т. е. фундаменталистом, в данном случае это было бы одно и то же. Но ни в коем случае нельзя проводить современную катехизацию буквально по старым катехизисам. Единой святоотеческой традиции катехизации никогда не существовало; сколько катехизаторов, столько и систем, и учений, и текстов и т. д. К этому можно добавить историческую разницу, в разные эпохи все тоже было поразному в разных странах, у разных народов и культур. Поэтому повторю, важно знать принципы катехизации, неизменные во все времена.

2. Язык катехетики должен быть тесно связан с языком катехизации, а здесь далеко не все так просто. В настоящий момент я занимаюсь глубокой редакцией своих катехизисов для оглашаемых и катехизаторов: «В начале было Слово» и «Идите научите все народы»². В основе этих катехизисов устные беседы; к публикации их готовили профессиональные редакторы, но этого оказалось крайне недостаточно. Материал настолько сложный, что нужна не столько редакторская, сколько богословская работа над текстом. В катехизисах есть сложные и спорные места, и есть места, которые вообще приходилось формулировать впервые, они еще не были введены в контекст общехристианского учения, общеправославного учения. Выражая эти тонкие и новые смыслы, приходится действовать по интуиции или по откровению. Но ведь себя надо проверять не только по смыслу и по духу, но и по форме. Надо, чтобы эти сложные вещи были доступны читателю. Поэтому приходится все время переформулировать, додумывать до конца. Пришлось вырабатывать какую-то единую понятийную систему. Отсюда огромное количество понятий и слов в опреде-

^{2.} Кочетков Георгий, свящ. «В начале было Слово»: Катехизис для просвещаемых. 3-е изд., испр. и доп. Москва: СФИ, 2018. 464 с.: ил.; Он

же. «Идите, научите все народы» : Катехизис для катехизаторов : В 7 ч. 2-е изд., испр. и доп. Москва : СФИ, 2015–2016.

ленном контексте, который отнюдь не однозначен в традиции. Встал, например, вопрос, как писать то или иное слово — когда с большой, а когда с маленькой буквы. Это связано не столько со степенью уважения, сколько с необходимостью формировать новый понятийный аппарат, определенный инструментарий, позволяющий различать близкие, но не тождественные понятия: Писание и писание, Слово и слово и т. д.

Да, существует множество огласительных гомилий и других ранних катехизических текстов. Но мы знаем их в разных переводах. Никто понятийный аппарат, который использовали раннехристианские катехеты, никогда не сводил в единую систему. Эта собственно научная работа никогда в истории не производилась. Наши учебники по богословию часто были слишком схоластическими, скопированными с западных образцов, а также фрагментарными. Мы не можем сказать, что в них сформулировано все православное учение. Поэтому при работе над катехизисами приходилось собирать весь библейский, святоотеческий, исторический, культурный опыт, наработанный в церкви веками.

Со временем менялся смысл понятий, например, понятий символа и таинства. Их современное понимание нужно было привести в соответствие и с церковной традицией, и с семиотикой. Созрела необходимость в создании универсальной понятийной системы. К нам на оглашение приходят самые разные люди: от самых простых, не очень образованных, возрастных, иногда даже не очень здоровых душевно, до докторов наук и академиков. Мы принимаем всех при одном только условии — что они верующие. Если человек верующий, кем бы он ни был, он должен получить полные ответы на все свои духовные и интеллектуальные запросы, встречаясь с Богом и встречаясь с Церковью, а значит с церковной традицией и с церковным учением. Сейчас этого не происходит. Люди употребляют одни и те же понятия в разных смыслах, в зависимости от того, кто какие книжки читал. Но катехизатору важно преподать церковную традицию так, чтобы его понимали, чтобы не было смысловых противоречий. Катехизация должна обладать качеством целостности. Это духовная задача, но она же и задача культурная, и просветительская, и общечеловеческая.

5. Катехизация в буквальном переводе — собеседование. Для того чтобы вести катехизацию или изучать процесс катехизации, нужно научиться говорить открыто, как внутренне, так и внешне, на те темы, которые очень трудно выражаются языком. А как

учить? Только на своем примере. Ты должен сам внутри себя иметь какую-то целостную картину христианской жизни, основные критерии ответов на главные вопросы по всем направлениям жизни. Конечно, это совершенно уникальная задача. Не случайно в первые века христианства высшим уровнем христианского образования было любомудрие, когда люди называли друг друга таинниками или сотаинниками. Что значит сотаинники? Это кто? Это мистагоги и мисты; это те, кто вводит в церковные таинства, и те, кого в эти таинства вводят. Достичь этого уровня можно было постепенно, поэтому катехизация шла долго — от трех до пяти лет. В наше время иногда получается то же самое. Есть люди, которые за полгода никак не огласятся и никак в церковь не войдут. Были случаи, когда оглашение приходилось вести десятки лет. Это был сложный, духовный, личностный процесс именно словесного общения, не только духовного, но и смыслового. А эта осмысленность требует насколько только возможно четкого категориального аппарата, чтобы и не уйти в рационализм, но и не уйти в немоту духовную.

Катехетика, конечно, чрезвычайно важный предмет для духовных и теологических учебных заведений. Он призван, вопервых, познакомить всех студентов с принципами катехизации, а во-вторых, показать, как можно применять эти принципы в жизни, какие есть примеры в истории, а какие в современности, какие в православии, а какие в других церквах. Надо думать, как весь этот язык очень сложной христианской культуры перевести на наш язык и при этом не оторваться от почвы. Это, по-моему, очень интересная и очень важная задача.

Священник Алексей Максимов

Клирик храма св. вмц. Екатерины в Риме, старший преподаватель кафедры богословских дисциплин Московской Сретенской духовной академии (Москва) / Priest, St. Catherine Russian Orthodox Church, Rome, Senior Lecturer, Department of Theological Disciplines, Sretensky Theological Academy (Moscow) alessiomaks@gmail.com

1. Говорить о том, способствует ли практика миссии переходу к теории, достаточно сложно, поскольку здесь всплывает целый комплекс побочных вопросов, главный из которых звучит так: о какой именно христианской традиции идет речь? Теоретическое осмысление христианской миссии давно уже является составной частью католической и протестантской миссиологии. Более того, пионеры как протестантской (Густав Варнек), так и католической (Роберт Стрейт, Йозеф Шмидлин) миссиологии подчеркивали, что последняя (Missionswissenschaft) есть понятие интегральное, включающее в себя не только осмысление практики апостольской деятельности, но прежде всего богословскую и философскую рефлексию о самой природе и значении миссии. Концентрация внимания на акциденциях провоцирует нивелирование миссиологии, ставя ее в разряд «одного из» видов деятельности Церкви, «одной из» теологических дисциплин и т. д. В то время как миссиология в аутентичном значении этого слова есть не описание миссионерской деятельности Церкви, а всеобъемлющая рефлексия о Церкви в ее выходе в мир. И здесь заключается ответ на второй вопрос о конфессиональных особенностях миссии. Именно протестантская и католическая рефлексия за сто с небольшим лет существования миссиологии как академической дисциплины и области теологического знания сформулировали теперь уже достаточно известный в богословских кругах принцип missio Dei (миссия Бога), согласно которому не человек и даже не Церковь являются субъектами миссионерской деятельности, а Сам Бог, Который по причине Своей неизреченной любви дает первый импульс к тому, что сегодня мы называем миссией, ибо Первый Посланный для спасения мира — Единородный Сын Божий *1. В рамках данной перспективы Церковь становится инструментом Божьей миссии любви и спасения. Но именно данный пункт является тем камнем преткновения, о который многие продолжают спотыкаться. Протестантское понимание Церкви не может быть поставлено в один ряд с католическим, а последнее — с православным. К сожалению, далеко не всякий христианский богослов отдает себе отчет в том, что экклезиология является ключом для миссиологии. Если в догматических дискурсах мы привыкли традиционно говорить о Боге ad intra (о Самом в Себе) и ad extra (в Его икономии), то и о Церкви требуется говорить в двух модусах ее бытия: ad intra (внутреннего бытия) и ad extra (в ее откровении миру, выходу в мир). Миссия есть не что иное, как Церковь ad extra, не деятельность, но само ее бытие, само ее существование в этом мире *2. Поэтому я не ставил бы в один ряд миссию и катехизацию, поскольку это явления разного онтологического уровня. Катехизация — это логическое выражение миссионерской по своей природе Церкви, или Церкви-миссии.

Возвращаясь к вопросу о конфессиональных особенностях, необходимо также отметить, что, на наш взгляд, современное

*1 Ср. Ин 3:16-18

*² Ср. Ин 17:15-18 *1 Ср. Мф 28:19 *2 Ср. Ин 1:46

богословское разграничение двух миссионерских парадигм матфеевской (или активной *1) и иоанновской (или аттрактивной *2) — дает достаточно ясное представление о конфессиональных особенностях церковной миссии. Если западная модель сформирована преимущественно посредством активной позиции, и вся история сначала католических, потом и протестантских миссий является этому примером, то восточная модель это прежде всего миссия свидетельства. Конечно, мы не можем говорить, что как на христианском Западе, так и на православном Востоке отсутствовали нехарактерные для той или иной церкви парадигмы. Равно как и нельзя проводить четких демаркационных линий между этими двумя парадигмами. Речь идет, в первую очередь, о приоритетах. Мы знаем, насколько миссионерским был XIX век в Российской империи. Подобная активность вдохновлялась и, несомненно, матфеевским миссионерским императивом, однако, позволим себе утверждать, идеал был всетаки заимствованным и достаточно трудно находил себе дорогу, поскольку не был привязан к церковному менталитету русского этноса. Данная тема достаточно многосложна и многообразна для того, чтобы уместить ее изложение в кратком обзоре. В настоящий момент я как раз работаю над монографией по теме аттрактивного измерения миссии в православном сознании.

2. Мне кажется, что при ответе на этот вопрос вполне уместно вспомнить знаменитое выражение «не стоит изобретать свой велосипед». Являясь автором монографии по западной миссиологии³, не могу не подчеркнуть, что христианская рефлексия в области миссии достигла сегодня внушительных результатов, в том числе выработав в долгой борьбе и академических дискуссиях достаточно устойчивую миссиологическую терминологию и методологию. Вне сомнения, какие-то особенности необходимо должны и, надеюсь, будут сформулированы православным богословием миссии, однако стоит, наверное, перестать бояться всего, что приходит с Запада, и начать умело использовать то, что уже проверено временем и опытом. Не имея возможности входить детально в эти вопросы, хочу только указать на пример И.В. Киреевского с его попыткой создания собственно русской

^{3.} Максимов Алексей, свящ. Католическая миссиология: История. Теория. Герменевтика. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2021. 384 с.

философии на базе западного методологического инструментария и православного святоотеческого концепта «целостности духа». Герменевтика в миссиологии — явление не новое, однако в отечественной богословской (миссиологической) среде к ней далеко не всегда благожелательное отношение. На наш скромный взгляд, именно этот подход является единственно возможным для формирования подлинной православной миссиологии. В противном случае она, т. е. миссиология, так и останется «клубным занятием» для ограниченного круга увлеченных и дескриптивной дисциплиной в самом примитивном смысле этого слова. Об этом я также подробно говорю в своей монографии, равно как и в будущей монографии по аттрактивной миссии.

Одной из заслуг современной западной миссиологии является то, что, как было уже замечено, она транспонируется из области церковной практики в область богословской рефлексии. И здесь фундаментальное значение приобретает именно библейский подход, а если точнее, христоцентрическое измерение церковной миссии. Догмат Боговоплощения должен стать мерилом для миссиологии, поскольку миссия в христоцентричном понимании есть продолжение Боговоплощения через Церковь, Тело Христово. Для многих данные утверждения могут показаться «неправославными», однако только подобный подход к миссии может спасти ее от утилитарного истолкования.

Влияние светских гуманитарных дисциплин, несомненно, способствовало не только обогащению методологии и терминологии, но и развитию самого когнитивного метода. Кратко замечу, что основатели и разработчики западного богословия миссии изначально рассматривали его теоретическую часть комплексно, как состоящую из собственно богословских дисциплин и светских областей знания, таких как: этнология, этнография, лингвистика, культурология и т. д. Что касается катехизации, то здесь нельзя обойтись без педагогики, возрастной психологии, логики и т. д.

Вопрос о православных «ресурсах» достаточно сложен, поскольку на сегодняшний день в православном богословии не существует миссиологии как самостоятельной области богословской рефлексии. С одной стороны, с точки зрения рационального менталитета, это недостаток, с другой стороны, как мы уже старались заметить, «восточная модель миссии» имеет свои характерные черты, а именно образ «притяжения». Занимаясь многие годы миссиологической проблематикой, сформировавшейся не только западной традицией, но и восточной, могу утверждать, что православие обладает такой «сокровищницей», которую мы не находим на Западе. Проблема в том, что часто мы не в состоянии добыть из нее ту или иную жемчужину. Имплицитно содержащиеся в литургической и патристической традиции драгоценности, способные «украсить» в том числе миссиологическую рефлексию и дать ей достаточный материал, эксплицитно не могут быть выражены богословским (миссиологическим) языком по причине его отсутствия. Здесь мы снова вынуждены возвратиться к примеру И.В. Киреевского, создавшего своего рода герменевтическую модель синтеза западной формы и восточной онтологии.

- 3. В какой-то степени, как кажется, ответ на этот вопрос частично был дан выше. Что касается исследовательского поля, то здесь необходимо снова подчеркнуть тезис, озвученный в самом начале. Объектом миссиологии является не что иное, как Церковь в своем исходе в мир. Основная проблема, на наш взгляд, заключается в том, что миссиология продолжает рассматриваться в рамках прочих богословских дисциплин, в то время как в западной богословской мысли ее границы расширяются так, что она становится своего рода методом, матрицей всего богословия, проверкой его аутентичности, поскольку всякое богословие имеет своей задачей прежде всего задачу миссионерскую.
- 4. Говоря о западной миссиологии, можно привести множество достаточно известных имен. Здесь и Г. Варнек, и Й. Шмидлин, и Р. Стрейт, и П. Шарль, Х. Самеса, А. де Любак, И. Конгар, А. Дюран, Ш. Журнэ и пр. Что касается православных теологов, то специалистов, которые занимались бы собственно богословием миссии в его аутентичном, а не дескриптивном значении, мне назвать сложно. Важно заметить в то же самое время, что те богословы, которые в своих сочинениях даже не употребляли термина «миссия» или делали это крайне редко, способствовали более глубокой рефлексии в области миссии, чем те, кто непосредственно писал о миссиологии и катехизации. Протопресвитер Александр Шмеман, прот. Павел Флоренский, прот. Иоанн Мейендорф и прочие представители прежде всего эмигрантской плеяды своими глубокими прозрениями влияли в том числе и на названных выше западных богословов, внесших значительный вклад в разработку миссиологии и катехетики. Подобное «движение возвращения», на наш взгляд, достойно особого внимания и углубления.

5. Мне кажется, что еще протопр. Александр Шмеман ответил на вопрос, в чем основная проблема современного православия, заметив, что богословие Церкви никак не связано с жизнью Церкви. Проблема остается до сих пор. Применяя это замечание к вопросу о соотношении богословия миссии и миссионерской деятельности, можно сказать то же самое. Здесь мне хотелось бы привести известную всем евангельскую притчу о доме, построенном на камне и на песке *1. Библейские и теологические основания — не пустые теоретические спекуляции, чтобы «притянуть миссию за уши» к доктринальному уровню, они — тот единственный камень, построив на котором, можно быть уверенным, что и практическая миссионерская, и катехитическая деятельность принесут свои плоды и устоят при внешних бурях. В противном случае, продолжая строить на песке пусть и благочестивых, но богословски не аргументированных оснований, мы рискуем «великим падением» всего здания. О том, каким образом должно происходить взаимодействие, могу сказать только одно: при всех, как принято сегодня выражаться, успешных маркетинговых подходах, это взаимодействие не осуществится до тех пор, пока каждый христианин (не говоря об иерархии и богословском сообществе) не осознает, что не Церковь занимается миссией, а Церковь сама есть воплошенная миссия.

*¹ Ср. Мф 7:24– 27

Димитриос Керамидас

Доктор теологии, приглашенный профессор Папского университета св. Фомы Аквинского «Ангеликум» (Рим) / Dr. Theology, Guest professor, Pontifical University of St. Thomas Aquinas — "Angelicum" (Rome) • d_keramidas@yahoo.gr

1. В настоящее время миссионерство уже рассматривается не как практическая ветвь теоретического богословия, а как богословский локус в полном смысле этого слова. Миссия — это исход Церкви в мир, это ее встреча с «другими»: с инославными, с нехристианами, с потерявшими веру во Христа, с людьми, не исповедующими никакой религиозной веры, с ближними и дальними и т. д. Именно для того, чтобы она была «встречей» с теми, кто вне Церкви, миссия является одновременно и свидетельством православной традиции, и восприятием того, что может быть получено из других контекстов (языка, обычаев, социальных и человеческих проблем) в той мере, конечно, в какой они совместимы с Евангелием и основными христианскими доктринами.

Катехизация, безусловно, является важным выражением миссионерской деятельности — возможно, не единственным, но центральным; она направлена на тех, кто уже крещен, на тех, кто принял Христа и нуждается во введении в церковную жизнь. Другими формами миссионерской деятельности являются проповедь, диалог, служение/диакония, таинства и особенно Евхаристия — последняя для многих является главным миссионерским действием Церкви. Благодаря всем этим средствам Церковь формирует особый миссионерский опыт: одни поместные церкви имеют ежедневные контакты с людьми других вероисповеданий, другие — нет; православные общины диаспоры приобрели опыт смешанных браков, а также воспитания детей из смешанных семей; православные, живущие в Европе или США, в целом лучше знакомы с другими христианами и нередко пользуются общими катехизическими программами. В Африке пасторы сталкиваются с социальными проблемами, неизвестными на Западе. В Азии христианская катехизация должна учитывать особенности лексики, используемой этими народами. Таким образом, миссионерская деятельность не может быть везде и всегда абсолютно одинаковой, так же как и разнообразие миссионерских и катехизических программ не означает, что «единая» миссия Церкви разделена на множество отдельных миссий. Миссия Церкви всегда одна, как и наш Господь. Выражений миссии может быть много, подобно тому, как объединены Божественные ипостаси в Троице. Вот как существует «Миссия миссий».

2. В целом, принципы миссионерства и катехизации базируются на церковной традиции, в которой Священное писание, несомненно, занимает центральное место. В Священном писании мы можем видеть вселенский дух миссии, ее основание во Христе, роль Святого Духа в просвещении людей, миссионерские идеалы мира, примирение людей и воссоединение всех во Христе. Библия также является основой нашей веры в то, что все человечество получает любящую энергию Бога — Бог, как Отец, желает встретиться со всеми теми, кто становится соучастниками Божьей миссии (missio Dei). Теперь, что касается других церквей и конфессий: если основные элементы нашей веры соблюдены, то мы можем учиться миссионерской и катехизической практике у других христиан (если мы не считаем, что мы должны только учить других и ничего от них не получать!). Действительно, миссионерский опыт и катехизические методы в других христи-

анских средах настолько продвинулись вперед, что их уже не рассматривают, по крайней мере, в значительной степени, как «конфессиональные» миссии, а по большей части как «христианские» в экуменическом смысле слова. В конце концов, мы, православные, утверждаем, что миссия — это не прозелитизм, а свидетельство и, в частности, «общее христианское свидетельство», а это значит, что мы не только сотрудничаем с другими, но и делимся с ними своим миссионерским богословием и методологией. В этом процессе так называемые светские науки (социальные науки, психология, культурная антропология) могут многое предложить церкви для расширения возможностей проповеди Евангелия. В конце концов, между богословием и миром нет столкновения, а есть диалектическая связь, взаимный перихорезис. В любом случае миссия должна объединять, а не разделять мир!

- 3. Я бы ответил так, как на аналогичный вопрос ответил один индийский миссионер-иезуит. Он сказал, что если пойти в книжный магазин, то там не будет полок с книгами, посвященными миссии, поскольку миссия существует повсюду: в библеистике, в церковной истории, в литургическом, пастырском и систематическом богословии. Тут я не имею в виду, что миссионерство не имеет своей собственной области изучения, но что оно находится в центре богословской мысли, поскольку оно вдохновляет и вдохновляется всеми богословскими областями. Например, сегодня межконфессиональный диалог рассматривается как воплощение христианского богословия, в то время как многие утверждают, что миссия играет решающую роль в деле христианского единства, а также во взаимодействии Церкви с миром и различными культурами.
- 4. На мой взгляд не умаляя вклада других ученых наиболее знаковой фигурой в современной православной миссиологии является нынешний архиепископ Албании Анастасий (Яннулатос). Полагаю, что его жизнь и деятельность знакомы многим людям, занимающимся миссионерством. Еще в 1950-х годах архиеп. Анастасий посвятил свою жизнь возрождению православного миссионерского сознания (подчеркивая, что «безразличие к миссии означает безразличие к Церкви»), активно участвовал в экуменических миссионерских дискуссиях, после 1990-х годов восстановил после десятилетий антихристианских гонений Албанскую православную церковь. Он стал серьезным знатоком ислама и

был одним из основоположников православного богословия религий, его ценят на международном уровне и как ученого, и как чуткого пастыря, человека диалога, и как истинного защитника универсальности Евангелия. Он выступает против религиозного национализма и православного филетизма и стремится к более глубокому внутриправославному сотрудничеству. Мне представляется, что его труд может служить примером и должен быть широко изучен — насколько мне известно, этому посвящены уже некоторые докторские диссертации, по крайней мере, в Греции.

5. В миссии богословие и практика идут бок о бок. Современная пастырская деятельность породила новые знания, требующие духовной «проницательности» — выше мы уже приводили некоторые примеры — и глубокого, систематического изучения нашей современной среды. Задача научного исследования состоит не только в том, чтобы осветить теологическое основание миссии, но и в том, чтобы показать, каким образом прошлое может помочь встретить современные вызовы. Например, особую актуальность сегодня имеют вопросы: как древняя церковь способствовала своей инкультурации в греко-римском мире? Каковы были ее отношения с нехристианами (иудеями или греками)? Что она взяла из греческой философии? Это, я думаю, важные вопросы для современных богословских исследований, которые должны помочь также миссионерской практике, сталкивающейся с такими проблемами, как секуляризация, христианизация, межконфессиональные столкновения и т. д.

Н.В. Карташева

Проблема сохранения этнического своеобразия автохтонных народов Сибири в трудах православных миссионеров Дионисия (Хитрова) и Вениамина (Благонравова)

Карташева Наталья Валерьевна, канд. культурологии, доцент, зав. кафедрой сравнительного изучения национальных литератур и культур МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва) • natkartasheva@gmail.com

Карташева Н. В. Проблема сохранения этнического своеобразия автохтонных народов Сибири в трудах православных миссионеров Дионисия (Хитрова) и Вениамина (Благонравова) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 123–147. DOI: 10.25803/26587599_2021_39_123

Статья посвящена анализу этнокультурных аспектов русской православной миссии в Восточной Сибири на материале текстов епископа Дионисия (Хитрова) и архиепископа Вениамина (Благонравова). Проблема сохранения этнического своеобразия народов Сибири рассматривается в контексте мировоззренческих установок и миссионерских методов выдающихся церковных деятелей второй половины XIX в. Подчеркивается важность этнокультурной проблематики во внутренней политике Российской империи пореформенного периода и наличие различных концепций достижения национального единства, среди которых идея религиозной унификации путем распространения православия. Цель проведенного исследования — выявить различные взгляды руководителей сибирских миссий на проблему сохранения этнокультурных особенностей обращаемых в христианство народов. В соответствии с целью исследования в статье охарактеризован исторический контекст рассматриваемого явления; обозначен принятый в совре-

менной антропологии конструктивистский подход к определению понятия «этническая идентичность»; проанализированы тексты двух известных деятелей православной миссии в Сибири и проведен сравнительный анализ их позиций по вопросу сохранения этнической идентичности новокрещеных. В результате проведенного исследования намечены современные методологические подходы к изучению этнокультурных аспектов русской православной миссии; обнаружено существенное расхождение во взглядах выдающихся деятелей миссии на сохранение этнической уникальности автохтонных культур и сделан вывод о вариативности этнокультурных стратегий в миссионерской практике Русской православной церкви во второй половине XIX в.

ключевые слова: теология, православная миссия, этническая идентичность, христианизация, автохтонные народы Сибири, миссионерские тексты, русификация.

N. V. Kartasheva

The Issue of Preserving the Ethnic Diversity of Siberian Indigenous Peoples in the Works of Orthodox Missionaries Dionysius (Khitrov) and Veniamin (Blagonravov)

Kartasheva Natalia Valerievna, Ph.D. in Culturology, Associate Professor, Head of the Department of Comparative Studies in Literature and Culture Lomonosov Moscow State University • natkartasheva@gmail.com

Kartasheva N. V. (2021). The Issue of Preserving the Ethnic Diversity of Siberian Indigenous Peoples in the Works of Orthodox Missionaries Dionysius (Khitrov) and Veniamin (Blagonravov) // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2021. V. 39. P. 123–147. DOI: 10.25803/26587599_2021_39_123

This article analyses the ethnocultural aspects of the Russian Orthodox Mission in Eastern Siberia based on texts by the bishop Dionysius (Khitrov) and Archbishop Veniamin (Blagonravov). It looks at the problem of preserving ethnic diversity for the native peoples of Siberia in the context of the personal worldview and missionary methods of prominent Orthodox Church leaders in the second half of the 19th century. The article emphasizes the significance of the ethnocultural issue for the domestic policy in the Russian Empire during the post-reform period, and the existence of different strategies for attaining to national unity, including the idea of religious integration through the spread of Orthodox Christianity.

The aim of the study is to identify the varying views of the Siberian mission leaders regarding the preservation of ethnocultural identity for Christianized peoples. In accordance with the aim of the study, the article characterizes the historical context of the phenomenon, outlines the constructivist approach to the definition of the *ethnic identity* adopted by modern anthropology, examines the texts produced by two leading members of the Orthodox Mission in Siberia, and conducts a comparative analysis of their attitudes towards the preservation of ethnic identity among the newly baptized. As a result of this research, the article outlines modern methodological approaches to the study of the ethnocultural aspect of the Russian Orthodox Mission; the article reveals a considerable divergence in prominent mission members' views on the preservation of the ethnic diversity for indigenous peoples, and draws conclusions regarding the variability of ethnocultural strategies in the missionary practices of the Russian Orthodox Church in the second half of the 19th century.

KEYWORDS: theology, Orthodox mission, ethnic identity, christianization, indigenous peoples of Siberia, missionary texts, russification.

Уникальное разнообразие подданных, составлявшее гордость и силу Российской империи, в определенный момент истории начинает осознаваться властью и общественной мыслью как серьезное препятствие для национальной сплоченности. Будучи сложным геополитическим образованием, в котором разительное многообразие этнических традиций и жизненных укладов умножается на невероятные расстояния и дискретность культурного пространства, в XIX веке, «веке национализмов», Российская империя столкнулась с неизбежной необходимостью укрепления единства нации. В этот период возникает целый спектр внутриполитических стратегий, основывавших национальное единство на культурных, гражданских или религиозных основаниях. Несмотря на кажущуюся очевидность русификаторского характера имперской политики ¹, в реальности всегда существовало множество разнонаправленных векторов, обусловленных разнообразием региональных ситуаций и несовпадением целей участни-

идентификационных процессов, которые неразборчивое употребление термина "русификация" часто скрывает» [Миллер, 13]. Не ставя задачу подробно рассмотреть возможный спектр значений вышеназванных терминов, мы, тем не менее, не можем не учитывать проблему их дефиниции.

Понятия аккультурации, ассимиляции, русификации в настоящее время подвергаются серьезному пересмотру. По справедливому утверждению А. Миллера, «само понятие русификации нуждается в подробной деконструкции, в анализе того разнообразия политических стратегий и

ков межкультурного взаимодействия. Не случайно знакомство с этническими и религиозными процессами Поволжья середины XIX в. позволило американскому исследователю Роберту Джераси прийти к аргументированному заключению: «Возможно, идеал полного обрусения вовсе не был столь распространенным, как можно было представить по патриотической риторике...» [Джераси, 421].

Миссионерская деятельность Русской православной церкви в контексте актуальных проблем Российской империи второй половины XIX в. в наши дни часто рассматривается как один из возможных способов унификации населения империи [Джераси; Миллер; Тольц; Шабунин]. При этом подчеркивается, что единство в вере не подразумевает неизбежного единства языка, культуры и образа жизни. Между тем, представление о православной миссии как значимом инструменте русификации весьма устойчиво и встречается в отдельных дореволюционных источниках², в большинстве советских³ и в некоторых постсоветских, в том числе в исследованиях иностранных авторов, опирающихся на редкие советские монографии по вопросу миссионерства⁴. Однако, появившиеся в последние два десятилетия исторические исследования отдельных православных миссий 5 обнаруживают и различные сценарии поведения центральной и местной власти по отношению к миссии, и несовпадение экономических, политических и религиозных интересов участников процесса, и совершенно различные результаты миссионерской проповеди. Стало очевидно, что участие миссионеров в сложных этнокультурных процессах, с ускорением разворачивавшихся в России XIX в., осуществлялось по-разному, и далеко не всегда сами миссионеры ставили перед собой задачу содействовать обрусению нерусского населения империи.

Но несмотря на активный исследовательский интерес к православной миссии как историческому феномену, некоторые важные культурные аспекты этого явления остаются малоизученными. Вероятно, для понимания миссионерства как специфической формы духовной деятельности, направленной на изменение ос-

^{2.} Напр.: [Ядринцев; Потанин; Шашков] и др.

^{3.} См. подробнее в [Никольский; История Сибири; Колониальная политика; Русское православие], и др.

^{4.} Напр., исследование Ю. Слезкина «Арктические зеркала» [Слезкин], где автор в подавляющем числе обращений к миссионерской проблематике ссылается на работу 1941 г. И.И. Огрызко «Христианизация народов тобольского Севера» [Огрызко].

^{5.} См. подробнее в [Софронов; Таймасов; Юрганова; Митыпова].

нов мировоззрения и отдельных индивидов, и целых социальных групп, традиционные методы исторического исследования являются недостаточно релевантными. Необходима реконструкция мотивации участников этого процесса, исследование идейных предпосылок, убеждений, мировоззренческих установок, определяющих миссионерские стратегии. При этом анализ миссионерской позиции в рамках колониального дискурса, на наш взгляд, не дает объективной картины, так как не учитывает религиозной специфики мировоззрения священнослужителя.

Знакомство с кругом миссионерских первоисточников — писем, отчетов, дневников, статей — дает понимание существенных различий позиций активных деятелей миссии по целому ряду ключевых вопросов, в частности, по вопросу сохранения этнической уникальности обращаемых в христианство народов. Массив документов, запечатлевших как внешние обстоятельства, так и внутренние интенции миссионерского служения, весьма значителен, так как наряду с журнальными публикациями, отдельными изданиями и эпистолярным наследием выдающихся, известных деятелей миссии, в основном, архиереев, существует большое количество миссионерских дневников, авторами которых были малоизвестные и практически неизвестные рядовые миссионеры. Миссионерский дневник был основной официально установленной формой отчета миссионера о его работе, и благодаря этой «дневниковой повинности», мы имеем уникальную возможность увидеть миссионерское служение глазами самого миссионера. Несмотря на значительные утраты на протяжении XX в., до наших дней сохранилось много такого рода источников, и большая их часть находится в региональных и центральных архивах и ждет своего исследователя. Масштабное изучение этих текстов с использованием современного исследовательского аппарата (анализа нарративных структур, интерпретации дискурсивных практик и т. п.) могло бы дать ценные научные результаты. В настоящей статье мы проанализируем несколько миссионерских текстов, наглядно подтверждающих нашу мысль о разнообразии позиций деятелей миссии по вопросу включенности церкви в процессы культурной ассимиляции народов Сибири и Дальнего Востока.

Почему вопрос сохранения этнической идентичности коренных народов является одним из важных аспектов миссионерской деятельности? Несмотря на всю сложность и неоднозначность интерпретаций понятия «этническая идентичность», в современных исследованиях оно все чаще понимается как результат про-

цесса самоопределения индивида, как «восприятие, понимание, оценивание, переживание своей принадлежности к этнической общности» [Стефаненко, 15]. Сама же этническая общность интерпретируется как социальная группа, объединенная мифом об общих предках и общей исторической памятью, ассоциирующая себя с определенной территорией и обладающая чувством солидарности [Тишков; Лурье; Стефаненко; Науменко]. Чувство солидарности реализуется в метафоре границы, и сохранность группы зависит именно от устойчивости ее границ [Барт, 16]. Этническая идентичность динамична, культурные формы существования этнической общности могут изменяться под влиянием внешних факторов, но устойчивость этнической группы обеспечивается сохранением культурных различий, четким пониманием противопоставленности тех, кто входит в группу, тем, кто в нее не входит [Барт, 17]. То есть этническая группа может сохранять свою идентичность во взаимодействии с другими, но в процессе этого взаимодействия важное значение имеют сигналы включенности/исключенности. К такого рода сигналам норвежский антрополог Фредрик Барт относит, во-первых, внешние знаки — «дифференциальные признаки, которые люди находят у других и выказывают сами для демонстрации идентичности (нередко это такие признаки, как платье, язык, форма жилища или образ жизни в целом)» и, во-вторых, «фундаментальные ценностные ориентации: нормы нравственности и стандарты оценки поведения» [Барт, 16].

Миссионерская деятельность как процесс взаимодействия с определенной этнической общностью затрагивает оба вида «сигналов идентичности», как их определяет Барт: меняет «фундаментальные ценностные ориентации», привнося религиозное мировоззрение, а иногда воздействует и на внешние дифференциальные признаки, изменяя быт, язык и форму хозяйствования. Возможно ли сохранение этнической идентичности после такого рода воздействия? Неизбежно ли стирание границы идентичности в результате принятия христианского вероучения? Должна ли миссия менять не только мировоззрение, но и культуру повседневности? Как видим, вопрос сохранения этнической идентичности действительно имеет прямое отношение к православной миссии как культурному феномену.

Обратимся к текстам сибирских миссионеров и попробуем определить, как сами они оценивали глубину и результат своего воздействия на этническую идентичность обращаемых наро-

дов, ставили ли они перед собой цель «стереть границу» между автохтонными народами Сибири и русскими? Начнем с текстов выдающегося сибирского миссионера, сподвижника и приемника святителя Иннокентия (Вениаминова) — епископа Дионисия (Хитрова) (Дмитрий Васильевич Хитров, 1818–1896 гг.). Уроженец Рязанской губернии, он большую часть своей жизни (с 1841 по 1883 гг.) прослужил в Восточной Сибири, совершив путь от молодого миссионера до епископа самостоятельной Якутской епархии, учрежденной в 1869 г. Последние годы жизни владыка Дионисий провел на Уфимской кафедре, где тоже очень активно занимался миссионерством. В историю сибирской миссии он вошел как создатель грамматики и азбуки якутского языка, а также перевода на якутский язык (и публикации) Нового завета, книги Бытия, Псалтыри, Служебника, Требника, Каноника, Часослова. Эти замечательные свершения происходили на фоне каждодневных миссионерских подвигов, изматывающих поездок по многоверстным маршрутам Камчатской епархии при лютом морозе, с ночевками на снегу, падением в ледяные провалы, пешими переходами через Вилюйский перевал и другими тяжелыми испытаниями. Миссионерское горение владыки Дионисия невозможно преуменьшить. Свой опыт он зафиксировал в путевых журналах, отчетах о состоянии Якутской епархии, отдельных статьях (например, «Описание Жиганского улуса», опубликованное в «Записках Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества», 1856 г., кн. 1) 6. Владыка Дионисий (Хитров) в своих текстах не склонен к рассуждениям о государственных интересах и роли миссии в обрусительных процессах, как мы это увидим у архиеп. Вениамина (Благонравова). Но в его сочинениях достаточно отчетливо просматривается отношение к этническим культурам народов Восточной Сибири.

Путевые журналы еп. Дионисия (Хитрова) фиксируют различные стороны миссионерского служения. Наряду с описанием бытовых подробностей путешествий, в них изложено краткое содержание проповедей, обращенных к якутам, тунгусам, чукчам, юкагирам и другим народам, населявшим территорию Камчатской епархии. Среди его собеседников язычники, люди, недавно принявшие крещение и, в гораздо меньшем количестве, христи-

^{6.} Большая часть трудов Дионисия (Хитрова) собрана и опубликована в 2013 г. в 6-томном издании «Стопами миссионера» [*Труды*].

ане во втором и третьем поколении. Есть среди тех, кто приезжает для встречи со священником, и русские обитатели этих мест, впрочем, мало отличимые по облику и образу жизни от коренных жителей 7 .

Если судить по путевым журналам 1845–1855 гг., миссионер чаще всего говорит в своих проповедях о сотворении мира; о любви Божьей ко всем Своим созданиям; о необходимости частого очищения совести; о загробной участи и воздаянии за грехи. Не раз темой его назидательных бесед была судьба человека после смерти, чрезвычайно волновавшая новокрещеных. Характерное для традиционной культуры азиатских народов почитание предков обнаруживает себя в горевании о невозможности лучшей участи для умерших без крещения и в желании избежать такой страшной участи самим. Позже, в 1870 г., в своем отчете еп. Дионисий с удовлетворением расскажет о передаче якутами денежных пожертвований «на помин души их родителей» в Киево-Печерскую Лавру, на Афон и в Иерусалим [Дионисий 2013в, 201], как о свидетельстве усвоения ими христианского представления о важности молитв за умерших.

Обличительная часть проповеди еп. Дионисия чаще направлена против шаманизма, часто ему случается говорить и о недопустимости многоженства и незаконного сожительства. Он обличает, скорбя и искренне сожалея об укорененности греха в самом укладе жизни местных племен: «Всячески убеждал и слезно просил их отстать от шаманства, к которому они по обычаю предков слепо привязаны» [Дионисий 20136, 44]. Вера в шаманов и обращение к ним за помощью в многообразных сложных жизненных ситуациях с точки зрения миссионера — некая духовная болезнь, порожденная не особенностями этнической культуры, а причинами психологическими — страхом, неуверенностью, привычкой. Епископ Дионисий не только обличает «мерзкое шаманство, которое к великому вреду инородцев по сию пору существует еще во всех пределах Якутской области» [Дионисий 2013в, 112], но и почти оправдывает местных жителей: «При слабости веры, при тяжести скорбей не только якуты, но и русские поддаются нередко разным предрассудкам и суевериям» [Дионисий 20136, 49]. При этом еп. Дионисий осознает укорененность «языческих суе-

^{7.} Феномен так называемой обратной ассимиляции описан в статье американского исследователя Вилларда Сандерленда [Сандерленд].

верий» в традиционной культуре местного населения и потому не рассчитывает на скорый отказ от них:

Предотвратить и уничтожить их (языческие верования. — H.K.) не предвидится скорой возможности, потому что самые явления неразрывно связаны с образом жизни и другими особенностями домашнего быта якутов [Дионисий 2013а, 438–439].

Для преосвященного Дионисия изменения в духовной культуре народа не могут осуществиться одномоментно, в результате решительного внешнего воздействия — они требуют длительной, упорной проповеди, работы с предрассудками и убеждениями новокрещеных. Но здесь главная действующая сила принадлежит все же не проповедникам, а Господу — «по времени благодать Божия при вере их в Спасителя мира сама очистит их сердца от заблуждения» [Дионисий 2013а, 58]. То, что изменения в культуре — это процесс постепенный и очень длительный, еп. Дионисий иллюстрирует весьма примечательным сравнением народов Сибири с русскими:

Вот уже минула целая тысяча лет, как православная вера сделалась господствующей между славянскими народами, а можем ли без нарушения правды сказать положа руку на сердце, что между православными русскими нет ни суеверий, ни предрассудков? [Дионисий 2013а, 438].

Еще одно суеверие, против которого миссионер неоднократно направляет свою проповедь, — убежденность в существовании злых духов, хозяев места, и в необходимости совершать жертвоприношения им (например, повязывать лоскуты ткани на стоявшие на горе деревья). Примечательно, что это суеверие определяется еп. Дионисием не как элемент этнической культуры, а как заблуждение, распространенное в равной мере среди всех обитателей данной местности: «Это суеверие господствует во всей Якутской области, и не между одними якутами и другими инородцами — оно в точности соблюдается и между русскими» [Дионисий 20136, 17]. Спустя время, описывая обычай «навязывать ленточки» на деревья, еп. Дионисий гораздо снисходительнее смотрит на этот обычай как на «подношение доброму духу» [Дионисий 2013в, 200].

Сравнивая путевые журналы 1845–1855 гг. и поздние отчеты еп. Дионисия 1870–1880-х годов можно заметить значительные

изменения в характеристике духовной культуры автохтонного населения Якутской епархии. По наблюдению еп. Дионисия, сократилось присутствие шаманов, укрепился православный уклад жизни (владыка отмечает регулярное посещение храмов, соблюдение постов, медленное, но заметное распространение грамотности и навыка чтения духовной литературы). Но и в ранних записях, зафиксировавших переходное, полуязыческое состояние духовной культуры автохтонов, автор очень высоко оценивает душевные качества сибирских народов, иногда прямо подчеркивая их превосходство над нравственным состоянием народа русского. Непосредственно наблюдая суровую, полную испытаний жизнь чукчей, Дионисий обнаруживает в их душе благодатные дары, первый из которых — любовь к ближнему. Вот один из примеров: «Услышав, что русских посетила голодовка, они нарочно прикочевывают к ним со стадами оленей своих и пропитывают оными десятки голодающих семейств» [Дионисий 2013a, 68]. Несколько раз у сибирского миссионера встречается рассказ об обычае местных народов делить свою добычу между всеми членами рода, особенно одаривая немощных, и при этом ничего не оставлять себе. В этом обычае еп. Дионисий видит не только проявление человеколюбия и благородства, но и глубокое религиозное чувство, так как этот обычай (нимат) основан на

тех понятиях о Промысле Божием, что стрелок убивает добычу не собственным искусством, а по соизволению Божию, и не для себя, а для всех вообще, и если бы промышленник начал спор о том, то должен навсегда лишиться своего таланта в охоте [Дионисий 20136, 318].

Любые подтверждения того, что в душах обращенных укоренились христианские понятия и христианский образ поведения, с особой радостью отмечаются еп. Дионисием в его записях. Так, он неоднократно пишет о «святости соблюдения домашней молитвы» якутами, о неукоснительно совершаемом ими при начале любого дела крестном знамении, о чтении утренних и вечерних молитв их детьми, о стремлении к регулярному посещению храма. Также не раз он с негодованием пишет о том, как приезжие русские «щеголяют своей холодностью к предметам веры» и своим отрицательным примером разрушают сформировавшиеся у местных христианские обычаи.

Наряду с чистотой души, готовностью к самопожертвованию, бескорыстием, владыка особо отмечает скромность и простоту

«в их обычаях и образе жизни». «Многому следовало бы нам у них поучиться!» — восклицает он [Дионисий 2013а, 68]. Скромность и смирение, отмеченные миссионером, часто соседствуют с рассудительностью и духовной мудростью «туземцев». Вот один из эпизодов миссионерского путешествия:

За вечерней беседой с ними (юкагирами. — H.K.) я расспрашивал о их состоянии и занятиях и в разговорах их заметил гораздо более благочестия, нежели у русских. Так, на мои слова один из них сказал: народ ныне сделался хуже волка и всякого зверя, за то и терпит от Господа праведный гнев его [Дионисий 20136, 77].

Далее юкагир рассказывает историю об озере, в которой русские, якуты и юкагиры бессмысленно истребляли оленей, «в изобилии и довольстве они не умели ценить благости Божией...», за что и были наказаны. «Такое наблюдение за действиями Промысла Божия мне очень понравилось, и я беседовал с ними до самого утра» [Дионисий 20136, 78]. Скорее всего, рассуждения юкагира о Божьем Промысле основывались не только на усвоенных им христианских идеях, но и на традиционных для культур народов Севера представлениях об ответственности человека перед природой, о принципах гармоничного существования охотника и зверя. Однако для Дионисия это, по-видимому, не имеет большого значения. В отличие от бытовых привычек, нравственные качества он не разделяет на языческие и христианские, старые и новые, врожденные и приобретенные. Он видит перед собой определенных людей в моменте их духовного развития и фиксирует то положительное, что в них в этом моменте присутствует и что его, миссионера, радует, восхищает или печалит.

Конечно, в такого рода оценках, так же как в неоднократном признании нравственного превосходства «паствы, так недавно возникшей из разных полудиких племен, поклонявшихся горам и лесам, зверям и духам» над русскими и «цивилизованными людьми» в целом, очевидна романтическая идеализация «благородного дикаря». «Младенческая вера», «дети природы», бедная хижина тунгуса, которая «заменяет ему пышные чертоги богача, и в которой он бывает иногда счастливее славных земли и целую жизнь проводит в душевном спокойствии» [Дионисий 20136, 162] — эти и подобные им речевые обороты, характерные для романтического типа мировосприятия, неоднократно встречаются на страницах миссионерских журналов, писем и отчетов еп. Дионисия.

Однако для нас важно отметить, что такого рода идеализация не предполагает стремления радикально изменить мировоззренческий фундамент и образ жизни обращаемого народа. Исходя из анализа текстов еп. Дионисия (Хитрова), мы можем предположить, что для него принятие христианства разнообразными племенами и народами Восточной Сибири подразумевает не утрату их этнической идентичности и присоединение к более развитому в религиозном отношении (что, в общем, для него совсем не очевидно) русскому народу, а, скорее, переход на более высокую ступень развития этноса. Образно говоря, еп. Дионисием подразумевалось не превращение тунгуса (якута, юкагира) в русского, а превращение тунгуса-язычника в тунгуса-христианина, якута-язычника — в якута-христианина и т. п.

Что касается тех элементов этнической культуры, которые Ф. Барт определяет как «внешние маркеры», то самый важный из них, несомненно, родной язык. Епископ Дионисий в своих сочинениях неоднократно говорит о чрезвычайной важности совершения богослужения на якутском языке, понятном всем жителям тамошних мест, включая большинство русских. Обращаясь к священнослужителям епархии на открытии Комитета Православного миссионерского общества, он напоминает: «На вас, отцы и братия, лежит святая обязанность все богослужения для инородцев совершать на понятном для них языке, по крайней мере для якутов всегда по-якутски» [Дионисий 2013a, 439-440]. Не только богослужение, но и образование местных жителей, по мнению епископа, должно быть на местных языках. «На нас лежит обязанность с большей ревностью заняться переводом для них полезных и назидательных книг» [Дионисий 2013а, 440]. Свое общение с паствой владыка с первых лет служения стремится строить не только на их родном языке, но и максимально приближенно к обстоятельствам жизни пасомых: «Тунгусы были очень тронуты моей речью, тем более что она совершенно приспособлена была к их состоянию и образу жизни» [Дионисий 20136, 90]; «Все доказательства и обличения заимствованы были из якутского образа жизни, и во всем речь приспособлена была к обстоятельствам туземцев и к их суеверным обычаям» [Дионисий 20136, 113]; «проповедь была очень совместима с их понятиями и образом жизни, а потому часто они прерывали меня приведением примеров из собственной жизни» [Дионисий 2013б, 253]. Все это свидетельствует о внимательном отношении к своеобразию этнического мировосприятия, которое, как известно, теснейшим образом связано с использованием родного языка.

Заметное место в сочинениях еп. Дионисия (Хитрова) занимают и наблюдения над особенностями бытовой культуры и жилища автохтонных народов Сибири. Грязь, убогость, крайнюю примитивность туземного быта он связывает, во-первых, с нищетой хозяев («состоятельные якуты живут довольно опрятно» [Дионисий 2013г, 196]), а во-вторых, с отсутствием санитарного просвещения. То есть причиной грубого, «дикого» быта объявляются не особенности этнической культуры, а социальные проблемы, специфика региона и недостаток образования. Решение проблем, по мнению миссионера, лежит не в направлении отказа от этнических традиций, а в направлении просвещения и перехода этнической культуры на более совершенную стадию развития.

Можно ли на основании вышеприведенных наблюдений утверждать, что еп. Дионисий ставит перед собой задачу коренного изменения «фундаментальных ценностных ориентаций» [Барт, 16] и внешних проявлений этнической уникальности автохтонных народов Сибири? Скорее, мы видим здесь ситуацию, которую А. Миллер описывает как случай «обращения, мощно воздействующего на идентичность», но направленного не на «разрушение традиционной... этнической идентификации, а именно на религиозную ассимиляцию» [Миллер, 63]. Нигде в сочинениях еп. Дионисия (Хитрова) мы не найдем призыва «будьте русскими» или «будьте как русские». Кажется, это немыслимо для него и потому, что сравнения не в пользу русских встречаются в его записях неоднократно, и потому, что он не осознает обрусение как цель миссии. Не случайно, в последние годы жизни, будучи на Уфимской кафедре, к своей новой пастве он обращался так: «Оставляйте обычаи чувашской веры и всецело будьте христианами» [Дионисий 2013а, 467].

Теперь обратимся к текстам Вениамина (Благонравова; Василий Антонович Благонравов, при рождении Колчев; 1825—1892 гг.), архиепископа Иркутского и Нерчинского. В 1862 г. он был назначен начальником Забайкальской духовной миссии, и с этого времени вся деятельность его была связана с христианским просвещением Сибири и Дальнего Востока. Перу архиеп. Вениамина принадлежат отчеты о деятельности сибирских миссий, опубликованные в сборнике «Труды православных миссий Восточной Сибири» (Иркутск, 1883–1886), статьи о ламаизме [Благо-

нравов 1882б], ряд публикаций по вопросам миссии и государственной политики в Восточной Сибири [Благонравов 1882а; Благонравов 1885], опубликована также его переписка с различными известными лицами⁸. В историю сибирского миссионерства архиеп. Вениамин вошел как организатор и популяризатор миссионерского дела. Он был также известен как непримиримый противник ламаизма и в своей записке «О ламском идолопоклонническом суеверии в Сибири», представленной в Святейший синод в 1863 г., доказывал необходимость решительно изменить правовое положение новокрещеных, отменив правительственные льготы ламам и запретив назначать язычников на руководящие должности, которые прежде были занимаемы христианами.

Отличие миссионерского опыта архиеп. Вениамина (Благонравова) от опыта еп. Дионисия (Хитрова) состоит в том, что архиеп. Вениамин знакомится с миссионерским служением после епископской хиротонии, т. е. сразу с позиции руководителя миссии, а еп. Дионисий долгие годы служит рядовым священником и имеет гораздо больше возможности близкого знакомства с новообращенными. Нельзя не принимать во внимание и различие в традициях народов, среди которых преимущественно осуществлялось служение этих миссионеров, и различие культурной и религиозной ситуации в регионе: заметное присутствие ламаизма в Забайкалье осложняло процесс христианизации.

Архиепископ Вениамин твердо придерживался мысли, что церковь в деле распространения христианства должна действовать в союзе с государственной властью (об этом он пишет, в частности, в статье «Об обязанностях русского государства по обращению раскольников и иноверцев к православной вере»). По мнению архиерея, ответственность за успехи миссии лежит не только на миссионерах, но и на представителях власти, и в успехе миссии должны быть в равной степени заинтересованы обе силы. «Миссия православная по отношению к инородцам есть миссия обрусения... Польза такой двойной миссии и для церкви, и для государства очевидна», — утверждает он в статье «Жизненные вопросы...» [Вениамин 1885, 8]. Впрочем, в вопросе ограничения влияния лам на коренное население забайкальского региона поддержки от государственной власти он так и не получил, и вообще его представления о сотрудничестве власти

^{8.} См. подробнее: [Письма; О христианском; Частная переписка].

и церкви в деле христианизации очень часто не подтверждались действительностью.

Идея неразрывной связи христианизации и обрусения неоднократно высказывалась владыкой Вениамином в самой категоричной форме: «Язычник в Сибири остается бурятом дотоле, пока он неправославный. Православие всех равно делает русскими...» [Вениамин 1885, 7]. При этом, по глубокому убеждению епископа, именно «русскость» является самым желанным приобретением для инородца, и каждый, принявший православную веру, за оскорбление для себя сочтет название «нерусского». Следовательно,

православие должно вести борьбу не просто с чужою верою, но и с чужою национальностью, с нравами, привычками и всею обстановкой обыденной жизни инородцев, убеждать их в превосходстве русского национального быта, чтобы сделаться им не по вере только, но и по национальности русскими [$Behuamuh\ 1885,\ 7$].

Такого рода миссионерская стратегия объявляется единственно верной, так как, по мнению архиеп. Вениамина, только она убедит язычника, что по принятии христианства он станет полноценным христианином.

Для архиеп. Вениамина образ жизни народа неразрывно связан с религией, что автоматически подразумевает неизбежную смену жизненного уклада кочевников при принятии ими христианства:

Как кочевая жизнь есть почти необходимый удел всякого язычника... так оседлая жизнь есть почти необходимая принадлежность всякого христианина и постепенный переход крещеного инородца к оседлой русской жизни есть непременный знак постепенного усвоения им новой веры [Вениамин 1883, 54].

Из приведенного утверждения следует также и то, что непреодолимые препятствия в изменении образа жизни, культурные ли, экономические ли, неизбежно станут препятствиями к принятию крещения. И действительно, архиеп. Вениамин неоднократно в своих сочинениях доказывал, что главным препятствием в принятии христианства является невозможность получить материальное вспомоществование и поддержку начальства в переходе к оседлой жизни [Вениамин 1885, 23].

Русификаторское понимание еп. Вениамином содержания миссионерской деятельности настолько радикально отличалось от передовых миссионерских идей того времени, что знаменитый педагог-миссионер, просветитель народов Поволжья Николай Иванович Ильминский высказывал серьезные сомнения в понимании сибирским миссионером даже самых основных принципов миссионерской работы [Джераси, 99; Матханова, 16]. Однако архиеп. Вениамин был достаточно образованным человеком, не понаслышке знакомым с миссионерской практикой, и его суждения имели под собой весомые основания. Прежде всего, он утверждает, что у бурят и других сибирских народов существует непреодолимое убеждение в том, что у каждого народа своя вера: «Бог дал русским русскую веру, а бурятам бурятскую». Поэтому преподавать им русскую веру на бурятском языке — совершенно напрасный труд [Вениамин 1913]. Второй аргумент архиеп. Вениамина против использования местных языков в миссионерской работе был связан с представлением о культуре этноса как о сложном комплексе, в котором все элементы нераздельно взаимосвязаны, потому использование бурятского языка в преподавании основ веры будет, по его мнению, неизбежно восстанавливать в каждом новом поколении все входящие в этническую культуру представления и суеверия, что повлечет за собой необходимость постоянного возобновления миссии. Ну и, наконец, для архиеп. Вениамина чрезвычайно важным был государственный интерес, понимаемый им как подавление любых предпосылок к проявлению сепаратизма. Поэтому он требует отмены любых льгот и отдельных прав, предоставляемых кочевникам и поддерживающих в них убежденность в выгодах их традиционного образа жизни.

По-видимому, в основе взглядов еп. Вениамина на сохранение этнической идентичности инородцев лежит неразличение им культурных и религиозных феноменов. Вслед за вверенными его попечению язычниками он редуцирует вселенское православие до «русской веры», не способной существовать отдельно от русского языка и русского быта. Но при анализе взглядов архиеп. Вениамина на обрусение необходимо учитывать ту сложную ситуацию, в которой велась миссионерская проповедь в районах со значительным влиянием ламаизма, в обстановке равнодушия, а то и прямого сопротивления местных и центральных властей. Если Дионисий зачастую действовал в местностях, где практически отсутствовала государственная власть, то Вениамин в своей

деятельности часто встречал сопротивление и русской, и туземной власти. Вероятно, эта погруженность в «житейское море» и подталкивала его к принятию простых и прагматичных решений в сфере духовной.

Необходимо освободить православных инородцев от гнета языческого начальства и общества, чрез введение в личный состав инородческой администрации христианского элемента в таком числе, чтобы он был преобладающим, как элемент способный вести инородцев к обрусению [Вениамин 1885, 17].

Если еп. Дионисий (Хитров) неоднократно называет коренных жителей Сибири «детьми природы», то архиеп. Вениамин (Благонравов) призывает: «Пора перестать смотреть на них, как на детей, нуждающихся в поблажках» [Вениамин 1885, 14]. Но это не значит, что его отношение к инородцам равнодушное или неприязненное. Он очень хорошо понимает, как сложно принять решение о крещении кочевнику, знающему, что, став православным, он обрекает себя на многочисленные трудности: отсутствие поддержки семьи, лишение устойчивого социального статуса, а то и прямые гонения. «Крещеный бурят среди некрещеных есть всегдашний исповедник, если не мученик», — сообщает он в одном из писем [Вениамин 1913, 12]. Высокопреосвященный Вениамин понимает, насколько трудно буряту остаться бурятом, приняв крещение. На этом пути его ждут почти непреодолимые препятствия. Быт бурята, его жилище насквозь пропитаны языческими представлениями и даже «постоянно поддерживаемый в юрте огонь есть божество, которому он приносит жертву от каждого куска пищи» [Вениамин 1913, 53-54]. Архиепископ Вениамин просто не видит иного выхода для инородца, как обрусение. Для души язычника спасительнее перестать быть бурятом (тунгусом, корейцем, гольдом и пр.) и креститься, нежели сохранить свой привычный быт, но погубить душу.

Проведенный анализ позволяет выделить главные точки несовпадения во взглядах известных архиереев Русской православной церкви Дионисия (Хитрова) и Вениамина (Благонравова) на вопрос сохранения этнической идентичности автохтонных народов Сибири. Позиция владыки Дионисия заключается в признании права обращаемых народов на сохранение своего языка и жизненного уклада, при этом подразумевает постепенную христианизацию их жизни (крещение детей, церковный порядок

заключения браков, регулярная исповедь и причастие, посильное соблюдение постов и проч.). Неприглядные бытовые условия жизни кочевников подлежат улучшению через образование и помощь со стороны церкви и государства. Таким образом, перед нами модель постепенной аккультурации, в результате которой может сложиться сложносоставная идентичность [Джераси, 422], соединяющая исходные этнические элементы с органически усвоенными от русских миссионеров христианскими представлениями.

Для архиеп. Вениамина (Благонравова) сохранение этнической идентичности коренных народов Сибири было невозможно при принятии ими христианства. Принятие православия подразумевало добровольное стирание границы идентичности и включение в новую общность, растворение в «могущественном славяно-русском народе», как это, по словам архиеп. Вениамина, «произошло когда-то со слабыми чудскими и тюркскими племенами» [Вениамин 1885, 12]. Отношение архиеп. Вениамина (Благонравова) к этнокультурным аспектам православной миссии в Забайкалье было обусловлено как внешними условиями миссионерской проповеди, так и его внутренней убежденностью в единстве религиозного и этнического оснований культуры, в неразрывном союзе церкви и государства, в русификации как единственно верном основании успешной христианизации народов Российской империи.

Источники

- Вениамин 1882а = Вениамин (Благонравов), еп. Обязанности русского государства по обращению раскольников и иноверцев к православной русской церкви. Иркутск: тип. Н. Н. Синицына, 1882. 18 с.
- Вениамин 18826 = Вениамин (Благонравов), еп. О ламском идолопоклонническом суеверии в Восточной Сибири. Иркутск: Тип. Н. Н. Синицина, 1882. 32 с.
- Вениамин 1883 = Вениамин (Благонравов), еп. Забайкальская духовная миссия 1862 и 1863 гг. (Письма из Посольского монастыря) // Труды православных миссий Восточной Сибири. Т. 1: 1862–1867 г. Иркутск: изд-е Иркутского комитета православного миссионерского общества, 1883. С. 6–67.
- 4. *Вениамин 1885* = Вениамин, архиепископ Иркутский и Нерчинский. Жизненные вопросы православной миссии в Сибири. Санкт-Петербург, 1885. 75 с.

- Вениамин 1913 = Вениамин (Благонравов), еп. Письма Вениамина, архиепископа Иркутского к Казанскому архиепископу Владимиру (1862– 1889 гг.) / Предисл. и прим. К. В. Харламповича. Москва: Имп. о-во ист. и древностей российских, 1913. 218 с.
- 6. Дионисий 2013а = Дионисий (Хитров), еп. Стопами миссионера. Труды Дионисия (Хитрова), епископа Якутского, а затем Уфимского, на миссионерском поприще: В 6 т. Т. 1: Барсуков И.П. Памяти Дионисия, епископа Якутского и Вилюйского, а затем Уфимского и Мензеллинского. Автобиографические записки. Письма к разным лицам. Предписания, резолюции, предложения. Статьи о трудах епископа Дионисия. Слова и речи. Отпевание и погребение епископа Дионисия. Тверь: Булат, 2013. 573 с.
- 7. Дионисий 2013б = Дионисий (Хитров), еп. Стопами миссионера : Труды Дионисия (Хитрова), епископа Якутского, а затем Уфимского, на миссионерском поприще : В 6 т. Т. 2 : Путевые журналы. Описание Жиганского улуса. Миссионерско-пастырское совещание 1885 года. Приложение: Русские миссионеры у чаукчей. Тверь : Булат, 2013. 430 с.
- 8. Дионисий 2013в = Дионисий (Хитров), еп. Стопами миссионера. Труды Дионисия (Хитрова), епископа Якутского, а затем Уфимского, на миссионерском поприще: В 6 т. Т. 4: Отчеты о состоянии Якутской епархии за 1868–1872 гг. Тверь: Булат, 2013. 392 с.
- Дионисий 2013г = Дионисий (Хитров), еп. Стопами миссионера. Труды Дионисия (Хитрова), епископа Якутского, а затем Уфимского, на миссионерском поприще: В 6 т. Т. 5: Отчеты о состоянии Якутской епархии за 1873–1876 гг. Тверь: Булат, 2013. 304 с.
- 10. О христианском = О христианском просвещении инородцев: Переписка архиепископа Вениамина Иркутского с Н.И. Ильминским. Казань: Типолит. Казан. ун-та, 1905. 40 с.
- II. Π исьма = Письма Вениамина, архиепископа Иркутского (ум. 1892), к Казанскому архиепископу Владимиру. Москва : Тип. П. П. Рябушинского, 1913. 218 с.
- 12. Труды = Труды Дионисия (Хитрова), епископа Якутского, а затем Уфимского, на миссионерском поприще : В 6 т. Тверь : Булат, 2013.
- 13. Частная переписка = Частная переписка высокопреосв. Вениамина, архиеп. Иркутского, с обер-прокурором Св. Синода К. П. Победоносцевым // Иркутские Епархиальные ведомости. Приб. 1913. № 1. С. 2–18; № 2. С. 34–50; № 3. С. 71–77; № 9. С. 262–265; № 14/15. С. 432–436; № 18. С. 561–565; № 21. С. 670–676.

Литература

- Барт = Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Москва: Новое издательство, 2006. С. 9–48.
- 2. *Джераси* = Джераси Р. Окно на Восток : Империя, ориентализм, нация и религия в России. Москва : Новое литературное обозрение, 2013. 548 с.
- 3. *История Сибири* = История Сибири с древнейших времен до наших дней / Глав. ред. А. П. Окладников и В. И. Шунков : В 5 т. Т. 2 : Сибирь в составе феодальной России. Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1968. 538 с.
- Колониальная политика = Колониальная политика Московского государства в Якутии XVII в.: сборник [архивных] документов / Под общей редакцией Я.П. Алькора и Б.Д. Грекова. Ленинград: Издательство Института народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. 281 с.
- 5. *Лурье* = Лурье С.В. Российская империя как этнокультурный феномен // Общественные науки и современность. 1994. № 1. С. 56–64.
- Матханова = Матханова Н. П. Дискуссия православных миссионеров XIX в. о языке обучения и богослужения и проблема конфессиональной и этнической идентичности бурят // Известия Иркутского государственного университета Серия «История». 2017. Т. 22. С. 15–22.
- Миллер = Миллер А. Империя Романовых и национализм : Эссе по методологии исторического исследования. Москва : Новое литературное обозрение, 2010. 320 с.
- 8. *Митыпова* = Митыпова Γ. С. История становления и развития православной традиции в Бурятии : XVII–XXI вв. : автореферат дис. ... д-ра ист. наук: Улан-Удэ, 2006. 49 с.
- 9. *Науменко* = Науменко Л. Идентичность этническая // Образовательная политика. 2010. № 5–6 (43–44). С. 142–144.
-
10. $\mbox{\it Никольский} = \mbox{\it Никольский} \, \mbox{\it H. M.}$ История русской церкви. Москва : Политиздат, 1988. 445 с.
- Огрызко = Огрызко И.И. Христианизация народов тобольского Севера.
 Ленинград : Учпедгиз, 1941. 148 с.
- 12. *Потанин* = Потанин Г. Н. Официальное празднование 300-летия Сибири // Исторический вестник. 1882. № 12. С. 725–727.
- 13. Русское православие = Русское православие: вехи истории / Под ред. А.И. Клибанова. Москва: Политиздат, 1989. 719 с.
- 14. Сандерленд = Сандерленд В. Русские превращаются в якутов? «Обынородчивание» и проблемы русской национальной идентичности на Севере Сибири, 1870–1914 // Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет: Антология / Сост. Верт Пол В.,

- Кабытов П.С., Миллер А.И. Москва : Новое издательство, 2005. С. 199–220.
- Слезкин = Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. Москва: Новое литературное обозрение, 2017. 512 с.
- 16. Софронов = Софронов В. Ю. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в Западной Сибири в конце XVII начале XX вв. : автореферат дис. ... доктора исторических наук. Барнаул, 2007. 51 с.
- 17. Стефаненко = Стефаненко Т. Г. Этническая идентичность: от этнологии к социальной психологии // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. 2009. № 2. С. 3–17.
- 18. Таймасов = Таймасов Л. А. Православная церковь и христианское просвещение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX века. Чебоксары : Изд-во Чуваш. ун-та, 2004. 523 с.
- 19. *Тишков* = Тишков В. А. Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. Москва: Наука, 2003. 544 с.
- 20. *Тольц* = Тольц В. Собственный Восток России: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. Москва: Новое литературное обозрение, 2013. 336 с.
- 21. *Шабунин* = Шабунин В.В. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в конце XIX начале XX вв. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Москва, 2013. 24 с.
- 22. Шашков = Шашков С. С. Исторические этюды: В 2 т. Санкт-Петербург: Тип. А. Моригеровского, 1892.
- 23. *Юрганова* = Юрганова И.И. История Якутской епархии. 1870–1919 гг.2-е изд. Якутск : Академия, 2007. 148 с.
- 24. *Ядринцев* = Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. Санкт-Петербург : Изд-е И. М. Сибирякова, 1891. 308 с.

References

SOURCES

- r. "Chastnaia perepiska vysokopreosv. Veniamina, arkhiep. Irkutskogo, s oberprokurorom Sv. Sinoda K. P. Pobedonostsevym" ["Personal correspondence with Eminence Benjamin, Archbishop Irkutsk, with the Chief Prosecutor of the Holy Synod K. P. Pobedonostsev"]. *Irkutskie Eparkhial'nye vedomosti*, Prib., 1913, n. 1, pp. 2–18; n. 2, pp. 34–50; n. 3, pp. 71–77; n. 9, pp. 262–265; n. 14/15, pp. 432–436; n. 18, pp. 561–565; n. 21, pp. 670–676 (in Russian).
- 2. Dionysius (Khitrov), bishop. (2013). Stopami missionera. Trudy Dionisiia (Khitrova), episkopa Iakutskogo, a zatem Ufimskogo, na missionerskom

- poprishche [Following a missionary's footsteps. Works by Dionysius (Khitrov), Bishop of Yakutsk, Ufa and then as a missionary]: In 6 v., v. 1. Tver': Bulat (in Russian).
- 3. Dionysius (Khitrov), bishop (2013). *Stopami missionera. Trudy Dionisiia* (*Khitrova*), *episkopa Iakutskogo*, *a zatem Ufimskogo*, *na missionerskom poprishche* [Following a missionary's footsteps. Works by Dionysius (Khitrov), Bishop of Yakutsk, Ufa and then as a missionary]: In 6 v., v. 2. Tver': Bulat (in Russian).
- 4. Dionysius (Khitrov), bishop (2013). *Stopami missionera. Trudy Dionisiia* (*Khitrova*), *episkopa Iakutskogo*, *a zatem Ufimskogo*, *na missionerskom poprishche* [Following a missionary's footsteps. Works by Dionysius (Khitrov), Bishop of Yakutsk, Ufa and then as a missionary]: In 6 v., v. 4. Tver': Bulat, 2013 (in Russian).
- 5. Dionysius (Khitrov), bishop (2013). *Stopami missionera*. *Trudy Dionisiia* (*Khitrova*), *episkopa Iakutskogo*, *a zatem Ufimskogo*, *na missionerskom poprishche* [Following a missionary's footsteps. Works by Dionysius (Khitrov), Bishop of Yakutsk, Ufa and then as a missionary]: In 6 v., v. 5. Tver': Bulat (in Russian).
- 6. *O khristianskom prosveshchenii inorodtsev : Perepiska arkhiepiskopa Veniamina Irkutskogo s N. I. Il'minskim* [About Christian enlightenment of foreigners : Correspondence between Archbishop Benjamin of Irkutsk and N. I. Ilminsky]. Kazan' : Kazan university Press, 1905 (in Russian).
- Pis'ma Veniamina, arkhiepiskopa Irkutskogo (um. 1892), k Kazanskomu arkhiepiskopu Vladimiru [Letters from Benjamin, Archbishop of Irkutsk (died 1892), to Archbishop Vladimir of Kazan]. Moscow: Tip. P. P. Riabushinskogo, 1913 (in Russian).
- 8. Trudy Dionisiia (Khitrova), episkopa Iakutskogo, a zatem Ufimskogo, na missionerskom poprishche [Works of Dionisy (Khitrov), Bishop of Yakutsk, and then of Ufa, in the missionary field]: In 6 v. Tver': Bulat, 2013 (in Russian).
- 9. Veniamin (Blagonravov), bishop (1882). *O lamskom idolopoklonnicheskom sueverii v Vostochnoi Sibiri* [On lamas idolatrous superstition in Eastern Siberia]. Irkutsk: tip. N. N. Sinitsina (in Russian).
- 10. Veniamin (Blagonravov), bishop (1882). Obiazannosti russkogo gosudarstva po obrashcheniiu raskol'nikov i inovertsev k pravoslavnoi russkoi tserkvi [Obligations of the Russian state to appeal schismatics and gentiles to the Russian Orthodox Church]. Irkutsk: Tip. N. N. Sinitsyna (in Russian).
- II. Veniamin, bishop. (1883) "Zabaikal'skaia dukhovnaia missiia 1862–1863 gg. (Pis'ma iz Posol'skogo monastyria)" ["Transbaikal Mission: Letters from the Posol'skoye Monastery"], in *Trudy pravoslavnykh missii Vostochnoi Sibiri*, v. 1: 1862–1867, Irkutsk: izdanie Irkutskogo komiteta pravoslavnogo missionerskogo obshchestva (in Russian).

- 12. Veniamin, archbishop (1885). *Zhiznennye voprosy pravoslavnoi missii v Sibiri* [Vital issues of the Orthodox Mission in Siberia]. St. Petersburg, 1885 (in Russian).
- 13. Veniamin (Blagonravov V.A.) (1913). Pis'ma Veniamina, arkhiepiskopa Irkutskogo k Kazanskomu arkhiepiskopu Vladimiru (1862–1889 gg.) [Letters of Veniamin, Archbishop of Irkutsk to Archbishop Vladimir of Kazan (1862– 1889)]. Moscow: Imperatorskoe obshchestvo istorii i drevnostei rossiiskikh (in Russian).

LITERATURE

- I. Al'kora Ia. P., Grekov B. D. (eds.) (1936). Kolonial'naia politika Moskovskogo gosudarstva v Iakutii XVII v.: sbornik [arkhivnykh] dokumentov [Colonial policy of the Moscow state in Yakutia in the 17th century: a collection of archival documents]. Leningrad: Instituta narodov Severa CIK SSSR im. P. G. Smidovicha Publ. (in Russian).
- 2. Bart F. (2006). "Introduction", in F. Barth (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries*. Moscow: Novoe izdatel'stvo, pp. 9–48 (Russian translation).
- 3. Geraci R. P. (2013). *Okno na Vostok : Imperiia, orientalizm, natsiia i religiia v Rossii* [Window on the East : National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia]. Moscow : Novoe literaturnoe obozrenie (Russian translation).
- 4. Iadrintsev N.M. (1891). *Sibirskie inorodtsy, ikh byt i sovremennoe polozhenie* [Siberian foreigners, their life and current situation]. St. Petersburg: Izdanie I.M. Sibiriakova (in Russian).
- 5. Klibanova A. I. (1989). *Russkoe pravoslavie: vekhi istorii* [Russian Orthodoxy: milestones in history]. Moscow: Politizdat (in Russian).
- 6. Lur'e S.V. (1994). "Rossiiskaia imperiia kak etnokul'turnyi fenomen" ["The Russian Empire as an Ethno-Cultural Phenomenon"]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost*', 1994, v. 1, pp. 56–64 (in Russian).
- Matkhanova N. P. (2017). "Discussion of Orthodox Missionaries 19 Century about Language Learning and Worship and Problem of Confessional and Ethnic Identity of Buryats". *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta:* Seriya "Istoriya", 2017, v. 22, pp. 15–22 (in Russian).
- 8. Miller A. (2010). *Imperiia Romanovykh i natsionalizm: Esse po metodologii istoricheskogo issledovaniia*. [The Romanov Empire and Nationalism, Essays in the Methodology of Historical Research]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russian).
- 9. Mitypova G. S. (2006). *Istoriia stanovleniia i razvitiia pravoslavnoi traditsii v Buriatii : XVII–XXI vv.* [The history of the formation and development of the Orthodox tradition in Buryatia: 19–21 centuries] : Diss. Dr. Sci. (History) : Ulan-Ude (in Russian).

- 10. Naumenko L. (2010). "Ethnic Identity". *Obrazovatel'naia politika*, 2010, v. 5–6 (43–44), pp. 142–144 (in Russian).
- II. Nikol'skii N. M. (1988). *Istoriia russkoi tserkvi* [History of the Russian Church]. Moscow: Politizdat (in Russian).
- 12. Ogryzko I. I. (1941). *Khristianizatsiia narodov tobol'skogo Severa* [Christianization of the peoples of the Tobolsk North]. Leningrad: Uchpedgiz (in Russian).
- 13. Okladnikov A. P., Shunkov V. I. (ed.) (1968). *Istoriia Sibiri s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [History of Siberia from ancient times to the present day]: In 5 v., v. 2: Sibir' v sostave feodal'noi Rossii 1968, Leningrad: Nauka, Leningr. otdelenie (in Russian).
- 14. Potanin G.N. "Official celebration of the 300th anniversary of Siberia". *Istoricheskii vestnik*, 1882, n. 12, pp. 725–727 (in Russian).
- 15. Shabunin V. V. (2013). Missionerskaia deiatel'nost' Russkoi pravoslavnoi tserkvi v kontse XIX nachale XX vv. [Missionary activity of the Russian Orthodox Church in the late 19th early 20th centuries]. Dissertation abstract Cand. Sci. (History). Moscow (in Russian).
- Shashkov S. S. (1892). *Istoricheskie etiudy* [Historical essays]: In 2 v.
 St. Petersburg: Tipografiia A. Morigerovskogo (in Russian).
- 17. Slezkin Y. (2017). *Arctic Mirrors. Russia and the Small Peoples of the North.* Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (Russian translation).
- 18. Sofronov V. Iu. (2007). Missionerskaia deiatel'nost' Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v Zapadnoi Sibiri v kontse XVII — nachale XX vv. [Missionary activity of the Russian Orthodox Church in Western Siberia in the late 17 — early 20 centuries]: Dissertation abstract Dr. Sci. (History). Barnaul (in Russian).
- 19. Stefanenko T. G. (2009) "Etnicheskaia identichnost': ot etnologii k sotsial'noi psikhologii" ["Ethnic Identity: From Ethnology to Social Psychology"]. Vestnik Moskovskogo universiteta. Series 14: Psychology. 2009, v. 2, pp. 3–17 (in Russian).
- 20. Sunderland W. (2005). "Russian into Iakuts? 'Going Native' and Problems of Russian National Identity in the Siberian North, 1870–1914", in Vert Pol V., Kabytov P. S., Miller A. I. (ed.). Rossiiskaia imperiia v zarubezhnoi istoriografii: Raboty poslednikh let. Moscow: Novoe izdatel'stvo, pp. 199–220 (Russian translation).
- 21. Taimasov L. A. (2004). *Pravoslavnaia tserkov' i khristianskoe prosveshchenie narodov Srednego Povolzh'ia vo vtoroi polovine XIX nachale XX veka* [The Orthodox Church and Christian Enlightenment of the peoples of the Middle Volga region in the second half of the 17 early 20 century]. Cheboksary: izdatel'stvo Chuvashskogo universiteta (in Russian).

- 22. Tishkov V.A. (2003). *Rekviem po etnosu: Issledovaniia po sotsial'no-kul'turnoi antropologii* [Requiem for Ethnos. Research in Social and Cultural Anthropology]. Moscow: Nauka (in Russian).
- 23. Tol'ts V. (2013). "Russia's Own Orient" The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (Russian translation).
- 24. Yurganova I. I. (2007). *Istoriia Iakutskoi eparkhii. 1870–1919 gg.* [History of the Yakut Diocese Activities of the Spiritual Consistory. 1870–1919]. Yakutsk: Akademiya (in Russian).

Путевые записки священника Угулятской Благовещенской церкви

Подготовка текста к публикации, вступительная статья и комментарии И.И. Юргановой

Юрганова Инна Игоревна, д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник, Институт Российской истории РАН; Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (Москва; Якутск); ORCID: 0000-0002-7751-8540 • inna.yurganova@mail.ru

Путевые записки священника Угулятской Благовещенской церкви / Подг. текста, вст. ст., коммент. И. И. Юргановой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. $148-169 \cdot DOI: 10.25803/26587599_2021_39_148$

Вниманию читателей предлагается публикация путевых заметок походного священника Якутской области конца XIX столетия, впервые вводимых в научный оборот. Документ рассматривается в контексте коммуникационных практик Русской православной церкви на окраинах империи. Церковь в отдаленных местностях выступала в качестве единственного информационно-культурного объекта. Священнослужители являлись трансляторами общехристианских ценностей и инициировали межцивилизационный диалог. Документ содержит подробное описание поездок священника в якутские наслеги и тунгусские стойбища, с указанием численности паствы, характеристиками отношения прихожан к исполнению христианских обрядов, свидетельствами о степени причастности населения северо-восточной азиатской территории империи к православию. В заметках отражено присутствие язычества в повседневном быту и настороженное отношение паствы к христианским нормам. Публикация путевых заметок предоставляет возможности расширения исследовательского потенциала о деятельности Русской православной церкви на имперских окраинах, составляющей историческую ретроспективу коммуникационного опыта взаимодействия этносов и культур.

ключевые слова: теология, миссия, коммуникационные практики Русской православной церкви, миссионерство, походные церкви, православие в Якутии, тунгусы, путевые заметки миссионера, христианизация.

Travel Notes of the Priest of the Ugulyat Annunciation Church

Preparation of the text for publication, introductory article and comments by I. I. Yurganova

Yurganova Inna Igorevna, Doctor of Sciences (History), leading researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences; Institute for Humanitarian Research and North Indigenous Peoples Problems of the Siberian branch of the Russian Academy of Sciences (Moscow; Yakutsk);

ORCID: 0000-0002-7751-8540 • inna.yurganova@mail.ru

Travel Notes of the Priest of the Ugulyat Annunciation Church / Preparation of the text for publication, introductory article and comments by I. I. Yurganova // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2021. V. 39. P. 148–169 • DOI: 10.25803/26587599_2021_39_148

This study directs the reader's attention to the publication of travel notes made by a Russian Priest in the Yakutsk Region at the end of the 19th c., which are published here for the first time. The document is considered in the context of the practice of the Russian Orthodox Church on the outskirts of the Russian empire. In far-reaching stretches of the empire, the Church acted as a unifying force in terms of the overall culture of the empire. Priests themselves were the conduit for Christian principles and, as such, became the initiators of intercultural dialogue. The document under consideration is a description of the trips that one priest undertook in Yakutia and the Tungusk region. Here we find evidence of the number of parishioners, the way in which locals related to Christian rites, and their degree of accedence to Orthodox Christianity. The notes bear witness to the presence of paganism in everyday life and to the cautious relationship of parishioners to Christian norms. The publication of these travel notes inaugurates the potential for furthering developing research into the activities of the Russian Orthodox Church on the periphery of the empire in historical retrospective vis-à-vis interaction with various ethnicities and cultures.

KEYWORDS: theology, mission, Communication practices of the Russian Orthodox Church, missionary work, transient churches, Orthodoxy in Yakutia and Tungus, missionary travel notes, Christianization.

История деятельности Русской православной церкви на восточных окраинах государства была и остается объектом научного исследования ([Мелетий; Попов; Иванов; Харченко; Юрганова; Санников] и др.). Современная историческая наука подтверждает многоаспектность церковной деятельности в мультикультурном пространстве северо-востока азиатской части России, где на протяжении столетий этнокультурный компонент являлся вектором самоопределения групп и индивидуумов в сложноподчиненной иерархии идентичностей. В свою очередь идентичность, этнокультурная или религиозная, в разные периоды истории имела разный политический, культурный и символический потенциал. После вхождения территорий северо-восточной Азии в состав русского государства характерные для нее полицентризм и поликультурность начинают перманентно замещаться имперской централизацией и единой надрегиональной социокультурной идентичностью. Большую роль в этом процессе играла деятельность Русской православной церкви, которая являлась важным политическим инструментом государства.

Современной наукой разработана и апробирована теория социальной коммуникации, рассматривающая коммуникационную деятельность и коммуникационные каналы, типологию и эволюцию социально-коммуникационных институтов [Соколов; Рязанов; Кошман]. Создается историография проблематики [Быховская; Гавра], в том числе посвященная вопросам религиозной православной коммуникации. Рассматриваются цивилизационные модели диалога светской и религиозной культуры, проблемы коммуникативных практик в формировании идентичности православных верующих в современной России [Ковальчук; Гришаева; Яблоков]. Объектом исследований стали теоретико-прикладные проблемы коммуникативной культуры Русской православной церкви и репрезентация религиозного сознания в российском коммуникационном пространстве [Серафим].

Вместе с тем изучение истории коммуникативных практик церковной деятельности на отдаленных имперских окраинах не стало предметом научного исследования.

Православие, представляя официальную религию Российской империи, выполняло государственные задачи по вовлечению северо-восточных этносов в единое социальное пространство. Суровый климат, рассредоточенность населения, ведущего кочевой

и полукочевой образ жизни, отсутствие путей сообщения способствовали повышению значимости представителей духовенства. Церковь в отдаленных местностях выступала в качестве единственного информационно-культурного объекта, а священнослужители являлись трансляторами общехристианских ценностей.

Христианизация северо-восточных территорий продолжалась более столетия, и практики обращения иноверцев в православие были различными. Ядро этнического коммуникационного пространства составляли язык, мифы, ритуалы и родовые архетипы, и православие, одной из главных задач которого была консолидация общества, вступало в конкуренцию с локальными коммуникативными пространствами. Выполняя задачи христианизации, представители духовного сословия вступали в диалог с местным языческим населением, передавали ему новые знания. Возникающая целевая коммуникация создавала основу для дружеского общения, совместной деятельности и сотрудничества как на уровне микро-, так и на уровне мидикоммуникаций между различными социальными группами. В результате у населения формировались предпосылки православных архетипов и появлялись возможности социокультурной интеграции в систему общемировых христианских ценностей. Миссионеры и приходское духовенство использовали в своей повседневной практике различные коммуникационные каналы: невербальный и вербальный стали базой формирования устной коммуникации, иконический и символьный — началом документной коммуникации, получившей продолжение в создании грамматик бесписьменных этносов, школьного дела, книжной культуры, иконописи и живописи и, в целом, в формировании социально-коммуникационных институтов.

Предлагаемый к публикации исторический источник впервые вводится в научный оборот и представляет собой путевые записки приходского священника походной церкви, прихожане которой состояли из кочевого населения. Первые сведения о походной церкви в Якутии относятся к концу XVIII в., когда по особому указу Святейшего синода, было разрешено иметь походную церковную утварь [ГАИО. Ф. 50]. Затем, в 1844 г. были созданы два походных храма (Николаевский и Благовещенский) с целью приобщения кочевого населения к православию. Статус походных имели священники Оймяконской и Угулятской церквей Якутской епархии. Документ содержит описание поездок священника Угулятской Походно-Благовещенской церкви, совершенных с марта по но-

ябрь 1889 г. Протяженность пути составила более 1100 верст¹, и большинство служб было проведено «под открытым небом».

Автор заметок — Зиновий Георгиевич Винокуров — происходил из известной в Якутии священнической семьи. Он родился в Новоархангельске (Ситхе) на Аляске (Русская Америка), куда его отец был направлен псаломщиком кафедрального собора. После возвращения в Якутск о. Зиновий возглавил Чукотскую духовную миссию и затем служил в приходских храмах епархии [Петров, 77].

Угулятский храм был возведен в 1880 г. на стойбище тунгусов 2 Угулятского наслега [$Ca\phi poho B$, 54] и освящен в 1881 г. епископом Якутским и Вилюйским Дионисием (Хитровым) 3 . Обязанностью причта в составе священника и псаломщика было ежегодное посещение якутских наслегов и кочевий тунгусов на территории Вилюйского округа. К концу XIX столетия в списки прихода было приписано более 900 прихожан [HAPC(B). On. 9].

Путевые заметки содержат детальную информацию о деятельности священника и являются многофункциональным историческим источником. Иерей подробно описывает свой путь, указывает численность посетивших службы, показывает отношение прихожан к исполнению христианских обрядов. Тематика его проповедей отражает степень причастности паствы к православию в конце XIX столетия.

Представляются интересными сведения о шаманах. Описываемые события происходили во второй половине XIX в., когда в Якутии уже действовала разветвленная сеть епархиальных структур и по данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи более 98 % населения области исповедовали православие. Но перепись фиксировала формальную принадлежность к религии, не учитывая уровня религиозности, не признавая внеисповедного состояния, а сведения о шаманах, как правило, не покидали пределов епархии. Автор путевых записей свидетельствует о систематической деятельности шаманов, отмечая, что им покровительствуют местная гражданская власть и родоначальники. Контрмеры же, согласно «Уставу об инородцах»,

Верста — русская единица измерения расстояния, равная 500 саженям или 1500 аршинам или современным 1066,9 м.

^{2.} Тунгусы — предки современных эвенков, эвенов и негидальцев, входят в тунгусо-маньчжурскую лингвистическую группу.

^{3.} Дионисий (Хитров Дмитрий Васильевич) (1818–1896) — первый архиерей Якутской епархии (1870–1883).

могли состоять из увещеваний и назиданий. Обращение за помощью к родоначальникам вызывало вражду и влекло доносы и месть. Возложение епитимьи на шамана представляло сложность для сельского батюшки, который должен был взять на себя содержание как самого шамана, так и его семьи на время епитимьи. Но принеся покаяние, шаман вновь возвращался к своей ритуальной практике, избегая встреч со священником под защитой родовой знати и прихожан, что подтверждает «прохладное», формальное отношение к православию у кочевого населения.

Священник отмечает, что значительная часть прихожан не знает молитв, а их внимательное и почтительное отношение к проповедям связано, прежде всего, с уважительным отношением к духовному сану. Кочующие тунгусы и якуты с недоверием относились к христианским обрядам, отказывались приглашать священника к тяжелобольным не только из-за отсутствия транспорта или проездных путей, но и в убеждении, что после исповеди больной обязательно погибнет; употребляли в пищу кровь животных. Природные условия ограничивали возможности в соблюдении церковных постов и предписаний, соблюдаемых немногими из прихожан.

Еще одним свидетельством язычества местного населения являлись браки несовершеннолетних. Основой брачного права в России была православная этика: брак представлял собой таинство, когда невеста и жених получали благословение своего союза церковью. Возрастом для вступления в брак в Российской империи для мужчин было 18, для женщин — 16 лет. Законным свершителем брака являлся приходской священник. Существовали ограничения для венчаний в дни постов и церковных праздников. Местом совершения венчания являлась церковь, но в Якутии священник сам выезжал для исполнения треб, в том числе и брака, и мог проводить венчание в часовне или в домах (юртах) прихожан.

Условия проживания на Крайнем Севере привносили специфику и в канонические церковные обряды. В связи с разбросанностью населенных пунктов священник выезжал для исполнения треб, в том числе и венчания, и проводил обряд либо в часовне, либо в одной из юрт. Указ Синода (1863), распространявшийся на прихожан Камчатской, а впоследствии и Якутской епархий, гласил: «...в связи с кочевой жизнью и в связи с отдаленностью их проживания от церкви... возможно разрешать браки инородцев с соблюдением тех из установленных законом правил, которые будут возможны, учитывая местные условия» [НА РС(Я). On. 1].

Основой якутского брака являлся, прежде всего, экономический интерес — выплата калыма, выдача приданого и обязанность возвращения их в случае расстройства брачного союза. Наряду с православным обрядом венчания продолжали существовать традиционные формы заключения якутского брака и практика браков между несовершеннолетними: «сговор» на венчание происходил, когда будущие супруги были в младенческом возрасте. В протоколах заседаний якутской духовной консистории отмечалось, что родители нередко прибавляют к действительному возрасту вступающих в брак

...от 1 до 4 лет и таким образом приводят к венцу невест 12 и 13 лет, а женихов 15 и 16 лет, а требовать от них метрические свидетельства совершенно невозможно из-за отдаленности церквей от места жительства большей части якутов и трудности переездов [$HAPC(\mathfrak{R})$. On. 1].

В связи с этим консисторией было принято решение, обязывающее инородческие управы предоставлять сведения о возрасте лиц, вступающих в брак, и указывать на возможное родство между ними. Но это не стало гарантией соблюдения норм бракосочетания, так как имелись прецеденты предоставления фиктивных документов.

В заметках упомянуты факты проведения служб на якутском языке. С середины XIX в. в Якутии была развернута подвижническая переводческая деятельность под руководством свт. Иннокентия (Вениаминова) 4, результатом которой стали создание грамматики якутского языка, переводы духовной и богослужебной литературы, были установлены требования к духовенству по владению местными языками.

Иерей отмечает, что прихожане-инородцы охотнее слушают тексты из Священной истории, чем проповеди, которые вскоре забывают. Наставления священника по улучшению быта и стро-ительства русских изб, «заведению хлебопашества и огородничества» оставались невостребованными и воспринимались прихожанами негативно. Показательным является и равнодушное

4. Святитель Иннокентий (Вениаминов) (Попов Иван Евсеевич) (1797–1879) — православный священник, миссионер в Русской Америке, впоследствии архиепископ Камчатский, Курильский и Алеутский, с 1868 г. — митрополит Московский и Коломенский. Известный просветитель Сиби-

ри, Дальнего Востока и Аляски, член Святейшего синода, ученый — лингвист и этнолог, почетный член Императорского Русского географического общества. В 1977 г. канонизирован и причислен к лику святых.

отношение к распоряжению епархиального архиерея о предоставлении транспорта для обеспечения священнику возможности поездок к бедным и больным.

Очевидно, что наряду с принадлежностью к православию (через крещение, наличие приходского храма с причтом, участие в православных обрядах), население Якутской области в конце XIX в. сохраняло приверженность традиционному родовому язычеству.

Путевые заметки наглядно и без прикрас демонстрируют повседневную жизнь сельского батюшки, служение которого было обусловлено местной спецификой. Встречаясь с прихожанами один или два раза в год, он пытался наставить их на путь христианской добродетели и нравственности. Основными формами коммуникации священника выступали проповеди и молитвы, духовная литература, церковные обряды и утварь, создававшие эффект присутствия православных норм и ценностей в жизни инородцев, привносимых как на личном, так и на групповом уровнях.

Предлагаемый к публикации документ находится на хранении в фонде Градо-Якутского Спасского мужского монастыря Национального архива Республики Саха (Якутия). Рукопись имеет тетрадную форму, текст которой публикуется в полном объеме с сохранением языковых и стилистических особенностей и собственного заголовка. Максимально сохранены орфография и пунктуация источника. Невозможность прочтения отдельных слов и фраз оговорена курсивом в угловых скобках. Текст снабжен необходимыми комментариями.

Путевые записки священника Угулятской Благовещенской церкви, веденные во время миссионерского объезда тунгусских стойбищ и якутских наслегов с походной церковью в 1889 г. ⁵

21 марта. После отъезда Его Преосвященства Иакова, епископа Якутского и Вилюйского [1] с 27 февраля по 20 марта, время проведено было дома за ожиданием говеющих якутов проживающих вблизи церкви по просьбе коих я и провел после отъезда Его Преосвященства время до 20 марта и далее оставаться дома не было возможности, потому что подходило к празднику Пасхи, за которым следовала и ранняя весна настоящего года, посему 20 марта, отслужив путешественный молебен, отправился в путь к тунгусам Жарханского наслега [2] половинная часть коего наслега проживает оседло, занимаясь скотоводством подобно местным якутам и в образе жизни и наречии не представляют никакого различия от якутов, другая же часть Жарханцев ведет бродячую кочевую жизнь и занимаясь промыслом разных зверей, каждогодно пути совершают, действительно каждый тунгус до 2500 верст и далее, эта последняя часть Жарханцев говорит на тунгусском наречии и образ жизни ведет чисто тунгусский и имеет обыкновение каждый год в конце января месяца приезжать к своим сородичам у коих проживают от 1 до 2-х месяцев и снова запасшись чаем, порохом и другими потребностями, пускаются в обычный свой путь, а некоторые из них не приезжают по несколько лет, вследствие чего священнику заведующему тунгусами, необходимо ездить в приход во время прибытия бродячих тунгусов, пропустив удобное сиё время священник не увидит иное семейство тунгуское годов пять или шесть и даже более и поэтому я, отправившись из дому, не медлил на пути, достигнув места жительства и оседлых Жарханцев, отстоящих расстоянием от Угулятской Благовещенской церкви в 270 верстах, для пристанища моего был приготовлен дом тунгуса Павла Николаева, куда я прибыл 24 марта и где я должен был пробыть 3 дня за ожиданием готовившихся к принятию Св. Таин и к сожалению моему узнал, что бродячие тунгусы не прибыли, кроме 2-х семейств, как рассказали нам, что более тунгусов не приедет в сей год, ибо дошли к ним слухи, что свирепствует <далее текст не читается>.

25 марта. На якутском языке отслужил часы и молебен Божьей Матери за которым молящихся было до 40 человек, по окончании Богослужения я сказал им поучение о значении праздника Благовещения и спросил от собравшихся жителей тунгусов насколько запомнили моё неоднократно сказанное им поучение и затвердили ли они молитвы которым я учил их? К сожалению моему знающих молитв и то неправильно оказалось очень немного, а о поучениях моих дали немой

^{5.} Над строкой дописано «веденные во время миссионерских объездов».

ответ из чего я заключил в себе, что пороки преимущественно кража и пьянство, гибельно поглощают благосостояние бедных жителей, укореняются глубоко в ущерб доброго имени с потерею совести истинного христианина. С прискорбием их невниманию к словам назидания, я почти целый день провел в беседе душеспасительной и вящего действия и подкрепления моих слов, рассказывал примеры из жизни Святых Угодников Божьих, слушатели, как это всегда делают инородцы, благодарили за поучение и были очень внимательны во время проповеди и также объяснены были им заповеди Божьи преимущественно: 6, 7, 8, 9 и 10-я, ограждающие спокойствие и честь ближнего. После обычных дел записи говеющих, прочтено было правило вечернее по-якутски, после коего присовокуплено краткое поучение о покаянии.

26 марта. Отправлены часы на якутском языке и причащено 43 человека и окрещено 2 младенца. Передано устное распоряжение Его Преосвященства, сказанное инородцам при посещении Им Угулятской церкви о заведении подвод в наслегах в случае заболевания бедных инородцев кои по неимению подвод для приглашения священника, остаются и умирают многие без христианского напутствия, на это хотя и не сказали жители местные возражения, но и не изъявили и согласия. Здесь окончив обычные требоисправления, собрался в путь в другие пристанища, где ожидало довольное число говеющих, пристанище было в 20 верстах в доме Жарханского тунгуса Алексея Иванова, где было говеющих до 116 человек, куда я прибыл в 2 часа пополудни. До вечера время проведено было <в> душеспасительных беседах и достойного приготовления себя к причастию Св. Тайн Тела и Крови Христовой и присовокуплено было о веровании тунгусов в шаманство и в упорстве тунгусов против внушений священников, уместно здесь заметить, хотя собственный смысл среди инородцев шаманов постепенно известен, но есть подобные шаманам заклинатели <нрзб.> которые отличаются от шаманов лишь неимением костюмов шаманских и бубнов, тоже как и шаманы, они носят название «бохеурганнитъ», что значит вдыхающий, втягивающий в себя духа нечистого, вселившегося в больных. Они большею частью состоят из бедных инородцев и служа больным пользуются в среде инородцев почетом и извлекают из своего ремесла или искусства материальную пользу — но они на взгляд с религиозной точки зрения не отличаются в своих действиях от шаманов, допуская в совершении своих обрядов разные Богопротивные нелепости, растлевающие слух и чувства, не исключая в этом и невинных детей и сами эти шаманы исполнители антихристианских обрядов всячески стараются уклониться от встречи приходского священника, в укрывательстве коих много содействуют инородческие родоначальники, кои за них представляют священнику разные доказательства в невиновности обвиняемого в шаманстве своего сородича и на требование священника представить шамана, представляют вымышленные причины невозможности, в неизбежных же случаях от требования священника, употребляют хитрость и бесстыдную уловку, представив шамана священнику они нагло уверяют священника, что представленный шаман покаялся в прежнем своём заблуждении и уже желая причащения Св. Тайн Тела и Крови Христовой и говеет уже более недели и сам шаман в притворных слезах умиления бросается в ноги священнику и просит сподобить его Св. Тайн и смирить его с Богом, воистину сцена достойная умиления и жалости! Научив его священник доброй нравственности и христианскому послушанию Св. Церкви и приобщает его Св. Тайн и что же, неоднократные случаи показывают, что таким образом шаманы, сподобившись Св. Тайн, опять возвращаются на своё шаманство и в глазах людей оправдывают свой поступок тем что говел и священник не знает лично, что он шаман. Священнику же требовать на покаяние шамана с возложением епитимьи, представляет тоже большие затруднения, относительно его содержания во время епитимьи, если он семейный, то содержание его семейства и много других препятствий. Просьба священника пресечь оные препятствия порождает вражду и недовольство родоначальников на священника и нередко священник может быть жертвою мести якутов-инородцев и тунгусов умеющих возбуждать всякие ябеды и доносы в ущерб их благосостоянию и к выгоде делопроизводителей.

27 марта. Отправлены были часы на якутском языке, причащено 116 человек, сказано устное поучение об исполнении седьмой заповеди, против которой упорствуют инородцы заключающие браки между несовершеннолетними детьми с корыстными целями, от которых рождающиеся дети увеличивают < 6 > глазах начальства число незаконнорожденных детей, этот обычай инородцев очень трудно искоренимый и очень искусно инородцы оправдывают себя перед священником запираясь упорно заключением брачного сожития своих детей, под предлогом будто бы только сватовства и в конце концов оказывается, что жених и невеста давно живут в одном доме или невеста выдана замуж до совершеннолетия насильно родителями отказывается от вступления < в > законный брак со своим женихом, это зло глубоко укоренившись очень трудно поддается внушению и убеждению священника; без поддержки и содействия гражданской власти местной, всегда дающей веское значение расправам инородческих родоначальников которые затягивают и запутывают всякие процессы, извлекают выгоду и материальную пользу и, забывая долг справедливости, жертвуют благосостоянием ближнего и всякое внушение священника о правде и милосердии, задевая их самолюбие порождает вражду.

Окончив здесь требоисправления, отправился в путь и прибыл к старосте Кяльчикатского наслега Семену Николаеву, пути совершено сегодня в 40 верст. Здесь по обычаю собрались тунгусы говеющие, по прибытии сюда коих научил стараться исполнять Заповеди Божьи, исповедовал постников и прочтено было правило вечернее по-якутски.

28 марта. За часы сии причащено 43 человека и сказано устное поучение против грехов нарушающих восьмую заповедь и старосте Семену Николаеву передано распоряжение Его Преосвященства о заведении подвод для бедных, кото-

рое хотя и одобрили, но впоследствии оставлено без исполнения. Окрещено 2 младенца, отпето 2 умерших, тут же сказано краткое поучение о поминовении умерших. От сего места я принял обратный путь, не по тому пути по которому я приехал и по стороны и должен был посетить некоторые стойбища и должен был проехать в якутские наслеги моего прихода, где обещались говеть к моему возвращению. Отправившись в путь, проехав 80 верст достиг урочища «Алыинда», где приготовлен был дом у тунгуса Иннокентия Иванова [3], куда прибыл поздно, за краткостью времени насколько была возможность сказал краткое поучение и записал говеющих в обычную запись, затем прочитал вечернее правило и исповедовал постников.

29 марта. За часами причащено 52 человека и сказано устное поучение о почитании праздников и о грехах против 7, 8 заповеди и каждодневном исполнении христианского долга говения от коего под разными предлогами вообще уклоняются якуты и тунгусы и имеют обыкновение семейство говеть по 1 или по 2 человека, а дети и дряхлые старики остаются без исполнения христианского долга говения и причащения и також объяснено было о значении Таинства Елеосвящения над больными, которое Таинство инородцы в случае болезни неохотно заставляют совершать над собою и то по усиленному убеждению священника. Восприятие сего Таинства возбраняет инородцам давно сложившееся суеверие, что особорованный непременно должен умереть вскорости после оного, вследствие чего больные молодые совершенно отказывают от этого благодатного врачевания души и тела и нередко умирают без Елеосвящения 6.

Здесь оканчивая обычные дела и требы отправился в путь и проехав 70 верст, прибыл к тунгусам Жарханского наслега Темюричестеского рода, где пристанище было приготовлено для меня в доме старшины Алексея Павлова, по прибытии куда занялся с говеющими обычной проповедью, исповедав говеющих прочитал вечернее правило по-якутски.

30 марта. За часами причастил 65 человек и крещен один младенец. Сказано устное поучение о вреде пьянства и картежничества [4] и о почитании постов установленных Св. Церковью, и об осквернении себя употреблением в пищу нечистых зверей и об употреблении инородцами крови животных в пищу; кровь у инородцев считается за лакомое блюдо, её едят богатый и бедный без разбора, посты соблюдают в редкость, что старики иным примеры указать, чтобы какой быть не было инородец не работал в праздники исключая только первого дня Св. Пасхи и Рождества Христова и Благовещения Пресвятой Богородицы, прочие же праздники хотя и знают, что праздник но не заботятся о почитании их несмотря на постоянные внушения священников.

^{6.} Об аналогичном отношении к таинству елеосвящения у эскимосов Аляски см. в статье архим. Роберта Тафта: [Тафт, 62–63, 67]. — Прим. ред.

По окончании требоисправления, собрался в путь, проехав 50 верст прибыл к якутам Тасагарского наслега, где пристанище приготовлено было в доме старшины Ивана Николаева, по прибытию сюда я занялся проповедью к говящим и насколько было возможно старался им внушать правила христианской нравственности и вечернее правило прочитано было по-якутски.

31 марта. За часами причащено 70 человек, сказано поучение о закоренелости якутов в пороках и объяснены были заповеди 6, 7, 8, 9 и 10-й и также присовокуплено о не внимании якутов к собственным нуждам и их неряшестве в обыденной жизни привлекающей им разные болезни и лишения и также передано распоряжение Его Преосвященства о заведении подвод для бедных в случаях болезни, на что они якуты заявили, что и без заведения особых подвод всегда стараются причастить больного пригласить священника, при этом присовокупили что в некоторых случаях все усилия причастить больного поехать к священнику остаются без успеха по причинам не зависящим от людей, как то больной считает себя не опасно больным, или за поздним приглашением священник не застает больного в живых, или отдаленность жительства тем паче в летнее время по не расчищености и топкости дорог — едва можно проехать в день 40 верст, а иногда в летнее время и у богатых лошадей не бывает. Здесь окончив требоисправление отправился в путь, проехав 20 верст прибыл на урочище Печрэполъ к якуту Жасагарского наслега Григорию Михайлову, где по прибытию окрестил трех младенцев и занялся чтением из Священной Истории и по прочтению было объяснено якутам прочитанное; нужно заметить, что рассказы из Священной Истории очень занимают инородцев и даже таким рассказам дают предпочтение чем проповеди, которую хотя и слушают внимательно, но и забывают скоро вследствие чего правила христианской жизни и улучшения быта по строению русских изб, заведению хлебопашества и огородничества вообще подражания русскому хозяйству [5] принимаются инородцами очень тупо и медленно и нередко внушение о прописанном встречает возражения со стороны инородцев всегда основывающих свои возражения на местных условиях, материальных недостатках и своей неумелости.

Здесь говеющих был 41 человек, записав их в обычную исповедальную книгу, сказал поучение о пользе Таинства Покаяния и причащения Св. Тела и Крови Христовой и прочтено было вечернее правило по-якутски.

1 апреля. За часами причащено 41 человек, прочитано из Евангелия поякутски о воскрешении Праведного Лазаря и присовокуплено назидание о благоговейном провождении наступающих дней Святых Страстей Христовых и присовокуплено объяснение Четвертой заповеди и о непристойных обычаях якутов, нарушающих Святость Великой Субботы, якуты проводив в пост страстную седьмицу в Великую Субботу вечером разрешаются *<поскоромной* — ?>, не дожидаясь Пасхальной утрени, соблюдение же страстной седьмицы исполняется лишь немногими и то людьми преклонных лет, а о женах и детях должен с прискорбием заметить, что соблюдение постов наврядли принято, исключая говения пред принятием Св. Тайн Причащения.

После окончания обычных дел и требоисправления, отправил в путь, проехав 60 верст, прибыл на урочище Ходусосех, где приготовлен был дом тунгусом Угулятского наслега Тимофеем Петровым, по прибытии здесь окрестил двух младенцев и занялся обычной проповедью с собравшимися здесь инородцами, большей частью поучение составляло чтение из Евангелия по-якутски и исповедовав постников, прочитал обычное вечернее правило.

Апреля 2 числа. На якутском языке совершил часы и молебен, за часами причащено 64 человека [6] и сказано устное поучение о событии празднуемом в сей день (неделя вайи) и окрещено 4 младенца и передано распоряжение Его Преосвященства о заведении подвод для бедных больных. После обычных дел, отправился в путь, проехав 40 верст, прибыл к якуту Кулятского наслега Алексею Иванову, где было говеющих до 100 человек, прибыв сюда позанявшись христианской беседой о спасении души, принялся записывать говеющих в роспись, для записи более 100 душ почти прошло время, исповедовал говеющих, и прочитал правило.

З число. За часами причащено 107 человек, окрещено пять младенцев, сказа-

3 число. За часами причащено 107 человек, окрещено пять младенцев, сказано устное поучение о закоренелости инородцев в пороках с присовокуплением из дневного Евангелия об иссохшей смоковнице [7] и о Иосифе целомудренном и объяснена седьмая заповедь, здесь я научил трех якутов-стариков, как погружать младенца в случае смертной опасности без священника, что здесь необходимо среди инородцев, проживающих вдали от священника и нередко за отдаленностью жительства или весенней распутицы младенцы умирают без Святого Крещения, и в благоприятных случаях якуты не спешат крещением своих детей и придерживают не крещеными два или три месяца, а живущие в отдаленности даже держат иногда годами.

Здесь окончив требоисправление, проехав 20 верст прибыл в дом якута Кулячинского наслега Алексей Васильева, где было говеющих 53 человека с которыми занялся проповедью Слова Божьего из якутского Евангелия прочитано было о событиях воспоминаемых во дни святой седьмицы и объясняемы были заповеди, по окончании обычных дел записи исповеди и говеющих, вечернее правило прочитано было по-якутски.

4 числа. За часами причащено было Св. Тайн Тела и Крови Христовой 53 человека и говорено было поучение о благочестивом проведении дней страстей Христовых, с присовокуплением внушения о посещении в эти дни церковных богослужений, так как от сего места до церкви только 30 верст и также предложено было инородцам, чтобы при посещении богослужений способствовали к освящению церкви приобретением свеч по мере возможности каждый. Проехав 30 вест прибыл на место моего жительства.

Июнь 5-е. С наступлением Петрова поста выехал в приход к инородцам Верхневилюйского улуса Кулятского наслега, проживающим вблизи Даллырской

Иннокентьевской церкви в 180 верстах расстоянием от Угулятской Благовещенской церкви, эта часть моего прихода оставалась неисправленною, совершив проезд в три дня прибыл в дом старосты Кулятского наслега Василий Дмитриева, где заранее уведомленные инородцы имели ко мне выезды и ждали приготовив себя постом к причастию Святых Тела и Крови Христовой. По прибытию сюда занялся устным поучением преимущественно состоявшим в объяснении заповедей 6, 7, 8, 9, и 10-й и также было и говорено о склонности якутов к сутяжествам и не миролюбии их нарушающем их спокойную жизнь и причиняющем им материальные расходы и убытки, затем после обычной записи исповедников [8] прочитано было вечернее правило по-якутски, и крещено 4 младенца и двух инородцев научил как погружать младенцев в случае смертельной опасности их и также объяснил восприемникам младенцев об их духовном попечении воспринимаемых ими младенцев.

Июнь, 6 число. За часами причащено 63 человека и сказано краткое поучение о каждодневном исполнении христианского долга очищения совести покаянием и причащением. После оканчивав здесь обычные дела, отправился в путь, проехав 70 верст прибыл к инородцу 1-го Удюгейского наслега Иннокентию Иванову, где тоже ожидали говеющие с которыми обычно занялся проповедью, сообразно их духовным потребностям.

7 число. За часами причащено 26 человек, сказано поучение объясняющее последние 6 заповедей с присовокуплением устного рассказа о загробной жизни умерших грешников и о блаженствах праведников. Окрещен один младенец и хозяина дома Иннокентия Иванова научил как погружать младенцев в случае смертельной опасности.

Здесь окончив требоисправления отправился в путь, проехал 20 верст прибыл к инородцу 1-го Удюгейского наслега Максиму Иванову, где по прибытии окрестил одного младенца и отпел одного умершего, сказано было устное поучение о значении разрешительной молитвы вручаемой священником умершему.

Июнь, 8 число. За часами совершенными под открытым небом причащено 60 человек и сказано устное поучение о сути земного богатства иногда похищаемого ворами, к чему я имел довод ибо у хозяина дома якута Максима Иванова похищены были личными деньгами 1460 рублей, а вор остался неизвестным, и также сказал поучение о милосердии к бедным и нуждающимся. Окончив требоисправление отправился дальше и совершив путь в 20 верст прибыл к якуту 1-го Удюгейского наслега Ивану Михайлову где ожидали постники якуты позанявшись с коими проповедовал слово Божье исповедовал говеющих.

9 число. Сказано до часов устное поучение об улучшение быта инородцев, заведение русского хозяйства, к какому внушению они остаются немыми слушателями и улучшение быта вводится очень тупо и медленно. Затем совершены были по-якутски часы под открытым небом и причащено 39 человек, после часов сказано поучение объясняющие последние шесть заповедей Божьих. Здесь окончив

требоисправление отправился в путь и проехав 70 верст, прибыл в Багаджинскую часовню, где ожидали говеющие якуты.

Июнь, 10 число. В Багаджинской часовне. Совершены по-якутски и по просьбе якутов совершено малое освещение воды, за часами причащено Св. Тайнами 76 человек. Сказано устное поучение об украшении постниками приношениями Св. Храмов Божьих и о благоговейных стояниях в Храме Божьем во время Богослужения и о воспитании детей в страхе Божьем. Отсюда отправился в путь к инородцу Чочуйского наслега Захару Афанасьеву, проживающему в 30 верстах, где ожидали говеющие, не могущие прийти в часовню по старости лет или другие по болезненному состоянию. Побеседовав с ними о спасении души исповедовал их и прочитал им правило по-якутски.

11 число. За часами причащено 33 человека, сказано краткое поучение о необходимости постов и праздников вообще и исполнении четвертой заповеди Божьей. Окончив здесь требоиправление отправился в путь, проехав 30 верст прибыл в дом старшины Средневилюйского улуса Эльгетского наслега Григорию Семенову, где ожидали говеющие более 100 человек, по прибытии сюда позанявшись обычной проповедью сообразно их духовным нуждам, записал в обычную исповедную запись, исповедовал 107 человек постников.

Июнь, 12 число. За часами причащено 117 человек и сказано поучение объясняющее первые пять заповедей Божьих и також присовокуплено назидание об улучшении их житейского быта заведения хлебопашества и огородничества и устройства отдельных изб от скотского хлева, которое способствуя злокачественности воздуха причиняют им разные болезни гибельные поражающие их целыми семействами и даже наслегами. Здесь окончив дела отправился в путь проехав 30 верст приехал к инородцу Эльгетского наслега Семену Никифорову, где ожидали меня более 130 человек говеющих. По прибытии сюда окрестил 7 младенцев и внушил инородцам, чтобы всегда по возможности не тянуть с крещением своих детей. Затем обычно записав говеющих занялся иными приведении и достойным приготовлением себя к принятию Св.Тайн и каждого ждали исполнение долга говения, к исполнению коего предлагал, не считая жен и детей. Побеседовав с ними насколько позволяло время, исповедовал их и вечером правило прочтено было под открытым небом на якутском языке, несмотря на многочисленность толпы, во время чтения молитвы < текст без окончания >.

Йюнь, 13 число. За часами причащено 137 человек и сказано устное поучение, объясняющее последние шесть Заповедей Божьих и о соблюдении постов и праздников и нерадении инородцев в улучшении своего быта заведением хлебопашества и огородничества. Затем объяснял о зловредном обычае инородцев <из->за материальных расчетов выдавать своих дочерей замуж по принуждению и несчастливых браков таковых лиц и об ответственности родителей перед Богом за несправедливые поступки к детям. Затем по просьбе до морозов совершено малое освящение воды, после коего сказано устное поучение о благочестивых

молитвах возносимых к Богу от чистого сердца. Окончив здесь требоисправления отправился в путь, проехав 20 верст прибыл к инородцу Халбатского наслега Ивану Петрову, по прибытии сюда окрестил одного младенца, здесь тоже ожидали говеющие якуты около 30 человек, сказаны устные поучения о почитании праздников и постов и призывании благословения Божьего на всякие добрые дела и силе крестного знамени, и об обучении детей страху Божьему с малолетства. Затем исповедовал постников, прочитал правило по-якутски.

Июнь, 14 число. За часами причастил 33 человек, которых поучил исполнению христианских обязанностей и объяснив заповеди Божьи, прибыл на место своего жительства проехав 20 верст.

Ноябрь. В конце ноября и в половине декабря посещены тунгусские стойбища на реке Тюнга и озере Киниры, тунгусы кочующие на речке Тюнга и до Киниры не представляют в наречии своём различия от якутов, но нравственном религиозном отношении несравненно выше стоят от якутов [9] и тунгусов Жарханского наслега, у них в больших размерах не существует пьянство, а картежничества вовсе нет, и всевозможно стараются исполнять разные <om> священника слышанные внушения добрых нравственностей и даже при кочевой своей жизни стараются исполнять и соблюдать посты и праздники и всегда охотно говеют и причащаются. При посещении тунгусских стойбищ на речке Тюнге и Киниры (необъятия значительных случаев не было) и в каждом стойбище говорил поучение сообразно требованию случаев. В сей приезд пути совершил 860 верст.

Священник Винокуров

Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 228-и. Оп. 1. Д. 510. Л. 1-11. Подлинник. Рукопись.

Комментарии

- 1. Иаков (Домский Иероним Петрович) (1823–1889), магистр богословия, епископ Якутский и Вилюйский (1883–1889).
- 2. Наслег (в Якутии) сельское общество, включающее один или несколько родов, в советский период равнозначен сельсовету, в настоящее время село (муниципальное образование) районного подчинения.
- 3. При крещении все инородцы получали русские имена и фамилии.

- 4. Карточные игры получили распространение среди этносов Севера во второй половине XVIII в.
- 5. Одной из интеграционных задач Русской православной церкви на северо-восточных окраинах империи являлась пропаганда земледелия и оседлого образа жизни, что представляло значительную трудность в арктических условиях проживания.
- 6. В связи с кочевым образом жизни части прихожан и невозможностью систематического посещения храма, во время объезда паствы священник совмещал совершение часов (кратких вседневных богослужений) и причащение (совершение евхаристии).
- 7. Mφ 21:18-22.
- 8. Составление исповедной росписи, записи исповедовавшихся в особую форму.
- 9. Личное наблюдение походного священника, связанное, вероятно, с кочевым образом жизни данного рода тунгусов и их более эпизодичным, по сравнению с якутами и другими тунгусами, общением с «внешним» миром.

Источники

- і. $\Gamma A U O$. Φ . 50 = Иркутская духовная консистория // Государственный архив Иркутской области. Φ . 50. Оп. 1. Д. 270. Л. 269–278.
- Мелетий = Мелетий, архим. Записки и заметки, веденные во время путешествия Преосвященного Вениамина, епископа Иркутского по Якутскому тракту, р. Лене и ее притокам (с 19 мая по 15 июня 1874 г.). Иркутск : [б. и.], 1874. 74 с. (Извлеч. из «Иркут. епарх. ведомостей». 1874 г. №№ 34–41 и 45)
- 3. $HAPC(\mathfrak{A})$. On. $1=\mathfrak{A}$ кутская духовная консистория // Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 225-и. Оп. 1. Д. 657. Л. 33–35.
- 4. $\mathit{HAPC}(\mathit{Я}).\ \mathit{On.}\ \mathit{9} = \mathsf{Якутская}\ \mathsf{духовная}\ \mathsf{консистория}\ //\ \mathsf{Национальный}$ архив Республики Саха (Якутия). Ф. 225-и. Оп. 9. Д. 120. Л. 1; Д. 181. Л. 1.

Литература

Быховская = Быховская И.И. Коммуникации в культуре. Методологические основания анализа // Проблемы культурологического образова-

- ния: этнорегиональные аспекты: Материалы межрег. научно-практич. семинара. Улан-Удэ: Изд-во ВСГАКИ, 1999. С. 5–14.
- 2. $\Gamma aврa = \Gamma aврa$ Д. П. Основы теории коммуникации. Санкт-Петербург : Питер, 2011. 288 с.
- 3. *Гришаева* = Гришаева Е.И. Роль коммуникативных практик в формировании идентичности православных верующих [Электронный ресурс]. URL: https://sociologyofreligion.ru/topic/9290/ (дата обращения: 28.02.2021).
- 4. *Иванов* = Иванов В. Н. Русские ученые о народах северо-востока Азии (XVII начало XX в.) Якутск : Кн. изд-во, 1978. 318 с.
- 5. *Ковальчук* = Ковальчук О. В. Цивилизационные модели диалога светской и религиозной культуры : Автореф. дис... канд. филос. наук. Белгород : БелГУ, 2004. 21 с.
- Кошман = Кошман М. В. Русская православная церковь как субъект информационно-коммуникационной деятельности: социально-философский анализ // Вестник ДГТУ. 2010. Т. 10. № 4 (47). С. 608–612.
- 7. *Петров* = Петров П.П. Знаменитый брат архимандрита Серафима // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2019. Вып. 6. С. 77–79.
- 8. Попов = Попов Г. А. Сочинения. Т. 1 : История христианского просвещения якутов и других инородцев Якутской области. Очерки по истории Якутии / Сост. и отв. ред. Л. Н. Жукова, Е. П. Антонов. Якутск : ЯГУ, ИГИ АН РС(Я), 2005. 280 с.
- Рязанов = Рязанов А. В. Структура изменения этнических коммуникативных пространств: динамика и направленность // История и современность. 2008. № 1. С. 32–38.
- Санников = Санников А. П. Церковь, общество и государство на восточных окраинах Российской империи в XVII–XVIII вв. Иркутск : Изд-во ИГУ, 2016. 311 с.
- II. $Ca\phi poнo = Ca\phi poho \Phi$. Г. Православное христианство в Якутии. Якутск: [б. и.], 1997. 96 с.
- 12. Серафим = Серафим, еп. (Амельченков В. Л.). Коммуникативная культура Русской православной церкви в информационном пространстве современной России. Москва: Изд-во РСГУ, 2020. 125 с.
- Соколов = Соколов А. В. Общая теория социальной коммуникации : Учебное пособие. Санкт-Петербург : Изд-во Михайлова В. А., 2002. 461 с.
- 14. $Ta\phi m = \text{Та}\phi \text{т P. }\Phi$. Какова роль мирян в Церкви? Миряне и есть Церковь! / Перевод З. М. Дашевской // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 37. С. 43–73. DOI: 10.25803/SFI.2021.37.1.003
- 15. Харченко = Харченко Л. Н. Миссионерская деятельность православной церкви в Сибири (вторая половина XIX в. февраль 1917 г.) : Очерк истории. Санкт-Петербург : [б. и.], 2004. 178 с.

- 16. Юрганова = Юрганова И. И. История Якутской епархии. 1870–1919 гг. (деятельность духовной консистории). 2-е изд. Якутск : Изд-во ЯНЦ СО РАН, 2007. 148 с.
- 17. Яблоков = Яблоков И. Н. Религиозное сознание: специфика, уровни, репрезентации // Вопросы философии. 2018. № 2. С. 46–55.

References

SOURCES

- Iakutskaia dukhovnaia konsistoriia, *Natsional'nyi arkhiv Respubliki Sakha* (*Iakutiia*) [National Archives of the Republic of Sakha (Yakutia)], coll. 225-I, aids 1, fol. 657, pp. 33–35.
- 2. Iakutskaia dukhovnaia konsistoriia, *Natsional'nyi arkhiv Respubliki Sakha* (*Iakutiia*) [National Archives of the Republic of Sakha (Yakutia)], coll. 225-I, aids 9, fol. 120, p. 1; fol. 181, p. 1.
- 3. Irkutskaia dukhovnaia konsistoriia, *Gosudarstvennyi arkhiv Irkutskoi oblasti* [State Archives of the Irkutsk Region], coll. 50, aids 1, fol. 270, pp. 269–278.
- 4. Meletii, archim. (1874). Zapiski i zametki, vedennye vo vremia puteshestviia Preosviashchennogo Veniamina, episkopa Irkutskogo po Iakutskomu traktu, r. Lene i ee pritokam s 19 maia po 15 iiunia 1874 g. [Notes and notes taken during the journey of His Grace Veniamin, Bishop of Irkutsk along the Yakut Tract, the Lena River and its tributaries from May 19 to June 15, 1874]. Irkutsk: n. a. (in Russian).

LITERATURE

- I. Bykhovskaia I.I. (1999). "Communication in culture. Methodological foundations of the analysis", in *Problemy kul'turologicheskogo obrazovaniia: etnoregional'nye aspekty: mater. mezhreg. nauchn.-prakt. seminara* [Problems of culturological education: ethno-regional aspects: Materials of the interregional scientific-practical seminar], Ulan-Ude: Publ. VSGAKI, pp. 5–14 (in Russian).
- 2. Gavra D. (2011). *Osnovy teorii kommunikatsii* [Fundamentals of communication theory]. St. Petersburg: Publ. Piter (in Russian).
- Grishaeva E. I. Rol' kommunikativnykh praktik v formirovanii identichnosti pravoslavnykh veruiushchikh [The role of communicative practices in the formation of the identity of Orthodox believers], available at: https:// sociologyofreligion.ru/topic/9290/ (in Russian).

- 4. Ivanov V. N. (1978). *Russkie uchenye o narodakh severo-vostoka Azii* (XVII nachalo XX v.) [Russian scientists on the peoples of North-East Asia (17 early 20 century)]. Yakutsk: Kn. izd-vo (in Russian).
- 5. Kharchenko L N. (2004). *Missionerskaia deiatel'nost' pravoslavnoi tservi v Sibiri (vtoraia polovina XIX v. fevral' 1917 g.) : Ocherk istorii* [The missionary activity of the Orthodox Church in Siberia (second half of the 19th century February 1917): An essay on history]. St. Peterburg : [n. s.] (in Russian).
- 6. Koval'chuk O.V. (2004). *Tsivilizatsionnye modeli dialoga svetskoi i religioznoi kul'tury : Avtoref. dis... kand. filos. Nauk* [Civilizational models of the dialogue of secular and religious culture : Abstract of the dissertation of the Candidate of Philos. Science], Belgorod : BelGU Publ. (in Russian).
- Koshman M. V. (2010). Russkaia pravoslavnaia tserkov' kak sub"ekt informatsionno-kommunikatsionnoi deiatel'nosti: sotsial'no-filosofskii analiz [The Russian Orthodox Church as a Subject of Information and Communication Activity: a Socio-Philosophical Analysis]. Vestnik DGTU, 2010, v. 10, n. 4(47), pp. 608–612 (in Russian).
- 8. Petrov P.P. (2019). "The famous brother of Archimandrite Seraphim". *Sbornik trudov Jakutskoj duhovnoj seminarii*, 2019, v. 6, pp. 77–79 (in Russian).
- Popov G.A. (2005). Sochineniia. T. 1: Istoriia khristianskogo prosveshcheniia iakutov drugikh inorodtsev Iakutskoi oblasti. Ocherki po istorii Iakutii [Works. V. 1: The history of Christian enlightenment of the Yakuts of other non-native peoples of the Yakut region. Essays on the history of Yakutia], Yakutsk: IaGU, IGI AN RS(Ia) (in Russian).
- Riazanov A. V. (2008). "The structure of changes in ethnic communication spaces: dynamics and direction". *Istoriia i sovremennost*, 2008, n. 1, pp. 32–38 (in Russian).
- II. Sannikov A. P. (2016). *Tserkov', obshchestvo i gosudarstvo na vostochnykh okrainakh Rossiiskoi imperii v XVII–XVIII vv.* [Church, society and State on the Eastern outskirts of the Russian Empire in the 17–18 centuries]. Irkutsk: Publ. IGU (in Russian).
- 12. Safronov F.G. (1977). *Pravoslavnoe khristianstvo v Iakutii* [Orthodox Christianity in Yakutia]. Yakutsk : [s. l.] (in Russian).
- 13. Serafim (Amel'chenkov), bishop (2020). Kommunikativnaia kul'tura Russkoi pravoslavnoi tserkvi v informatsionnom prostranstve sovremennoi Rossii [The communicative culture of the Russian Orthodox Church in the Information space of modern Russia]. Moscow: Publ. RSGU (in Russian).
- 14. Sokolov A.V. (2002). *Obshchaia teoriia sotsial'noi kommunikatsii : Uch. posobie* [General theory of social communication : Textbook], St. Petersburg : Publ. Mikhailov V.A. (in Russian).

- 15. Taft R.F. (2021). "What is the role of the laity in the Church? The laity are the Church!". *Vestnik Sviato-Filaretovskogo instituta*, 2021, n.37, pp. 43–73 (in Russian)
- 16. Yurganova I. I. (2007). Istoriia Iakutskoi eparkhii. 1870–1919 gg. (deiatel'nost' dukhovnoi konsistorii) [History of the Yakut diocese. 1870–1919 (activity of the ecclesiastical consistory)], 2nd ed. Iakutsk: Izd-vo IaNTs SO RAN (in Russian).
- 17. Yablokov I.N. (2018). "Religious consciousness: Specificity, levels, representations". *Voprosy filosofii*, 2018, n. 2, pp. 46–55 (in Russian).

Предогласительное слово, или Введение к огласительным поучениям святого отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского

Перевод Л. А. Герд, предисловие и комментарии К. А. Мозгова, О. И. Сидоровой

Герд Лора Александровна, д-р ист. наук, вед. науч. сотрудник, отдел всеобщей истории Санкт-Петербургского института истории РАН; доцент, кафедра библеистики филологического факультета СПбГУ; преподаватель, Санкт-Петербургская духовная академия (Санкт-Петербург) • loragerd@gmail.com Мозгов Кирилл Анатольевич, старший преподаватель, руководитель издательства СФИ (Москва) • mka@sfi.ru

Сидорова Олеся Ивановна, аспирантка, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; заместитель руководителя издательства СФИ (Москва) • ololsidorova@gmail.com

Предогласительное слово, или Введение к огласительным поучениям святого отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского / Перевод Л. А. Герд, предисловие и комментарии К. А. Мозгова, О. И. Сидоровой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 170–183 • DOI: 10.25803/26587599_2021_39_170

«Поучения огласительные и тайноводственные» свт. Кирилла Иерусалимского являются одним из важнейших источников христианской огласительной традиции IV в. Поучения получили широкую известность и были переведены на несколько языков еще в V в., а древнейшая рукопись славянского перевода датируется X–XI вв. Русский перевод был впервые подготовлен в первой трети XIX в. в Ярославской духовной семинарии, а в 1855 г. вышел еще один перевод в серии «Творения святых отцов в русском переводе», издаваемой при Московской духовной академии. Эти переводы неоднократно переиздавались в конце XX — начале XXI в. Данная публикация представляет собой новый русский перевод «Предогласительного слова» свт. Кирилла

© Герд Л. А., Мозгов К. А., Сидорова О. И., 2021

Иерусалимского и открывает еще одну возможность для актуализации этого источника в отечественной катехетике и современной огласительной практике. Вступительное слово, или «предоглашение», было произнесено во время торжественной записи имен оглашаемых в списки просвещаемых накануне Великого поста. Перед завершающим этапом подготовки к крещению оглашаемым рассказывалось, что им предстоит и что необходимо сделать для качественного прохождения оглашения.

ключевые слова: теология, катехетика, поучения огласительные, оглашение, свт. Кирилл Иерусалимский, крещение, научение вере.

The Procatechesis, or Prologue to the Catechetical Lectures of our Holy Father Cyril, Archbishop of Jerusalem

Translation by L. A. Gerd, foreword and comments by K. A. Mozgov, O. I. Sidorova

Gerd Lora Aleksandrovna, Doctor of History, Lead Researcher, General History Department of the St. Petersburg Institute of History, Russian Academy of Sciences; Associate Professor, Department of Biblical Studies, Faculty of Philology of the St. Petersburg University; Lecturer, St. Petersburg Theological Academy loragerd@gmail.com

Mozgov Kirill Anatoliyevich, Senior Lecturer, Head of Publishing, St. Philaret's Institute (Moscow) • mka@sfi.ru

Sidorova Olesya Ivanovna, Postgraduate student, Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies, Assistance Manager, SFI Publishing office (Moscow) ololsidorova@gmail.com

The Procatechesis, or Prologue to the Catechetical Lectures of our Holy Father Cyril, Archbishop of Jerusalem / Translation by L. A. Gerd, foreword and comments by K. A. Mozgov, O. I. Sidorova // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2021. V. 39. P. 170–183. DOI: 10.25803/26587599_2021_39_170

The Catechetical and Mystagogic Lectures by St. Cyril of Jerusalem are one of the most important sources of 4th c. Christian catechetical tradition. These instructions became widely known and were translated into several languages as early as the 5th century; the oldest Slavonic manuscript dates from the 10th or 11th century. The first Russian translation was made in the first third of the 19th century at Yaroslavl Theological Seminary, and was shortly followed by another which appeared in 1855, in the Works by the Holy Fathers in Russian Translation series, published by the Moscow Theological Academy. These translations were repeatedly reprinted

in the late 20th and early 21st centuries. This publication is a new Russian translation of the *Procatechesis* by St. Cyril of Jerusalem, and offers an further opportunity to bring this source into its own in the context of domestic catechesis and contemporary catechetical practice. The Procatechesis, or Prologue, was pronounced during the solemn recording of the names of the catechumens in the lists of the enlightened on the eve of Lent. Before the final stage of preparation for baptism, the catechumens were told what was ahead of them and what was needful for those who wished to truly undertake the catechetical process.

KEYWORDS: theology, catechetics, catechetical lectures, catechesis, St. Cyril of Jerusalem, baptism, teaching the faith.

Предисловие

«Поучения огласительные и тайноводственные», предположительно произнесенные свт. Кириллом Иерусалимским в 350 или 351 г. [Doval 1997], остаются одним из уникальных свидетельств огласительной традиции церкви. Поучения представляют собой стенограмму его устных бесед, произнесенных перед сирийскими оглашаемыми через переводчика ¹. Сам текст на сегодняшний день достаточно хорошо изучен². Наибольший интерес исследователей привлекали мистагогические поучения свт. Кирилла, в частности, в связи с литургическими вопросами³; отдельное внимание уделялось проблеме авторства мистагогических бесед⁴. «Поучения огласительные и тайноводственные» с самого начала получили широкую известность и пользовались церковным авторитетом. Существуют древнейшие переводы этого источника на арамейский, сирийский, грузинский и арабский языки, сделанные не позднее V в. [Bihain, XLV–XLVI]. Древнейшая рукопись, в которой содержатся фрагменты славянского перевода «Поучений», датируется X–XI вв. ⁵ Первый

- 1. Заголовок нескольких греческих рукописей свидетельствует, что «Огласительные поучения» это слова свт. Кирилла Иерусалимского, «...в Четыредесятницу сирийцам через переводчика сказанные, по случаю записанные и не затертые [с восковых дощечек]» (Κυρίλλου ἀρχ(ι)επισκόπ(ου) Τεροσολύμων ιη φωτιζομένων ἐν Τεροσολύμοις ἐν τεσσαρακοστῆ μία τοῖς σύροις δι' ἑρμηνευτοῦ ῥηθεῖσαι σχεδιασθεῖσαι καὶ μὴ ἐπιξεσθεῖσαι [ὧν ὁ πίναξ]) [Καδοчникова 2015, 52; Bihain 1966, 57–58, 311].
- 2. См., напр., посвященные ему работы: [Bindley; Jackson; Drijvers; Гаврилюк, 128–176 и др.].

- 3. В их числе: [Burreson; Cutrone; Day; Mazza; Riley; Spinks].
 - 4. См. прежде всего: [Doval 2001].
- 5. Хиландарские листки. ОГНБ, 1/1 (533). Почти полный текст перевода сохранился в пергаменной рукописи кон. XI нач. XII вв. ГИМ, Син. 478. Анализ древнеславянского перевода «Поучений огласительных и тайноводственных» свт. Кирилла Иерусалимского см. в: [Кадочникова 2016; Кадочникова 2017].

русский перевод, подготовленный Ярославской духовной семинарией, впервые издан в Санкт-Петербурге в 1822 г. Второй перевод вышел в серии «Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии» (Т. 25, 1855 г.). Публикуемый новый перевод «Предогласительного слова» свт. Кирилла Иерусалимского, с одной стороны, продолжает традицию русских переводов святоотеческих творений, с другой стороны, открывает еще одну возможность для актуализации этого источника в отечественной катехетике и современной огласительной практике. В задачи перевода входило максимально точно следовать греческому оригиналу, избегать архаизации языка и вместе с тем не утратить высокий стиль текста. В переводе сохраняются особенности авторского стиля и его образность, а также специфика терминологии и понятийный аппарат. Перевод выполнен по изданию: Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia: In 2 v. / Ed. by W.-K. Reischl, J. Rupp. Munich: Sumptibus Librariae Lentnerianae, 1848–1860. V. 1. P. 1–27. Этот сборник был издан В. Рейшлом и Й. Раппом по греческой рукописи X–XI вв. Mun.394 (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, gr. 394), с добавлением чтений рукописи XVI в. Mun. 278 (Munich, gr. 278). Издание вошло в электронную базу данных Thesaurus Linguae Graecae (TLG).

Для читателя большое значение имеют как свидетельства о ранней катехизации, так и само содержание огласительных бесед свт. Кирилла Иерусалимского. Вступительное (предогласительное) слово содержит в себе отсылки к традиционно важным для катехумената моментам. Это относится, например, к записи имен просвещаемых, которая происходила перед началом основного этапа оглашения и позволяла церкви с этого момента и до крещения поименно молиться о них («Уже и имена ваши записаны, и призвание в воинство совершилось, и брачные светильники зажжены» 6. «Ты вошел. Ты удостоен. Имя твое записано».). Кроме того, в этом же слове упоминаются и регулярно читавшиеся над просвещаемыми экзорцизмы («Пусть твои ноги спешат на оглашение. Тщательно принимай заклинания. Дуют ли на тебя, заклинают ли — это для тебя спасительно».).

Не менее важны содержательные наставления свт. Кирилла. Обращаясь к просвещаемым, он предостерегает их от поверхностной подготовки к крещению без изменения жизни. Ведь

^{6.} Здесь и далее в предисловии цитируется публикуемый ниже перевод Л. А. Герд.

«нельзя принять крещение дважды или трижды, рассуждая так: мне один раз не удалось, в другой раз удастся. Если один раз не удалось, то дело нельзя поправить». Святитель Кирилл говорит о необходимости зримых плодов крещения, позволяющих увидеть, удалось ли оно, как оно отразилось на жизни человека. Потому, готовясь к вступлению в церковь, каждому необходимо приложить усилия, чтобы быть внимательным к содержанию предлагаемых катехизатором бесед и укреплять основание полученных знаний: «Представь себе, что оглашение есть здание. Если мы не выкопаем основание и не положим фундамент, если... не будем укреплять его связующим составом... тогда нет никакой пользы в прежде употребленном труде. <...> Хотя строитель и строит, но здание будет непрочным». Таким образом, от каждого человека зависит, как сложится его христианская жизнь, насколько прочный у нее будет заложен фундамент.

«Предоглашение» свт. Кирилла Иерусалимского свидетельствует, что в середине IV в. основательная, длительная подготовка к крещению считалась церковной нормой и имела уже устоявшуюся традицию. В связи с возрождением в нашей церкви катехизической практики, можно надеяться, что публикация современного перевода «Предогласительного слова» свт. Кирилла Иерусалимского послужит источником вдохновения для современных катехизаторов.

Предогласительное слово, или Введение к огласительным поучениям святого отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского

1. Уже ароматы блаженства снизошли на вас, просвещаемые, уже вы собираете мысленные цветы, чтобы сплести небесные венцы, уже повеяло благоухание Духа Святого. Вы уже в преддверии царских палат; о, да введет вас туда Сам Царь! Ныне на деревьях цветы: о, да будет и плод на них! Уже и имена ваши записаны, и призвание в воинство совершилось, и брачные светильники зажжены. Есть и жажда небесного жительства, и добрая воля, и следующая за тем надежда. Ибо истинно слово, что «любящим Бога все содействует ко благу» (Рим 8:28). Ибо Бог щедр в благотворении; ожидает добрую волю от каждого. Потому Апостол добавляет: «призванным по (Его) изволению» (Рим 8:28). Истинное намерение делает тебя званным; ибо если ты телом находишься здесь, но не находишься духом, то это будет бесполезно.

- 2. Пришел некогда к купели и Симон волхв; он крестился, но не просветился; погрузился в воду телом, а сердце не просветил Духом; тело вошло в купель и вышло из нее; а душа его не была погребена вместе со Христом, и не восстала (ср. Кол 2:12, Рим 6:4, 1 Кор 10:2). Я напоминаю о падениях, чтобы ты не пал. Ибо то, что случилось с ними, приведено для примера, написано для наставления тех, кто приходит ныне. Чтобы никто из вас не стал искушать благодать, «чтобы какой горький корень, возникнув, не причинил вреда» (Евр 12:15), чтобы кто-нибудь из вас не вошел и не сказал: «Давайте посмотрим, что делают верные; я войду и пойму, что происходит». Ты хочешь увидеть и думаешь, что тебя не увидят? И полагаешь, что ты узнаешь, что происходит, а Бог не ведает твоего сердца?
- 3. В Евангелии [повествуется о том, как] кто-то однажды захотел узнать о браке, и вошел в неподобающей одежде, и возлег, и стал есть, потому что жених позволял. Когда он увидел на всех белую одежду, и ему следовало облачиться в такую же. Вкушая одинаковую с другими пищу, он отличался от них по своему внешнему виду и намерениям. Но жених, хотя и щедр, но не неразборчив. Он обходил всех, возлежавших у него, и осматривал; ибо заботился не о том, чтобы они ели, а о том, чтобы они хорошо выглядели 7 . Увидев же пришельца, не имеющего брачной одежды, он спросил: друг, как ты вошел сюда? (Мф 22:12) В одежде какого цвета? С какой совестью? Положим, привратник тебя не остановил по щедрости звавшего на пир. Положим, ты не знал, в каком виде следует входить на пиршество. Ты вошел, увидел сияющее облачение возлежащих. Разве тебе не следовало научиться по крайней мере от того, что ты увидел? Не следовало ли тебе вовремя выйти, чтобы вовремя войти? Теперь ты не вовремя вошел, чтобы не вовремя быть изгнанным. И приказывает слугам: Свяжите ему ноги, дерзко вошедшие; свяжите ему руки, не умевшие надеть на него светлую одежду; и выбросите его наружу во тьму. Ибо он недостоин брачных светильников. Видишь, что с ним случилось? Береги себя от этого.
- 4. Мы же, служители Христовы, приняли каждого и, словно имеющие звание привратников, оставили двери открытыми. Разрешается и тебе войти, если ты имеешь душу оскверненную грехами и намерение нечистое. Ты вошел. Ты удостоен. Имя твое записано. Ты видишь, как благочинно устройство церкви? Ты видишь порядок и знание дела, чтение писаний, присутствие церковнослужителей, слушание поучений? Почти это место и научись от того, что ты увидел. Выйди сейчас вовремя, и войди завтра в свое время. Если твоя душа облачена в одежду сребролюбия, то войди в другом одеянии. Скинь ту одежду, которая у тебя есть, а не прикрывай ее; скинь одежду блуда и нечистоты, и одень сияющее платье благо-

конъектурой), то можно с некоторой натяжкой перевести так: «Ибо Его цель была не та, чтобы они ели...».

^{7.} Перевод выполнен в соответствии с принятым русскими и латинским переводчиками прочтением в этом месте глагола μ έλ ω . Если взять глагол μ έλ ω «намереваться» (в соответствии с имеющейся

разумия. Я тебе возвещаю об этом заранее, прежде чем войдет Жених душ Иисус и увидит одежды. Большой тебе дается срок: у тебя есть сорок дней на покаяние. У тебя есть хорошая возможность и снять одежду, и умыться, и облачиться в новую, и войти. Если же ты будешь упорствовать в дурном намерении, то проповедующий тебе не виновен, но ты не ожидай принять благодать: ибо вода тебя примет, а Дух не примет. Если кто-то знает у себя рану, то пусть возьмет пластырь; если кто-то пал, пусть встанет. Пусть никто среди вас не будет Симон волхв, не будет у вас никакого лицемерия, никакого пустого любопытства.

- 5. Может прийти и другое побуждение. Может случиться, что муж хочет сделать приятное жене, и потому приходит. То же слово можно обратить и к женщинам. И раб часто хочет угодить господину, и друг другу. Я оставляю приманку на удочке и принимаю тебя: ты пришел по дурному побуждению, но будешь спасен доброй надеждой. Может быть, ты не знал, куда ты идешь и в какие сети ты попадешь. Ты пойман в церковные сети; отдайся в плен живым, не убегай; тебя ловит Иисус не для того, чтобы умертвить, но чтобы, умертвив, оживить. Ибо тебе следует умереть и восстать. Ты слышал, что сказал Апостол: [будьте] мертвыми для греха, живыми для праведности (ср. Рим 6:10); умри для греха, живи для праведности; живи с сегодняшнего дня.
- 6. Ты видишь, какое достоинство дарует тебе Иисус: ты назывался оглашенным, потому что тебе возглашали извне ⁸; ты слышал о надежде и не знал ее; ты слышал о таинствах, и не понимал их; ты слушал писание и не понимал его глубины. Теперь ты слышишь возглашение не извне, а изнутри; потому что отныне Дух, живущий в тебе (ср. Иак 4:5), делает твой ум Божественным жилищем. Когда ты услышишь написанное о таинствах, ты поймешь то, чего ты не знал. И не подумай, что ты принимаешь нечто малое. Будучи жалким человеком, ты принимаешь имя Божье⁹. Послушай, что говорит Апостол Павел: «Верен Бог» (1 Кор 1:9). Слушай, что говорит и другое писание: Бог «верен и праведен» (1 Ин 1:9). Провидя это, Псалмопевец сказал от лица Божьего, что люди примут наименование Божье: «Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы» (Пс 81:6). Но смотри, чтобы не было у тебя именования верного, а намерения неверного. Ты вступил в состязание и продолжай свой путь; другого такого времени у тебя не будет. Если бы тебе предстояли дни брака, разве ты не оставил бы все и не занялся бы приготовлением пиршества? А если ты собираешься посвятить душу небесному Жениху, разве ты не пренебрежешь телесным, чтобы получить духовное?
- 8. Возможно такое понимание: «возглашали извне» потому что слушающие могли воспринимать только общую проповедь, а теперь, когда они стали просвещаемыми, их специально собирают, чтобы «изнутри» давать истолкование
- веры, а после крещения в мистагогии изъяснять таинства.
- 9. Имеется в виду: христиане, т. е. носящие имя Божье (ср. греч. προσηγορία, лат. cognomen и англ. appellation, name).

- 7. Нельзя принять крещение дважды или трижды, рассуждая так: мне один раз не удалось, в другой раз удастся. Если один раз не удалось, то дело нельзя поправить. Ибо один Господь, одна вера, одно крещение (Еф 4:5); только некоторых еретиков крестят заново, ибо первое их крещение не было крещением.
- 8. Бог ничего от нас не требует, кроме доброй воли. Не говори: как изгладятся мои грехи? Говорю тебе: желанием, верой. Что короче этого? Впрочем, если твои уста говорят, что хотят, а сердце не то говорит, Сердцеведец судья тебе. Удержись с нынешнего дня от всякого дурного дела; пусть язык твой не говорит нескромных слов, и взор твой пусть не согрешает, и не блуждает по бесполезным предметам.
- 9. Пусть твои ноги спешат на оглашение. Тщательно принимай заклинания. Дуют ли на тебя, заклинают ли — это для тебя спасительно. Неочищенным и поддельным считай золото, в котором намешано много разных материалов — меди, и олова, и железа, и свинца. Мы хотим иметь одно лишь золото, а золото не может быть очищено от примесей без огня. Так и душа не может быть очищена без заклинаний. Они божественны, собраны из божественных писаний. Твое лицо может быть закрыто, чтобы рассудок был свободен; чтобы блуждающий взор не приводил в волнение сердце. А когда покрыты глаза, это не мешает ушам воспринимать спасительные слова. Подобным образом опытные золотых дел мастера тонкими орудиями поддувают огонь и направляют его на скрытое в печи золото, и через усиление поддуваемого пламени достигают желаемого. Так и произносящие заклинания через Божественный дух внушают страх, и в теле, как в плавильной печи, разжигают душу; бежит же враг демон, остается же спасение, остается надежда вечной жизни, и душа, очистившись от греха, принимает, наконец, спасение. Будем же, братия, пребывать в надежде, предадимся надежде, и будем надеяться; чтобы Бог всех, видя нашу волю, очистил нас от грехов, предоставив нам добрую надежду в нашем деле и даровал нам спасительное покаяние. Бог призвал тебя, и ты призван.
- 10. Пребывай усердно в оглашении; даже если мы долго говорим, не ослабляй внимание. Ибо ты приобретаешь оружие против враждебных сил; ты получаешь оружие против ересей, против иудеев, самаритян и язычников. У тебя много врагов, возьми много стрел; ты будешь стрелять во многих. Тебе нужно научиться, как поражать стрелой язычника, как сражаться с еретиком, иудеем и самарянином. Оружие готово, меч духовный заострен. Тебе нужно доброй волей напрягать десницу, чтобы вести брань Господню, чтобы победить противные силы, чтобы ты был непобедим против всякого еретического нападения.
- 11. Пусть тебе будет приказанием: заучивай то, что тебе говорят, и храни вечно. Не считай это обычными беседами. Они хороши и достойны веры. Но если мы

сегодня не проявим усердия, то выучим завтра. А если быть сегодня невнимательным к тому, что преподается по порядку для бани нового рождения, то когда это будет исправлено? Представь себе, что сейчас время посадки деревьев: если мы не вскопаем землю и не сделаем углублений, то разве сможет в другой раз быть хорошо посажено то, что было однажды плохо посажено? Представь себе, что оглашение есть здание. Если мы не выкопаем основание и не положим фундамент, если мы затем по порядку не будем укреплять его связующим составом, чтобы не было расщелин, и здание не было непрочным, — тогда нет никакой пользы в прежде употребленном труде. Но следует по порядку класть камень за камнем и выкладывать угол за углом; а когда лишнее будет отсечено, таким образом мы построим совершенное здание. Так же мы тебе преподносим словно камни знания: нужно слушать о Боге живом; нужно слушать о суде; нужно слушать о Христе; нужно слушать о воскресении. Многое нужно выслушать одно за другим, о чем сейчас говорилось вразброс, а впоследствии представится стройно по порядку. Если же ты не соединишь одно с другим и не запомнишь и первое, и второе, хотя строитель и строит, но здание будет непрочным.

- 12. Когда проводится оглашение, если у оглашаемого спрашивают, что тебе сказали учителя, ничего не сообщай внешнему человеку; мы тебе преподаем таинство и надежду будущего века; храни таинство для Того, Кто за него воздаст. Пусть тебе никто не скажет: в чем будет вред, если и я узнаю? И больные просят вина; но если дать им его не вовремя, то оно производит помешательство ума. Тогда двойное зло происходит, и больной гибнет, и на врача клевещут. Так и оглашаемый, если услышит что-нибудь от верного: и оглашаемый повредится умом, потому что он не знал того, что услышал, а осуждает дело и высмеивает то, что было сказано. И верный осуждается как предатель. Ты уже стоишь на самой границе, смотри, не разглашай сказанного; не потому, что оно недостойно пересказа, но потому, что слух недостоин воспринять его. И ты был некогда оглашаемым, и я не рассказывал тебе того, что предлагается теперь. Когда же ты на опыте поймешь высоту того, что преподается, тогда узнаешь, что оглашаемые недостойны слышать это.
- 13. Вы, записанные в число оглашаемых, стали сынами и дочерями единой матери; когда вы войдете до начала заклинаний, разговаривайте друг с другом о благочестивых вещах. Если кто-то из вас не явится, разыщите его. Когда ты позван на обед, разве не дождешься того, кто приглашен вместе с тобой? Если у тебя есть брат, разве ты не пожелаешь брату добра? Не любопытствуй о вещах бесполезных: о том, что происходило в городе, что в селе, что делал царь, что епископ, что пресвитер, но смотри ввысь. Этого требует само твое положение. «Остановитесь и познайте, что Я Бог» (Пс 45:11). Если ты увидишь верных служащих и не имеющих заботы: они уже в безопасности, они знают, что полу-

чили, они уже имеют благодать. Ты же стоишь на перевесе, можешь быть принятым, а можешь и не быть; не подражай тем, кто уже обрел беспечность, но исполнись страхом.

14. Когда же будет заклинание, пока не соберутся другие заклинаемые, пусть будут мужчины с мужчинами, женщины с женщинами. Ибо теперь мне нужен Ноев ковчег; чтобы в нем был Ной, его сыновья, его жена, и жены его сыновей. Ибо хотя ковчег был один, и дверь была закрыта, все в нем было устроено. Хотя церковь закрыта, и вы все в ней, но пусть все будет по порядку: мужчины с мужчинами, женщины с женщинами, чтобы дело спасения не стало предлогом к погибели. Хотя и прекрасно сидеть всем вместе рядом, но пусть страсти будут далеко. Затем пусть у сидящих мужчин будет полезная книга: один пусть читает, другой слушает. Если же книги нет, пусть один молится, а другой беседует о полезном. Пусть так же образуется и общество девушек, поющих или читающих тихо. Чтобы уста говорили, а чужие уши не слышали. Я не позволяю женщине говорить в церкви (ср. 1 Кор 14:34; 1 Тим 2:12). Замужняя пусть поступает так же: пусть молится, пусть уста ее движутся, а голоса не должно быть слышно. Чтобы произошел Самуил чтобы твоя бесплодная душа, будучи услышана Богом, породила спасение. Так толкуется имя Самуила.

15. Я буду смотреть на усердие каждого, я буду смотреть на усердие каждой. Пусть ваш ум разжигается для благочестия; пусть смягчится душа, подобно расплавленной меди; пусть разобьется, словно под ударом молота, камень неверия; пусть отпадет с железа лишняя накипь и останется только чистый металл. Пусть отпадет ржавчина и останется настоящее железо. Однажды и вам покажет Бог эту ночь, эту светозарную тьму, о которой сказано: «Тьма не затмит от Тебя, а ночь светла как день» (Пс 138:12). Тогда каждому и каждой из вас откроются врата рая. Тогда вы насладитесь благоухающими Христоносными водами. Тогда вы примете имя Христово и силу Божественного. Обратите же мысленный взор, представьте ангельский хор и владыку всех, Бога, восседающего, Сына единородного, по правую руку сидящего, и Духа, с ними присутствующего, Престолы и Господства служащие, и каждого и каждую из вас спасаемого и спасаемую. Уже уши ваши услышали оглашение; сделайте же так, чтобы вас огласил этот приятный голос, который произнесут ангелы, когда вы спасетесь: «Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты!» (Пс 31:1). Когда, как звезды Церкви, вы войдете, чистые телом и светлые душой.

10. Аллюзия на этимологию еврейского имени Самуил (Шмуэль): «услышанный Богом» (греч. Παρέρχομαι). 16. Великое дело — предстоящее крещение. Оно есть освобождение пленников, отпущение прегрешений, смерть греха, новое рождение души, светлая одежда, святая нерушимая печать, колесница на небо, райское наслаждение, приглашение в царство, дарование усыновления. Но змей на пути подстерегает проходящих: смотри, чтобы он не ужалил тебя неверием. Он видит, как много людей спасается, и «ищет, кого поглотить» (1 Пет 5:8). Ты войдешь к Отцу духов, но должен пройти мимо этого змея. Как же пройти мимо него? Обуй свои «ноги в готовность благовествовать мир» (Еф 6:15), дабы, если он тебя и ужалит, то не причинил бы вреда. Имей внутри себя веру, имей твердую надежду, эту крепкую обувь, чтобы пройти мимо врага и войти к Владыке. Приготовь свое сердце к восприятию учения, к приобщению святых таинств. Молись чаще, чтобы Бог тебя удостоил небесных и бессмертных таинств. Не прекращай молиться ни днем, ни ночью; а когда сон закроет твои очи, тогда пусть твой ум пребудет в молитве. Если ты увидишь, что постыдный помысел входит в твой ум, то ухватись за спасительную мысль о суде. Упражняй свой ум в научении, чтобы забыть дурные вещи. Если кто-то тебе скажет: «Ты идешь, чтобы погрузиться в воду? Разве нет в городе бань?» — знай, что змей морской тебе это внушает. Внимай не устам говорящего, но действующему Богу. Храни свою душу, чтобы сделаться неуловимым; чтобы ты пребывал в надежде и стал наследником вечного спасения.

17. Мы это и приказываем, и учим как люди. Вы же не стройте здание ваше из сена, тростника или соломы, чтобы нам не потерпеть ущерб, если оно сгорит. Но изготовьте изделие золотое, серебряное и из драгоценных камней. Мое дело — говорить, твое — соглашаться, а Божие — совершать. Напряжем ум; устремим душу, приготовим сердце; мы стараемся о душе и надеемся на вечные блага. Силен Бог, знающий наши сердца и знающий, кто искренен, кто лицемерен; и Он искреннего сохранит, а лицемера сделает верным. Ибо Бог может и неверующего сделать верным, если только тот отдаст Ему сердце, и изгладить то рукописание, которое свидетельствует против вас. Он предаст забвению ваши прежние грехопадения, Он насадит вас в Церкви и примет в Свое воинство, облачив в оружие правды; исполнит небесными дарами Нового Завета и даст неизгладимую вовеки печать Святого Духа о Христе Иисусе Господе нашем. Ему слава во веки веков. Аминь.

Литература

- Гаврилюк = Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. Москва : Свято-Филаретовская МВПХШ, 2001. 320 с., 16 с. цв. ил.
- 2. *Кадочникова 2015* = Кадочникова О. Г. К текстологии древнеславянского перевода огласительных слов святителя Кирилла Иерусалимского // Вестник Пермского Университета. Российская и зарубежная филология. 2015. Вып. 3 (31). С. 52–60.
- Кадочникова 2016 = Кадочникова О.Г. Древнеславянский перевод «Поучений огласительных и тайноводственных» свт. Кирилла Иерусалимского: лексика и текстология: Сборник статей. Москва: Эдитус, 2016. 100 с.
- 4. *Кадочникова 2017* = Кадочникова О. Г. Поучения святителя Кирилла Иерусалимского в древнеславянском переводе: лингвотекстологический анализ. Москва: Эдитус, 2017. 227 с.
- 5. *Bihain* = Bihain E. La tradition manuscrite grecque des oeuvres de saint Cyrille de Jérusalem. Louvain : Département d'études grecques, latines et orientales, 1966. 473 p.
- Bindley = Bindley T. H. On Some Points, Doctrinal and Practical, in the Catechetical Lectures of St. Cyril of Jerusalem // AJTh. 1917. V. 21. N. 4. P. 598–607.
- Burreson = Burreson K. J. The Anaphora of the «Mystagogical Catecheses» of Cyril of Jerusalem // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / Ed. P. F. Bradshaw. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1997. P. 131–151.
- 8. *Cutrone* = Cutrone E. J. Cyril's «Mystagogical Catecheses» and the Evolution of the Jerusalem Anaphora // OCP. 1978. V. 44. P. 52–64.
- Day = Day J. The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt. Aldershot; Burlington, VT: Ashgate, 2007. VIII, 157 p.
- Io. *Doval 1997* = Doval A. J. The Date of Cyril of Jerusalem's «Catecheses» // The Journal of Theological Studies. 1997. V. 48. N. 1. P. 129–132.
- II. Doval 2001 = Doval A. J. Cyril of Jerusalem, «Mystagogue»: The Authorship of the «Mystagogic Catecheses». Washington, DC: Catholic University of America Press, 2001. XIV, 281 p. (Patristic monograph; v. 17).
- 12. *Drijvers* = Drijvers J. W. Cyril of Jerusalem : Bishop and City. Leiden; Boston : Brill, 2004. XV, 215 p.
- 13. Jackson = Jackson P. Cyril of Jerusalem's Use of Scripture in «Catechesis» // Theological Studies. 1991. V. 52. N. 3. P. 431–450.
- 14. *Mazza* = Mazza E. Mystagogy : A Theology of Liturgy in the Patristic Age.New York : Pueblo Publishing Company, 1989. 228 p.

- 15. Riley = Riley H. M. Christian Initiation: A comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan. Washington, DC.: The Catholic University of America Press: Consortium Press, 1974. XXXIII, 481 p. (Studies in Christian Antiquity; v. 17).
- 16. Spinks = Spinks B. The Jerusalem Liturgy of the «Catecheses Mystagogicae»: Syrian or Egyptian? // StPatr. 1989. V. 18/2. P. 391–395.

References

- I. Bihain E. (1966). *La tradition manuscrite grecque des oeuvres de saint Cyrille de Jérusalem*. Louvain : Département d'études grecques, latines et orientales.
- Bindley T. H. (1917). "On Some Points, Doctrinal and Practical, in the Catechetical Lectures of St. Cyril of Jerusalem". *AJTh*, 1917, v. 21, n. 4, pp. 598–607.
- Burreson K.J. (1997). "The Anaphora of the 'Mystagogical Catecheses' of Cyril of Jerusalem", in Bradshaw P.F. (ed.). Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers. Collegeville, MN: The Liturgical Press, pp. 131–151.
- 4. Cutrone E.J. (1978). "Cyril's 'Mystagogical Catecheses' and the Evolution of the Jerusalem Anaphora". *OCP*, 1978, v. 44, pp. 52–64.
- 5. Day J. (2007). The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt. Aldershot; Burlington, VT: Ashgate.
- 6. Doval A.J. (1997). "The Date of Cyril of Jerusalem's 'Catecheses'". *The Journal of Theological Studies*, 1997, v. 48, n. 1, pp. 129–132.
- 7. Doval A.J. (2001). *Cyril of Jerusalem, "Mystagogue": The Authorship of the "Mystagogic Catecheses"*. Washington, DC: Catholic University of America Press. (Patristic monograph; v. 17).
- 8. Drijvers J. W. (2004). Cyril of Jerusalem: Bishop and City. Leiden; Boston: Brill.
- 9. Gavrilyuk P. (2001). *Istoriia katekhizatsii v drevnei tserkvi* [History of catechization in the early Church]. Moscow: SFI Publ. (in Russian).
- 10. Jackson P. (1991). "Cyril of Jerusalem's Use of Scripture in 'Catechesis". Theological Studies, 1991, v. 52, n. 3, pp. 431–450.
- II. Kadochnikova O. G. (2015). "On textology of old Slavonic translation of the catechetical lectures of St. Cyril of Jerusalem". *Perm University Herald. Russian and foreign philology*, 2015, iss. 3(31), pp. 52–60 (in Russian).
- 12. Kadochnikova O. G. (2016). Drevneslavianskii perevod "Pouchenii oglasitel'nykh i tainovodstvennykh" svt. Kirilla Ierusalimskogo: leksika i tekstologiia: Sbornik statei [Old Slavic translation of "The Catechetical and Mystagogic Lectures" by St. Cyril of Jerusalem: lexis and textual criticism: Collection of articles]. Moscow: Editus (in Russian).

- 13. Kadochnikova O. G. (2017). Poucheniia sviatitelia Kirilla Ierusalimskogo v drevneslavianskom perevode: lingvotekstologicheskii analiz ["The Catechetical Lectures" by St. Cyril of Jerusalem in Old Slavonic Translation: Linguistic Textological Analysis]. Moscow: Editus (in Russian).
- 14. Mazza E. (1989). *Mystagogy : A Theology of Liturgy in the Patristic Age*. New York : Pueblo Publishing Company.
- 15. Riley H. M. (1974). Christian Initiation: A comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan. Washington, DC: The Catholic University of America Press. (Studies in Christian Antiquity; v. 17).
- 16. Spinks B. (1989). "The Jerusalem Liturgy of the 'Catecheses Mystagogicae': Syrian or Egyptian?". *StPatr*, 1989, v. 18/2, pp. 391–395.

Феодор Мопсуестийский

Гомилия на молитву Господню (11-я из цикла «Огласительные гомилии»)

Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой

Пучкова Софья Сергеевна, докторант Лёвенского католического университета, факультет теологии и религиоведения (Бельгия) • sofia.puchkova@kuleuven.be

Феодор Мопсуестийский. Гомилия на молитву Господню (11-я из цикла «Огласительные гомилии») / Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 184–209.

DOI: 10.25803/26587599_2021_39_184

В данной публикации представлен первый перевод гомилии Феодора Мопсуестийского на «Отче наш» на русский язык. Перевод сделан по французскому изданию факсимильной копии рукописи Mingana Syr 561, содержащей сирийскую версию «Огласительных гомилий» Феодора Мопсуестийского. греческий оригинал которых не сохранился. Переводчик стремился к наиболее буквальной передаче сирийского текста, лишь при необходимости адаптируя синтаксис и некоторую лексику. Перевод снабжен кратким богословским комментарием, проведены параллели с толкованиями молитвы Господней свтт. Иоанном Златоустом и Кириллом Иерусалимским, среди которых именно Златоустово толкование выявляет большее сходство с Феодоровым. Это говорит о том, что оба автора, Феодор Мопсуестийский и Иоанн Златоуст, следуют одной и той же, очевидно антиохийской, традиции толкования молитвы Господней. Поскольку данная гомилия Феодора преподносит его нравственное учение через комментарий на «Отче наш», ее перевод является первой попыткой восполнить лакуну, существующую в российских исследованиях Феодорова наследия, и представить Феодора Мопсуестийского не только как экзегета и богослова, но и как пастыря.

ключевые слова: теология, катехетика, еп. Феодор Мопсуестийский, огласительные гомилии, гомилия на молитву Господню, свт. Иоанн Златоуст, disciplina arcani, таинство крещения.

© Пучкова С. С., 2021

Theodore of Mopsuestia

Homily on the Lord's Prayer (the eleventh homily in the series of the sixteen "Catechetical Homilies")

Translation, introductory article and comments by S. S. Puchkova

Puchkova Sofia Sergeevna, Ph.D. researcher, Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven (Belgium) • sofia.puchkova@kuleuven.be

Theodore of Mopsuestia. Homily on the Lord's Prayer (the eleventh homily in the series of the sixteen 'Catechetical Homilies') / Translation, introductory article and comments by S. S. Puchkova // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2021. V. 39. P. 184–209. DOI: 10.25803/26587599_2021_39_184

This commented translation of Theodore of Mopsuestia's *Homily on the Lord's Prayer*, the eleventh homily in the series of the sixteen *Catechetical Homilies*, is the first Russian translation. The translator used the French edition of facsimile copy of the manuscript *Mingana Syr. 561*, which contains the Syriac version of Theodore's *Catechetical Homilies*, whose Greek original did not survive. The translation tends to be as literal as possible, only by necessity adapting the syntax and some lexis. It is equipped with a brief theological commentary and the parallels were made between Theodore's exegesis of the Lord's prayer and that of John Chrysostom and Cyril of Jerusalem, from which the former has a greater similarity with Theodore's. This means that both Theodore and John share the common, apparently, Antiochene, tradition of the exposition of the Lord's prayer. Since Theodore's homily presents his ethical teaching in form of the commentary on the Lord's prayer, the present translation is the first attempt to fulfill the lacuna existing in the Russian scholarship of Theodorian legacy and to portray Theodore not only as an exegete and a theologian, but also as a pastor of the Church.

KEYWORDS: theology, catechetics, Theodore of Mopsuestia, the Catechetical Homilies, the Homily on the Lord's Prayer, John Chrysostom, *disciplina arcani*, sacrament of baptism.

Предисловие переводчика

Мы рады представить вашему вниманию первый русский перевод гомилии еп. Феодора Мопсуестийского (ок. 355–428) на молитву Господню, из цикла «Огласительных гомилий». Гомилия на «Отче

наш», одиннадцатая из шестнадцати, представляет собой не только толкование на молитву, но и учение о нравственной и духовной жизни. В отечественной патрологии творения еп. Феодора Мопсуестийского изучаются в основном с точки зрения экзегезы (например, [Саврей, 98–111; Тимофеев 2016, 193–207; Тимофеев 2020, 98–113; Феодор Мопсуестийский 2020а; Феодор Мопсуестийский 2020б]) или богословия [Заболотный, 174–193; Сагарда, Сидоров, 139–192; Селезнев, 46–58; Сидоров, 152–178], в то время как его пастырской деятельности и этическому учению уделяется недостаточно внимания 1. Мы надеемся, что публикация перевода гомилии на молитву Господню будет способствовать появлению новых исследований, касающихся других аспектов учения и деятельности еп. Феодора Мопсуестийского, таких как пастырство и катехизация 2.

За отсутствием греческого оригинала гомилий Феодора перевод сделан с сирийской версии «Огласительных гомилий», открытой и впервые опубликованной халдейским ученым, исследователем и собирателем рукописей Альфонсом Минганой в начале XX в. [Commentary on the Lord's Prayer], и затем опубликованной повторно в виде факсимильной копии французскими исследователями Раймоном Тонно и Робером Деврессом в 1949 г. [Les Homélies Catéchétiques]. Данный русский перевод стремится к буквальному, при этом избегая плеоназма сирийского текста. Для этой цели, например, многие конструкции, не добавляющие ничего к смыслу предложения, опущены, а гендиадис и гендиатрис переведены как одно слово. В сносках указано буквальное значение слова, если русский язык не позволял нам перевести его дословно. В квадратных скобках добавлены слова для связности и ясности текста. Тем не менее, у переводчика не было цели улучшить язык сирийской версии гомилий, поэтому видна некоторая неуклюжесть фраз и склонность текста к повторениям, которые, впрочем, свойственны самому еп. Феодору Мопсуестийскому как писателю и заметны в других его сохранившихся произведениях.

Шестнадцать «Огласительных гомилий» (десять — на Символ веры, одна — на «Отче наш», три — на крещение, две — на евхаристию) вероятно были произнесены в период подготовки к креще-

г.Переводчица выражает благодарность Александру Сиротинину за помощь в поиске некоторых русских исследований, к которым у нее, живущей за рубежом, не было доступа.

^{2.} Книга Павла Гаврилюка является почти что единственным русскоязычным исследованием о Феодоре как катехизаторе [Гаврилюк, 190–193]. Истории публикации и особенностям содержания его «Огласительных гомилий» посвящено исследование: [Пучкова].

нию на Пасху [Les Homélies Catéchétiques, XVI]. Однако, в отличие от иерусалимской практики, только последние две гомилии на таинство евхаристии были сказаны после крещения. Это видно из вступления первой гомилии на евхаристию, в котором говорится, что слушатели «сейчас родились через крещение» [Les Homélies Catéchétiques, 464-465]. В предыдущих гомилиях таинство крещения описывается как то, что еще ждет оглашенных впереди, к принятию этого таинства Феодор их готовит, чтобы, познав смысл обрядов таинства крещения, они приняли его с большой любовью [Les Homélies Catéchétiques, 324–325]. Такого рода практика произнесения гомилий на крещение до крещения говорит об ином, нежели в Иерусалиме, понимании disciplina arcani в сирийской Антиохии и в прилежащих регионах в конце IV — начале V в. «Практика секретности» применялась только к таинству евхаристии, в то время как к таинству крещения оглашенные должны были подходить в полном осознании того, что будет происходить, какие обряды и почему будут над ними совершаться.

Ученые расходятся во мнениях о месте и времени происхождения «Огласительных гомилий». С точки зрения одних, они могли быть произнесены в Антиохии, когда Феодор был еще священником (383–392 гг.) [Abramowski, 488, 508; Brändle, 1234; Katechetische Homilien, 34; Les Homélies Catéchétiques, XVI; Saxer, 267]. Основным аргументом в пользу Антиохии как места произнесения гомилий является неясная фраза в небольшом трактате Феодора «Против македониан» [Théodore de Mopsueste, 642], которую можно принять за упоминание «Огласительных гомилий». Поскольку трактат написан на основе реального диспута с последователями Македония, в котором Феодор участвовал в 392 г. (год рукоположения его в епископы), исследователи считают, что происхождение гомилий нужно отнести к антиохийскому периоду служения Феодора (т. е. до диспута). Однако при этом не принимается во внимание тот факт, что трактат написан через много лет после диспута (очевидно, когда Феодор был уже епископом), о чем он сам упоминает в предисловии к своему трактату [Théodore de Mopsueste, 637]. Поэтому даже если в нем упоминаются «Огласительные гомилии», это нельзя считать аргументом в пользу Антиохии как места их произнесения. Феодор мог также произнести гомилии в Мопсуестии в ранний период своего епископата.

Другая группа исследователей, напротив, полагает, что место происхождения гомилий — Мопсуестия (392–428 гг.) [Day, 39; Finn, 12; Lietzmann, 3; Riley, 16; Vosté, 212]. Главным аргументом

здесь служит различие в чине таинства крещения между свидетельствами Феодора и Златоуста. Среднюю позицию занимают те исследователи, которые предполагают, что гомилии были произнесены в Тарсе, где епископствовал Диодор, учитель Феодора, у которого последний остановился перед посвящением в епископы Мопсуестии в 392 г. [Botte, 70; Witkamp, 13]. Последние основываются на вышеуказанном упоминании «Огласительных гомилий» в трактате «Против македониан» и на свидетельстве из «Церковной истории» Исихия Иерусалимского, сохранившемся в деяниях V Вселенского собора [Sacrorum conciliorum, 248], что Феодор был в Тарсе до своего рукоположения и оттуда отправился в Мопсуестию. Однако этот факт не упоминается в других церковных историях (например, Феодорита Кирского, Сократа Схоластика и Созомена), поэтому представляется сомнительным.

Мопсуестия кажется нам более вероятным местом произнесения гомилий не только из-за разницы между крещальным чином, изложенным в Феодоровых гомилиях на таинство крещения (12–14-я огласительные гомилии), и тем, что описывается в огласительных гомилиях свт. Иоанна Златоуста, произнесенных в Антиохии: Феодоров чин с посткрещальным помазанием представляет собой более поздний вариант [Finn, 12; Riley, 16]. Основным аргументом в пользу Мопсуестии для нас стало косвенное свидетельство того же Златоуста, что traditio symboli в Антиохии вероятно проводил епископ. Святитель Иоанн Златоуст, будучи пресвитером, воздерживается от объяснения Символа и говорит, что собирается передать слово учителю, чтобы он говорил о вере: Άλλὰ τὸν μὲν περὶ πίστεως λόγον τῷ διδασκάλῳ παραχωρήσομεν [Jean Chrysostome, 226]. Кто этот «учитель», как не учитель самого Златоуста, еп. Флавиан, занимавший антиохийскую кафедру в 388 г. ³? И поскольку Феодор также не был епископом Антиохии, как и Иоанн, вероятнее всего он произнес десять огласительных гомилий на Символ веры уже в Мопсуестии так же, как и остальные из этой серии.

Несмотря на то, что «Огласительные гомилии» были произнесены Феодором в Мопсуестии, его катехизис принадлежит к антиохийской традиции, в которой он был воспитан. Наше исследование показало, что Феодорово понимание молитвы Господ-

^{3.} См. замечание французских издателей гомилий свт. Иоанна Златоуста (сноска 19 на странице 226 [Jean Chrysostome, 226]).

ней имеет множество параллелей с толкованием этой молитвы свт. Иоанном Златоустом. Напротив, свт. Кирилл Иерусалимский часто толкует молитву совсем иначе, и сходство между его толкованием и толкованием Феодора невелико. Из специфических черт, присущих Феодоровой экзегезе молитвы Господней, можно назвать его учение о «двух веках» (см. ссылку 59) и отсюда сильный акцент на подражании небесной жизни «второго века» уже здесь на земле путем следования Божьей воле. Общий возвышенный тон гомилии полон христианской надежды и веры в любовь и благость Божью, также столь характерных для гомилий еп. Феодора Мопсуестийского на таинства крещения и евхаристии. Надеемся, что наш маленький вклад в исследование Феодорова наследия в России будет вдохновлять не только читателей-ученых, но и пастырей, и мирян.

[Гомилия Феодора Мопсуестийского на молитву Господню] 4

Поскольку благодатью Бога вчера ⁵ вам был объяснен ⁶ Символ веры, который, следуя словам Священного писания, блаженные отцы составили, чтобы сделать нас учениками ⁷, согласно преданию Господа, во имя Отца и Сына и Святого Духа (ср. Мф 28:19). Прилично же сегодня сказать должное о молитве, которую передал нам Господь. [Блаженные отцы] добавили ее к Символу как то, что, кроме Символа, должны выучить, знать и хранить намеревающиеся креститься ⁸. Ибо также и Господь после того как сказал: «Идите и научите все народы, и крестите их во имя Отца и Сына и Святого Духа», — добавил ⁹, — «и научите, чтобы хранили все, что Я заповедал вам» (Мф 28:19–20), показывая, что [вместе] с благочестивым учением и истинным знанием нам следует стремиться, чтобы жизнь

4. В рукописи гомилия не имеет никакого заголовка и начинается сразу после колофона: «Силою Твоей, Господи Иисусе Христе, мы начинаем толкование святого Феодора на таинства. Помоги мне, Господи, и приведи меня к завершению». Этот колофон открывает вторую серию гомилий — на молитву «Отче наш», таинства крещения (три гомилии) и Евхаристии (две гомилии), в то время как первая серия (десять гомилий) была посвящена объяснению Символа веры. В восточносирийской традиции две серии гомилий циркулировали в отдельных книгах, по крайней мере, такой вывод можно сделать судя по «Каталогу» Авдишо Нисивинского [Catalogus, 33].

- 5. Днем раньше окончился цикл из десяти бесед о Символе веры.
- 6. אה (etmallal досл. «был сказан») пропущен в рукописи, очевидно, по ненамеренной ошибке переписчика и потом приписан им же на полях (см. комментарий в сносках первого издателя «Огласительных гомилий» Альфонса Минганы [Commentary on the Lord's Prayer, 125]).
- 7. Плеоназм בא הואל (l-yulpānan dilan d-ntalmedunan досл. «для нашего научения, чтобы научить нас»).
- 8. И Символ веры, и молитву Господню оглашенные должны были знать наизусть и рассказать перед крещением.
 - 9. ممر (ayti досл. «принес»).

наша согласовалась с заповедями Божьими. По этой причине Символ веры соединен с молитвой, в которой в достаточной мере содержится учение о [праведной] жизни, что Господь выразил кратко и передал своим ученикам.

Всякая же молитва есть учение о жизни для каждого, кто заботится о должном, ибо, каким мы хотим, чтобы было наше поведение, мы стараемся, чтобы таковой была [и] наша молитва. И потому тот, кто трудится над [приобретением] добродетели и стремится делать угодное Богу, больше всего заботится о молитве. Очевидно, что тот, кто не стремится ни к одной добродетели и не трудится над тем, чтобы угодить Богу, также ленив и в молитве. Подобно тому как мы любим 10 кого-то больше всех и нам всегда нравится общение с ним 11, а с теми, кто нам не нравится, мы не стремимся видеться и разговаривать, так те, кто мыслят о Боге 12 и у кого есть большое рвение угождать Ему, часто молятся, думая, что общаются 13 с Ним во время молитвы. Тот же, кто презирает божественное и проявляет тщание в другом, также и о молитве не заботится. Потому апостол Павел призывает нас к тому, чтобы мы непрестанно молились (1 Фес 5:7), чтобы чрез постоянство в молитве утвердить в нас любовь к Богу и усердие по отношению к тому, что Он хочет.

Поэтому также и Господь, будучи человеком по внешнему обличию и по природе, этот образ жизни и поведения постановил Своими деяниями: Он имел большое усердие к молитве, ведь днями был занят учением о праведности 14 , а время ночи посвящал ей (Лк 6:12). Потому Он уходил в пустынное место, чтобы научить [нас], что тот, кто молится, должен быть свободным от всего, если он намеревается устремить свой взгляд к Богу и зафиксировать на Нем, а не быть отвлеченным чем-то другим. Он также выбирал время и место, чтобы увести нас 15 от всех бурь, которые есть: от того, что порой не дает покоя душе 16 , и от того, что часто невольно увлекает ее от того, что она решила [сделать].

По этой причине Господь поступает так, согласно свидетельству блаженного Луки (Лк 6:12). Приблизились [же] ученики и спросили Его, как им следует молиться, потому что Иоанн также научил учеников своих (ср. Лк 11:1). Весьма кратко в словах молитвы Он передал [в ней учение о] совершенстве [жизни] ¹⁷, говоря: «Вы же так молитесь: Отец наш на небесах, да святится имя Твое, да придет Царствие Твое, да будет воля ¹⁸ Твоя как в небесах, так и на земле. Хлеб

- 10. В тексте: حسحنا. Исправлено на полях: حسحنا.
- II. തുരമാര אביס מייינים (mnāḥinan b-pegʻēh wa-b-ʻenyānan w-ba-swādēh досл. «они нравятся нам во встрече, в разговоре и общении с ним»). NB: തുരമാര מבענים מבענים гендиатрис.
- 12. ् оのかこか とん ペのかく (allāhā it b-tar'yāthon досл. «имеет Бога в мыслях»).
- 13. Гендиадис: محدله محسه (mamlā w-ʻenyānā... ābdin досл. «делают речь и разговор»).
- 14. ملہ دية (aylēn d-zādqān досл. «о том, что должно»).

- 15. Плеоназм: تدفني (nged nparqan оба слова синонимы: «утащить и отделить»).
- 16. Гендиадис: איל אראנגנג איב אלאנגנג (teštaggaš w-tetdhal досл. «душа волнуется и сотрясается»).
- 17. Феодорово понимание молитвы Господней этическое: в ней выражено не только то, что мы должны просить у Бога, но и то, как мы должны жить. См. также работу немецкого переводчика гомилий Феодора [Bruns, 103–117] и предисловие к итальянскому переводу гомилии на молитву Господню [Sartore, 293].
 - 18. حتيب ج (ṣebyānayk мн. число: «воления»).

наш насущный ¹⁹ дай нам сегодня, и оставь нам долги и грехи наши, как и мы также оставляем должникам нашим. И не введи нас во искушение, но избавь нас от лукавого, потому что Твоя есть сила, и Царство, и слава ныне, всегда и во веки веков, аминь».

Он кратко произнес это, словно желая сказать, что молитва — не слова, но дела ²⁰: любовь и ревность о подобающем. Потому жаждущему блаженства следует проводить жизнь в молитве, которая проверяется выбором добра. Молитва же обязательно ведет к [благим] поступкам; о том, что не достойно делать, также не следует и просить. Потому хуже всякой смерти от каменования вымаливать у Бога то, что противно его заповедям. Тот, кто приносит такие прошения Богу, особенно разжигает [Его] гнев, а не [находит] примирения и удовлетворения. Так, истинная молитва есть праведные поступки, любовь к Богу и тщание о том, что Он хочет. Ибо тот, кто занят этим и ум его пребывает в этих вещах, тот без препятствия во всякое время ²¹ молится, когда постоянно делает то, что хочет [Бог]. Таковой всегда нуждается в молитве, ибо тому, кто стремится к доброте, подобает просить у Бога, чтобы Тот помог ему, потому что всю свою жизнь [этот человек] старался проводить согласно воле Божьей. Очевидно, Бог принимает прошения, ведь невероятно, чтобы трудящийся над [исполнением] божественных заповедей, руководящийся ими и просящий помощи, чтобы не уклониться от них, не получил бы совершенно никакой помощи от Того, Кто дал эти заповеди 22 нам. Так, заранее ясно, что тот, кто живет противно заповедям, не трудится и во время молитвы. Он стремится к тому, что не угодно Богу, и о том просит, что выбирал всю свою жизнь.

Как блаженный Лука говорит, по этой причине, также и Господь научил нас не быть ленивыми, когда молимся, и через притчу это учение передал ²³ нам. Сказал же, что был некий судья в одном городе, который Бога не боялся и людей не стыдился (ср. Лк 18:2–8). Женщина же одна, вдова, обижаемая тем, кто сильнее ее, постоянно приходила и просила у него освободить ее от зла, которое творили ²⁴ по отношению к ней. Она потратила много времени, и, в конце концов, [судья] был побежден надоедливостью женщины, и позаботился о ее делах, и избавил ее от неприятностей, которые причинял ²⁵ ей тот, кто превосходил ее. К тому [Иисус] добавил: «Слушай, что говорит судья неправедный: "По крайней мере, потому что эта вдова утомила меня, нужно было [помочь ей], чтобы больше не приходила и не раздражала меня во всякий [удобный] момент". Бог ли не исполнит просьбы своих избранных, вопиющих к Нему ночью и днем, и не даст им ²⁶ Духа Своего (Лк 18:7)?»

```
19. בי (d-sunkānan досл. «нашей нужды»).
20. בי (znayyā досл. «способы, методы»).
21. Плеоназм: הבלידי (ammināʻit
b-kulʻedān досл. «постоянно всегда»).
22. В тексте просто «их» (באר לאם halēn).
```

^{23.} حماد (akteb досл. «Он написал, сочинил»).

^{24.} نصلاحة (mest'ar досл. «делалось»).

^{25.} حمد (та'wel досл. «вредил»).

^{26.} \sim і \sim (maggar 'elayhon досл. «распространит на них»).

У тех же, кто старается [приобрести] добродетель, будут бесконечные трудности от движений ²⁷ [человеческой] природы и от насилия демонов, а также от всего, что случается каждый день, — то, что столько раз было причиной падений ²⁸ для многих и что удалило [их] от подобающего. В мире сем у них непрестанная борьба, [и] чтобы они не уверились в том, что Бог совершенно забыл их, потому что у них нет ни малейшего отдыха от [их] ежедневной битвы, [Христос] правильно предложил [образ] неправедного судьи, чтобы по аналогии уверить [нас] в невозможности того, что Бог оставляет тех, кто выбирает благое. Ибо, говорит, если тот грешник²⁹, который ничуть не радел о справедливости, и Бога не боялся, и людей не стыдился, однако же был побежден непрестанной надоедливостью женщины, позаботился о том, что нравственно правильно ³⁰, и неожиданно отомстил за нее тому, кто причинял ей зло, — как же вы думаете о Боге, о таковой Милости и Любви [Его] к нам, что Он все сделал ради жизни и спасения нашего, так что Он не оставляет³¹ тех, кто грешит, и благоволит³² к тем, кто ревнует о добром и стремится делать угодное Ему, которым Он, [хотя и] не забывая их, допускает ежедневные страдания и искушения? Это то, что, не желая, некоторые вынуждены терпеть по причине тягот природных страстей, другие — от естественной слабости, потому что столько раз против своей воли бывают склоняемы к неподобающему. Они претерпевают великую борьбу с демонами и постоянно вынуждены вести войну со страстями, которые появляются ³³ от того, что происходит [вокруг]. Ради этих трудов им были обещаны неземные ³⁴ блага. Воля их предприняла ³⁵ великое рвение, благодаря которому [Бог] сделал их достойными тех благ³⁶, допуская, чтобы они в мире сем претерпевали трудности³⁷, потому что вместо них они получат вечные неизглаголанные дары.

Поэтому также и здесь ученикам, которые просили научить их молитве, Он передал эти слова ³⁸, сказав: если вы заботитесь о молитве, знайте, что она состоит не в словах, а в выборе добродетельной жизни, любви к Богу и заботе о том, что нравственно правильно. Если вы будете заботиться об этом всю вашу жизнь, вы будете молиться, и благодаря [вашему] добровольному выбору ³⁹, у вас будет большое желание к молитве. Во всяком случае, вы знаете о чем просить, ибо если выбрали должное, мы [уже] не учим вас просить нечто другое, помимо этого, потому что вы

```
27. к∠о (zawʻā также «импульс»).
```

^{28.} $\begin{subarray}{l} \begin{subarray}{l} \begin{subarray}{l}$

^{29.} منى (harmā досл. «проклятый»).

^{30.} ملكاه (wālitā досл. «должное»).

^{31. «}בעמבים תומים (mḥamsen d-nahme досл. «терпит, чтобы не оставить»).

^{32. 🛵 (}maršel досл. «разрешает»).

^{33.} دحم (nābʻin досл. «прорастают»).

^{34.} معتمد (šḥimātā досл. «обычные, простые, мирские»).

^{35. (}mqabbel досл. «приняла», «разрешила», «согласилась»).

^{36.} במשלהר רבים מהר אז בלהל (l-aylēn da-d-ayk hākannā itayhon досл. «тех, которые таковые»).

^{37.} Гендиадис: محتاه محته (šḥāqē w-ʻamlē досл. «горести и труды»).

^{38.} Т. е. слова молитвы Господней.

^{39.} Гендиадис: چىكە م حصكە (ṣebyānā w-gbitā досл. «воля и выбор»).

[сами] не согласны просить то, о чем вы не заботитесь, и потому, что вы желаете [приобрести] добродетель и о ней проявляете тщание. Очевидно, что такие ⁴⁰ прошения вы приносите Богу. Если так будете жить и со всем усердием просить Его об этом, не будет сокрыто от вас также то, что вы получите [просимое].

Так, вкратце выслушайте то, о чем следует вам заботиться и чего, согласно образу жизни ⁴¹, который требуется от вас, должно вам крепко держаться, и ради чего следует возносить прошения, чтобы вследствие этого полностью получить просимое вами. Так сказал евангелист: «Когда был Он в одном месте ⁴² и молился, [и] когда перестал, сказал Ему один из учеников Его: "Господи, научи нас молиться, также как Иоанн научил учеников своих". И ответил ⁴³ им: когда вы молитесь, так говорите: Отче наш, который на небесах, да святится имя Твое» (ср. Лк 11:1-2). Так, [фраза] «Он молился в одном месте ⁴⁴» напоминает то, что евангелист сказал в другом стихе ⁴⁵: «Было в те дни, вышел он на гору помолиться и провел всю ночь в молитве к Богу» (ср. Лк 6:12). [Выражение] «в некоем месте» означает то, что Он приносил молитву в тихом и лишенном человеческой суеты ⁴⁶ месте. Так, когда ученики увидели, что Он молится с усердием, они поняли, что о [молитве] нельзя мыслить [как о] деле случая ⁴⁷, но [как о] самом необходимом. И когда они просили у Него научить их молиться, как Иоанн научил учеников своих, [тогда] Он передал им эту молитву 48. Итак, Он сказал: если вы заботитесь о молитве, знайте же, что вы должны просить у Бога. Очевидно, что вам нужно также ревновать о том, [о чем] вы собираетесь приносить прошения. Что же следует вам говорить, когда вы молитесь, и о чем следует вам заботиться?

Отче наш, сущий на небесах...

Прежде всего, говорит, вам нужно узнать, кем вы были и кем стали и какой и насколько великий дар вы приняли от Бога, потому что весьма велико то, что было [дано] вам, намного более того, что было у людей до вас. Потому что те, кто верят в Меня и избирают быть Моими учениками, через Меня получили этот дар 49 , так что они могли бы превзойти тех, которые руководствуются законом Моисеевым. Если тот первый завет был дан от горы Синай, рождающий в рабство, и он — раб, 50 и сыновья его (ср. Гал 4:24-25), потому что рабы есть

```
40. До До (ayk hālēn досл. «подобные этим»).
```

^{41.} Гендиадис: רסביא ($dubb\bar{a}r\bar{e}$ w-hауу \bar{e} досл. «поведение и жизнь»).

^{42. ¬} احسه (b-ḥad men atrawwātā досл. «В ОДНОМ ИЗ МЕСТ»).

^{43.} نصره ماند (ayti w-emar досл. «принес и сказал»).

^{44.} אום: ל- b-ḥad men atrawwātā: см. eноску 39).

^{45.} ראושיר רביבי (b- $gabb\bar{a}$ hren \bar{a} досл. «с другой стороны»).

^{46.} دخدمک (šgušyā досл. «волнение, шум, грохот, буря»).

^{47.} ملامے ما (law $sbot\bar{a}$ d- $meškh\bar{a}$ досл. «не дело, которое возможно»).

^{48.} אמן האם אדיה (emar hālēn melē d-ṣlotā досл. «сказал им эти слова молитвы»).

^{49.} איזה איזה האיזה האיזה (hāde gēr hāwyā d-iday досл. «это было им через меня»).

^{50.} בבה איא הי הפינה (pālḥā ʻabqutā hay w-bnēh досл. «она служит и сыновья ее» — женский род, поскольку греческое заимствование «завет» היליםה diatēqē διαθήκη женского рода).

все те, которые под законом, — они приняли заповеди закона 51 , и смертным приговором, которого никто из них не избегнет, наказаны 52 за преступление заповеди. Вы же получите благодать Духа Святого, благодаря которой удоста-иваетесь усыновления 53 , посредством Меня, и имеете дерзновение 54 называть Бога Отцом. Поскольку вы не получаете Духа, чтобы вам снова быть в рабстве и страхе, но удостаиваетесь Духа усыновления, которым с дерзновением называете Отцом Бога (Рим 8:15), — у вас есть служба в горнем Иерусалиме 55 , и вы удостоились свободного образа жизни, того, что есть у тех, кто посредством воскресения стали бессмертными и неизменными 56 и пребывают 57 в этой природе 58 на небесах.

Так, поэтому есть различие между вами и теми, кто под законом. Если буква, которая есть закон, убивает и выносит смертный приговор, от которого никто не может уклониться, на тех, которые преступают его, а Дух, который благодатью через воскресение сделает нас бессмертными и неизменными, животворит (2 Кор 3:6) — [то] хорошо, что прежде всего вы узнаете, что у вас будет образ

- 5ו. מים אלים מים הלים (aykannā wālē l-hon d-l-metdbarw досл. «как им следует вести себя»).
 - 52. ביב (gzirin досл. «определенны»).
- 53. Усыновление Богу (هيده دينه simat bnayyā) крещальный дар, который делает обращение к Богу как к Отцу и вообще молитву «Отче наш» возможными. В крещении, однако, согласно Феодору, человек получает лишь начаток этого дара, полностью же он его получит после всеобщего воскресения, когда его природа станет бессмертной и неизменяемой [Les Homélies Catéchétiques, 452–455].
- 54. عنصصت paresia (греч. παρρησία) важное понятие в богословии Феодора Мопсуестийского. Это слово отсылает нас к древнегреческому полису, в котором παρρησία, понимаемая как свобода слова, была привилегией свободного класса. Это же слово παρρησία означало доверительный разговор между друзьями [van Unnik, 14; Riley, 127]. У Феодора оба смысла слова παρρησία приобретают христианский оттенок. Дерзновение (παρρησία) называть Бога Отцом — дар крещения, символически сообщаемый в крестообразном помазании лба крещаемого после его отречения от сатаны и сочетания со Христом. Это помазание говорит о том, что отныне крещаемый принадлежит Богу, как его воин или овца Его стада; он как свободный гражданин, может жить в Его Царстве и напрямую обращаться с Богом [Les Homélies Catéchétiques, 396-399; Riley, 118-119, 123-131].
- 55. ביאסיs pulhānā d-b-uršlem d-l-el Для всех принявших предкрещальное помазание Феодор использует метафору воина, или солдата,

- который зачислен в войско Бога [Les Homélies Catéchétiques, 396–399].
- 56. Неизменяемость (באמאבא לג lā meštahlapin), согласно Феодору, свойство, которое человеческая душа получит после всеобщего воскресения, но через таинство крещения получает только начаток этого свойства (см. также ссылку 58 о Феодоровом учении о «двух веках»). Неизменяемость характеризовалась неспособностью ко греху (см. толкование Феодора на Рим 8:2 [Pauluskommentar, 133]; также [Norris, 169]).
- 57. «живут, действуют»).
- 58. במיבא בעבא (b-hānā kyānā) Имеются в виду бессмертие и неизменность как свойства человеческой природы после всеобщего воскресения. Здесь имеется отсылка к Феодорову учению о «двух веках», или о «двух состояниях» (δύο καταστάσεις). Согласно Феодору, первый век — это время до всеобщего воскресения, которое характеризуется смертностью тела и изменяемостью души (т. е. нестабильностью воли). Второй век, будущий, начнется после всеобщего воскресения, когда воскресшие обретут бессмертие и неизменяемость. Однако воскресение Христа сделало доступным второй век для верующих в Него уже сейчас, в таинствах Церкви. Человеческая природа Христа, как уже воскресшая, бессмертна и неизменна, и через причастие воскресшему Христу христианин становится причастником даров «второго века», бессмертия и неизменности (см. предисловие к комментарию Феодора на книгу пророка Ионы [Theodori Mopsuesteni, 169]; также: [Oñatibia, 101-109; Norris, 160-172; Bruns, 384-417; Lera, 390]).

жизни, который соответствует этой свободе. Потому что те, которые Духом Божьим водимы, есть дети ⁵⁹ Божьи, а те, кто под законом, приняли лишь название сыновей 60: «Ибо я сказал: вы — Боги и сыновья Всевышнего все вы, но как люди умираете» (Пс 81:6-7). Тем же, которые приняли Духа Святого и по необходимости отныне ожидают бессмертия, прилично жить в Духе и согласовывать с Духом [свои дела], и приобрести ум, который соответствует этой свободе, как тем, которые Духом Святым руководимы, и удалиться от всякого греховного дела, и иметь образ жизни, достойный небесного жительства. Поэтому я не говорю 61 вам, чтобы вы называли [Его] Господом и Богом, поскольку совершенно очевидно, что вам следует знать, что Он есть Бог, Господь и Творец всего, а также и вас, и Он переносит 62 вас в радость этих благ. Отцом же заповедаю вам называть [Его] после того, как вы узнали [о] вашей свободе и чести, которой вы стали причастны, и [о] величии, в которое вы претворитесь, в том смысле, что вы будете названы сынами Господа всех, а также вас, и в таком качестве вы пребудете ⁶³ до конца. Поэтому не хочу, чтобы вы говорили «Отче мой», но «Отче наш», потому что Отец есть общий всем 64 , чья 65 благодать также общая для всех, благодаря которой мы приняли это усыновление. Потому не только Отцу вы будете приносить должное [почитание], но также пусть будет у вас согласие друг с другом, требующееся от вас, которое вы должны будете хранить друг ко другу, потому что вы — братья и под рукой одного Отца. Я добавил также «на небесах», чтобы сейчас был начертан перед вашими глазами горний ⁶⁶ образ жизни ⁶⁷, в который вам было дано перемениться. Ибо когда вы получите усыновление, вы поселитесь на небесах, потому что такая жизнь приличествует сынам Божьим. Так что же следует вам делать, тем, кто так думают?

Да святится имя Твое

Прежде всего сделайте то, что воздает славу Богу и Отцу вашему 68 , поскольку это то [самое], о чем в другом месте 69 [Господь] сказал: «Так да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего, который на небесах» (Мф 5:16). То же самое Он сказал сейчас этим [-и словами]:

- 59. حىت (bnayyā досл. «сыновья»).
- 60. То есть ветхозаветный Израиль лишь именуется в некоторых местах Священного писания «детьми Божьими», но не является «детьми» по существу, поскольку не обладает бессмертной и неизменной природой.
- 61. באבה ん (lā mšallem досл. «не передаю вам»). 62. ביבה (mšanne досл. «изменяет, превращает,
- 62. «изменяет, превращает, обращает»).
- 63. د منے کام ہمرے (ayk hālēn tes'ron досл. «и как таковые, вы будете действовать»).
- 64. Похожая мысль об «общем Отце» есть у свт. Иоанна Златоуста в 19-й беседе на Евангелие от Матфея [Joannes Chrysostomus, 278–279].

- 65. кык (aykā досл. «где»).
- 66. אליכ, (d-tammān досл. «тамошний»).
- 67. Феодор видит в прошениях молитвы Господней образ небесной жизни, которой христиане должны подражать, будучи еще в мире сем [Bruns, 389].
- 68. Такое же толкование прошения «да святится имя Твое» у свт. Иоанна Златоуста в Беседе 19 на Евангелие от Матфея [Joannes Chrysostomus, 279]. В данном месте Златоуст также использует Мф 5:16 как подкрепляющую цитату.
- 69. איייי אייי (b-gabbā hrenā досл. «с другой стороны»).

«Да святится имя Твое». Как [если] бы сказал: «Вам следует стараться делать то, благодаря чему каждый бы прославил имя Божие 70, после того, как вы удивили милостью и благодатью Его, обильно излившимися на вас. Не напрасно [Бог] сделал вас сынами Его и по милости своей дал вам Духа, чтобы [Духом] вы обогащались без меры, и были в достатке, и Он научил вас и сделал вас подобными тем, которые удостоились называть Бога Отцом».

Так, наоборот 71 , если мы творим противное [Божьим заповедям], мы будем причиной поношения Бога. Например, все внешние, когда видят нас, пребывающих в злых делах, говорят о нас, что мы недостойны быть сынами Божьими. Если же правильно ведем себя, то мы подтверждаем, что мы — сыны Божьи и достойны свободы Отца нашего, что мы хорошо воспитаны и жизнью, достойной Отца вашего, живем. Так, чтобы никто не сказал 72 , что вы недостойны Бога, но в устах всех была бы хвала Ему, что Он вознес вас к этому величию, старайтесь делать те дела, которые [ведут к] этому 73 .

Да придет Царствие Твое

Он правильно добавил это прошение к предыдущему 74, потому что нужно, чтобы те, которые призваны в Царствие Небесное через усыновление и надеются, что в нем будут со Христом, по слову апостола Павла: «Мы будем восхищены на облаках на встречу Господа на воздухе и так всегда с Господом будем» (1 Фес 4:17), чтобы они думали о том, что достойно того Царствия, и творили то, что приличествует небесной жизни, и считали земное ничтожным, и так полагали, что сообщение [с этим] и обучение этому позорно 75. Потому что тому, кому назначено жить в царских палатах, и кто навсегда удостоился общения и лицезрения царского величества, не разрешается [не только] бродить по рынкам и тавернам и в подобных местах, но и общаться с теми, кто постоянно там находится. Так и нам, призванным в Царство Небесное, не разрешено оставлять жизнь небесную ⁷⁶ и все, что приличествует тому внеземному 77 образу жизни, [и] быть занятыми делами ⁷⁸ мира сего, где есть частый обман ⁷⁹ и многочисленные злодеяния. Так как [же] совершится это, и как мы совершим то, что приличествует свободе [данной нам] Отцом 80? [То есть] как мы последуем небесной жизни и как сотворим то, что приводит к великой славе имени Божьего?

- 70. שے \sim (men kulnāš metqallas досл. пассив: «каждым было бы прославляемо»).
 - 71. кырк (akznā досл. «как, подобно, например»).
- 72. גולהא מארים: (d-dalmā hākēl hāde tetēmar досл. «итак, чтобы это не говорилось»).
- 73. Похожая мысль высказана в пятом тайноводственном поучении Кирилла Иерусалимского [Cyrille de Jérusalem, 160].
- 74. ¬ап , ю کد ('al hay hāde досл. «это о том»).
- 75. Ср.: Иоанн Златоуст. Беседа 19 на Евангелие от Матфея [Joannes Chrysostomus, 279].

- 76. مانة (d-tammān досл. «тамошнюю»).
- 77. $\Delta_{\text{о}}\Delta_{\text{3}}$ (d-lhal досл. «который вне» или «который далеко»).
- 79. ¬ مولا Производное от غفِل (qappel «жульничать», «обманывать во время торга»).
- 80. ् ుంగు నముగుమి (l-ḥērrutā d-abun досл. «свободе Отца нашего»).

Да будет воля Твоя как на небе, так и на земле

Если бы в этом мире, насколько можно, мы будем стараться уподобиться той жизни, которую ожидаем проводить на небесах! Потому что нет на небе ничего противного Богу: искоренен грех, и владычество демонов разрушено, и абсолютно все 81 , что восстает против нас, уничтожено. А когда все упразднится, мы воскреснем из мертвых и водворимся на небесах в природе бессмертной и неизменной 82 . Прежде 83 всего мы будем держаться воли Божьей, думая о небесном, желая и творя то, что Ему угодно, потому что 84 [уже] не будет никакого движения 85 [нашей воли], которое ведет войну с нами против воли Божьей.

Так, мы должны, насколько возможно в этом мире, крепко держаться воли Божьей и не уклоняться к противному: как мы считаем, что на небе правит воля Божья, так пусть мы сохраним [ee] и на земле 86. Здесь, как там, наша воля и наш ум да не порождают никакого противного движения. Это невозможно [сделать в совершенстве], пока мы в этом мире в природе смертной и изменчивой, но да пусть обращается наша воля от всяких движений противных и не примет ничего от них, и сотворит то, что блаженный Павел заповедал, говоря: «Не уподобляйтесь миру сему, но изменяйтесь обновлением ума вашего, чтобы вы познали, что есть воля Божья, благая, угодная ⁸⁷ и совершенная» (ср. Рим 12:2). Он заповедует [это] не для того, чтобы в нас не происходило движений воли 88, но чтобы не уподобляться тому, что во что бы то ни стало разрушится вместе с состоянием ⁸⁹ мира сего. Пусть воля наша не уподобляется жизни мира сего: пусть она сопротивляется всему, что случается болезненного или приятного, почетного или презренного, вкратце сказать, возвышающего или унизительного. Да будем стараться, чтобы у нас не было склонности 90 к тому, чему особенно естественно 91 заманивать 92 нас к мыслям, противным [Богу], и отводить наш ум от благой воли. Да будем обновлять наши мысли путем исправления каждый день и будем удаляться от вреда, который производят нам движения этого мира, и каждый день возводить нашу волю к добродетелям, испытывая то, что угодно Богу (ср. Рим 12:2). И да будем помышлять то благое и совершенное, что угодно Ему, и будем внимательны ко всему, чтобы презирать все здешние удовольствия. Да будем переносить все тяготы, которые находят на нас, и прежде всего да будет у нас⁹³ воля Божья. Блажен-

^{81.} صحے ملص (sākā kulhēn досл. «все до конца»).

^{82.} В этом и предыдущем предложении содержится описание «второго века», или «состояния». Феодор учит уже в этом мире уподобляться небесной жизни «второго века».

^{83.} نامن (yatir досл. «более»).

^{84.} кык (aykā досл. «где»).

^{85.} Гендиадис: ܡܘܘܝܕ ܡܫܝܡܝ (ḥēppā aw-zawʻā досл. «резкого порыва или импульса»).

^{86.} Та же мысль у Златоуста [Joannes Chrysostomus, 279–280].

^{87.} حمدله (mqablā досл. «приемлемый»).

^{88.} $\stackrel{\sim}{\sim} \sim 10^{-3} \text{ d}_3$ (d-lā nedolon (sic!) ban zaw $^i\bar{e}$ досл. «импульсы не двигались в нас»).

^{89.} ممحه $qawm\bar{a}$. См. сноску 58 о «двух веках», или о «двух состояниях».

^{90.} 2ם אמל באם (ḥubban lwāt hālēn lā nepel досл. «наша любовь/склонность не упала в это»).

^{91.} منط (mkānan досл. «естественные наши», «по природе»).

^{92.} عة علي (nšarglanan досл. «утаскивает»).

^{93.} سمير (nsayyem досл. «да поставим», «да утвердим»).

ными да будем считать себя, если будем делать так, хотя бы все искушения 94 мира были нацелены на нас. Если не будет так, то мы слабы и несчастнее всех, хотя бы и преуспевали 95 во всем, что в мире сем.

Таким образом, Господь в этих нескольких словах научил нас совершенству жизни и заповедовал тем, послушным Ему, радеть о делах благих, и ревновать о небесном образе жизни, и презирать все, что в этом мире, и стараться, насколько возможно, уподобляться тому, что в грядущем. Наконец ⁹⁶, Он хочет, чтобы мы просили это у Бога, потому что у нас должно быть твердое убеждение ⁹⁷ и истинная любовь по отношению к этим вещам. Чтобы мы познали, что не способны совершать что-либо без помощи Божьей, необходимо [было] в виде молитвы передать нам то, чтобы, прося у Бога [все] это, как благое и полезное, мы имели совершенную любовь к избранию добродетели ⁹⁸ и усердствовали со всякой тщательностью ⁹⁹. Невозможно иначе уподобиться грядущей жизни ¹⁰⁰, если бы Бог не помог нам в этих делах, хотя бы тысячи тысяч раз мы избирали их и имели бы к ним душевную склонность ¹⁰¹. Однако мы бы полностью преуспели ¹⁰², если бы сначала выбрали добродетель ¹⁰³ и, вместе с этим, просили у Бога [помощи].

Так, блаженный Лука многое прибавил к этой молитве, сказанной Господом Христом, для уверения в том, что молитва просящих исполнится совершенно ¹⁰⁴. Поскольку Он захотел призвать нас в образ грядущего мира, когда мы будем полностью вознесены туда от здешней реальности ¹⁰⁵ и не будем нуждаться абсолютно ни в чем, и [поскольку] кажется, что Он заповедует невозможное, ведь Он повелел уподобляться бессмертной жизни пока [еще] смертным по природе и во многом нуждающимся в мире сем, — [потому] Он вкратце прибавил ¹⁰⁶:

Хлеб наш насущный дай нам на сей день

«Я хочу, — говорит, — чтобы вы смотрели на то, что [принадлежит] тому грядущему миру, и, будучи в этом мире, согласно вашим способностям, устраивали вашу жизнь, как будто вы уже в том [мире]. Не говорю 107 , чтобы вы не ели, и не пили, и не пользовались ничем из необходимого, что требуется нам для этой

```
94. \simححقندهm^ciqar{a}nyar{a}tar{a} досл. «раздражения», «досаждения»).
```

^{95.} حصيد (kahhininan досл. «процветали»).

^{96. ¬}ыш ¬ ('edammā l-hartā досл. «до конца»).

^{97.} عنه مليمه (reʻyanā hlimā досл. «здравый ум», «сильный ум»).

^{98.} حيالاهي (gbithēn досл. «к избранию их»).

^{99.} איז איז (nkattar b-kulah hpitutā w-nšqal (sic!) taʻnā гендиадис, досл. «продолжали со всякой тщательностью и трудились»).

^{100.} ביסים איירייא (d-ḥrenyā'it nehwēn lan досл. «чтобы было у нас по-другому»).

^{101.} حے بے (nestbe досл. «мы выбирали», «оно нам нравилось»).

^{102.} ביה (hwēyn enēn досл. «они были»). 103. ביה (b-hēn досл. «их»).

^{104.} چ حلفته مقم مقم (men kulpros) مين (men kulpros) hāwyān enēn hālēn l-šāulayhēn досл. «полностью будет то просящим»).

^{105.} خنه، بكم جه (men hālēn d-harkā досл. «от того, что здесь»).

^{106.} Златоуст также высказывает мысль, что поскольку Христос говорил с людьми, которые по немощи своей природы нуждаются в пище, то хотя и заповедовал им проводить равноангельскую жизнь, Он добавил в молитву прошение о «хлебе насущном» [Joannes Chrysostomus, 280].

^{107. ≺}от ≺ (lā hwā досл. «не бывает»).

жизни, — но [говорю], что избранное вами для себя 108 прекрасно; вы любите и страстно 109 ищите этого. Я разрешаю вам пользоваться земными вещами до тех пор, пока они удовлетворяют острую нужду. Больше же необходимого и совсем не просите, также и вовсе не старайтесь иметь». Ибо так сказал блаженный Павел: «Если есть хлеб и одежда, довольно нам» (ср. 1 Тим 6:8).

Господь сказал 110 здесь «хлеб», говоря так о самом необходимом 111 , потому что пищей и поддержкой земной жизни более всего считается «наш хлеб» 112 . Но и «сегодняшним» Он также называет то, что сейчас, потому что мы живем 113 в сегодняшнем дне, а не в завтрашнем, ведь даже если достигнем завтрашнего дня, то, следовательно, будем в сегодняшнем, когда в нем окажемся.

Священное писание называет сегодняшним днем то, что присутствует ¹¹⁴ сейчас и поблизости. Таково то, что сегодня. «Если услышите голос его, не ожесточите сердца ваши как в искушении ¹¹⁵, — сказал ¹¹⁶ блаженный Павел (ср. Евр 3:7–8, 15; 4:7; Пс 94:8), — но утешайте души ваши каждый день, пока называете [этот день] «сегодня» (ср. Евр 3:13; 4:7). Он как бы сказал: «Доколе мы в этом мире, да будем постоянно уверенны, что слышим это слово, и каждый день этот голос побуждает [нас] к разумности, [чтобы] мы бодрились ¹¹⁷ и утверждались в праведном образе жизни путем удаления от злого и усердия в благом. День ото дня, с того времени, когда мы появились, мы будем процветать в этом веке, в котором имеем время правды и благодати, потому что, если мы уклонимся от праведности ¹¹⁸, Он отнимет ¹¹⁹ от нас время правды и благодати, и так настанет время суда». Так, сказал Господь здесь: «хлеб насущный дам вам сегодня», как называют «необходимым» то ¹²⁰, в чем мы нуждаемся в этой жизни.

«Не от еды, — говорит, — не от пития, не от одежды и всего, что подходит для поддержания [жизни] тела, Я заставляю вас воздерживаться 121 , потому что когда у нас что-то есть, мы должны им пользоваться, и нет в том вины получать от других то, что мы имеем, и также не позорно просить Бога об этом 122 ». О, как кто-то

```
111. Та же мысль у Златоуста [Joannes Chrysostomus, 280].

112. Феодор толкует «хлеб насущный» метафорически, как все необходимое для поддержания нашей земной жизни, в отличие от Кирилла Иерусалимского, который понимает это место в аллегорическом смысле, как хлеб Евхаристии, и прилагательное «насущный» как указывающее на сущность души [Cyrille de Jérusalem, 162]. Однако у Златоуста мы видим толкование «хлеба насущного» как «повседневного хлеба» в смысле необходимой пищи для поддержания нашей жизни [Joannes Chrysostomus, 280], — толкование, отражающее общую с Феодором традицию.
```

108. То есть будущая жизнь в грядущем мире.

109. אירייסיו (rawrbā'it досл. «велико»).

110. מבסב (šmah досл. «назвал»).

```
113. איי (itayn досл. «мы есть»).
114. איי (qāēm досл. «стоит»).
115. איי (qāēm досл. «стоит»).
115. איי (птагтгапита досл. «раздражение, озлобление, ожесточение; причина жестокости, провокации»).
116. איי (sām досл. «положил»).
117. ייי (па"іг досл. «будили»).
118. איי (теп hānā досл. «от этого»).
119. איי (ar ḥeq досл. «удалит»).
120. איי (kmā досл. «сколько»).
121. Гендиадис: איי איי (тарсе па w-kāle па досл. «заставляю воздерживаться и удерживаю»).
```

мог подумать, что постыдно то необходимое, просимое нами у Бога и нужное для поддержания 123 [в жизни] природы [нашей]!

Так, хлебом Он называет то, что подходит для удовлетворения ¹²⁴ нужд нашей природы, потому что Он говорит о «насущном» [как] о том, что согласно нашей природе, т. е. удовлетворению ее нужд. Несомненно 125, что Творцом заповедано, что нам следует приобретать необходимое, [и] тем, кто жаждет совершенства, неприлично наживать 126 богатство и то, что сверх необходимого 127 . Он хорошо показал, что в том, что Он назвал «насущным», обязательно испрашивается соответственное нужде, иными словами, нечто, что соответствует и требуется нашей природе. [Сказав] «сегодня», [Он имел в виду], если что-то по необходимости установлено Богом для поддержания [жизни нашей] природы в этом мире, справедливо просить то и не стыдно в том нуждаться. О том же, что сверх этого, говорю, никому не следует не только просить у Бога, но и усердствовать в приобретении. То, что не требуется для поддержания [жизни] нашей и теперешняя нужда в том не первостепенна, если и собирается нами, перейдет к другим (ср. Екк 6:28). Не существует какого-то имущества [у] заботящегося о нем и старающегося его приобретать ¹²⁸, которое после его смерти, очевидно, против его воли не перешло бы к другим. И потому [Христос] полностью отверг заботу о чрезмерном, а использованию самого необходимого не препятствовал. Наоборот же, заповедовал, чтобы мы просили это у Бога, поскольку мы нуждаемся в том. Правильно Он добавил:

И оставь нам долги наши

Первым [прошением] «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» положил пределы богатству и [показал] совершенство образа жизни. Так Он ограничил нашу заботу самым необходимым. И поскольку, хотя проявляем тщание о добродетелях, мы не можем совершенно не грешить, ведь многое, что не по нашей воле, [а] по слабости природы, принуждает нас пасть, Он быстро нашел лекарство этому в прошении об отпущении [грехов]. Или иначе, не об этом только [Господь] сказал [в следующем]: «Если бы вы заботились о добром, и усердствовали бы в этом, и не хотели бы просить ничего больше необходимого, то следует [вам] быть уверенными, что вы понесете отпущение этих грехов, которые, например, совершены невольно, потому что вы заботитесь о добром и от ненавистного стараетесь удаляться». Во всяком случае, очевидно, что, как желающий [грешить] падает, [и] не желающий [согрешить] претыкается. Поскольку известно, что тот, который

```
123. Гендиадис: בסאים בארט (l-quyāmēh w-l-uḥdānēh досл. «для утверждения и поддержки»).
```

^{124.} сталь (l-quyāmēh досл. «для утверждения»).

^{125.} حمادت (теtb'е досл. «нужно, необходимо»).

^{126.} Гендиадис: مصمصاه مسه (neqnon

w-nelbukon досл. «чтобы приобретали и брали»).

^{127.} Похожая мысль у Златоуста [Joannes Chrysostomus, 280].

^{128.} Гендиадис: مصيده (neknašēh w-neqnayu досл. «собирать и приобретать»).

презирает зло, но желает добра, безусловно понесет оставление в отношении тех грехов, которые были совершены невольно, [Господь] добавляет:

как мы оставляем должникам нашим

[Посредством этого] показывает, что следует быть уверенными, что нам дано оставление грехов 129 , если также [и] мы будем так 130 делать, по нашей силе, по отношению к прегрешающим против нас. И поскольку, выбрав добро и руководствуясь им, [тем не менее], мы часто 131 согрешаем как против Бога, так и против людей, Он прекрасно нашел лекарство тому и другому в том, чтобы мы оставляли [прегрешения] тем, которые согрешают против нас. Да будем уверены в том, что во всяком случае и мы подобным образом получим от Бога отпущение согрешений. Ибо как, когда мы, ошибившись, пали, нам обязательно нужно молиться и просить Его об оставлении [грехов], так и да будем оставлять [прегрешения] тем, кто согрешил против нас и извинился перед нами. Да примем с любовью тех, которые каким-либо образом причиняют нам зло или печалят [нас]. Очевидно, мы не задумываемся, что если бы уязвленные или опечаленные оставляли [прегрешения] обидчикам, когда те раскаялись бы перед ними ¹³² и просили у них [прощения], подобное [прощение] было бы обиженным, также и обидчикам через обиженных 133, когда они хотят просить [об этом] Бога, поскольку Господь ясно повелевает нам просить оставления [наших прегрешений], потому что и мы простили тех, которые согрешили против нас.

В мире сем по причине многих неприятностей, не ожидая, мы претыкаемся 134 : по слабости 135 плоти, из-за зла людей и многого другого, от чего мы обольщаемся и колеблемся. Поскольку наша душа может быть мысленно обеспокоена всем этим и для того, чтобы она часто 136 являла 137 подтверждение добродетели, Он хорошо добавил 138 :

Не введи нас во искушение

[Он сказал это, дабы] мы были сохранены от этого, насколько возможно нам. Если появятся искушения, да будем в высшей степени стараться мужественно переносить трудности, которые находят на нас, когда мы их не ожидаем. Прежде всего будем просить у Бога, чтобы искушение не настигло нас. Если же искушение придет к нам, да будем мужественно терпеть, и оно быстро прекратится ¹³⁹.

```
129. \sim \sim \sim \sim 120 (b-d-ayk hālēyn досл. «в отношении этих»).
```

^{130.} متح (enēn досл. «их, это»).

^{131.} сел сътсто (saggiyātā gādšā досл. «многое случается»).

^{132.} ملے ה' (ʻal appay hālēn d-askel досл. «перед теми, кому они навредили»).

¹³³. ് വര > ് വരി ചറ ് വരി ന്വരു രൂത്ത് രിവര് പോപ്പ് (akwātāh d-hāde hāwyā l-hon āp l-hon men hānon d-etnkiw досл. «подобное было бы у них, как у тех от этих, которые были обижены»).

^{134.} سلنج (nāplinan досл. «падаем»).

^{135.} പതരം (kurhānē досл. «болезней»).

^{136.} בבא ובעה (kmā zābnin досл. «сколько раз»). 137. אבם כבוה (tappeq menāh досл. «произвела из

^{137.} معم هعم (tappeq menan досл. «произвела и себя»).

^{138.} ملر (ауtі досл. «привел довод»).

^{139.} Ср. поучительные примеры перенесения искушений и падения от них у свт. Кирилла Иерусалимского [Cyrille de Jérusalem, 164, 166].

Ибо не секрет, что в мире сем множество неприятностей разнообразно смущают наш ум: и телесная болезнь, длительная и усиливающаяся, в большую тревогу приводила 140 тех, кто страдал 141 от нее; и плотские импульсы, противные нашей воле, соблазнили нас и увели нас от подобающего; и красивое лицо, неожиданно увиденное, пробудило страсть, присутствующую в нашей природе; и другое, что иным образом приходит к нам, когда мы не ожидаем, насильно 142 подталкивает ко злу нашу волю 143 и разум, [направленные] к добру; и особенно же мнения некоторых дурных и дерзких, имеющих усердие творить зло, [мнения] достаточные, чтобы каким-либо образом вывести нас из того, в чем [пребывает] наш ум. Также [это относится] к тому, кто в высшей степени заботится о добродетели, особенно когда братья по вере будут нашими противниками, о которых сказал Господь: «Кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому полезнее было бы, если бы большой 144 жернов 145 был повешен на шею, и он закинут был бы в глубины морские» (ср. Мф 18:6). Он говорит это, [обращаясь] к дерзким между нами. Они достойны строгого наказания, если по своей жестокости и злобе распространяют среди смиренных и чистых то, что легко удаляет их от подобающего. Ибо Он называет «соблазном» то, когда кто своей зловредностью и бесстыдством вредит старающимся ради добродетели жить смиренно и чисто. По причине этого всего, сказав «не введи нас во искушение», Он добавляет 146:

но избавь нас от лукавого

Потому не малозначительно для нас зло сатаны, который разнообразно подталкивает 147 нас сделать то, чем он надеется увести нас от рассудительности 148 и от выбора подобающего.

Так, в этой молитве Господь заключил [поучение о] совершенстве жизни, и ясно показал¹⁴⁹, как следует нам жить, о чем нам нужно заботиться, от чего удаляться и о чем просить у Бога. Блаженные же отцы решили, что [вместе] с правым учением и истинной верой ¹⁵⁰ следует, чтобы мы заботились о [нравственной] жизни и добрых делах ¹⁵¹. Поэтому они передали эту молитву тем, кто приближается к дару крещения, [так же] как и через Символ веры научили нас истинности догматов. Посредством молитвы [Господней] они устроили нашу жизнь, чтобы

```
140. איים (aqim досл. «ставил»).
141. מיים או (nepal b-ēh досл. «упали в него»).
142. Гендиадис: אייראים אייל (d-lā b-ṣbyānan qṭirā'it досл. «не по нашей воле насильно»).
143. בייל (gbitan досл. «наш выбор»).
144. איים (rāmyā досл. «высокий»).
145. איים (raḥyā d-ḥmārā досл. «жернов ослиный», т. е. приводимый в действие силой ослов).
146. איים (meṣṭanna' досл. «обманывает»).
```

^{148.} صناعی (buḥrānā досл. «суд, рассуждение, исследование»).

^{149. △}к (elap досл. «научил»).

^{150.} Феодор ссылается на церковное предание в целом, имея в виду, что после объяснения Символа веры («передачи символа», traditio symboli) необходим еще нравственный катехизис, представленный в данном случае в виде объяснения молитвы «Отче нап»

^{151.} מביד» אביד ($dubar{a}rar{e}$ šappi $rar{e}$ досл. «прекрасное поведение»).

она была добродетельной: то, что следует делать принимающим дар крещения, которые отныне записаны в граждане небесного жительства 152 .

Так, вы выучили [все] это вкратце через молитву Господню. Постарайтесь, чтобы оно ясно отпечаталось ¹⁵³ в вашем уме, тщательно размышляйте над ним и проявляйте усердие в том, чтобы исполнять его, чтобы уже с этого момента по силам вашим уподобляться [жизни] в будущем мире и пребывать в том, чему научил [вас] Господь, и заслужить небесные блага, которые мы все получим благодатью Единородного Сына Божьего, Которому слава со Отцом и Духом Святым, ныне и всегда и во веки веков. Аминь.

Источники

- Catalogus = Catalogus librorum syrorum Ebedjesu / Ed. J. S. Assemani.
 Rome: Congregationis de Propaganda fide, 1725. 709 p. (Bibliotheca Orientalis; v. 3, 1).
- 2. *Commentary on the Lord's Prayer* = Commentary on the Lord's Prayer, on the Sacraments of Baptism and the Eucharist / Ed. A. Mingana. Cambridge: Heffer, 1933. 265 p. (Woodbrooke Studies; v. 6).
- Cyrille de Jérusalem = Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogique / Ed. A. Piédanel, transl. P. Paris. Paris : Cerf, 1966. 224 p. (Sources Chrétiennes: v. 126).
- Jean Chrysostome = Jean Chrysostome. Trois Catéchèses baptismales / Eds. A. Piédanel, L. Doutreleau. Paris : Cerf, 1990. 288 p. (Sources Chrétiennes; v. 366).
- 5. *Joannes Chrysostomus* = Joannes Chrysostomus. In Matthaeum 19 // Patrologia Greaca. V. 57. P. 273–284.
- Katechetische Homilien = Katechetische Homilien des Theodor von Mopsuestia / Ed. P. Bruns. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rome; New York: Herder, 1994. 478 p. (Fontes Christiani; v. 17).
- Les Homélies Catéchétiques = Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste: reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561, traduction, introduction, index / Eds. Raymond Tonneau and Robert Devreesse. Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. 623 p. (Studi e Testi; v. 145).
- 8. *Pauluskommentar* = Pauluskommentare aus der griechischen Kirche / Ed. K. Staab. Münster : Aschendorff, 1933. P. 113–212.

152. Т. е. записаны в списки готовящихся ко крещению на ближайшую Пасху. Феодор сравнивает запись в эти списки с получением «гражданства», или жительства, на небесах.

153. يەقىي (пеһwayn досл. «были»).

- 9. *Sacrorum conciliorum* = Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection / Ed. J. D. Mansi. V. 9. Paris : Welter, 1902. 1240 p.
- 10. Théodore de Mopsueste = Théodore de Mopsueste. Une Controverse avec Macédoniens // Patrologia Orientalis / Ed. F. Nau. Paris : Firmin-Didot. 1913. V. 9. N. 5. P. 635–667.
- II. Theodori Mopsuesteni = Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas / Ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. 475 p. (Göttinger Orientforschungen; v. 5).

Литература

- I. Гаврилюк = Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. Москва : Свято-Филаретовская МВПХШ, 2001. 320 с.
- 2. *Заболотный* = Заболотный Е.А. Сирийское христианство между Византией и Ираном. Санкт-Петербург : Наука, 2020. 403 с.
- 3. Пучкова = Пучкова С. С. Огласительные гомилии Феодора Мопсуестийского: история публикации текста и особенности содержания // Вестник ПСТГУ. Серия І: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 4 (66). С. 24–43.
- 4. *Саврей* = Саврей В. Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли. Москва : МГУ, 2012. 230 с.
- 5. *Сагарда, Сидоров* = Сагарда А.И., Сидоров А.И. Антиохийская богословская школа и ее представители // Ученые записки РПУ ап. Иоанна Богослова. Т. 3. 1998. С. 139–192.
- 6. *Селезнев* = Селезнев Н. Н. Ассирийская Церковь Востока : Исторический очерк. Москва : Euroasiatica, 2001. 198 с.
- 7. *Сидоров* = Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности : В 5 т. Т. 1. Москва : Сибирская Благозвонница, 2011. 432 с.
- 8. *Тимофеев 2016* = Тимофеев Борис, свящ. Типология в толковании пророчеств у Феодора Мопсуестийского // Христианское чтение. 2016. № 2. С. 193–207.
- 9. Тимофеев 2020 = Тимофеев Борис, свящ. Мессианский смысл во 2, 8 и 44 псалмах: взгляд Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского // Богословский вестник. 2020. Т. 36. С. 98–113.
- то. $\Phi eodop\ Moncyecmuйский\ 2020a = \Phi eodop\ Moncyectuйский. Фрагменты комментария на книгу Бытия / Пер. А. Тамразова. URL: https://bogoslov.ru/article/6026455.$
- Феодор Мопсуестийский 20206 = Феодор Мопсуестийский. Фрагменты комментария на книгу Бытия / Пер. А. Тамразова. URL: https://bogoslov. ru/article/6026440.

- 12. Abramowski = Abramowski L. Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Kostantinopel 381 zu tun? // Theologie und Philosophie. V. 67. N. 4. 1992. P. 481–513.
- 13. Botte = Botte B. Postbaptismal Anointing in the Ancient Patriarchate of Antioch // Studies on Syrian Baptismal Rite / Ed. Vellian J. Kottayam, Kerala, India: C. M. S. Press, 1973. P. 63–71.
- 14. $Br\ddot{a}ndle = Br\ddot{a}ndle R$. Johannes Chrysostomus: Die zehn Gaben (τιμαί oder δωρεαί) der Taufe // Ablution, initiation, and baptism: late antiquity, early Judaism, and early Christianity. Waschungen, Initiation und Taufe: Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum / Eds. D. Hellholm, T. Vegge, O. Norderval, Ch. Hellholm. Berlin: De Gruyter, 2011. P. 1233–1252 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; v. 176/1). DOI: https://doi.org/10.1515/9783110247534.1233.
- 15. Bruns = Bruns P. Den Menschen mit dem Himmel verbinden: eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia. Leuven: Peeters, 1995. 444 p. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; v. 549/Subsidia 89).
- 16. Day = Day J. The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt. Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2007. 157 p.
- 17. Finn = Finn Th. M. The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1967. 229 p.
- 18. *Lera* = Lera J. M. Théodore de Mopsueste // Dictionnaire de la spiritualité ascetique et mystique. 1991. V. 15. P. 385–400.
- 19. Lietzmann = Lietzmann H. Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia. Berlin : De Gruyter, 1933. P. 915–936. (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse; v. 23).
- 20. *Norris* = Norris R. A. Manhood and Christ : A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia. Oxford : The Clarendon Press, 1963. 274 p.
- 21. *Oñatibia* = Oñatibia I. La vida christiana, tipo de las realidades celestes: un concepto basico de la teologia de Teodore de Mopsuestia // Scriptorium Victoriense. 1954. V. 1. P. 100–133.
- 22. Riley = Riley H. M. Christian Initiation: a Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Amborse of Milan. Washington, DC: The CUA Press, 1974. 481 p.
- Sartore = Sartore D. Commento alla "Preghiera del Signore" nell'Omelia catechetica XI di Teodoro di Mopsuestia // Rivista liturgica. 2000. N. 87 (2). P. 291–304.

- 24. Saxer = Saxer V. Les rite de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle.
 Esquisse historique et signification d'après leur principaux témoins. Spoleto :
 Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1988. 691 p.
- 25. *Van Unnik* = Van Unnik W. Parrhesia in the "Catechetical Homilies" of Theodore of Mopsuestia // Mélanges offertes á Chr. Mohrmann / Ed. W. K. M. Grossouw. Utrecht, Anvers: Spectrum, 1963. P. 12–22.
- 26. *Vosté* = Vosté J. M. Theodori Mopsuesteni Liber ad baptizandos // Orientalia Christiana Periodica. V. 9. 1943. P. 211–228.
- 27. Witkamp = Witkamp N. Tradition and Innovation : Baptismal Rite and Mystagogy in Theodore of Mopsuestia and Narsai of Nisibis. Leiden, Boston : Brill, 2018. 417 p. (Supplements to Vigiliae Chrisitanae; v. 149).

References

SOURCES

- I. Assemani J. S. (ed.) (1725). *Catalogus librorum syrorum Ebedjesu*. Rome: Congregationis de Propaganda fide (Bibliotheca Orientalis; v. 3, 1).
- 2. Bruns P. (ed.) (1994). *Katechetische Homilien des Theodor von Mopsuestia*. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rome; New York: Herder (Fontes Christiani; v. 17).
- 3. *Joannes Chrysostomus*. "In Matthaeum 19", in *Patrologia Greaca*, v. 57, pp. 273–284.
- Mansi J. D. (ed.) (1902). Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection, v. 9. Paris: Welter.
- 5. Mingana A. (ed.) (1933). *Commentary on the Lord's Prayer, on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*. Cambridge: Heffer (Woodbrooke Studies; v. 6).
- Nau F. (ed.) (1913). "Théodore de Mopsueste, Une Controverse avec Macédoniens". *Patrologia Orientalis*. Paris: Firmin-Didot, v. 9, n. 5, 1913, pp. 635–667.
- 7. Piédanel A. (ed.), Paris P. (trans.) (1966). *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogique*. Paris : Cerf (Sources Chrétiennes; v. 126).
- 8. Piédanel A., Doutreleau L. (eds.) (1990). *Jean Chrysostome. Trois Catéchèses baptismales*. Paris : Cerf (Sources Chrétiennes; v. 366).
- 9. Sprenger H. N. (ed.) (1977). *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz (Göttinger Orientforschungen; v. 5).
- 10. Staab K (ed.) (1933). Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster: Aschendorff, pp. 113–212.

II. Tonneau R., Devreesse R. (eds.) (1949). Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste: reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561, traduction, introduction, index. Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi; v. 145).

LITERATURE

- Abramowski L. (1992). "Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?". *Theologie und Philosophie*, 1992, v. 67, n. 4, pp. 481–513.
- Botte B. (1973). "Postbaptismal Anointing in the Ancient Patriarchate of Antioch", in *Studies on Syrian Baptismal Rite*. Kottayam, Kerala, India: C. M. S. Press, pp. 63–71.
- Brändle R. (2011). "Johannes Chrysostomus: Die zehn Gaben (τιμαί oder δωρεαί) der Taufe", in Ablution, initiation, and baptism: late antiquity, early Judaism, and early Christianity / Waschungen, Initiation und Taufe: Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum, Berlin: De Gruyter, pp. 1233–1252 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; v. 176/1).
- 4. Bruns P. (1995). Den Menschen mit dem Himmel verbinden: eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia. Leuven: Peeters (CSCO 549, n. 89).
- 5. Day J. (2007). The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt. Aldershot, Hampshire: Ashgate.
- Finn Th. M. (1967). The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- 7. Gavrilyuk P., dcn. (2001). *Istoriia katekhizatsii v drevnei tserkvi* [The History of Catechisation in the Early Church], ed. priest Georgy Kochetkov. Moscow: SFI Publ. (in Russian).
- 8. Lera J.M. (1991). "Théodore de Mopsueste". *Dictionnaire de la spiritualité ascetique et mystique*, 1991, v. 15, pp. 385–400.
- Lietzmann H. (1933). Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia. Berlin: de Gruyter, 1933, pp. 915–936 (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse; v. 23).
- Io. Norris R.A. (1963). Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia. Oxford: The Clarendon Press.
- II. Oñatibia I. (1954). "La vida christiana, tipo de las realidades celestes: un concepto basico de la teologia de Teodore de Mopsuestia". *Scriptorium Victoriense*, 1954, v. 1, pp. 100–133.

- 12. Puchkova S. S. (2016). "The catechetical homilies' of Theodore of Mopsuestia: the publishing history and their contents". Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia I: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie, 2016, v. 66, pp. 24–43 (in Russian).
- 13. Riley H. M. (1974). Christian Initiation: a Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Amborse of Milan. Washington, DC: The CUA Press.
- 14. Sagarda A. I., Sidorov A. I. (1998). "Antiochene Theological School and its Representatives". *Uchenye zapiski RPU ap. Ioanna Bogoslova*, 1998, v. 3, pp. 139–192 (in Russian).
- Sartore D. (2000). "Commento alla 'Preghiera del Signore' nell'Omelia catechetica XI di Teodoro di Mopsuestia". *Rivista liturgica*, 2000, n. 87, v. 2, pp. 291–304.
- 16. Savrey V. Ia. (2012) Antiokhiiskaia shkola v istorii khristianskoi mysli [Antiochene School in the History of Christian Thought]. Moscow: MGU Publ. (in Russian).
- 17. Saxer V. (1988). Les rite de l'initiation chrétienne du IIe au IVe siècle. Esquisse historique et signification d'après leur principaux témoins. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
- 18. Seleznev N. N. (2001). *Assiriiskaia Tserkov' Vostoka. Istoricheskii ocherk* [The Christology of the Assyrian Church of the East: The Main Documents and Development of the Doctrine]. Moscow: Euroasiatica (in Russian).
- 19. Sidorov A. I. (2011) *Sviatootecheskoe nasledie i tserkovnye drevnosti* [The Heritage of the Church Fathers and Church Antiquities]: In 5 v., v. 1, Moscow: Sibirskaia Blagozvonnitsa (in Russian).
- 20. Tarmazov (transl.). *Feodor Mopsuestiiskii. Fragmenty kommentariia na knigu Bytiia* [Theodore of Mopsuetia. The Fragments of the Commentary on the book of Genesis], available at: https://bogoslov.ru/article/6026455 (in Russian).
- 21. Tarmazov (transl.). *Feodor Mopsuestiiskii. Fragmenty kommentariia na knigu Bytiia* [Theodore of Mopsuetia. The Fragments of the Commentary on the book of Genesis], available at https://bogoslov.ru/article/6026440 (in Russian).
- 22. Timofeev Boris, priest. (2016). "A Typology of the Interpretation of Prophecy in the Works of Theodore of Mopsuestia". *Khristianskoe chtenie*, 2016, v. 2, pp. 193–207 (in Russian).
- 23. Timofeev Boris, priest. (2020). "Messianic Meaning in Psalms 2, 8, 44: the View of Diodorus of Tarsus and Theodore of Mopsuestia". *Theological Herald*, 2020, v. 36, pp. 98–113 (in Russian).

- 24. Van Unnik W. (1963). "Parrhesia in the 'Catechetical Homilies' of Theodore of Mopsuestia", in *Mélanges offertes á Chr. Mohrmann*, ed. W. K. M. Grossouw. Utrecht, Anvers: Spectrum, 1963, pp. 12–22.
- 25. Vosté J. M. (1943). "Theodori Mopsuesteni Liber ad baptizandos". *Orientalia Christiana Periodica*, 1943, n. 9, pp. 211–228.
- 26. Witkamp N. (2018). *Tradition and Innovation: Baptismal Rite and Mystagogy in Theodore of Mopsuestia and Narsai of Nisibis*. Leiden, Boston: Brill (Supplements to Vigiliae Chrisitanae; v. 149).
- 27. Zabolotnyi E.A. (2020). *Siriiskoe khristianstvo mezhdu Vizantiei i Iranom* [Syriac Christianity between Byzantium and Iran]. St. Petersburg: Nauka (in Russian).

Протоиерей Александр Берташ

Прибалтийское православное братство и его роль в устройстве Пюхтицкой женской общины

Протоиерей Александр Берташ, канд. искусствоведения, канд. богословия, настоятель церкви во имя Святых Царственных страстотерпцев РПЦ МП в г. Бремене и прихода во имя сщмч. Владимира Московского и прп. Анастасии Киевской в г. Бремерхафене, древлехранитель Берлинско-Германской епархии, ведущий искусствовед Архитектурного бюро «Литейная часть-91», член Союза архитекторов России (Бремен; Санкт-Петербург) • alexanderbertash@gmail.com

Берташ Александр, прот. Прибалтийское православное братство и его роль в устройстве Пюхтицкой женской общины // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 210–237 • DOI: 10.25803/26587599_2021_39_210

Статья, основанная преимущественно на новых архивных материалах из хранилищ Тарту, Санкт-Петербурга, Таллинна и Риги, посвящена мало изученному ранее вопросу о роли Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери (с 1882 г.) в устройстве Пюхтицкой Успенской женской общины (1891 г., с 1893 г. — монастырь). Обитель на востоке Эстонии стала впоследствии одной из самых известных в Русской православной церкви. Рассмотрены специфика деятельности Прибалтийского братства, которым руководили представители столичных элит, — оно занималось преимущественно строительством и обустройством храмов, монастырей и социальных учреждений; деятельность эстляндского губернатора С.В. Шаховского и его супруги Е.Д. Шаховской, которые сыграли определяющую роль в создании Иеввенского отделения братства (1887 г.) и Пюхтицкой общины (1891 г.) и их приютов, больниц и учебных заведений. Отмечено сходство целей и задач в деятельности (прежде всего, социальной) прибалтийских братств как мирянских организаций и женских общин

© Протоиерей Александр Берташ, 2021

как сообществ, занимавших промежуточное положение между миром и монастырем. Иеввенское отделение братства некоторое время после 1917 г. играло значительную роль в управлении многочисленными (до 13) благотворительными учреждениями монастыря, будучи преобразовано в 1919 г. в «Пюхтицкое на Богородицкой горе попечительное братство» под председательством Е. Д. Шаховской.

ключевые слова: история церкви, православие в Эстонии, Прибалтийские губернии, Прибалтийское православное братство Христа Спасителя и Покрова Божией Матери; Иеввенское отделение Прибалтийского братства; православие в Прибалтике; Пюхтицкий Успенский женский монастырь; церковная благотворительность; князь С. В. Шаховской; княгиня Е. Д. Шаховская; св. праведный Иоанн Кронштадтский; игуменья Варвара (Блохина); М. Н. Галкин-Враской.

Fr. Alexander Bertash

The Baltic Orthodox Brotherhood and its Role in the Organization of the Pyukhtitsa Women's Commune

Archpriest Alexander Bertash, Ph.D. in Art History, Ph.D. in Theology, rector of the Church of the Holy Royal Passion Bearers of the Russian Orthodox Church in Bremen and the parish of Holy Marter Vladimir of Moscow and St. Anastasia of Kiev in Bremerhaven, archivist of the Berlin-German Diocese, leading art critic of the "Liteynaya Tchast'-91" Architectural Bureau, member of the Russian Union of Architects (Bremen; St. Petersburg) • alexanderbertash@gmail.com

Bertash Alexander, Fr. The Baltic Orthodox Brotherhood and its Role in the Organization of the Pyukhtitsa Women's Commune // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2021. V. 39. P. 210–237 • DOI: 10.25803/26587599_2021_39_210

This article, which is primarily based on new archival materials from the depositories of Tartu, St. Petersburg, Tallinn and Riga, is devoted to the previously little studied issue of the role of the Baltic Orthodox Brotherhood of Christ the Saviour and the Protection of the Mother of God (founded in 1882) in the organization of the Pyukhtitsa Women's Commune of the Dormition (a monastery, since 1893). This monastery in eastern Estonia later became one of the most well-known in the Russian Orthodox Church. The specific activities of the Baltic Brotherhood, which was led by representatives of the capital's elites, are considered in this article. The Brotherhood mainly built and equipped churches, monasteries and social insti-

tutions. Particular attention is paid to the activities of the Governor of Estonia, S. Shakhovsky, and his wife E. Shakhovskaya, who played a decisive role in the creation of the Ievven branch of the brotherhood (1887) and the Pyukhtitsa commune (1891) and their associated shelters, hospitals and educational institutions. The article notes the similarity between the goals and objectives (primarily social) of the Baltic brotherhoods (lay organizations) and women's communes, in that both instances are cases of communities that occupied an intermediate position between the world and the monastery.

For some time after 1917, the Ievven branch of the brotherhood played a significant role in the management of up to 13 of the monastery's different charitable institution under the chairmanship of E. Shakhovskaya, having been transformed in 1919 into the Pyukhtitsa Guardian Brotherhood on the Mount of the Mother of God (Pyukhtitsa na bogoroditskoj gore popechiteljskoe bratstvo).

KEYWORDS: Baltic Orthodox Brotherhood of Christ the Savior and the Protection of the Mother of God; Ievven branch of the Baltic Brotherhood; the spread of Orthodoxy in the Baltics in the second half of the 19th century; Pyukhtitsa Assumption Convent; church charity; the governor of Estonia, Prince S. Shakhovsky; Princess E. Shakhovskaya; Righteous St. John of Kronstadt; Abbess Varvara (Blokhin); Chairman of the Baltic Brotherhood, M. Galkin-Vrasky.

Распространение православия после 1840 г. на территории Остзейских (Прибалтийских) губерний — Лифляндской, Эстляндской, Курляндской — остается недостаточно изученной темой, несмотря на то, что массовый стихийный переход в православие из лютеранства эстонских и латышских крестьян не имел аналогов в истории Русской православной церкви. Он стал результатом целого ряда как экономических, так и духовных процессов, происходивших в Прибалтийском крае [Гаврилин; Берташ 2020в; Берташ 2020г], и, помимо прочего, пробудил внимание к истории православия и явился важнейшей причиной создания в Балтийском крае православных братств. Государственная поддержка перехода в православие стала ощутимой в царствование императора Александра III. Основным деятелем на ниве проведения в жизнь царской политики в Остзейском крае стал эстляндский губернатор (1885-1894 гг.) князь С.В. Шаховской [Уманец; Князь Шаховской; Венок; Берташ 2020а; ERA. Tartu. 791]. Именно он стал инициатором устройства прихода, а затем женского монастыря в древнем центре православия — на Пюхтицкой горе и в ее округе на востоке Эстляндской губернии, на месте явления Божьей Матери и иконы Успения (вероятно, в XVI в.).

На примере обустройства Успенского монастыря и его благотворительных учреждений наиболее наглядно проявилась специфика деятельности братств в Остзейском крае, начало которым положило открытое 8 января 1867 г. Петропавловское братство в Риге. Крупнейшим из них было Прибалтийское православное братство Христа Спасителя и Покрова Божьей Матери. Оно было образовано в 1882 г. по желанию императрицы Марии Феодоровны через слияние Гольдингенского Покровского православного братства и Прибалтийского православного братства Христа Спасителя (Спасского) «вследствие единства целей и задач». Покровское братство было основано 19 января 1869 г. и занималось в основном локальными проблемами в пределах Курляндской губернии. При этом братство активно привлекало жертвователей из Санкт-Петербурга, его попечительство находилось в доме министра внутренних дел [Ян]. Устав Спасского братства, целью которого декларировалось «удовлетворение религиозно-нравственных потребностей прибалтийских единоверцев», был утвержден Синодом 15 января 1871 г. Общее собрание и выборы членов совета состоялись 2 апреля 1879 г. в Санкт-Петербурге. Первыми пунктами устава предусматривались забота «о постройке новых церквей в тех городах и селениях Прибалтийского края, где настоит в них крайняя надобность» и о «поддержании и возобновлении существующих церквей» [Устав, 4]. Оно занималось также благоустройством школ, приютов и лечебниц, оказание медицинской помощи крестьянам. Устав объединенного братства, по согласованию с императрицей — Высочайшей покровительницей братства, был утвержден 20 марта 1882 г. императором Александром III и 30 апреля — 16 мая — Синодом. 22 сентября 1882 г. состоялось первое общее собрание [Устав, 4; Лейсман, 23-24; РГИА. 157; LVVA. 5, 237–239. lp.]. Председательницей братства избрали возглавлявшую с 1871 г. Спасское братство вдову адмирала Л.И. Рикорд (+1883), ее преемником с 22 сентября 1882 г. стал М. Н. Галкин-Враской ¹. В 1871 г. братство начитывало 603 члена, в 1888 г. — 1237 членов [Лейсман, 39-42].

1. Галкин-Враской Михаил Николаевич (17 сентября 1832 — 8 апреля 1916) ранее кратковременно занимал также должность эстляндского губернатора (11 октября 1868 — 25 сентября 1870 г.), получив характеристику «пионера русского государственного дела в Эстляндской губернии». 24 февраля 1871 г. получил благословение Синода «за попечительность по устройству и исправлению православных церквей в Эстляндской губернии»,

за управление губернией удостоен ордена Св. Станислава 1 ст. С 20 марта 1872 г. — почетный член Рижского Петропавловского братства. Почетный братчик Иеввенского отделения Прибалтийского православного братства. Реформатор тюремного дела в России, организатор благотворительной деятельности, ученый. Действительный тайный советник, член Государственного совета. О нем см.: [Шилов, Кузьмин, 171–178; Зубов].

1–7 февраля 1887 г. в местечке Иевве (современный г. Йыхви) в 22 км от Пюхтицы было открыто отделение православного Прибалтийского братства Христа Спасителя и Покрова Божьей Матери. Всего их насчитывалось 10, в Эстляндии с 1883 г. действовало единственное Эстляндское отделение в Ревеле (Таллинне) [Первое десятилетие: 25-летие деятельности]. Иеввенское отделение возглавила княгиня Е. Д. Шаховская², супруга Эстляндского губернатора князя С.В. Шаховского (с 1900 г. ее сменила Е.Н. Скалон) [Отчет комитета, 18-24; Отчет 1888; Отчет 1900]. Княгиня состояла и членом православного миссионерского общества по Рижской епархии. Соучредителем Иеввенского отделения братства стал Эстляндский благочинный (1875–1909 гг.) прот. Симеон Попов³. Устав отделения был утвержден Советом братства 26 июня 1887 г. и также предусматривал заботу «о постройке новых церквей, часовен и зданий для причтов» [Устав отделения, 3]. Число братчиков составляло в среднем около 75 человек.

По ходатайству первого священника Пюхтицкого прихода Иоанна Иогансона Прибалтийское православное братство троекратно (23 мая, 14 июня 1886 г., 17 марта 1887 г.) вносило для него значительные пожертвования. Они доставлялись через священника Карпа Тизика (Тийзика), который приезжал из Ревеля на праздники в Пюхтицу. Из Санкт-Петербурга передали образ Спаса Нерукотворного и недостающие предметы церковной утвари: плащаницу, дароносицы, купели, приборы для панихид и благословения хлебов, напрестольный крест, трехсвечник и подсвечник, пасхальное и «траурное» облачения, парчу и другие; дарохранительница была украдена в ноябре 1887 г. Братство передало также книги для школы, 5 февраля 1888 г. — выделило 400 руб. на покрытие железом с завода наследников П. П. Демидова в Санкт-Петербурге обветшав-

ее председательством. На рубеже веков в общине трудилось 18 сестер-милосердия, на содержание ее учреждений ежегодно тратилось до 6000 руб.

^{2.} Княгиня Елизавета Дмитриевна Шаховская, урожденная графиня Милютина (28 марта 1844 — 16 июня 1939) — дочь военного министра и реформатора, генерал-адъютанта, генерала от инфантерии графа Дмитрия Алексеевича Милютина, фрейлина императрицы. В 1892 г., благодаря ее усилиям, был зарегистрирован устав Общества милосердия и Ревельское благотворительное общество, состоящее под покровительством государыни императрицы Марии Феодоровны. При обществе работал приют для малюток, школа для бедных и работный дом. Эстляндский попечительный о сестрах милосердия комитет Российского Красного Креста был образован 17 апреля 1892 г. под

^{3.} Протоиерей Симеон Иоаннович Попов (1823 — 4 сентября 1909) рукоположен в дьяконский и священнический сан в 1848 г. в Псковской епархии. Служил настоятелем в приходах Садукюла (1850–1852 гг.), Пыльтсамаа (1852–1862 гг.), Сууре-Яани (1862–1875 гг.), в Ревельском Преображенском соборе (1875–1900 гг.). В 1900–1909 гг. — первый настоятель Александро-Невского собора в Ревеле. В 1908 г. награжден митрой. Похоронен на Александро-Невском кладбище в Ревеле.

шей крыши [ERA. Tartu. 12]. Велась и миссионерско-просветительская работа: действовали приходская школа, в которой обучалось 30 мальчиков (из них 24 лютеранина) и 6 девочек-лютеранок, вспомогательная школа в деревне Овсово (ныне Агусалу) — 32 мальчика и девочки. Мебель и книги для них в феврале 1886 г. пожертвовал через Прибалтийское братство свящ. Карп Тизик. Правда, своей квартиры у причта и школы не было: с 19 октября 1885 г. помещение арендовалось у крестьянина Р. Андреева [ERA. Tartu. 176]. В ноябре 1886 г. был заключен контракт с Михелем Пахелем на аренду квартир для псаломщика и «дальних учеников».

Проект первого отдельного деревянного двухэтажного школьного здания сохранился в монастырском архиве. Его составил Везенберский архитектор Фридрих-Фердинанд Готлиб Моди. Представительное двухэтажное с погребом сооружение на булыжном цоколе, в семь осей по главному фасаду, имело вход по центральной оси. Его и большое окно второго этажа над ним фланкировали лопатки с горизонтальным рустом, на которые во 2-м этаже опирался треугольный фронтон с круглым окном в поле и навершием в виде листа аканта, что ассоциировалось с неоренессансом. Дом имел коридорную планировку, в нем находились не только учебные классы, кабинет учительницы и надзирательницы, но и спальни, кухня, столовые. Он сгорел в 1899 г.

Также в 1887 г. в Иевве братством была открыта школа на 70 человек для совместного обучения детей неимущих родителей православного и лютеранского вероисповеданий (к 1888 г. в ней обучались 43 мальчика и 22 девочки) 4 .

В том же году Совет Прибалтийского православного братства из капитала пожизненного братчика И.А. Аверьянова ассигновал 3500 руб. — сумму, недостающую для достройки «по мысли и трудами князя С.В. Шаховского» часовни на Русском рынке в Ревеле (Таллинне) во имя св. благ. кн. Александра Невского (1887—1888 гг., архитектор К.И. Ниман). Об этом 9 февраля 1888 г. сообщил председатель братства М.Н. Галкин-Враской. Всего в распоряжение комитета поступило 9776 руб. 56 коп. [РГИА. 1600; Комитет]. С 4 августа 1894 г. часовня принадлежала Пюхтицкому монастырю. Позднее Прибалтийское православное братство Христа Спасителя и Покрова Божией Матери, по словам свт. Ага-

^{4.} Приходское училище на 200 девочек впоследствии, в 1908 г., было передано в ведение Министерства народного просвещения.

фангела (Преображенского) «всегда принимавшее горячее участие в судьбе Пюхтицкой обители», сыграло определяющую роль в устройстве в Санкт-Петербурге, в Гавани, монастырского подворья с церковью Тихвинской иконы Божией Матери (1903—1906 гг., архитектор В. Н. Бобров; перестроено) «в видах материального обеспечения монастыря» [Берташ 2021].

Речь шла и о более традиционных задачах братств. В обозрении губернии за 1887 г. указывалось, что

не оставляя основной цели Православного братства — поддерживать Православную Церковь и русскую народную школу, Иеввенское отделение, однако, преимущественно перед этой целью ставит своей задачей лечебно-воспитательную деятельность на пользу сельского населения [*Из архива*, 49].

Вскоре школа в Иевве переехала в новое здание, рассчитанное на 150-200 человек, сооруженное в период с 1 июля по 1 ноября 1888 г. на средства жителя Нарвы лютеранина Х.Я. Набора при участии начальника дистанции А.В. Ланге (проект К.И. Нимана). Землю под постройку уступил на 50 лет барон Маврикий Жерар де Сукантон. Строительные материалы из Нарвы были бесплатно доставлены правлением Балтийской железной дороги [Отиет 1888, 14–16]. 15 ноября дом был освящен прот. Симеоном Поповым в присутствии М.Н. Галкина-Враского. В 1888 г. произошло торжественное открытие лечебницы для приходящих больных, затем — аптеки, рукодельной на 40 девочек, школы иконописи (1890 г.), сиротского приюта (1891 г.), сложился церковный хор. 6 ноября 1887 г. Синод разрешил устроить домовый храм при амбулаторной лечебнице Иеввенского отделения братства, освященный 27 декабря 1888 г. в честь Черниговской иконы Божьей Матери, что напоминало о прежнем месте губернаторского служения князя С.В. Шаховского (храм не сохранился).

Игуменья Костромского Богоявленско-Анастасиинского монастыря Мария ⁵, по характеристике княгини Е. Д. Шаховской «добрая наставница в Православии и верный друг», стала одной из основательниц Иеввенского отделения. По свидетельству княги-

5. Игуменья Мария (София Давыдова, 1822—28 января 1889) — из московских дворян, была духовной дочерью наместника Троице-Сергиевой Лавры прп. Антония (Медведева; 1792—1877). В 1847 г. по благословению митрополита Московского Филарета (Дроздова) она поступила

послушницей в Костромской Крестовоздвиженский Анастасиин девичий монастырь. В 1858 г. приняла постриг, а после ухода на покой игуменьи Платониды, 3 февраля 1863 г. — сан игуменьи. См.: [Красовский].

ни, она давала «драгоценные указания относительно направления благотворительной деятельности в Эстляндской губернии». В начале 1886 г. игуменья составила проект создания «благотворительно-воспитательной общины и развития ее до монастырского устройства с благотворительными учреждениями». 25 августа 1888 г. она направила монахиню Варвару и трех послушниц в Иевве на труды при благотворительных заведениях братства и для устройства монашеской общины [Пюхтицкий монастырь, 660; Филарета, 257–258]. Игуменья Мария, много потрудившаяся в благоустройстве своей обители, не отказала в помощи новой общине после страшного пожара 18 мая 1887 г. в Костроме, который повредил большую часть монастырских зданий. После кончины игуменьи Марии в число пожизненных братчиков отделения входила ее преемница игуменья Евпраксия.

В 1888 г. почетным членом братства избрали князя С.В. Шаховского. По выражению сподвижника С.В. Шаховского, «знаменательная история Пюхтицы» неразрывно связана с «незабвенным именем» князя, «буквально спасшего ее для Православия и русской народности» [Уманец, 12]. Личная и искренняя заинтересованность князя в обустройстве Пюхтицкой святыни постоянно присутствует в последнее десятилетие его жизни. В письме к В.К. Саблеру то то то февраля 1887 г. князь С.В. Шаховской, который многократно подчеркивал древние корни русского православия в этом крае, своеобразно охарактеризовал цель братства как удержание в лютеранском крае православного русского форпоста:

Узнав, что Константин Петрович [Победоносцев] колеблется в деле Пюхтицком, я на днях сделаю ему об этом подробное представление. В этом деле нельзя уступить ни йоты. Это для нас самая дорогая и нужная боевая позиция, для укрепления которой мы только что открыли в м. Иевве (25 верст от Иллука или Пюхтицы) отделение православного братства с целью устроить в будущем здесь женский монастырь [Из архива, 31].

6. Монахиня, впоследствии игуменья, Варвара (Елисавета Димитриевна Блохина, 14 августа 1843 — 23 декабря 1915) — дочь купца 1 гильдии из посада Большие Соли Костромской губернии. С 9-летнего возраста (14 марта 1853 г.) она, по предсмертному завету своего отца, подвизалась в Костромском Крестовоздвиженском монастыре (с 1863 г., после объединения двух монастырей — Богоявленский Анастасиин). Мать Варвара приняла

постриг 12 августа 1887 г. Она хорошо знала церковный Устав, чтение и пение, владела золотошвейным мастерством, имела диплом сестры милосердия Красного Креста и опыт помощи больным и раненым во время Балканской войны.

7. Владимир Карлович Саблер (1845–1929, с 1915 г. Десятовский) — товарищ обер-прокурора, в 1911–1915 гг. — обер-прокурор Св. Синода.

Протоиерей Иоанн Сергиев, который внес особый вклад в устройство Пюхтицкой обители, состоял «пожизненным братчиком» Иеввенского отделения братства. В 1893 г. он пожертвовал 600 руб., в 1895 г. — 4300 руб., в 1896 г. — 2100 руб. Святой Иоанн Кронштадтский благословил основание общины, игуменство монахини Варвары (во время встречи с ней по дороге в Кронштадт летом 1890 г.), неоднократно молился в обители в важнейшие моменты ее истории [Пюхтицкая обитель] 8. В числе иеввенских братчиков были рижские архипастыри, жена обер-прокурора Е. А. Победоносцева, М. Н. Харузин — чиновник особых поручений при эстляндском губернаторе (†1888), публицист-славянофил, этнограф; ряд чиновников-сподвижников князя Шаховского (А.П. Василевский, А.В. Римский-Корсаков, А.П. Рогович, князь А.А. Ширинский-Шихматов), его брат князь Н.В. Шаховской [Отчет 1888, 3-5], шталмейстер князь П. Г. Волконский и его жена, попечитель Санкт-Петербургского учебного округа М. Н. Капустин⁹, Ан. И. Чайковский [Отчет 1892, 3-6]; эстляндские губернаторы И.В. Коростовец, а также Е. Н. Скалон, С. П. Бельгард 10 , ставшие председателями отделения; прот. Николай Лейсман (впоследствии архиепископ); тавастгусский губернатор, церковный публицист, автор исследований о православных братствах и приходах, член Поместного собора 1917–1918 гг. А. А. Папков; московский благотворитель, действительный статский советник И.А. Колесников (почетный братчик с супругой Ксенией Федоровной); местные помещики граф И.А. и графиня М. А. Мусины-Пушкины, графиня О. Д. Милютина, члены семей благотворителей Абрамовых из с. Сыренец (Васкнарва) и Поска [Отчет 1901, 20-21, Отчет 1914, 6-7, 14].

- 8. Письма монахинь Пюхтицкого монастыря и ведомость о лицах, находившихся в богадельне при монастыре, имеются в деле: [ЦГИА СПб. 33] (1893–1908 гг.).
- 9. Михаил Николаевич Капустин (1828–1899) правовед, историк, действительный тайный советник. Читал лекции по международному праву будущему императору Николаю II. Был хорошо знаком с князем С. В. Шаховским, занимая должности попечителя Дерптского, а затем Рижского учебных округов в чине тайного советника. По мнению князя, постоянно шел на компромиссы с местным остзейским дворянством, чтобы заслужить «репутацию либерального и гуманного деятеля».
- 10. Алексей Валерианович Бельгард (Bellegarde, 12 ноября 1861—28 марта 1942, Берлин)— сын генерала от инфантерии. С 1 июля 1886 г. то-

варищ Лифляндского губернского прокурора, с 5 сентября 1893 г. — заведующий канцелярией Московского обер-полицмейстера. С 1900 г. камергер, член Совета главного управления по делам печати, с 22 декабря 1901 г. — Лифляндский вице-губернатор, с 6 июля 1902 г. до 19 февраля 1905 г. — Эстляндский губернатор, затем — начальник Главного управления по делам печати, сенатор (1905–1912 гг.), гофмейстер (29 марта 1909 г.). Эмигрировал в Германию, с 1935 г. — в Эстонии. 20 февраля 1936 г. А.В. Бельгард с сыном Алексеем получили гражданство Эстонии в ускоренном порядке. С приходом советской власти в 1940 г. семья Бельгардов бежала из Эстонии (см.: [Шор]). Похоронен на Берлинском кладбище Тегель, надгробие утрачено.

Братство и его отделения принимали активное участие в постройке Князь-Владимирской церкви в Нарве-Йыэсуу, в устройстве домовой церкви во имя Черниговской иконы Божией Матери в Йыхви (Иевве), с которой начиналась Пюхтицкая община, часовни на Русском рынке в Таллинне (все не сохранились) и самого Пюхтицкого монастыря [Первое десятилетие, ІІ, 8–9; Отчет 1892, 14–19; Обзор деятельности; 25-летие деятельности]. Выделение ссуды из неприкосновенного капитала для построек в Пюхтице в размере 10 000 руб. и в приходе Рижской Александро-Высотской церкви (4000 руб.) вызвало возражения члена совета братства Г. А. Тройницкого, но они не были приняты [Особое мнение, 1–2].

31 июля 1890 г. княгиня Е. Д. Шаховская от имени Иеввенского отделения братства обратилась к епископу Арсению (Брянцеву) с ходатайством об учреждении в Пюхтице женской общины. К 1890 г. Прибалтийское православное братство поставило своей задачей поддержать князя С.Д. Шаховского, выкупить Святую гору и источник и основать первый православный монастырь в Эстляндии, «который должен играть важную роль как оплот православия в этом крае, хотя и составляющем часть великого тела Российской империи, но по духу преданном чуждому нам лютеранству» [РГИА. 48, л. 110]. Княгиня Е.Д. Шаховская от лица Иеввенского отделения братства провела переговоры с губернским предводителем дворянства бароном Э.А. Майделем о выкупе здания кирхи за 10 000 руб. Братство располагало 20 000 руб. специального капитала на возведение монастырских зданий с церковью и 2800 руб. на покупку Богородицкой горы [РГИА. 48, л. 110]. В феврале 1888 г. по докладу министра внутренних дел графа Д.А. Толстого император Александр III повелел передать в Иеввенское отделение капитал в сумме 30 700 руб. Таким образом возник неприкосновенный имени Его Императорского Величества капитал. Чтобы накопить дополнительные средства, братство устраивало сборы, например, в первой половине августа 1890 г. на Нижегородской ярмарке (уполномоченный братчик М.А. Мельников) [На первый монастырь]. Братство надеялось за данную сумму приобрести соответствующее количество земли и осуществить сделку немедленно, в сентябре 1890 г. Но Майдель выдвинул требование разрешить в таком случае постройку новой лютеранской кирхи в этой местности. Переговоры прервались [ERA. Tartu. 176, l. 83-86].

К 1890-м годам благотворительные и учебные заведения братства постепенно перемещались в Пюхтицу, переходили в ведение

растущей общины с постройкой для них новых зданий. Иевве было выбрано как временное помещение до передачи Богородицкой горы, как пункт у железной дороги. Деятельность Иеввенского отделения преимущественно направлялась на содержание и благоустройство находящихся в Пюхтице благотворительных учреждений — приюта и лечебницы, и сами ежегодные собрания братчиков стали происходить там на праздник Успения [Вево, 31].

Изначально будущий Пюхтицкий монастырь формировался как центр помощи больным и сиротам для укрепления в местном населении любви к православной вере. Акцент на социальном служении был типичен для женских монастырей и общин рубежа XIX — XX вв., и это ярко проявилось в Пюхтице. В XIX в. в женских монастырях обычно были сосредоточены благотворительные учреждения: больницы, богадельни, школы, приюты, аптеки и т. д. Средства и на строительство, и на благотворительность давала различного рода хозяйственная деятельность. Отчасти это объяснялось тем, что, по циркулярному указу Синода от 28 февраля 1870 г., открытие новой обители допускалось с условием «устройства при ней учебного или благотворительного заведения». Большая «населенность» женских монастырей, чем мужских, «феминизация» монашества объяснялись по-разному. Достоверными причинами следует признать следующие. Отмена крепостного права в 1861 г. привела к большей самостоятельности женщины в крестьянской семье — женщинам-крестьянкам стало легче посвятить свою жизнь Богу, да и положение женщин в монастыре отличалось более высоким социальным статусом, чем в патриархальной семье. Желание верующих образованных девушек и женщин «вернуть долг народу» привлекало их в монастыри с благотворительным уклоном. Демографические процессы и кризис традиционной семьи привели к появлению значительного числа незамужних женщин, некоторых из которых также привлекало иночество. Наконец, духовный расцвет женского подвижничества был связан с развитием старчества [Емченко; Зырянов]. Ряд женских общин окормлялись прпп. Феодором (Ушаковым), Серафимом Саровским, Варнавой Гефсиманским, Оптинскими старцами, прав. Иоанном Кронштадтским.

Появился особый тип послушнических, или «мирянских монастырей». Женские общины стали, с одной стороны, отражением стесненного положения русского монашества в XVIII в. и ответом церкви на новую реальность (общины появились после секуляризационных реформ 1764 г. и включали в себя, в частности,

послушниц упраздненных монастырей), с другой — отражением религиозных потребностей женщин и их стремления к социальному служению. Они формировались при приходских церквях, богадельнях, странноприимных домах. Будучи порождены «движением снизу», они долгое время не встречали поддержки со стороны гражданских и даже церковных властей, хотя легализованы были как «женские общежития» еще при Екатерине II. Общины достигли расцвета в конце XIX — начале XX вв., поддерживались Высочайшими особами (Покровские общины прп. Анастасии Киевской, Марфо-Мариинская община прмц. Елисаветы Феодоровны). В 1887 г. насчитывалось 469 мужских и 202 женских монастыря, которые содержали 93 больницы и 66 приютов для престарелых, из них ²/₃ приходились на женские монастыри. Почти во всех женских монастырях открылись в 1880–1890-е годы церковно-приходские школы [Смолич, 295].

Пюхтицкая община была открыта в 1891 г. В 1893 г. она была преобразована в Пюхтицкий Успенский женский монастырь [Берташ 20206]. В 1892–1893 гг. по проекту архитектора академика М. Т. Преображенского были возведены основные строения Пюхтицкой общины [Берташ 2018]. 24 апреля 1893 г. княгиня Е. Д. Шаховская от лица правления Иеввенского отделения Прибалтийского православного братства обратилась в Строительное отделение с просьбой утвердить составленный М. Т. Преображенским и одобренный еп. Арсением проект Святых врат. «Составленный вполне правильно», проект уже строившихся Святых врат был одобрен Строительным отделением губернского правления [ЕRA. Татти. 2016].

В 1893 г. обитель получила в дар плащаницу, вышитую золотом по бархату, а сама пожертвовала лютеранскому храму в имении Ийзаку колокол весом 10 пудов. Видимо, старый колокол был уже не нужен обители в связи с отливкой новых колоколов, которые были получены также через братство. 12 января 1893 г. правление Иеввенского отделения Прибалтийского братства «за истощением собственных своих средств» обратилось за помощью в этом вопросе к князю С.В. Шаховскому, а тот 19 января ходатайствовал перед К.П. Победоносцевым об отпуске из казны 500 пудов меди для этой цели. Обер-прокурор поддержал прошение, адресовав его 4 февраля военному министерству и дописав собственной рукой: монастырь является «единственным выразителем интересов православия среди иноверного населения» [РГИА. 350]. 6 марта 1893 г. Военный совет через генерала от ар-

тиллерии Леонида Петровича Софиано разрешил отпустить медь из артиллерийских складов, а именно от Усть-Двинской крепостной артиллерии (ныне — район Риги). Военный совет, правда, посетовал, что «отпуск ведомству православного исповедания казенного металла из артиллерийских складов на отливку колоколов для церквей является потребностью почти постоянной и... достигает уже значительной цифры: в последние два года он дошел до 1500 пудов», а металл этот мог быть продан или востребован позднее. Поэтому Совет «признал необходимым сократить количество просимого металла наполовину»: 250 пудов меди без оплаты доставки. 22 апреля Победоносцев сообщил об этом князю [РГИА. 350, 9–18; ERA. Tartu. 3751]. Вскоре были приобретены первые звоны: Большой — весом 2648 кг; Полиелейный — 1326,8 кг и Малый — 350 кг.

После скоропостижной и безвременной кончины князя С. Д. Шаховского его супруга соорудила над могилой, на вершине горы на свои средства шатровый, «из круглых бревен» храм «в северно-русском стиле XVII столетия», примыкающий к ее дому. В согласовании строительства она вновь выступала как представительница Прибалтийского братства.

Храм во имя св. Сергия Радонежского над могилою князя и среди Эстляндской святыни, будет служить постоянным напоминанием о бывшем Эстляндском губернаторе князе Сергии Шаховском и о неутомимой его деятельности во вверенной губернии во славу Божию и на пользу дорогого нашего Отечества, —

писал 18 октября 1894 г. товарищ председателя Прибалтийского православного братства В. Евреинов [Венок, XVIII].

5 февраля 1895 г. произошло важное событие в благоустроении монастыря: по докладу обер-прокурора императору Николаю II и согласно определению Синода, государь укрепил за обителью участок «Биркенгайн» в 116 десятин 350 кв. саженей у подошвы Богородицкой горы, «приобретаемый в собственность монастыря Иеввенским отделением Прибалтийского Православного братства, на предложенных им условиях, покупкой за 20000 руб. у крестьянина Рудольфа Андреева с детьми» (дело было начато весной 1894 г.) и смежный с ним участок земли «Курремяги». Расходы по совершению купчих крепостей на участок Курремяги принял на себя монастырь, Биркенгайн — продавцы и братство [ERA. 8588, l. 93–106; ERA. Tartu. 3333].

В 1893 г. в Иевве строилась новая бесплатная амбулаторная лечебница братства (строитель А. Е. Элкин): деревянный, на каменном фундаменте дом длиной 4, шириной 3 сажени. На следующий год к нему была пристроена вторая половина с двумя комнатами и коридором. 1 декабря 1895 г. игуменья Варвара обратилась к Эстляндскому губернатору Е. Н. Скалону с просьбой ходатайствовать перед Медицинским департаментом Министерства внутренних дел о разрешении открыть приемный покой с двумя постоянными кроватями. По Уставу он относился к братству, но содержался на средства монастыря

в знак вечной признательности за деятельность братства по устройству в Иевве амбулатории, за содействие к возникновению первого монастыря в Эстляндской губернии и за наделение его участком земли, именуемым Биркенгайн у подошвы Св. Горы [Устав приемного покоя].

Почетным попечителем Иеввенского приемного покоя предполагался председатель Братства М.Н. Галкин-Враской, пожизненной почетной попечительницей — председательница Иеввенского отделения княгиня Е.Д. Шаховская, заведующим — врач братской лечебницы на Богородицкой горе. Медицинский департамент утвердил Устав 14 февраля 1896 г. [Устав приемного покоя]. Несмотря на утверждение и даже публикацию Устава, 17 декабря 1903 г. Везенбергское уездное полицейское управление выяснило, что приемный покой «открыт вовсе не был». Здание оставалось в дальнейшем в ведении монастыря. Там разместилось подворье Пюхтицкого монастыря для приема паломников и их отправки в обитель [ERA. 2896; LVVA. 178, 75. lp.]. Известно, что в Иеввенском отделении Прибалтийского братства получал вознаграждение (в частности, в 1896 г.) архитектор И.А. Фомин, наблюдавший за постройками [Отчет 1896, 29]. На 1897 г. братство выделило ссуду из неприкосновенного капитала для построек в Пюхтице в размере 10 000 руб.

Далеко не все складывалось в монастыре идеально: так, в 1895 г. игуменье Варваре не удалось добиться через архиеп. Арсения (Брянцева) и М. Н. Галкина-Враского зачисления монастыря в штат. Обострились и ее отношения с Иеввенским отделением. Игуменья Варвара в прошении владыке выразила претензию на капитал в 30 700 руб., в 1888 г. переданный отделению, ссылаясь на то, что «в 1891 г. на общем годовом заседании Иеввенского отделения... постановлено было вышепоименованный капи-

тал определить на благотворительное учреждение монастыря, а именно на детский приют». Она писала, что монастырь ежегодно получает процент от этого капитала в размере 1500 руб. — «единственную определенную сумму в год» — с «большими притеснениями» и в качестве примера таковых привела вычет за покупку участка Биркенгайн в 1897 г. (360 руб.). Игуменья просила консисторию ходатайствовать о переводе капитала в Государственный банк или в саму консисторию [ERA. Tartu. 1283]. Однако печатный отчет отделения братства за 1892 г., в том числе в разделе, специально посвященном Пюхтицкой общине, не содержит никакой подобной информации, кроме сведений о вышеупомянутом ежегодном отчислении общине и приюту 1500 руб. Такую сумму ежегодно переводили общине согласно постановлению общего собрания братчиков 15 августа 1890 г. [Отчет 1891, 21-26]. Сумма в 30 700 руб. для устройства приюта была к тому же несоразмерно велика, а статус капитала как неприкосновенного не подразумевал такого рода операций. Игуменья писала также, что никак не может получить положенные монастырю проценты, кроме 500 руб., «несмотря на то, что уже пять раз обращалась со всепокорнейшею просьбою к г. Эстляндскому губернатору Е.Н. Скалону, который все мои просьбы оставляет безо всякого внимания, вероятно, по наветам княгини Е.Д. Шаховской» [ERA. Tartu. 1283, l. 1].

В связи с умножившимися долгами обители и якобы грубым обращением игуменьи Варвары с сестрами, княгиня Е.Д. Шаховская высказала ей свое недовольство. 1 сентября 1897 г. Е.Д. Шаховская попросила исключить передачу в распоряжение игуменьи по завещанию «княжеских» строений и затем уехала из монастыря в Симеиз, в имение Милютиных [ERA. Tartu. 1276, l. 19–20] 11. Архиепископ Арсений в марте 1897 г. вызвал настоятельницу в Ригу и увещевал ее:

В монастырско-строительном деле старайтесь не входить в долги, а делайте, что по средствам Вашим и обители, и без нужды не умножайте число сестер... Советую Вам, мать-игумения, довести до конца постройку ограды вокруг монастыря, это будет благонадежнее ограждать сестер от уклонений из обители и от внешних влияний на них [Пюхтицкая обитель, 107–109].

^{11.} Положительное решение было принято 12 марта 1898 г., уже при новой игуменье. См. также: [РГИА. 113].

Игуменья объясняла, что на постройку зданий и приобретение утвари у нее ушло более 200 000 руб., а резкость объяснима тем, что большинство сестер пришли из деревень.

При преемнице игуменьи Варвары (была перемещена 23 октября 1897 г. настоятельницей Свято-Троицкого Черемисского монастыря Казанской епархии) игуменье Алексии (Пляшкевич; с 9 ноября 1897 г.) в монастыре понемногу возобновились строительные работы. 2 апреля 1903 г. св. Иоанн Кронштадтский прислал игуменье Алексии письмо с наставлением, сопроводив его пожертвованием: «Ты сама, дорогая, трудись, да помышляй о обители, как бывшая игуменья Варвара; она была бойче и настойчивее тебя и знала, к кому обратиться и как» [Пюхтицкая обитель, 163-164]. Как бы в ответ на слова Кронштадтского пастыря игуменья Алексия около 26 августа 1903 г. обратилась с ходатайством к епископу Агафангелу (Преображенскому) о постройке нового «докторского дома» на средства Прибалтийского православного братства, приложив проект (постоянный врач И.Ф. Кириллов появился в монастыре с 1 октября 1895 г., он же готовил сестер милосердия) [Отчет 1895, 7, 13]. Заведующей лечебницей в то время была бывшая начальница Ревельской общины Красного Креста А.Ф. Языкова [Отчет 1901, 16-17]. Строительство дома 6×4 саженей с хозяйственными пристройками вел подрядчик, крестьянин Юрьевского уезда, Фаддей Егорович Антонов. По «условию» от 24 августа с членами Совета братства — столичным домовладельцем В.П. Крутиным и П.Н. Батуевым ¹², он должен был закончить работы к 1 ноября 1903 г., чтобы зимой там можно было жить [ERA. Tartu. 824]. Ему было уплачено 500 руб. В 1905 г. рассматривался вопрос об учреждении при больнице Эстляндского приказа общественного призрения двух должностей, в том числе врача-ординатора для заведования больницей Пюхтицкого монастыря с содержанием 1200 руб. — ему уже было, где разместиться. На эту должность рекомендовали младшего чиновника при управлении, коллежского асессора лекаря Франца Якобсона. В июне 1907 г. в монастырь была назначена врач приказа Надежда Федоровна Летова, но уже с 1 октября она уволилась из обители; с 10 июля 1908 г. — лекарь Лидия Ивановна Малиновская,

12. Петр Николаевич Батуев (1872-†?) — гражданский инженер, к 1917 г. — тайный советник, издатель журнала «Домовладелец» (1906–1908 гг.). Служил в Техническо-Строительном комитете МВД (1899–1903 гг.), столичной Городской управе,

автор не менее 48 проектов в столице, преимущественно доходных домов, а также здания Мариинско-Сергиевского приюта (Суворовский пр., 39, 1902–1903 гг.), членом комитета которого он состоял. которая трудилась и в 1914 г. [ERA. Tartu. 4721]. Кренгольмская мануфактура ежегодно выделяла по 1000 руб. на «усиление содержания» больницы [Отиет 1914, 14]. Вблизи больницы вместо обветшавшего домика в октябре 1908 г. предполагалась к постройке новая баня для монастырского причта [ERA. Tartu. 844].

Иеввенское отделение, председательницей правления которого с 1905 г. была Е.Д. Лопухина, а затем с 1907 г. вновь Е.Д. Шаховская [Отчет 1904–1906, 2, 9], продолжало жертвовать средства на содержание Пюхтицкого монастыря и приюта в размере 1000-1500 руб. Позднее суммы пожертвований возросли. Так, в 1914 г. Иеввенское отделение выдало на содержание 12 братских стипендиаток в монастырском приюте (надзирательницы Л.И. Вево и А.А. Востокова) — 1200 руб., на содержание больницы — 3050 руб., на школьное дело и пособия — 150 руб. В отделении состояло 104 человека. В том же году на содержание фельдшериц при больнице Е. Д. Шаховская внесла 600 руб., на постройку нового здания больницы — 2000 руб. Ежегодно по 500 руб. отделение получало в качестве процентов с капитала в 10 000 руб., завещанного графиней Наталией Михайловной Милютиной на обеспечение двух больничных коек [Отчет 1914, 2-4]. Братство играло определяющую роль в управлении не менее чем 13 благотворительными учреждениями монастыря. Управляющим органом была учебно-санитарная комиссия, основанная Иеввенским отделением братства 15 августа 1898 г. под председательством княгини Е. Д. Шаховской, а с 15 августа 1914 г. — игуменьи Алексии («Комиссия, заведывающая учебно-воспитательными и лечебными учреждениями при Пюхтицком монастыре»).

Во время Великой (Первой мировой) войны возобновил свою деятельность лазарет в монастыре. Он был рассчитан на 20 раненых и больных нижних чинов, устроен преимущественно на средства княгини Е.Д. Шаховской (1192 руб. 7 коп.) и благотворителя монастыря купца 1-й гильдии, рыботорговца Д.Т. Лукина (300 руб.). Постройка нового корпуса в общей сложности обошлась в 4300 руб. 5 коп. и была оплачена княгиней. В годы войны был открыт приют для детей убитых воинов, а в июне 1914 г. состоялся первый выпуск учениц школы сестер милосердия. В ведении Комиссии находились также двухклассная церковно-приходская школа при монастыре, где директором был свящ. Христофор Винк, и вспомогательная школа в деревне Овсово (ныне Агусалу) [Даниила, 405–406, 409]. Е.Д. Шаховская и игуменья Алексия в 1914–1915 гг. стремились разработать для девочек особую про-

грамму по обучению их «специальным отраслям женского труда», чтобы они не «потонули в массе плохой прислуги», но не встретили поддержки у архиеп. Иоанна (Смирнова) [ERA. Tartu. 75, l. 15]. Духовно окормлял сестер в годы войны и революций священник (с 1927 г. протоиерей, с 1958 г. — митрофорный протоиерей), эстонец Христофор Иоаннович Винк, казначей Иеввенского отделения братства. Он служил в монастыре с 27 мая 1911 г., старшим священником — с 5 октября до 20 декабря 1918 г. и по возвращении из эвакуации — с 1 сентября 1921 г. до 15 августа 1922 г.

13 августа 1916 г. последний предреволюционный рижский архиерей архиеп. Иоанн (Смирнов) участвовал в духовных торжествах обители на престольный праздник. Службы совершались в соборе и Николо-Арсениевской церкви, прибыл Эстляндский губернатор П.В. Веревкин. После трапезы непосредственно в монастыре состоялось годичное собрание братчиков Иеввенского отделения братства, где, в частности, был затронут вопрос об увековечении памяти почившего М. Н. Галкина-Враского. На следующий день архипастырь служил обедню в церкви прп. Сергия [Винк]. В скором времени он покинул кафедру в связи с эвакуацией. В 1917 г. было принято решение об эвакуации Пюхтицкого монастыря, который находился в бедственном положении. Игуменья Алексия обратилась к председателю Совета Прибалтийского православного братства, бывшему губернатору А.В. Бельгарду с просьбой выделить в помощь монастырю единовременное пособие в 10 000 руб., и тот 4 января 1917 г. переадресовал его обер-прокурору Синода Н.П. Раеву [Мусаев, 222]. Иеввенское отделение Прибалтийского православного братства 4 ноября 1919 г. было зарегистрировано как «Пюхтицкое на Богородицкой горе попечительное братство», председательницей правления была княгиня Е.Д. Шаховская, казначеей — монахиня Иоанна (Коровникова). Монастырский приют (с 1915–1916 гг. — приют-школа) был закрыт по причине отсутствия финансирования, а церковные и монастырские школы уже с сентября 1917 г. стали государственными [Даниила, 415-416]. В завещании от 15 августа 1921 г. «эстонская гражданка Елизавета Димитриевна Шаховская» распорядилась распределить средства «на пособие самым бедным и обездоленным членам общины, на лечение больных и содержание сирот по усмотрению Совета совместно с правлением Пюхтицкого на святой горе попечительного братства с предоставлением сметы и отчета» [ERA. Tartu. 639]. 19 ноября 1921 г. в возрасте 72 лет «от удара» умер первый староста прихода, купец Александр Иванович Колчин, пожизненный братчик Иеввенского отделения Прибалтийского православного братства. Обитель вступила в новый период своего бытия — в независимой Эстонской республике.

Заключение. В ходе анализа несомненно плодотворной деятельности прибалтийских братств, в частности, крупнейшего из них Прибалтийского православного братства за почти полувековой период, становятся очевидными некоторые ее особенности. Во-первых, братства лишь в незначительной степени представляли собой «низовые», на уровне прихода, объединения прихожан. Они объединяли в числе прочих представителей русских «государственнически» настроенных церковных и бюрократических элит Санкт-Петербурга и Остзейского края. Показательно, что Прибалтийское православное братство было учреждено в Санкт-Петербурге, что свидетельствовало о внимании к проблемам распространения православия на территории современной Балтии не только государства, но и столичного общества. Во-вторых, деятельность братств имела отчетливый акцент на попечении о строительстве храмов и особенно снабжении их необходимой утварью, а также, прежде всего в Пюхтице, о социальном служении — устройстве приютов и больниц. Со второй половины 1890-х годов постепенно уменьшалось государственное финансирование храмостроительства и православным братствам, прежде всего Прибалтийскому, и частным благотворителям стала принадлежать очень значительная роль в его поддержке. Прибалтийские братства, особенно Иеввенский филиал Прибалтийского православного братства как общественную организацию, в определенной степени можно считать предшественниками современных благотворительных фондов. Через него княгиня Е.Д. Шаховская могла реализовывать ряд инициатив в обход громоздких бюрократических процедур. Наконец, обращает на себя внимание сходство целей и задач в деятельности (прежде всего, социальной) прибалтийских братств как мирянских организаций и женских общин как сообществ, занимавших промежуточное положение между миром и монастырем. Прибалтийское православное братство сыграло определяющую роль в становлении Пюхтицкой женской общины и затем — монастыря, ставшего одним из самых известных в Русской Православной Церкви.

Источники

АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ

Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург (РГИА)

- г. РГИА. 350 = РГИА. Ф. 797. Оп. 62. II отд. III ст. Д. 350.
- 2. РГИА. 1600 = РГИА. Ф. 799. Оп. 4. Д. 1600.
- 3. РГИА. 157 = РГИА. Ф. 812. Оп. 1. Д. 157.
- 4. РГИА. 48 = РГИА. Ф. 1151. Оп. 11. 1891 г. Д. 48.
- 5. РГИА. 113 = РГИА. Ф. 1574. Оп. 2. Д. 113.

Центральный государственный исторический архив, Санкт-Петербург (ЦГИА СПб)

6. ЦГИА СПб. 33 = ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 33.

Эстонский Государственный архив, Таллинн (Eesti Riigiarhiiv — ERA)

- 7. ERA. 2896 = ERA, f. 31, n. 2, s. 2896.
- 8. ERA. 8588 = ERA, f. 62, n. 2, s. 8588.

Эстонский Государственный архив (ERA). Исторический архив Эстонии, Tapmy (Eesti Ajalooarhiiv — Tartu (EAA))

- 9. ERA. Tartu. 3751 = ERA, Tartu (EAA), f. 29, n. 2, s. 3751.
- 10. ERA. Tartu. 3333 = ERA, Tartu (EAA), f. 30, n. 7, s. 3333.
- II. ERA. Tartu. 2016 = ERA, Tartu (EAA), f. 33, n. 3, s. 2016.
- 12. ERA. Tartu. 4721 = ERA, Tartu (EAA), f. 51, n. 1, s. 4721.
- 13. ERA. Tartu. 791 = ERA, Tartu (EAA), f. 296, n. 5, s. 791.
- 14. ERA. Tartu. 75= ERA, Tartu (EAA), f. 1445, n. 1, s. 75.
- 15. ERA. Tartu. 176 = ERA, Tartu (EAA), f. 1655, n. 2, s. 176.
- 16. ERA. Tartu. 824 = ERA, Tartu (EAA), f. 1655, n. 2, s. 824.
- 17. ERA. Tartu. 844 = ERA, Tartu (EAA), f. 1655, n. 2, s. 844.
- 18. ERA. Tartu. 1276 = ERA, Tartu (EAA), f. 1655, n. 2, s. 1276.
- 19. ERA. Tartu. 1283 = ERA, Tartu (EAA), f. 1655, n. 2, s. 1283.
- 20. ERA. Tartu. 639 = ERA, Tartu (EAA), f. 1655, n. 3, s. 639.
- 21. ERA. Tartu. 4950 = ERA, Tartu (EAA), f. 4950, n. 1, s. 12.

Латвийский государственный исторический архив, Рига (Latvijas Valsts Vēstures arhīvs — LVVA)

22. *LVVA*. *178* = LVVA. 4754. f., 2. apr., 178. l. 23. *LVVA*. *5* = LVVA. 7462. f., 1. apr., 5. l.

источники

- Комитет = Комитет по постройке часовни на Русском рынке. Отчет о приходе и расходе сумм... Ревель: Печатня Эстляндского губ. правления, 1888. 8 с.
- 2. *Особое мнение* = Смета Прибалтийского православного братства ... на 1897 год : Особое мнение Г. А. Тройницкого к приходно-расходной смете Прибалтийского братства на 1897 г. Санкт-Петербург : [б. и.], 1897. 14 с.
- 3. Отчет комитета = Отчет комитета Эстляндского отделения Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1893 г. и обзор деятельности Эстляндского отделения Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери и обзор за десятилетие 1883–1893. Ревель: Печатня Г. Матизена, 1894. 29 с.
- 4. От чет 1888 Отчет о деятельности Иеввенского отделения православного Прибалтийского братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1888 год. Ревель: [б. и.], 1889. 58 с.
- 5. Отчет 1891 = Отчет о деятельности Иеввенского отделения Православного Прибалтийского братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1891-й год. Ревель: [б. и.], 1892. 88 с.
- 6. Отчет 1892 = Отчет о деятельности Иеввенского отделения Православного Прибалтийского братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1892 год. Ревель: [б. и.], 1893. 58 с.
- 7. Отчет 1895 = Отчет о деятельности Иеввенского отделения Православного Прибалтийского братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1895 год. Ревель: [б. и.], 1896. 58 с.
- 8. Отчет 1896 = Отчет о деятельности Иеввенского отделения Православного Прибалтийского братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1896 год. Ревель: [б. и.], 1897. 38 с.
- 9. Отчет 1901 = Отчет о деятельности Иеввенского отделения Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божией Матери за 1901 год. Ревель: [б. и.], 1902. 20 с.
- 10. Отчет 1904—1906 = Отчет о деятельности Иеввенского отделения Прибалтийского православного братства за 1904—6 гг. Санкт-Петербург : Тип. В. Д. Смирнова, 1907. 10 с.

- Отчет 1914 = Отчет Иеввенского отделения Прибалтийского православного братства за 1914 год. Нарва: Тип. наследн. А. Г. Григорева, 1915. 45 с.
- 12. Первое десятилетие = Первое десятилетие деятельности Прибалтийского православного братства с 22 сентября 1882 по 22 сентября 1892 г. Санкт-Петербург: Сов. Братства, 1893. [4], IV, 30 с.
- 13. Устав = Устав Прибалтийского православного братства Христа Спасителя и Покрова Божьей Матери. Санкт-Петербург: Тип. И. Н. Скороходова, 1885. 24 с.
- 14. Устав отделения = Устав отделения Прибалтийского Православного братства Христа Спасителя и Покрова Христа Спасителя и Покрова Божией Матери в Иевве, Эстляндской губернии. Ревель : Эстлянд. губ. тип., 1887. 20 с.
- 15. Устав приемного покоя = Устав приемного покоя с постоянными кроватями Иеввенского отделения Прибалтийского Православного Братства Покрова Божией Матери. Ревель : Эстлянд. губ. тип., 1896. 7 с.

Литература

- Берташ 2018 = Берташ Александр, прот. Церковный зодчий М. Т. Преображенский и его работы в Эстляндской губернии // Седьмые Пюхтицкие чтения: Духовно-нравственное воспитание человека: традиции и современность: Материалы международной научно-практической конференции, 11–12 декабря 2018 года. Куремяэ, Эстония, 2018. С. 116–124.
- Берташ 2020а = Берташ Александр, прот. Князь С. В. Шаховской и церковно-государственные отношения в Эстляндии при императоре Александре III // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2020. № 4 (13). С. 110–130.
- Берташ 2020б = Берташ Александр, прот. Пюхтицкий в честь Успения Пресвятой Богородицы женский ставропигиальный монастырь // Православная энциклопедия. Т. 59. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020. С. 107–124.
- 4. *Берташ 2020в* = Берташ Александр, прот. Рижская епархия // Православная энциклопедия. Т. 59. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020. С. 576–588, 591–592.
- 5. *Берташ 2020г* = Берташ Александр, прот. Рижское викариатство // Православная энциклопедия. Т. 59. Москва : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020. С. 605–610.
- 6. *Берташ 2021* = Берташ Александр, прот. Подворье Пюхтицкого монастыря в Санкт-Петербурге: 120 лет истории // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История.

- История Русской Православной Церкви. 2021. Вып. 101. С. 138–156. DOI: 10.15382/sturII2021101.138–156.
- 7. *Вево* = Вево Иоанн, свящ. Новый собор в Пюхтицком Успенском женском монастыре и торжество освящения его // Рижские епархиальные ведомости. 1911. № 1. С. 22–32.
- 8. *Венок* = Венок на могилу : Ст., посвящ. памяти бывшего эстлянд. губ. кн. С. В. Шаховского. Ревель : «Ревельские известия», 1896. XXXII, 103, LVII с.
- Винк = [Винк Христофор, свящ.]. Церковное торжество в Пюхтицкой женской обители 15 августа с.г. // Рижские епархиальные ведомости. 1916. № 10. С. 289–296.
- 10. Γ аврилин = Γ аврилин А. В. Очерки истории Рижской епархии : 19 век. Рига : Филокалия, 1999. 368 с.
- Даниила = Даниила (Полякова), мон. Благотворительные учреждения Пюхтицкого монастыря во время Первой мировой войны и их дальнейшая судьба // Шестые Пюхтицкие чтения. Куремяэ, 2017. С. 403–419.
- 12. 25-летие деятельности = Двадцатипятилетие деятельности состоящего под высочайшим покровительством ее императорского величества государыни императрицы Марии Феодоровны прибалтийского православного братства: 1882 22/ІХ 1907. Санкт-Петербург: Тип. В. Д. Смирнова, 1907. 93 с.
- Емченко = Емченко Е. Б. Женские монастыри в России // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. Москва: Наука, 2002. С. 245–285.
- 14. 3убов = 3убов С. В. Михаил Николаевич Галкин-Враской. Саратов : КУбиК, 2017. 318 с.
- 15. 3ырянов = 3ырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. Москва : Вербум-М, 2002. 319 с.
- 16. Из архива = Из архива князя С. В. Шаховского : Материалы для истории недав. прошлого Прибалт. окраины (1885–1894 гг.). Т. III. Санкт-Петербург : Тип. В. М. Эрикс, 1910. [3], LIX, 334, XVI с., 1 портр.
- Князь Шаховской = Князь Сергей Владимирович Шаховской // Из архива князя С.В. Шаховского: Материалы для истории недав. прошлого Прибалт. окраины (1885–1894 гг.). Т.І. Санкт-Петербург: Тип. В.М. Эрикс, 1909. С. V–XL.
- 18. Красовский = Красовский Александр, свящ. Настоятельница Костромского Богоявленско-Анастасиина девичьего монастыря, игумения Мария (Давыдова): [Некролог] // Костромские епархиальные ведомости. 1889. № 5. С. 5–12.
- Лейсман = Лейсман Николай, свящ. Состоящее под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы

- Прибалтийское Православное Братство Христа Спасителя и Покрова Божьей Матери. Рига: [б.и.], 1892.
- 20. *Мусаев* = Мусаев В. И. Православие в Прибалтике в 1890–1930 гг. Санкт-Петербург : Изд-во Политехнического ун-та, 2018. 333 с.
- 21. *На первый монастырь* = «На первый монастырь в Эстляндии» // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1890. № 39. С. 1307–1308.
- 22. *Пюхтицкая обитель* = Пюхтицкая обитель и ее покровитель святой праведный Иоанн Кронштадтский. [Куремяэ] : Пюхтицкий Успенский ставропигиальный женский монастырь, 2016. 272 с.
- 23. Пюхтицкий монастырь = Пюхтицкий Успенский женский монастырь // Прибавления к Церковным ведомостям. 1893. № 17. С. 655—665.
- 24. *Смолич* = Смолич И. К. Русское монашество: 988–1917. Москва: Церков.-науч. центр «Православная энциклопедия», 1997. 606 с.
- 25. Уманец = Уманец С. И. Воспоминания о князе С. В. Шаховском и Балтийские очерки. Санкт-Петербург: П. А. Картавов, 1899. 160 с., 1 л. портр.: ил.
- 26. Филарета = Филарета (Калачёва), игум. «Путь, истина и жизнь» : Истоки и становление игуменского служения. Москва : Изд. ПСТГУ, 2019. 272 с.
- 27. *Шилов, Кузьмин* = Шилов Д. Н., Кузьмин Ю. А. Члены Государственного совета Российской империи. 1801—1906. Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2007. 992 с.
- 28. Шор = Шор Т. К. Воспоминания бывшего эстляндского губернатора.А. В. Бельгард // Балтийский архив. Т. III. Таллинн : Авенариус, 1997.С. <math>110-117.
- 29. Ян = Ян А.И. Историческая записка о Гольдингенском православном братстве. Санкт-Петербург: Тип. «Артиллер. журн.», 1874. 94 с.

References

SOURCES

- Komitet po postroike chasovni na Russkom rynke. Otchet o prikhode i raskhode summ... [Committee for the construction of a chapel in the Russian market. Report on the receipt and expense of sums ...]. Revel', 1888 (in Russian).
- 2. Otchet komiteta Estliandskogo otdeleniia Pribaltiiskogo pravoslavnogo bratstva Khrista Spasitelia i Pokrova Bozhiei Materi za 1893 g. i obzor za desiatiletie 1883–1893 [Report of the Committee of the Estonian Branch of the Baltic

- Orthodox Brotherhood of Christ the Savior and the Protection of the Mother of God for 1893 and an overview for the decade 1883–1893]. Revel', 1894 (in Russian).
- 3. Otchet o deiatel'nosti Ievvenskogo otdeleniia pravoslavnogo Pribaltiiskogo bratstva Khrista Spasitelia i Pokrova Bozhiei Materi za 1888 god [Report on the activities of the Ievven (Jõhvi) branch of the Orthodox Baltic Brotherhood of Christ the Savior and the Protection of the Mother of God for 1888]. Revel', 1889 (in Russian).
- 4. Otchet o deiatel'nosti Ievvenskogo otdeleniia Pravoslavnogo Pribaltiiskogo bratstva Khrista Spasitelia i Pokrova Bozhiei Materi za 1891-i god [Report on the activities of the Ievven (Jõhvi) branch of the Orthodox Baltic Brotherhood of Christ the Savior and the Protection of the Mother of God for 1891]. Revel', 1892 (in Russian).
- 5. Otchet o deiatel'nosti Ievvenskogo otdeleniia Pravoslavnogo Pribaltiiskogo bratstva Khrista Spasitelia i Pokrova Bozhiei Materi za 1892 god [Report on the activities of the Ievven (Jõhvi) branch of the Orthodox Baltic Brotherhood of Christ the Savior and the Protection of the Mother of God for 1892]. Revel', 1893 (in Russian).
- 6. Otchet o deiatel'nosti Ievvenskogo otdeleniia Pravoslavnogo Pribaltiiskogo bratstva Khrista Spasitelia i Pokrova Bozhiei Materi za 1896 god [Report on the activities of the Ievven (Jõhvi) branch of the Orthodox Baltic Brotherhood of Christ the Savior and the Protection of the Mother of God for 1896]. Revel', 1896 (in Russian).
- 7. Otchet o deiatel'nosti Ievvenskogo otdeleniia Pravoslavnogo Pribaltiiskogo bratstva Khrista Spasitelia i Pokrova Bozhiei Materi za 1896 god [Report on the activities of the Ievven (Jõhvi) branch of the Orthodox Baltic Brotherhood of Christ the Savior and the Protection of the Mother of God for 1896]. Revel', 1897 (in Russian).
- 8. Otchet o deiatel'nosti Ievvenskogo otdeleniia Pribaltiiskogo pravoslavnogo bratstva Khrista Spasitelia i Pokrova Bozhiei Materi za 1901 god [Report on the activities of the Ievven (Jõhvi) branch of the Orthodox Baltic Brotherhood of Christ the Savior and the Protection of the Mother of God for 1901]. Revel', 1902 (in Russian).
- Otchet o deiatel'nosti Ievvenskogo otdeleniia Pribaltiiskogo pravoslavnogo bratstva za 1904–6 gg. [Report of the Ievven (Jõhvi) branch of the Orthodox Baltic Brotherhood for 1904–1906]. Revel', 1907 (in Russian).
- Io. Otchet Ievenskogo otdeleniia Pribaltiiskogo pravoslavnogo bratstva za 1914 god [Report of the Ievven (Jõhvi) branch of the Orthodox Baltic Brotherhood for 1914]. Narva, 1915 (in Russian).
- Pervoe desiatiletie deiatel'nosti Pribaltiiskogo pravoslavnogo bratstva s
 22 sentiabria 1882 po 22 sentiabria 1892 g. [The first decade of the activity of

- the Baltic Orthodox brotherhood from September 22, 1882 to September 22, 1892]. St. Petersburg, 1893 (in Russian).
- 12. Smeta Pribaltiiskogo pravoslavnogo bratstva... na 1897 god: Osoboe mnenie G.A. Troinitskogo k prikhodno-raskhodnoi smete Pribaltiiskogo bratstva na 1897 g. [The estimate of the Baltic Orthodox brotherhood... for 1897: Dissenting viewpoint of G. Troinitsky to the budget of the Baltic brotherhood for 1897]. St. Petersburg, 1897 (in Russian).
- 13. Ustav Pribaltiiskogo pravoslavnogo bratstva Khrista-Spasitelia i Pokrova Bozhiei Materi [Charter of the Baltic Orthodox Brotherhood of Christ the Savior and the Mother of God]. St. Petersburg, 1885 (in Russian).
- 14. Ustav otdeleniia Pribaltiiskogo Pravoslavnogo bratstva Khrista Spasitelia i Pokrova Khrista Spasitelia i Pokrova Bozhiei Materi v Ievve, Estliandskoi gubernii [Charter of the branch of the Baltic Orthodox Brotherhood of Christ the Savior and the Protection of Christ the Savior and the Protection of the Mother of God in Ievve (Jõhvi), Estland province]. Revel', 1887 (in Russian).
- 15. Ustav priemnogo pokoia s postoiannymi krovatiami Ievvenskogo otdeleniia Pribaltiiskogo Pravoslavnogo Bratstva Pokrova Bozhiei Materi [Charter of the reception room with permanent beds of the Ievven (Jöhvi) branch of the Baltic Orthodox Brotherhood of the Protection of the Mother of God]. Revel', 1896 (in Russian).

LITERATURE

- Bertash Aleksandr, archpriest (2018). "Church architect M. Preobrazhensky and his works in the Estland province", in *Sed'mye Piukhtitskie chteniia*. *Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Seventh Pyukhtitsa Readings. Materials of the international scientific and practical conference, Kuremiae, pp. 116–124 (in Russian).
- 2. Bertash Aleksandr, archpriest (2020). "Prince Sergei Shakhovsky and church-state relations in Estonia under Emperor Alexander III". *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii*, 2020, n. 4 (13), pp. 110–130 (in Russian).
- 3. Bertash Aleksandr, archpriest (2020). "Pyukhtitsa stavropegic convent in honor of the Dormition of the Most Holy Theotokos", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia], v. 59, Moscow: Orthodox encyclopedia, pp. 107–124 (in Russian).
- 4. Bertash Aleksandr, archpriest (2020). "Riga diocese", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia], v. 59, Moscow: Orthodox encyclopedia, pp. 576–588, 591–592 (in Russian).
- 5. Bertash Aleksandr, Archpriest (2020). "Riga vicariate", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* (*Orthodox encyclopedia*), v. 59. Moscow: Orthodox encyclopedia, 2020, pp. 605–610 (in Russian).

- Bertash Aleksandr, archpriest (2021). "Pyukhtitsa monastery compound in St. Petersburg: 120 years of history". St. Tikhon's university review. Series II: History. Russian Church History, 2021, v. 101, pp. 138–156 (in Russian).
- 7. Daniila (Poliakova), nun. (2017). "Charitable institutions of the Pyukhtitsa monastery during the First World War and their further fate", in *Shestye Piukhtitskie chteniia*. *Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Sixth Pyukhtitsa Readings. Materials of the international scientific and practical conference], Kuremiae, pp. 403–419 (in Russian).
- Dvadtsatipiatiletie deiatel'nosti Pribaltiiskogo pravoslavnogo bratstva.
 1882 22 sentiabria 1907 [25 years of activity of the Baltic Orthodox brotherhood. 1882 September 22 1907]. St. Petersburg: Tip. V. D. Smirnova, 1907 (in Russian).
- 9. Emchenko E. B. (2002). "Women's monasteries in Russia", in *Monashestvo i monastyri v Rossi. XI–XX veka* [Monasticism and monasteries in Russia. XI–XX centuries], Moscow, pp. 245–285 (in Russian).
- Io. Filareta (Kalacheva), abbess (2019). *Put', istina i zhizn'* [Path, truth and life]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- II. Gavrilin A.V. (1999). *Ocherki istorii Rizhskoi eparkhii. XIX vek* [Essays on the history of the Riga diocese. 19 century]. Rīga: Filokalia (in Russian).
- 12. Ian A.I. (1874). Istoricheskaia zapiska o Gol'dingenskom pravoslavnom bratstve [Historical note on the Goldingen Orthodox Brotherhood]. St. Petersburg (in Russian).
- 13. *Iz arkhiva kniazia S. V. Shakhovskogo* [From the archives of Prince S. Shakhovsky], v. 3. St. Petersburg, 1910 (in Russian).
- 14. Krasovskii Aleksandr, Priest (1889). "Maria (Davydova), abbess of the Kostroma Epiphany-Anastasiina nunnery. [Necrology]". Kostromskie eparkhial'nye vedomosti, 1889, n. 5, pp. 5–12 (in Russian).
- 15. [Khristofor Vink, priest] (1916). "Church celebration in the Pyukhtitsa women's monastery on August 15 of this year". *Rizhskie eparkhial'nye vedomosti*, 1916, n. 10, pp. 289–296 (in Russian).
- 16. Leisman Nikolai, priest (1892). Sostoiashchee pod Vysochaishim pokrovitel'stvom Ee Imperatorskogo Velichestva Gosudaryni Imperatritsy Pribaltiiskoe Pravoslavnoe Bratstvo Khrista Spasitelia i Pokrova Bozhiei Materi [The Baltic Orthodox Brotherhood of Christ the Savior and the Protection of the Mother of God, which is under the supreme patronage of Her Imperial Majesty the State of the Empress]. Riga (in Russian).
- 17. Musaev V.I. (2018). *Pravoslavie v Pribaltike v 1890–1930-e gg*. [Orthodoxy in the Baltic States in the 1890s–1930s]. St. Petersburg: Polytecnic University (in Russian).

- 18. "Prince Sergei Shakhovsky", in *Iz arkhiva kniazia S. V. Shakhovskogo* [From the archives of Prince S. Shakhovsky], v. 1, St. Petersburg, 1909, pp. V–XL (in Russian).
- 19. "Pyukhtitsa Assumption Women's Convert". *Pribavleniia k Tserkovnym Vedomostiam*, 1893, n. 17, 655–665 (in Russian).
- 20. Shilov D. N., Kuz'min Iu. A. (2007). *Chleny Gosudarstvennogo soveta Rossiiskoi imperii*. 1801–1906 [Members of the State Council of the Russian Empire. 1801–1906]. St. Petersburg: D. Bulanin (in Russian).
- 21. Shor T.K. (1997). "Memoirs of the former governor of Estonia A. Bellegarde", in *Baltiiskii arkhiv* [Baltic Archive], v. 3, Tallinn, pp. 110–117 (in Russian).
- 22. Smolich I.K. (1997). *Russkoe monashestvo: 988–1917* [Russian monasticism: 988–1917]. Moscow: Orthodox encyclopedia (in Russian).
- 23. "To the first monastery in Estland". *Pribavleniia k Tserkovnym Vedomostiam*, 1890, n. 39, pp. 1307–1308 (in Russian).
- 24. Umanets S.I. (1899). *Vospominaniia o kniaze S.V. Shakhovskom i Baltiiskie ocherki* [Memories of Prince S. Shakhovsky and Baltic essays]. St. Petersburg: P.A. Kartavov (in Russian).
- 25. Varvara (Trofimova), abbess (ed.), Timkina V.A. (ed.) (2016). Piukhtitskaia obitel' i ee pokrovitel' sviatoi pravednyi Ioann Kronshtadtskii: monastyrskaia letopis', vospominaniia sester, sviatyni obiteli [Pyukhtitsa monastery and its patron saint righteous John of Kronstadt: monastery chronicle, memories of sisters, shrines of the monastery]. [Kuremiae] (in Russian).
- 26. Venok na mogilu [Grave wreath]. Revel', 1896 (in Russian).
- 27. Vevo Ioann, priest (1911). "The new cathedral in the Pyukhtitsa Assumption Convent and the celebration of its consecration". *Rizhskie eparkhial'nye vedomosti*, 1911, n. 1, pp. 22–32 (in Russian).
- 28. Zubov S.V. (2017). *Mikhail Nikolaevich Galkin-Vraskoi* [Michael Galkin-Vraskoy]. Saratov: KUbiK (in Russian).
- 29. Zyrianov P. N. (2002). Russkie monastyri i monashestvo v XIX i nachale XX veka [Russian monasteries and monasticism in the 19 and the early 20 century]. Moscow: Verbum-M (in Russian).

Т. А. Касаткина

Богословствование Достоевского посредством библейской и литургической цитаты

Касаткина Татьяна Александровна, д-р филол. наук, главный научный сотрудник, зав. научно-исследовательским центром «Ф.М. Достоевский и мировая культура», Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, председатель Комиссии по изучению творческого наследия Ф.М. Достоевского Научного совета «История мировой культуры» РАН, главный редактор журнала «Достоевский и мировая культура. Филологический журнал» (Москва) ОRCID: 0000-0002-0875-067X • t-kasatkina@yandex.ru

Касаткина Т. А. Богословствование Достоевского посредством библейской и литургической цитаты // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 238–260. DOI: 10.25803/26587599_2021_39_238

Достоевский во всем своем творчестве, но особенно в романах послекаторжного периода создает очень глубокие тексты очень высокой связности. Одна из причин (и основная цель) создания текстов такого качества — осознанно используемая автором стратегия «отступательного» движения по отношению к читателю. Цель же такой стратегии — вовлечение читателя в пространство не обсуждения, но проживания идеи, отключение сознательных идеологических фильтров, отсекающих саму возможность встречи читателя с определенным комплексом идей, в первую очередь (и это характерно для эпохи Достоевского не в меньшей степени, чем для нашей) — идей богословских. Для осуществления «отступательной» стратегии автор размещает свой «указующий перст, страстно поднятый» (так говорил Достоевский о непременном качестве хорошего писателя) в областях вне прямого дискурса, открывающихся читателю лишь при его определенном усилии, готовности

© Касаткина Т. А., 2021

идти навстречу образу и вглубь него. Одной из важнейших областей такого «размещения» является цитата, особенно библейская и литургическая. В данной статье демонстрируется такая писательская стратегия внутри романов «Униженные и оскорбленные» и «Братья Карамазовы», в которых очень по-разному писатель рассказывает читателю о заблудившейся любви, страданиях, которые она приносит тому, кого уводит за собой, и о способах возвращения любви на ее истинные пути.

ключевые слова: Ф.М. Достоевский, богословие, библейская цитата, литургическая цитата, авторские стратегии, «Униженные и оскорбленные», «Братья Карамазовы».

T.A. Kasatkina

Dostoevsky's Theological Discourse Through Biblical and Liturgical Citations

Kasatkina Tatiana Alexandrovna, D.Sc. in Philology, Leading Researcher, Head of the "Dostoevsky and World Culture" Research Institute, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Head of the Research Committee for Dostoyevsky's Artistic Heritage within the Scientific Council for the History of World Culture RAS, Editor-in-chief, "Dostoevsky and World Culture. Philological journal" (Moscow) • ORCID: 0000-0002-0875-067X • t-kasatkina@yandex.ru

Kasatkina T. A. Dostoevsky's Theological Discourse Through Biblical and Liturgical Citations // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2021. V. 39. P. 238–260. DOI: 10.25803/26587599_2021_39_238

In all his creative work, though particularly in his novels written after his time in exile at a labour camp, Dostoevsky creates very deep texts of the highest coherence. One of the causes, and his main aim, in writing this kind of text is his strategy of consciously "retreating" before the reader, with the goal of involving the reader into a non-judgmental space where ideas can be experienced as disengaged from the conscious ideological filters that shut off any reader's change of encounter with a particular complex of ideas, which in Dostoevsky's time as in ours, are primarily theological. In order to put his strategy of "retreat" into practice, the author places his "index finger, raised in passion" (a mark that Dostoevsky defines as a necessary quality of a good writer) in those areas that the reader would be able to discover only if he exerted specific effort, and readiness to strive toward images and in their depth, far beyond direct narrative. One of the most important

fields for this kind of "placement" is quotation, particularly quotations of the Bible and Liturgical texts. The article demonstrates the presence of this strategy in Dostoevsky's novels *Humiliated and Insulted* (also known in English as *The Insulted and Humiliated*) and *The Brothers Karamazov*, in which in diverse ways the writer tells the reader about a love that has gone astray, the sufferings it brings to those who follow it, and the means if returning love to its true path.

KEYWORDS: Dostoevsky, theology, Biblical citation, Liturgical citation, authorial strategies, Humiliated and Insulted, The Insulted and Humiliated, The Brothers Karamazov

Проблема понимания текстов Достоевского связана с тем, что он задействует в своем тексте слово не в его ограниченности контекстом, но в полноте его смыслового поля ¹. Причем каждая из областей этого смыслового поля актуализируется в разных связях на разных уровнях, создавая очень глубокий текст очень высокой связности. Задача создания текста такого качества проистекает, в том числе, из осознанной авторской стратегии писателя, являющейся одним из основных принципов его авторской теории творчества: отступательным движением по отношению к читателю, не сколько-нибудь прямым выражением авторской позиции, но созданием пространства для формирования позиции читателя. Его тексты открыты для читательского сотрудничества, в записях для себя он прямо говорит об этом: «Пусть потрудятся сами читатели» [Достоевский. Т. 11, 303].

Но это не значит, что авторской позиции в тексте нет — авторская позиция выражается вполне отчетливо — но на другом уровне текста². Одним из средств выражения авторской позиции становится цитата. Цитата — от латинского *cito*, что буквально значит: *вызываю, привожу*. Для Достоевского цитата — это всегда возможность создать дополнительное измерение в творимой им «вторичной реальности», двумя-тремя словами со-

^{1.} Подробно о смысловом поле слова см.: [Касаткина 2004]. Замечательная итальянская исследовательница и переводчица произведений Ф. М. Достоевского Кандида Гидини назвала то, что я называю «смысловым полем», «аурой» слова, «аурой», которую честный переводчик обязан учитывать в своих мучительных поисках слова, адекватного авторскому. См.: [Гидини].

^{2.} Отмечу, кстати, что именно этот уровень в первую очередь страдает при переводе — настолько, что переводчица текстов Достоевского на итальянский язык Елена Маццола даже сказала в одной из статей, описывающих ее опыт обзора переводов: «Я убедилась в том, что итальянская публика до сих пор не читала Достоевского, а, по сути, познакомилась с некоторыми редукциями его произведений» [Маццола, 118].

единить мир своего романа с иным миром, который тем самым начинает в его романе подспудно присутствовать и оказывать на него — иногда очень мощное — воздействие. Цитата для Достоевского — род заклинания, которым он вызывает, словно духов, приводит в свой созданный в тексте мир образы иного мира (мира другого творца — или мира, запредельного повседневности, открывающегося в Священном писании). Это возможность (мгновенно, минимальными средствами) огромного расширения смысла, ибо все богатство значений и ассоциаций процитированного произведения вбирается Достоевским в текст посредством цитаты³.

Прежде всего так работает в произведениях Достоевского цитата библейская и литургическая, которая может быть представлена в тексте Достоевского прямо, а может быть скрыта в тексте, и в этом случае ее воздействие на читателя, если цитата имела шанс задеть его сознание (то есть — если он знаком в какой-то мере со Священным писанием), оказывается еще интенсивнее. Воздействие оказывается интенсивнее, поскольку включается механизм припоминания: читатель не увидел очевидно знакомое, к тому же выделенное кавычками, и не пошел дальше, полностью убрав свое внимание с опознанного и потому как бы понятого — но он услышал смутно знакомое, которое остается в уголке сознания и продолжает частично удерживать его внимание, тревожит его при дальнейшем чтении как не опознанное, но требующее опознания. Тем самым в сознании читателя создается пространство длящегося сопоставления цитаты и текста. Это пространство — место, в котором разворачиваются и оказывают свое воздействие мощные богословские и философские интуиции писателя.

Пример одной из так работающих скрытых цитат — цитата из Песни песней в «Униженных и оскорбленных».

В эпизоде ухода Наташи из дома, который многими читателями воспринимается и запоминается как «начало истории»⁴, героиня рассказывает Ивану о своей сумасшедшей, одновременно самозабвенной и захватнической любви к Алеше:

^{3.} О том, почему цитирование Достоевского обладает этими качествами см. главу «Цитата как слово и слово как цитата: цитата в художественном мире Достоевского и авторское словоупотребление как автоцитирование» в моей книге: [Касаткина 2004, 152–222].

^{4.} Это читательское впечатление отразилось и в фильме по роману, снятом в 1991 г. А. Эшпаем. Фильм, после полуминутной экспозиции, начинается именно с эпизода ухода Наташи из дома.

- Как! Сам же и сказал тебе, что может другую любить, а от тебя потребовал теперь такой жертвы?
- Нет, Ваня, нет! Ты не знаешь его, ты мало с ним был; его надо короче узнать и уж потом судить. Нет сердца на свете правдивее и чище его сердца! Что ж? Лучше, что ль, если б он лгал? А что он увлекся, так ведь стоит только мне неделю с ним не видаться, он и забудет меня и полюбит другую, а потом как увидит меня, то и опять у ног моих будет. Нет! Это еще и хорошо, что я знаю, что не скрыто от меня это; а то бы я умерла от подозрений. Да, Ваня! Я уж решилась: если я не буду при нем всегда, постоянно, каждое мгновение, он разлюбит меня, забудет и бросит. Уж он такой: его всякая другая за собой увлечь может. А что же я тогда буду делать? Я тогда умру... да что умереть! Я бы и рада теперь умереть! А вот каково жить-то мне без него? Вот что хуже самой смерти, хуже всех мук! О Ваня, Ваня! Ведь есть же что-нибудь, что я вот бросила теперь для него и мать и отца! Не уговаривай меня: все решено! Он должен быть подле меня каждый час, каждое мгновение; я не могу воротиться. Я знаю, что погибла и других погубила... Ах, Ваня! — вскричала она вдруг и вся задрожала, — что если он в самом деле уж не любит меня! Что если ты правду про него сейчас говорил (я никогда этого не говорил), что он только обманывает меня и только кажется таким правдивым и искренним, а сам злой и тщеславный! Я вот теперь защищаю его перед тобой; а он, может быть, в эту же минуту с другою и смеется про себя... а я, я, низкая, бросила все и хожу по улицам, ищу его... Ох, Ваня! 5 [Достоевский. Т. 3, 199].

Выделенные мной слова должны бы остановить внимание читателя уже потому, что они не вполне соответствуют происходящему: Наташа вовсе не ходит по улицам, ища Алешу, а ожидает его прихода в назначенном месте, куда тот и приходит, хотя чуть опоздав. То есть они слышатся отголоском какой-то другой истории или другого текста, с которыми героиня неосознанно связывает свою ситуацию — но автор-то приводит эту другую историю в свой текст вполне осознанно.

Перед нами очевидная, хотя и грамматически видоизмененная цитата из Песни песней Соломона: «Встану же я, пойду по городу, по улицам и площадям, и буду искать того, которого любит душа моя, искала я его» *1,6. Интересно, что в Песни песней глаголы даны в будущем и прошедшем времени, обозначая намерение и затем состоявшееся действие и его результат,

*1 Песн 3:2

⁵. Здесь и далее: курсив в цитатах — выделено мной, полужирный — выделено цитируемым автором. — T.K.

^{6.} О том, в каком виде была доступна Песнь песней в России в первой половине XIX в., см.: [Мурьянов].

Достоевский же переводит цитату в настоящее время, акцентируя процесс, его фраза как бы располагается между двумя временными значениями исходного текста, плотно заполняя пространство между ними. Такое срединное значение она обретает не только грамматически, но и лексически: в Песни песней дается два результата действия: «...искала я его и не нашла его» *1 и далее «но едва я отошла от них, как нашла того, которого любит душа моя» *2. «Ищу» предполагает возможность как одного, так и другого результата, и оба результата на сюжетном уровне будут реализованы: в этой сцене Наташа находит Алешу, в конце же романа становится понятно, что она так и не нашла его. Но если речь лишь о сюжетном уровне, то введенная Достоевским цитата ничего особенного к нему не добавляет и оказывается лишь лишним, не вполне логичным в свете происходящего высказыванием героини. Цитата вводится автором, чтобы создать новый уровень текста, для чего соединение его с Песнью песней подходит наилучшим образом 7 .

*¹ Песн 3:2

*2 Песн 3:4

Внешний сюжет Песни песней — история любви между мужчиной и женщиной, но эта книга Библии не только всегда толковалась аллегорически и символически и иудеями, и христианами, но ее буквалистское толкование стало одной из причин для анафематствования Феодора Мопсуестийского на V Вселенском соборе. В иудаизме есть запрет на ее чтение до 30 лет, что, как можно предположить, также связано, в том числе, со сложностью превзойти буквальное ее понимание до этого возраста. Аналогичное мнение высказывалось неоднократно и иерархами христианских церквей. В XVIII в. митр. Амвросий (Подобедов) писал:

...тот только к чтению книги сея способен, который, погасивши внутрь себя бесстыдной любви пламя, весь любовью Иисуса Христа горит, большего с Ним сообщения желает, и чувства духовные имеет, упражнявшиеся в рассуждении духовном. Евреи молодых людей к чтению сея книги не допускают [Подобедов, 131].

Песнь песней понималась как история союза Господа с народом Израиля или с Церковью ⁸. Но, полагаю, более всего в ее тол-

любящих чувственно лиц — Суламиты и Возлюбленного — описание духовной любви Израиля к Богу и Бога к Израилю, проявлявшейся во всей истории Израиля (таргум на Песнь песней). К этому синагогальному пониманию примыкает

^{7.} Аллюзию на это же место Песни песней отмечает Николай Подосокорский в романе Достоевского «Белые ночи». См.: [Подосокорский, 106–107].

^{8. «}Толкование, принятое синагогою и помещенное в таргумах, уже разумело здесь под образами

кованиях для Достоевского было важно значение души, ищущей Бога, и Бога, ищущего душу $^{\circ}$.

Достоевский посредством этой цитаты из древнейшего текста о телесной любви, традиционно толкующегося лишь на уровне анагогическом, вводит в свой текст представление о правильном и должном направлении любви для того, чтобы она не становилась огнем поядающим и для любящего, и для возлюбленного. Он показывает заблудившуюся любовь, потерявшую свою истинную цель: недаром Наташа идет к Алеше, сказав родителям, что идет в храм, ко Христу. Он показывает, как чувства запутываются и опускаются вне божественной перспективы, теряются вне божественной призмы, принимающей и перенаправляющей их: прямые лучи любви ранят и угнетают людей, они несоразмерны человеку, если на нем исключительно сосредоточены. Наташа скажет о своей любви:

Я ведь и сама знаю, что с ума сошла и не так люблю, как надо. Нехорошо я люблю его... < ... > А все-таки я рада быть его рабой, добровольной рабой; переносить от него все, все, только бы он был со мной, только б я глядела на него! Кажется, пусть бы он и другую любил, только бы при мне это было, чтоб и я тут подле была... < ... > Все ему отдам, а он мне пускай ничего [Достоевский. Т. 3, 199–200].

и далее его развивает древнее православно-церковное святоотеческое толкование, по коему в этой книге под образами чувственной любви изображается духовный союз Господа с Его Церковью в Ветхом и Новом Завете. "Вся книга Песнь песней наполнена разговорами ветхозаветной церкви со Словом, всего рода человеческого со Словом, Церкви (христианской) из язычников со Словом, и опять Слова с нею и с родом человеческим. И еще: разговор язычников с Иерусалимом и Иерусалима о церкви из язычников и о самом себе, а также служащих ангелов к званым человекам проповедь" (Синопсис Афанасия). Подобным образом книгу понимали и подробно изъясняли свт. Григорий Нисский, блж. Феодорит, сщмч. Киприан, свтт. Василий Великий и Григорий Богослов. V Вселенский Собор, осудивший еп. Феодора Мопсуестийского, держался такого же понимания. По справедливому замечанию блж. Феодорита, только при таком иносказательном понимании возможно помещение этой книги в еврейском каноне, а равно принятие ее христианской Церковью в число канонических писаний» [Юнгеров, 46].

9. «Искание Суламитою своего Возлюбленного, перенесение из-за этого разных насмешек, страха, даже побоев с полною охотою и непоколебимостью (1, 6; 3, 2; 5, 6-7; 6, 2) напоминало христианам искание боголюбивою душою Господа, страдания за веру и любовь к Нему всех истинных христиан и чувствование даже апостольской радости во время этих страданий (Деян 5:41; 2 Кор 6:10; Кол 1:24). С другой стороны, искание Возлюбленным Своей Суламиты по Иерусалиму, Палестине, Ливану, Сениру и др. (1, 8-9; 4, 8; 5, 4; 8, 13-14) напоминало искание Господом блуждавших овец ветхозаветной (Иер 23:1-4; Иез 34) и новозаветной (Ин 10) Церкви. Черна я, но прекрасна (1, 4), — таково, по изъяснению отцов и подвижников, состояние богоподобной, но пораженной грехом человеческой души. Вся ты прекрасна, Возлюбленная Моя, и пятна нет на тебе! (4, 7; ср.: 6, 4). Она — убеленная восходит (8, 5), опираясь на брата своего, — таково состояние искупленной Христом и спасенной души» [Юнгеров, 50].

Героиня называет такие чувства «низостью», но они «низость» только когда низко направлены, когда сосредоточены на плоти и индивиде, когда обращены к отдельному человеческому существу, а не обнимающему всех Христу. Они низки лишь в тех низинах, где всеобъемлющая любовь может выглядеть как свальный грех 10 .

В приведенном выше отрывке из романа, заканчивающемся скрытой цитатой из Песни песней, есть еще одна скрытая цитата, поддерживающая это толкование, создающая тот же мысленный вектор — и, надо сказать, Достоевский почти всегда дублирует такие переходы на другой уровень текста, создает текстовые рифмы, не назойливые, но подтверждающие для вдумчивого читателя ход его мыслей. Наташа говорит: «Ведь есть же что-нибудь, что я вот бросила теперь для него и мать и отца!» В Ветхом завете говорится об оставлении матери и отца с тем, чтобы прилепиться к жене, и это оставление толкуется пространственно и психологически: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» *1. Этот завет о соединении двух в одно повторен, процитирован в евангелиях *2. Но одновременно в Евангелии от Матфея, в той же главе появляется новое: оставление отца, и матери, и жены становится условием соединения со Христом и понимается и пространственно, и психологически, и духовно: «И всякий, кто оставит домы, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» *3.

*¹ Быт 2:24 *² Мф 19, 5–6; Мк 10:7–8

*3 Мф 19:29

Оставление отца и матери ради земного возлюбленного приводит к разрыву и боли, потому что настоящая причина этого разрыва — не выбор другого, а выбор себя, своих жадных желаний, о чем Наташа в какой-то момент скажет так:

Он был мой, — продолжала она. — Почти с первой встречи с ним у меня явилось тогда непреодолимое желание, чтоб он был мой, поскорей мой, и чтоб он ни на кого не глядел, никого не знал, кроме меня, одной меня... [Достоевский. Т. 3, 400].

10. Через страницу Наташа скажет: «Да, да, Алеша, — подхватила Наташа, — он наш, он наш брат, он уже простил нас, и без него мы не будем счастливы. Я уже тебе говорила... Ох, жестокие мы дети, Алеша! Но мы будем жить втроем...» [Достоевский. Т. 3, 202]. Ее любовь все время оказывается

выше и всеохватнее, отказываясь вписываться в рамки исключительной телесной любви пары, в рамки той любви, за которую в романе «Идиот» приходила «сражаться» с Настасьей Филипповной Аглая.

Об этом сказано в Песни песней:

Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою: ибо крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность; стрелы ее — стрелы огненные; она пламень весьма сильный *1.

*2 Лк 14:26

*1 Песн 8:6

Но заблудившаяся любовь героини, пожелавшая выхватить из мира одно существо и захватить его в железное кольцо своих объятий, вырастает и распрямляется, ощущая непрерывно свою ошибку как страдание, выталкивающее ее из несвойственной ей формы и образа. Одновременно преодолевает земные собственнические ограничения и любовь ее родителей, и их новая встреча и воссоединение — это воссоединение существ, в значительно большей степени могущих являть друг другу огонь божественной любви. Потому что когда Христос требует оставить и «возненавидеть» *2 отца, и мать, и детей ради Него — это требование очевидно коррелируется с предупреждением о благе ненависти к своей душе в мире сем, т. е. на духовном уровне Он требует увидеть в них не мелкие отдельные существа, присваиваемые нашим эгоизмом в наше распоряжение, могущие быть отвергнутыми, если что-то пошло не так, но разглядеть в каждом из них Его, увидеть их как частицы света Великого Солнца Христова, в таком качестве могущие принять всю полноту любви и ответить на нее столь же всецелой — и одновременно столь же неисключительной — любовью. Во всяком случае, так это показывает Достоевский, сетью скрытых цитат соединяя свой роман со Священным писанием и выстраивая таким образом свое мощное богословское высказывание.

Особой силой воздействия на читателей обладают (и обладали во время создания произведений Достоевского) искаженные героем за счет контаминации цитаты богослужебного цикла, поскольку они, будучи многократно и регулярно воспроизводимы в церковной службе, способны мощно развернуться в сознании читателя, восстанавливая по ключевым словам из скомканной и искаженной цитаты, приводимой героем, первоначальные литургические тексты.

В романе «Братья Карамазовы» в поэме «Великий инквизитор» одним из важнейших мест является место из службы утрени (слова 117-го псалма), искаженно цитируемое Иваном Карамазовым.

Принципиально важно, что это слова суточного круга богослужений и их можно слышать каждый день весь год, кроме времени Великого поста. Таким образом, Достоевский дает в искаженном виде цитату, которую легко может восстановить человек, хотя бы иногда бывающий в церкви, — т. е. практически любой потенциальный читатель на момент выхода книги, даже если сам он не читал Псалтирь. Иван говорит:

И вот столько веков молило человечество с верой и пламенем: «Бо Господи явися нам», столько веков взывало к Нему, что Он, в неизмеримом сострадании своем, возжелал снизойти к молящим [Достоевский. Т. 14, 226].

В примечаниях к тому ПСС ¹¹ говорится об ошибке героя [Достоевский. Т. 15, 557], и это не единичный случай, когда Достоевский использует в своих текстах прием ошибки героя ¹², не поправляемой автором в расчете на то, что она, являясь очевидной, будет поправлена самим читателем ¹³. Причем, поправив мысленно эту ошибку, читатель уловит общую тенденцию искажений христианской мысли, лежащую в основе глав «Бунт» и «Великий инквизитор». Эта тенденция — представлять данное лишь обещанным, наличное — лишь объектом устремления.

В данном случае Иван пытается выдать за призыв и просьбу богооставленного человечества один из известнейших стихов, представляющих собой торжество о явлении и вечном соприсутствии человеку Господа: «Бог Господь, и явися нам» *1, 14; на утренней службе стихи псалма контаминируются и звучат так: «Бог Господь, и явися нам, благословен Грядый во имя Господне» 15. Этот псалом содержит и другие важнейшие пророчества о пришествии Христа (также звучащие на утрене), например: «Камень, егоже небрегоша зиждущии, сей бысть во главу угла. От Господа бысть сей, и есть дивен в очесех наших» *2, 16. Уже и в самом псалме все эти пророчества даны в прошедшем времени — а на богослужении они,

*1 Пс 117:27

*2 Пс 117:22-23

- 11. Полное собрание сочинений. Прим. ред.
- 12. См. об этом подробнее раздел «"Ошибка героя" как особый прием в произведениях Φ . М. Достоевского» в моей книге: [Касаткина 2015, 304-319].
- 13. Малькольм Джоунс пишет: «Достоевского можно, конечно, трактовать как романиста "отклонений" и "ложных толкований" par excellence. Однако отклонения и ложные толкования не подразумевают диалектического движения, в котором

бы они "поправлялись" на более высоком уровне» [Джоунс, 27–28].

- 14. «Бог Господь, и осиял нас» (Здесь и далее цитаты из Священного Писания даны по синодальному переводу. $Прим. \ ped.$).
- 15. «Благословен грядущий во имя Господне!» (Пс 117:26)
- 16. «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла: это от Господа, и есть дивно в очах наших».

естественно, воспроизводятся как свершившиеся пророчества о пришедшем и с тех пор пребывающем с человечеством Христе.

Самая существенная операция, которую Иван производит с разбираемой фразой, — это изменение ее модальности. Изъявительное наклонение сменяется повелительным со значением мольбы, просьбы; действие переходит из разряда реального в разряд желаемого нереального. Это изменение модальности дальше будет поддержано во всей речи Ивана, стремящегося «поставить на свою точку» Алешу и представить область уверенности верующего человека областью упования на невероятное, что ему на какой-то момент удается, и он это с торжеством отметит.

Однако, кроме отмеченного, вариант фразы, предложенный Иваном, заменяет именование Бога на грамматически и семантически нелепое в данном случае слово «бо» (русск. «ибо») — и, полагаю, это указывает не только на то, что Иван искажает известный текст, редуцируя Божественное Имя (т. е. — всю мыслимую Полноту смысла) до бессмысленного в данном сочетании служебного, неполнозначного слова (что соответствует его стремлению перевести абсолютные бытие и присутствие, являющиеся атрибутами Бога, в сферу условного, предполагаемого, лишь обещанного — т. е. небытийного), но еще и на то, что герой соединяет здесь фразы из разных мест утрени.

Можно представить этот Иванов текст как контаминацию стиха «Бог Господь и явися нам» и «Ты бо еси Бог наш» — строки из воскресной песни на утрене, кроме того ежедневно поющейся в период от Пасхи до Вознесения (т. е. текста, который тоже максимально на слуху у любого, хотя бы изредка посещающего церковь: при этом на Пасху, в Пасхальную седмицу и воскресенья от Пасхи до Вознесения песнь поется на службе трижды). В полном виде это песнопение звучит так:

Воскресение Христово видевше, поклонимся Святому Господу Иисусу, единому безгрешному. Кресту Твоему покланяемся, Христе, и Святое Воскресение Твое поем и славим, Ты бо еси Бог наш, разве Тебе иного не знаем, имя Твое именуем. Приидите вси вернии, поклонимся Святому Христову Воскресению, се бо прииде Крестом радость всему миру. Всегда благословяще Господа, поем Воскресение Его, распятие бо претерпев, смертию смерть разруши [Всенощное бдение и Литургия, 69].

Как можно видеть, «бо» здесь повторяется неоднократно, и должно запасть в память невнимательному слушателю службы.

Важно, однако, что и это песнопение посвящено констатации постоянного пребывания Бога с верными, т. е. Достоевский как бы размещает контаминированную цитату Ивана, переводящую идею Божественного присутствия в план отчаянно желаемого, но не наличного, на пересечении двух самых общеизвестных песнопений христианского торжествующего и интимно-проникновенного утверждения постоянного Божественного присутствия в мире и с Церковью. Заметим также, что «бо» служит здесь не только подчинительным союзом, но и приобретает свойства усилительной частицы, подчеркивающей утверждение того, что все уже совершилось и есть.

Так автор опровергает героя (который непрямо — и потому тем более действенно для смущаемого его словами Алеши и смущаемых всем этим читателей ¹⁷, — отрицает главный результат пришествия Христова: Его постоянное и неотступное с евангельского времени присутствие в мире и в человечестве) внутри его собственного слова. Однако читателю это авторское опровержение открыто не предъявлено и не навязывается. Напротив, читатель должен проделать свою собственную работу, чтобы смочь опознать искажение, положенное Иваном в основу его рассуждений, и восстановить истинный тезис, заявленный прямым высказыванием Алеши непосредственно перед началом поэмы «Великий инквизитор»: «Но Существо это есть» [Достоевский. Т. 14, 224]. Читатель, прошедший путь самостоятельной внутренней подспудной борьбы с Ивановым тезисом об удалившемся Боге, обретает в процессе этой борьбы истинное, жизненное удостоверение и уверение в Божественном соприсутствии.

В восприятии большинства читателей в романе «Братья Карамазовы» поэма Ивана «Великий инквизитор», повествующая о духовном наставнике, поработившем своих духовных детей, противопоставлена истории Алеши и его любви к старцу Зосиме. В то время как Достоевский весьма недвусмысленно — хотя, опять-таки, совсем не прямо, — показывает, что это не только противопоставленные (по качеству духовных наставников), но в самом существенном моменте сопоставленные истории, и что именно

17. Достоевский предлагает читателю встречу с очень сильным искушением и соблазном незаметных искажений, вносимых в реальность сильным мыслителем, для того чтобы, преодолев искусные

ловушки его героя, читатель смог разглядеть и преодолеть аналогичные искажения у мыслителей-атеистов любого уровня за пределами художественного пространства романа «Братья Карамазовы». в силу этой сопоставленности так легко было Ивану в какой-то момент «поставить на свою точку» Алешу, заставив его на миг увидеть в убийстве другого годный способ исправления мира.

Показывает эту сопоставленность Достоевский, вводя в размышления Алеши о старце литургическую цитату. Вот что думает Алеша:

Может быть, на юношеское воображение Алеши сильно подействовала эта *сила и слава*, которая окружала беспрерывно его старца. <...> ...Предвидя близкую кончину его, ожидали немедленных даже чудес и великой *славы* в самом ближайшем будущем от почившего монастырю. В чудесную *силу* старца верил беспрекословно и Алеша... <...> ...Он вполне уже верил в духовную *силу* своего учителя, и *слава* его была как бы собственным его торжеством [Достоевский. Т. 14, 28–29].

*1 Мф 6:13

Прежде всего, перед нами очевидная цитата из молитвы Господней: «Ибо Твое есть Царство и сила и слава вовеки» *1, — но сила и слава как атрибуты Господа — и только Господа — многократно присутствуют в тексте литургии в разных сочетаниях.

Отметим некоторые. Прежде всего, это заключительный возглас священника на малой ектении: «Яко Твоя держава и Твое есть Царство, и сила, и слава, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков»; затем важнейшее, постоянно повторяющееся Трисвятое: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, и ныне и присно и во веки веков. Аминь»; еще один литургический рефрен: «Слава Тебе, Господи, слава Тебе». На великом повечерии поется еще одно очень памятное Достоевскому пронзительное песнопение: «Господи сил, с нами буди…» 18. Вот эти-то Господни атрибуты (не забудем, что дело, к тому же, происходит в монастыре, и Алеша слышит эти возгласы ежедневно, а также читает большинство из них в утренних и вечерних молитвах) и переадресует Алеша своему старцу, на котором сосредоточиваются все силы

18. Достоевский видел в нем концентрированное выражение Христова учения: «Я утверждаю, что наш народ просветился уже давно, приняв в свою суть Христа и учение его. Мне скажут: он учения Христова не знает, и проповедей ему не говорят, — но это возражение пустое: все знает, все то, что именно нужно знать, хотя и не выдержит экзамена из катехизиса. Научился же в храмах, где веками слышал молитвы и гимны, которые лучше проповедей. Повторял и сам пел эти молитвы еще в лесах, спасаясь от врагов своих, в Батыево нашествие

еще, может быть, пел: "Господи сил, с нами буди" — и тогда-то, может быть, и заучил этот гимн, потому что, кроме Христа, у него тогда ничего не оставалось, а в нем, в этом гимне, уже в одном вся правда Христова» [Достоевский. Т. 26, 150–151]. Заметим также, что Достоевский здесь говорит о литургическом тексте как о главном источнике народного богословия. На литургический текст он и опирается, создавая сложную систему смыслов, как на наиболее укорененный (часто даже неосознаваемо) в памяти своих читателей.

души послушника, — и он не проходит дальше, Бог оказывается для него закрыт его заблудившимся восхищением так же, как оказывается Он закрыт от Наташи ее заблудившейся любовью.

Старец становится для Алеши не проходом и проводником, не другом Жениха и не свидетелем встречи ¹⁹, а каменной стеной; причем делает его таковым для себя сам послушник. Заметим, что очень быстро от силы и славы, присвоенной им старцу, юный послушник доходит до того, что эти сила и слава становятся собственным его торжеством — законный конец всякой узурпации, хотя, впрочем, еще не совсем конец. Уже через две страницы Достоевский сообщит нам, что Алеша

...очень заботился про себя, в сердце своем, о том, чтобы как-нибудь все эти семейные несогласия кончились. Тем не менее самая главная забота его была о старце: он трепетал за него, за славу его, боялся оскорблений ему, особенно тонких, вежливых насмешек Миусова и недомолвок свысока ученого Ивана, так это все представлялось ему [Достоевский. Т. 14, 31].

На случай, если мы забыли скрытую тут цитату, Достоевский поспешит освежить нашу память: «Рече безумец в сердце своем: несть Бог!» 20, *1 — вскоре появится в тексте как центральная фраза рассказа о полемике митрополита Платона с философом Дидеротом [Достоевский. Т. 14, 39]. Так что позднейшее признание Алеши Лизе Хохлаковой о том, что он «...в Бога-то вот, может быть, и не верует» [Достоевский. Т. 14, 201] — не является, на самом деле, в романе ни неожиданным, ни неподготовленным, ни, тем более, проходным. Достоевский, как всегда, ставит и решает задачу, определив для нее экстремальные параметры: самый идеальный старец может заслонить Бога самому идеальному послушнику. И писатель прямо скажет об этом заслонении, объясняя, почему Алеша взбунтовался после смерти старца, не дождавшись «конвенциональных» чудес, должных совершаться над гробом праведника:

*¹ Пс 13:1

19. Заметим еще, что в православном чине исповеди духовный отец (или принимающий исповедь священник) всякий раз прямо перед исповеданием читает духовному сыну наставление: «Се чадо, Христос невидимо стоит, приемля исповедание твое, не усрамися, ниже убойся, и да не скрыеши что от мене, но не обинуяся рцы вся, елика соделал еси, да приимеши оставление от Господа нашего Иисуса Христа. Се и икона Его пред нами: аз же точию свидетель есмь, да свидетельствую пред Ним вся,

елика речеши мне...» [Последование о исповедании, 84]. То есть — всякий раз напоминает, что он должен быть лишь свидетелем его обращения ко Христу, что он отец постольку, поскольку должен родить его в общение со Христом.

20. Достоевский здесь смешивает церковнославянский и русский тексты. Цся: «Рече безуменъ въ сердцы своемъ: нъсть Богъ»; русский: «Сказал безумец в сердце своем: "нет Бога"».

И не для торжества убеждений каких-либо понадобились тогда чудеса Алеше (это-то уже вовсе нет), не для идеи какой-либо прежней, предвзятой, которая бы восторжествовала поскорей над другою, — о нет, совсем нет: тут во всем этом и прежде всего, на первом месте, стояло пред ним лицо, и только лицо, — лицо возлюбленного старца его, лицо того праведника, которого он до такого обожания чтил. То-то и есть, что вся любовь, таившаяся в молодом и чистом сердце его ко «всем и вся», в то время и во весь предшествовавший тому год, как бы вся временами сосредоточивалась, и может быть даже неправильно²¹, лишь на одном существе преимущественно, по крайней мере в сильнейших порывах сердца его, — на возлюбленном старце его, теперь почившем. Правда, это существо столь долго стояло пред ним как идеал бесспорный, что все юные силы его и все стремление их и не могли уже не направиться к этому идеалу исключительно, а минутами так даже и до забвения «всех и вся» ²². (Он вспоминал потом сам, что в тяжелый день этот забыл совсем о брате Дмитрии, о котором так заботился и тосковал накануне; забыл тоже снести отцу Илюшечки двести рублей, что с таким жаром намеревался исполнить тоже накануне) [Достоевский. Т. 14, 306].

Достоевский вводит здесь еще одну литургическую цитату, точно цитируя то место литургии, когда уже после возгласа «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся» и после «Достойно есть...», иерей возглашает: «В первых помяни, Господи... господина нашего Высокопреосвященнейшего (имя епархиального архиерея), ихже даруй святым Твоим Церквам в мире, целых, честных, здравых, долгоденствующих, право правящих слово Твоея истины», а хор ему отвечает: «И всех и вся». То есть Алеша, исполняя первую часть (непрестанную молитву о чтимом наставнике в слове Божественной истины), забывает о второй («И всех и вся»); ее-то он

21. Заметим здесь очевидное соответствие Наташиному: «...не так люблю, как надо. Нехорошо я люблю его...», которым Достоевский уже описывал «промахнувшуюся» любовь.

22. Здесь мы видим практически аналог формулы из известной черновой записи Достоевского над гробом умершей жены «Маша лежит на столе...», подчеркивающей неправедность уединенной, замыкающей людей друг на друга любви: «... женитьба и посягновение на женщину есть как бы величайшее оттолкновение от гуманизма — совершенное обособление пары от всех (мало остается для всех)» [Достоевский. Т. 20, 173]. Достоевский подчеркивает, что единственная точно известная нам о Царствии Божием черта — это «Не женятся и не посягают, а живут, как ангелы

Божии» [Достоевский. Т. 20, 173]. Перенося в «Братьях Карамазовых» эту грешную (т. е. промахивающуюся) уединенность отношений мужчины и женщины на безусловно асексуальные — и при этом крайне душевно интенсивные — отношения старца и послушника в монастыре, Достоевский подчеркивает, что промах (т. е. грех) любви не имеет никакого отношения к сексу как способу ее осуществления, а имеет отношение лишь к «забвению всех и вся», что жизнь ангелов Божиих — это не лишенность, а, напротив, бесконечное умножение самых полных соединений со всем; что в Царствии Божьем исчезает вовсе не связность а, напротив, ограниченность этой связности, ограниченность, создаваемая «любовной» алчностью любого рода.

потом и вспомнит (и начнет уже беспрепятственно осуществлять) после видения пира Христова в главе «Кана Галилейская», но произнесет ее после своего преображения в свете Солнца-Христа уже не так, как ее поет хор, не послушником, не «слабым юношей», но иереем, воином Господним, «твердым на всю жизнь бойцом» не «всех и вся», но «о всех и за вся»: «Простить хотелось ему всех и за все и просить прощения, o! не себе, а за всех, за всё и за вся» 23 [Достоевский. Т. 14, 328]. Достоевский скрывает иерейский возглас в речи Алеши, но одновременно очень ясно его прописывает, указывая на движение своего юноши из «хора» в «предстоящего», «начинающего дело свое». Кстати, полностью это предложение в тексте «Братьев Карамазовых» выглядит так: «Простить хотелось ему всех и за все и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а "за меня и другие просят", прозвенело опять в душе его» [Достоевский. Т. 14, 328]. Это «а за меня и другие просят» довольно очевидно, учитывая выстроенный Достоевским контекст, отсылает к взаимному молению и благословению иерея и хора, когда иерей произносит: «И да будут милости Великого Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа со всеми вами», — на что хор ему отвечает: «И со духом твоим» [Всенощное бдение и Литургия, 143].

В сущности, мы видим здесь, как символически совершаемое в космосе храма литургическое действо выплескивается в космическое пространство вселенной — и реалистически осуществляется в ней. Можно сказать и иначе: Достоевский здесь открывает читателю истинный масштаб совершаемого на литургии.

При этом Зосима, занявший в какой-то миг место Господне в уме Алеши (Алеша говорит *Lise*: «...мой друг уходит, *первый в мире человек* 24 , землю покидает. Если бы вы знали, Lise, как я

23. Здесь Достоевский воспроизводит иерейский возглас: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся», который, кстати, уже был подробно обыгран им в «Бесах», в сцене посещения Николаем Ставрогиным капитана Лебядкина и Марьи Тимофеевны. Интересно, что к публикации текста литургии дается следующее примечание, расшифровывающее церковнославянский текст «о всех и за вся»: «За всех (мужчин — "о всех", женщин — "за вся"; такое значение имели соответствующие слова греческой Литургии; на славянской почве родилось так же понимание как "за всех и за всё" — т. е. за все благодеяния)». См.: [Всенощное бдение и Литургия, 138]. У Достоевского, как мы видим, дополнительное «за всё» тоже присутствует — но явно имеет значение не благодарности за благодеяния — а моления за мир,

за всю землю и всех тварей, населяющих ее; «всё» здесь — это состояние мира и человечества, вышедших из уединенности, обретших сплошную связность, всецелую пронизанность всеобщей любовью.

24. Эта фраза о «первом человеке» имеет и иной уровень истолкования, поскольку в ней присутствует также легко опознаваемая евангельская цитата: «Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15:47). Но эта — очень важная — линия интерпретации в данную статью уже не войдет.

связан, как я спаян душевно с этим человеком! И вот я останусь один...» [Достоевский. Т. 14, 201]: первый в мире человек, первообраз, архетип человека — Христос, «новый Адам»; «спаян» человек с Господом, нося Его образ в себе), — низвергается как тот, кто посягнул на место Господне, как сатана. И это также прописывается скрытыми в размышлениях Алеши цитатами.

Алеша так будет мыслить о произошедшем: «И вот тот, который должен бы был, по упованиям его, быть вознесен превыше всех в целом мире, — тот самый вместо славы, ему подобавшей ²⁵, вдруг низвержен и опозорен!» [Достоевский. Т. 14, 307]. Здесь очевидны две микроцитаты на фоне реминисценции: падения денницы (кстати, включается еще и мотив тления, в падении денницы присутствующего, правда, не запахом, но поедающим червем).

В преисподнюю *низвержена* гордыня твоя со всем шумом твоим; под тобою подстилается червь, и черви — покров твой. Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: "взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе́ в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, *буду подобен Всевышнему*". Но ты *низвержен* в ад, в глубины преисподней *1.

*¹ Ис 14:11–15

...Ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божием; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями; рубин, топаз и алмаз, хризолит, оникс, яспис, сапфир, карбункул и изумруд и золото, все, искусно усаженное у тебя в гнездышках и нанизанное на тебе, приготовлено было в день сотворения твоего. Ты был помазанным херувимом, чтобы осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония. От обширности торговли твоей внутреннее твое исполнилось неправды, и ты согрешил; и Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней. От красоты твоей возгордилось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, перед царями отдам тебя на позор *2.

*2 Иез 28:12-17

25. Достоевский здесь встраивает в текст еще одну слегка измененную цитату, также легко опознаваемую современным ему читателем, поскольку она взята из завершения молитвословия вечерни «Сподоби, Господи» (т. е. ее можно слышать в церкви практически каждый день): «Господи, милость Твоя во век; дел руку Твоею не презри. Тебе подобает хвала, Тебе подобает пение, Тебе слава подобает, Отцу

и Сыну и Святому Духу, ныне и присно и во веки веков. Аминь» [Всенощное бдение и Литургия, 27]. Тем самым еще раз подчеркивается, Кому подобает слава, и поясняется в прямом сопоставлении, что тот, кого послушник стремится поставить на место Господне (подставить вместо Него в фокус своего взгляда), тем самым немедленно занимает место сатаны (противника) и диавола (разделителя).

Последняя строка заставляет вспомнить и Алешино сетование: «...предан на такое насмешливое и злобное глумление столь легкомысленной и столь ниже его стоящей толпе» [Достоевский. Т. 14, 307]. При этом слова Алеши: «должен быть вознесен превыше всех в целом мире» — не только аллюзия на хвастовство денницы, но и переложение окончания 1-й главы Послания ап. Павла к Ефесянам, еще раз указывающее, на чье место в своем сознании помещает Алеша своего старца. Павел говорит о Христе, что Бог Его

посадил одесную Себя на небесах, *превыше* всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, каким именуются не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Eго, и eго поставил nревыше eсеz0 *1,26 .

*1 1 Kop 1:20-23

Всеми этими соответствиями Достоевский не только завязывает первого в своем романном мире с последним в нем — с чертом из «Кошмара Ивана Федоровича», не только указывает, что «подал луковку» в словах Зосимы в «Кане Галилейской» — не метафора: всех нас приходится тащить из ада, но он еще и показывает, что, как за всяким земным срединным местом стоит и ад, и рай, как его постоянно актуализируемая возможность ²⁷, так и за всяким человеком стоит как Бог, так и сатана, и что если мы влечемся не к образу Божию в человеке, но человек в своей отдельности начинает застилать от наших глаз Бога, то мы сами, самим нашим влечением, творим из него «противника» (букв. знач. слова «сатана»).

Но это события, как они разворачиваются в сознании Алеши, потому что на самом деле на наших глазах совершается огромное, громовое чудо, только его превратно толкуют герои и, как правило, читатели 28 .

Достоевский несколько раз напомнит читателям с самого начала романа, что чудо — это нарушение хода законов естественных, или, как поется в каноне Андрея Критского (о котором скажет отец Ферапонт, жалуясь на превосходство старца Зосимы и в смерти:

^{26.} Цитирую по переводу того Евангелия, которое было подарено Достоевскому на его пути в Омский острог женами декабристов и которое находилось с ним всегда до конца жизни, поскольку только и именно в этом переводе в этом месте дважды употреблено слово «превыше». См.: [Евангелие Достоевского 2010, 520].

^{27.} См. об этом главу «Образ пространства: рай и ад в произведениях Φ . М. Достоевского 1850-х годов»: в [Касаткина 2015, 114–148].

²⁸. Для понимания того, на каком уровне воспринимается и анализируется текст романа см., напр., [Maspero; Roberts].

«Над ним заутра "Помощника и покровителя" станут петь — канон преславный, а надо мною, когда подохну, всего-то лишь "Кая житейская сладость" — стихирчик малый, — проговорил он слезно и сожалительно» [Достоевский. Т. 14, 303] — и который, таким образом, прямо будет присутствовать в романе в связи со смертью Зосимы): «Побеждение естества чина» (Песнь 5, Богородичен). О пошедшем «тлетворном духе» же все и говорят как о чуде, постоянно повторяя в разных формах фразу о «предупреждении естества», — а вовсе не о торжестве естественных законов:

...если б и быть духу естественно, как от всякого усопшего грешного, то все же изошел бы позднее, не с такою столь явною поспешностью, по крайности чрез сутки бы, а «этот естество предупредил», стало быть, тут никто как Бог и нарочитый перст Его [Достоевский. Т. 14, 300].

То есть о том, что происходит чудо, нам неоднократно сказано прямо — только ропщущие монахи считают, что чудо совершено не Зосимой, а Богом $\mu a \partial$ Зосимой.

Однако в каноне нам прямо указано: «побеждается естества чин», когда пожелает Бог — но воистину великие и преобразующие мир и человека чудеса происходят, когда воля твари совпадает с волей Творца: об этом свидетельствует все богословие Благовещения, называющее вольное согласие Богоматери основой и истоком нашего спасения. В романе же, устами смешной госпожи Хохлаковой (заметим — героини, прямо ставящей самые глубокие вопросы бытия в «Братьях Карамазовых»: Достоевский часто доверяет вопросы последней глубины своим нелепым персонажам, для того чтобы сказанное не давило на читателя авторитетом и проходило почти незамеченным), тление Зосимы прямо названо его поступком, причем слово «поступок» выделено Достоевским в тексте. Говорит Ракитин:

Гм. Мне бы кстати надо к Хохлаковой зайти. Вообрази: я ей отписал о всем приключившемся, и, представь, она мне мигом отвечает запиской, карандашом (ужасно любит записки писать эта дама), что «никак она не ожидала от такого почтенного старца, как отец Зосима, — такого поступка!» Так ведь и написала: «поступка»! Тоже ведь озлилась; эх, вы все! [Достоевский. Т. 14, 309]

Таким образом, Зосима этим тлением как своим поступком прямо создает проход сквозь себя для создавшего из него себе идола (т. е. преграду на пути к Богу, останавливающую на себе

движение человеческой любви) послушника. Зосима своим великим чудом самоотречения перенаправляет заблудившуюся любовь Алеши, приводя его, наконец, ко Христу в главе «Кана Галилейская».

Источники

- I. Всенощное бдение и Литургия = Всенощное бдение и Литургия. Москва : Издат. совет РПЦ, 2004. 288 с.
- 2. *Достоевский*. *Т. 3* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 3 : Село Степанчиково и его обитатели; Униженные и оскорбленные. Ленинград : Наука, 1972. 443 с.
- Достоевский. Т. 11 = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений:
 В 30 т. Т. 11: Бесы. Глава «У Тихона»: Рукописные редакции. Ленинград:
 Наука, 1974. 415 с.
- 4. Достоевский. Т. 14 = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 14 : Братья Карамазовы: Роман в 4 ч. с эпилогом. Кн. 1–10. Ленинград : Наука, 1975.511 с.
- 5. Достоевский. Т. 15 = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 15: Братья Карамазовы. Кн. 11–12. Эпилог. Рукописные редакции. Ленинград: Наука, 1976. 624 с.
- Достоевский. Т. 20 = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений:
 В 30 т. Т. 20: Статьи и заметки, 1862–1865. Ленинград: Наука, 1980.
 432 с.
- 7. Достоевский. Т. 26 = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 26. Дневник писателя, 1877, сентябрь-декабрь 1880, август. Ленинград: Наука, 1984. 518 с.
- 8. $\it Евангелие Достоевского = Евангелие Достоевского : В 2 т. Москва : Русский Міръ, 2010. Т. 1. 656 с.$
- Последование о исповедании = Последование о исповедании // Требник в двух частях. Репринт. воспр. изд. 1916 г. Москва: Сибирская благозвонница, 2016. С. 78–99.

Литература

- Гидини = Гидини М.К. Некоторые заметки на полях итальянского перевода «Идиота» Ф. М. Достоевского // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения / Под ред. Т. А. Касаткиной. Москва: Наследие, 2001. С. 462–471.
- 2. *Джоунс* 1998 = Джоунс М. Достоевский после Бахтина. Санкт-Петербург : Академический проект, 1998. 252 с.

- 3. *Касаткина 2004* = Касаткина Т. А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». Москва: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.
- 4. *Касаткина 2015* = Касаткина Т. А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Φ . М. Достоевского. Москва : ИМЛИ РАН, 2015. 528 с.
- Маццола = Маццола Е. Неизбежность комментария: «слепые места» переводчика // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2018. № 4. С. 107–147.
- 6. *Мурьянов* = Мурьянов М. Ф. Пушкин и Песнь песней // Временник Пушкинской комиссии, 1972 / АН СССР. ОЛЯ. Пушкин. комис. Ленинград: Наука, 1974. С. 47–65.
- 7. *Подобедов* = Амвросий (Подобедов), митр. Краткое руководство к чтению книг Ветхого и Нового Завета. Часть 1. О книгах Ветхого Завета. Москва: Синод. тип., 1826. 221 с.
- 8. *Подосокорский* = Подосокорский Н. Н. Призраки «Белых ночей»: масон в паутине посмертия, майская утопленница и дух царя Соломона // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 3. С. 88–116.
- Юнгеров = Юнгеров П. А. Книга Песнь Песней: Введение // Он же. Книги Эклесиаст и Песнь песней в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. Казань: Центр. тип., 1916. С. 45–51.
- Io. Maspero = Maspero G. People of mercy: theological laicity in The Brothers Karamazov // Church, Communication and Culture. 2017. V. 2. N. 3. P. 249–258. DOI: 10.1080/23753234.2017.1398593
- II. Roberts = Roberts P. Love, attention and teaching: Dostoevsky's The Brothers Karamazov // Open Review of Educational Research. 2018. V. 5. Iss. 1. P. 1–15. DOI: 10.1080/23265507.2017.1404434

References

SOURCES

- Dostoevsky F. M. (1972). Polnoe sobranie sochinenii [The Complete Works],
 v. 3: Selo Stepanchikovo i ego obitateli; Unizhennye i oskorblennye [The
 Village of Stepanchikovo and Its Inhabitants; The Insulted and Humiliated].
 Leningrad: Nauka (in Russian).
- Dostoevsky F. M. (1974). Polnoe sobranie sochinenii [The Complete Works],
 v. 11: Besy. Glava 'U Tikhona': Rukopisnye redaktsii [Demons. Chapter 'At Tikhon's': Handwritten editions]. Leningrad: Nauka (in Russian).

- 3. Dostoevsky F. M. (1975). *Polnoe sobranie sochinenii* [The Complete Works], v. 14: *Brat'ia Karamazovy: Roman v 4 ch. s epilogom. Kn. 1*–10 [The Brothers Karamazov: A Novel in Four Parts With Epilogue. Books 1–10]. Leningrad: Nauka (in Russian).
- Dostoevsky F. M. (1976). Polnoe sobranie sochinenii [The Complete Works], v. 15: Brat'ia Karamazovy. Kn. 11–12. Epilog. Rukopisnye redaktii [The Brothers Karamazov. Books 11–12. Epilogue. Handwritten revisions]. Leningrad: Nauka (in Russian).
- 5. Dostoevsky F. M. (1980). *Polnoe sobranie sochinenii* [The Complete Works], v. 20 : *Stat'i i zametki, 1862–1865* [Articles and Notes, 1862–1865]. Leningrad : Nauka (in Russian).
- Dostoevsky F. M. (1984). Polnoe sobranie sochinenii [The Complete Works], v. 26: Dnevnik pisatelia, 1877, sentiabr'-dekabr' — 1880, avgust [Diary of a Writer, 1877, September-December — 1880, August]. Leningrad: Nauka (in Russian).
- 7. *Evangelie Dostoevskogo* [Dostoevsky's Gospel] : in 2 v., v. 1. Moscow : Russkii Mir, 2010 (in Russian).
- 8. "Posledovanie o ispovedanii" ["Orthodox worship. Rite of confession"], in *Trebnik v dvukh chastiakh*. Reprint. vospr. izd. 1916 g. Moscow : Sibirskaia blagozvonnitsa, 2016, pp. 78–99 (in Russian).
- 9. *Vsenoshchnoe bdenie i Liturgiia* [All-night vigil and Liturgy]. Moscow: Izdatel'skii sovet Russkoi pravoslavnoi tserkvi, 2004 (in Russian).

LITERATURE

- I. Amvrosii (Podobedov), mitr. (1826). Kratkoe rukovodstvo k chteniiu knig Vethogo i Novogo Zaveta. Chast' 1. O knigakh Vethogo Zaveta [A quick guide to reading the books of the Old and New Testaments. Part 1. About the books of the Old Testament]. Moscow: Sinodal'naia tipografiia (in Russian).
- Gidini M. K. (2001). "Some notes on the margins of the Italian translation of 'The Idiot' by F. M. Dostoevsky", in T. A. Kasatkina (ed.) Roman F. M. Dostoevskogo "Idiot": sovremennoe sostoianie izucheniia. Moscow: Nasledie, pp. 462–471 (in Russian).
- 3. Iungerov P.A. (1916). "The Book Song of Songs of King Solomon", in *Knigi Eklesiast i pesn' pesnei v russkom perevode s grecheskogo teksta LXX, s vvedeniem i primechaniiami* [The books Ecclesiastes and the Song of Songs in Russian translation from the Septuagint, with an introduction and notes]. Kazan': Tsentral'naia tipografiia, pp. 45–51 (in Russian).
- 4. Jones M. (1998). *Dostoevskii posle Bakhtina* [Dostoevsky after Bakhtin]. St. Petersburg: Akademicheskii proekt (in Russian).

- 5. Kasatkina T. A. (2004). O tvoriashchei prirode slova. Ontologichnost' slova v tvorchestve F. M. Dostoevskogo kak osnova "realizma v vysshem smysle" [About the creative nature of the word. The ontological status of the word in F. M. Dostoevsky's works as the base of "realism in its highest sense"]. Moscow: IMLI RAN Publ. (in Russian).
- 6. Kasatkina T. A. (2015). *Sviashchennoe v povsednevnom: dvusostavnyi obraz v proizvedeniiakh F. M. Dostoevskogo* [The Sacred in the ordinary: the two-folded image in Dostoevsky's texts]. Moscow: IMLI RAN Publ. (in Russian).
- Maspero G. (2017). "People of mercy: theological laicity in The Brothers Karamazov". *Church, Communication and Culture*, 2017, v. 2, n. 3, pp. 249–258.
 DOI: 10.1080/23753234.2017.1398593
- 8. Mazzola E. (2018). "Inevitability of commentary: 'blind spots' of the translator". *Dostoevsky and world culture. Philological journal*, 2018, n. 4, pp. 107–147 (in Russian).
- Mur'ianov M. F. (1974). "Pushkin and the Song of Songs", in *Vremennik Pushkinskoi komissii*, 1972 [Annals of the Pushkin Commission, 1972].
 Leningrad: Nauka, pp. 47–65 (in Russian).
- 10. Podosokorsky N. N. (2019). "Ghosts of the White Nights: A Freemason in the Net of Afterlife, The Maiden Drowned in May and the King Solomon's Spirit". *Dostoevskii i mirovaya kul'tura. Filologicheskii zhurnal*, 2019, n. 3, pp. 88–116 (in Russian).
- II. Roberts P. (2018). "Love, attention and teaching: Dostoevsky's The Brothers Karamazov". *Open Review of Educational Research*, 2018, v. 5, iss. 1, pp. 1–15. DOI: 10.1080/23265507.2017.1404434

Рецензия на книгу: Tiwald M. The Sayings Source A Commentary on Q

Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2020. 238 p.

Ястребов Глеб Гарриевич, старший преподаватель СФИ (Москва) / Yastrebov Gleb Garryevich, Senior lecturer, St. Philaret's Institute (Moscow) • gleb.iastr@list.ru

Ястребов Г. Г. Рецензия на книгу: Markus Tiwald. The Sayings Source: A Commentary on Q. Stuttgart: Kohlhammer, 2020. 238 р. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. $261-267 \bullet DOI: 10.25803/26587599 2021 39 261$

Конец XX — начало XXI в. ознаменованы всплеском интереса к синоптической проблеме. С одной стороны, гипотеза двух источников (ГДИ) столкнулась с невиданными прежде вызовами, особенно со стороны гипотезы Фаррера 1 . С другой стороны, среди сторонников ГДИ, которые поныне составляют научный мейнстрим, материал Q стал часто восприниматься в качестве источника, чей текст можно реконструировать, а затем использовать как исторический документ. В результате многолетнего International Q Project (IQP), объединившего усилия ученых из разных стран, было опубликовано «Критическое издание Q» [*The Critical Edition of Q*]. Помимо этого, в разгаре издание 32-томника *Documenta Q*, которое поясняет решения CEQ 2 цитатами из тысяч исследований последних столетий.

© Ястребов Г. Г., 2021

XXI в. произошло благодаря исследованиям Марка Γ удейкра [Goodacre].

Гипотеза Фаррера объясняет материал двойной традиции, не постулируя гипотетический общий источник: Матфей пользовался Мк, а Лука — Мф и Лк. Усиление интереса к этой гипотезе в начале

^{2.} Critical Edition of Q. — Прим. ред.

Взаимосвязь между этими тенденциями непроста. Прежде всего, к началу 2000-х годов выяснилось, что старые доводы в пользу ГДИ нуждаются в доработке³. Однако в тот момент, когда казалось, что ГДИ однажды постигнет судьба документальной гипотезы (происхождения Пятикнижия), нарратологический подход к Q придал ГДИ второе дыхание.

Трактовка Q как документа с целостной композицией, а не разрозненного собрания логий заявила о себе еще в первой половине XX в. С 1970-х годов разные подходы к структуре Q предлагали Д. Кроссан, А. Полаг, В. Шенк и другие авторы. Полновесная нарратологическая интерпретация Q особенно интенсивно разрабатывалась в последнее время немецкоязычной наукой. На этой волне было написано несколько интересных работ, к которым принадлежит и монография Маркуса Тивальда, профессора Венского университета 4.

Книга построена следующим образом. Часть I («Введение в комментарий») локализует работу на карте современной библеистики. Последний немецкоязычный комментарий на Q относится к 1984 г. и отчасти устарел [Zeller], а главный англоязычный предшественник [Fleddermann 2005] больше уделяет внимание реконструкции Q, тогда как для Тивальда важнее экзегеза и нарратология.

Часть II («Введение в Q») показывает воззрения автора на происхождение источника. Документ был создан в начале 60-х годов, на севере Галилеи. Тивальд разделяет модную (и, видимо, правильную) тенденцию рассматривать Q как документ иудеохристианский (contra Г. Фледдерманн). С его точки зрения, община Q — это евреи внутри иудаизма: Q не содержит антииудейской полемики, изображает Иисуса благочестивым иудеем, да и миссионерскую аудиторию видит в иудеях. Q сразу был написан на греческом языке и не является переводом с арамейского или с иврита. Создали его сельские писцы-книжники (здесь М. Тивальд принимает тезис У. Арнала), хотя на дописьменной стадии предания передавались и развивались бродячими пророками (растущий консенсус немецкоязычной библеистики). Относительно

^{3.} Прежде всего, это касается аргумента, основанного на отсутствии у Луки матфеевских добавлений к Мк. См. особенно переформулировку довода у Клоппенборга [Kloppenborg 2003]. Эти модификации ГДИ были проанализированы

нами и найдены не вполне удовлетворительными [Ястребов].

Английское издание — перевод с немецкого, но для рецензии мы выбрали именно его, поскольку для него автор уточнил некоторые формулировки.

содержания и последовательности материалов Q, Тивальд обычно следует CEQ, хотя есть отличия: в Q не включены перикопы Q 12:54–56 (Знание кайроса) и Q 17:20–21 (Царство среди людей).

Трактовка композиции Q во многом совпадает с таковой в издании Хоффмана — Хайля [Hoffmann, Heil]: отличаются лишь нюансы и степень детализации (большая у Тивальда). В результате Q состоит из семи нарративных циклов.

Цикл 1: два протагониста (Q 3:26–7:35): Иоанн Креститель и Иисус из Назарета.

Цикл 2: миссионеры (Q 9:57–11:13): вестники Сына Человеческого.

Цикл 3: противники (Q 11:14-52): естественные и сверхъестественные противники.

Цикл 4: последствия для общины (Q 12:2–13:21): уверенность в бедствиях.

Цикл 5: последствия для противников (Q 13:24–14:23): весть о Суде.

Цикл 6: наставления о последних временах (Q 14:26–17:6): ученики в ожидании парусии.

Цикл 7: грядущий Конец (Q 17:23-22:30).

Каждый цикл включает нарративные единства со своей продуманной структурой. Так, цикл 1 построен по принципу хиазма:

А Иоанн и его весть (Q 3:2b-17)

В Крещение и искушение Иисуса (Q 3:21-22; 4:1-13:16)

С Программная речь Иисуса (Q 6:20-49)

В' Вера языческого военного в слово Иисуса (Q 7:1-10)

А' Сопоставление Иоанна и Иисуса (Q 7:18-35; 16:16)

Часть III («Комментарий на источник речений») содержит постиховую экзегезу (с акцентом на теологию, а не на филологические детали), а также более подробно поясняет нарратологические особенности Q. Книгу завершают обширные экскурсы: о понятии «Царство Божие», об использовании Писания в Q, об апокалиптических моделях в Q и т. д.

Как оценить монографию Тивальда? Прежде всего, она полезна независимо от ГДИ. Экзегетическая часть лаконична и продуманна. Суждения об исторической достоверности традиций не всегда критичны, но имеют свои резоны.

Естественно, предмет книги таков, что некоторые решения можно оспорить. Так, Тивальд не уделяет внимания критике в адрес ГДИ, что странно для комментария на Q, опубликованного в разгар полемики вокруг ГДИ. Несколько поверхностным выглядит решение историко-критических вопросов. В качестве текстуальной базы Тивальд почти всегда берет СЕQ и в детали реконструкции не углубляется. Правда он знает предостережение X. Шерер, что игнорировать вопросы реконструкции нельзя, ибо слишком легко спроецировать на текст заранее заданные схемы [Scherer, 129–130]. Однако реагирует на него недостаточно.

Приведем лишь один пример. Сторонники ГДИ давно разделились по вопросу о том, достаточно ли сильны малые согласования в сцене крещения Иисуса, чтобы включить в Q рассказ о крещении. Аргументы каждой из сторон не носят решающего характера. Тивальд включает Q 3:21–22 в реконструкцию, но ограничивается трафаретным доводом, что должна быть нарратологическая связь между проповедью Крестителя и сценой искушений. Однако это слишком поспешное решение вопроса, тем более что предполагаемый текст Q 3:21–22 неясен 5.

Отметим следующее. Во-первых, наличие в тексте связи между Иисусом и Иоанном не предполагает априорно сцену крещения: достаточно вспомнить Евангелие от Иоанна, где эта связь очень важна, а крещение Иисуса Иоанном отсутствует. Во-вторых, Тивальд полностью игнорирует аргументацию Фледдерманна, который пытается доказать, что сцена крещения не только нетипична для Q, но и испортила бы хиазм в Q 3:7–7:35 [Fleddermann 2005, 235; Fleddermann 2012, 53-58]: параллель между В и В' (вера Иисуса — вера в Иисуса) становится менее выраженной. Кроме того, если принимать ГДИ, проблему малых согласований в Мк 1:9-11 / М ф 3:13–17 / Лк 3:21–22 можно объяснить тем, что Марк знал и использовал Q. Между Мк и Q слишком много общего в литературном и богословском плане, чтобы не считаться серьезно с гипотезой о зависимости Мк от Q⁶. И хотя Тивальд относится к ней скептически, само наличие подобной возможности напоминает, что не надо вчитывать в Q синоптические христологии.

К значимым лакунам можно отнести и невнимание к работам, которые выявляют апории и литературные «швы» в Q. Тивальд

^{5.} В СЕQ он состоит из девяти фрагментов и помечен как спорный [*The Critical Edition of Q, 18–21*]. В «Синопсисе» Φ . Нейринка Q 3:21–22 отсутствует [*Neirynck*].

^{6.} Этот тезис не принадлежит к мейнстриму ГДИ, но неоднократно отстаивался, в том числе в статье ван Дора [$Van\ Dore$], который улучшил аргументацию более ранних сторонников теории $Q \to Mk$.

не уделяет внимание ни одной стратиграфической модели (не только Дж. Клоппенборга, но и Д. Эллисона или М. Сато). Это тем более странно, что он говорит не о едином авторе Q (как Фледдерманн), а об авторах, фактически целой школе, которая переводила предания с арамейского на греческий и давала им литературную и богословскую обработку. Неужели столь гигантский труд был осуществлен в один присест? Для сравнения аналогичный процесс в Иоанновой общине шел десятилетиями и был сопряжен с появлением нескольких редакций четвертого Евангелия. Было бы странно, если бы источник Q (если он существовал) не прошел несколько стадий формирования. Неужели сельские иудеохристианские книжники появились лишь в начале 60-х годов и сразу создали Q?

Также трудно избавиться от чувства, что немецкая стройность композиции Q подчас возникает в глазах смотрящего. Возьмем снова пример из цикла 1: давно замечено, что сцена искушения (Q 4:1–13) выглядит посторонним элементом в Q как минимум в плане структуры и формы, а возможно, и в плане богословских интересов. Вполне возможна версия, что этот рассказ — дело рук позднего редактора Q [Kloppenborg 1999, 246–262]. Однако Тивальд не только не обсуждает ее, но даже не упоминает большую часть специфики Q 4:1–13.

Несмотря на эти оговорки, монография Тивальда интересна и полезна, а нарратологический подход к Q становится вызовом, который не вправе игнорировать оппоненты ГДИ. Хотя местами автор преувеличивает когерентность двойной традиции, он привел сильные доводы в пользу того, что эта когерентность выше, чем предполагалась ранее.

Литература

- I. Ястребов = Ястребов Г.Г. Гипотеза Фаррера–Гоулдера: современные перспективы // Новозаветные исследования: проблемы и перспективы / Сост. П. Чистяков. Москва: РГГУ, 2014. С. 11–35.
- 2. *Fleddermann 2005* = Fleddermann H. Q: A Reconstruction and Commentary. Peeters: Leuven, 2005. 970 p.
- 3. Fleddermann 2012 = Fleddermann H. The Plot of Q // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 2012. V. 88. Iss. 1. P. 43–69.
- 4. *Goodacre* = Goodacre M. The Case against Q. Harrisburg : Trinity Press International, 2002. 240 p.
- 5. *Hoffmann*, *Heil* = Hoffmann P., Heil C. Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch. Leuven : Peeters, 2002. 185 S.

- 6. *Kloppenborg 1999* = Kloppenborg J. The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections. Harrisburg: Trinity Press International, 1999. 377 p.
- Kloppenborg 2003 = Kloppenborg J. On Dispensing with Q? Goodacre on the Relation of Luke to Matthew // New Testament Studies. 2003. V. 49. Iss. 2. P. 210–236.
- 8. *Neirynck* = Neirynck F. Q-Synopsis: The Double Tradition Passages in Greek. Leuven: Peeters, 1995. 63 p.
- Scherer = Scherer H. Königsvolk und Gotteskinder: Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. 592 S.
- 10. *The Critical Edition of Q* = The Critical Edition of Q: A Synopsis, Including the Gospels of Matthew & Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas / Eds. J. M. Robinson, P. Hoffmann, J. Kloppenborg. Minneapolis: Fortress, 2000. 561 p.
- II. Van Dore = Van Dore J. Evidence for a Relationship Between Mark and Q // Greco-Roman and Jewish Tributaries to the New Testament : Festschrift in Honor of Gregory T. Riley / Ed. C. Crawford. Claremont : Claremont Press, 2019. P. 45–69.
- Zeller = Zeller D. Kommentar zur Logienquelle. Stuttgart: Kohlhammer, 1984. 112 S.

References

- I. Fleddermann H. (2005). *Q: A Reconstruction and Commentary*. Leuven: Peeters.
- 2. Fleddermann H. (2012). "The Plot of Q". *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 2012, v. 88, iss. 1, pp. 43–69.
- 3. Goodacre M. (2002). *The Case against Q.* Harrisburg: Trinity Press International.
- 4. Hoffmann P., Heil C. (2002). *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch*. Leuven: Peeters (in German).
- 5. Kloppenborg J. (1999). *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Harrisburg: Trinity Press International.
- 6. Kloppenborg J. (2003). "On Dispensing with Q? Goodacre on the Relation of Luke to Matthew". *New Testament Studies*, 2003, v. 49, iss. 2, pp. 210–236.
- 7. Neirynck F. (1995). *Q-Synopsis: The Double Tradition Passages in Greek*. Leuven: Peeters.
- 8. Robinson J. M., Hoffmann P., Kloppenborg J. (eds.) (2000). The Critical Edition of Q: A Synopsis, Including the Gospels of Matthew & Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas. Minneapolis: Fortress.

- 9. Scherer H. (2016). Königsvolk und Gotteskinder Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (in German).
- Io. Van Dore J. (2019). "Evidence for a Relationship Between Mark and Q", in C. Crawford (ed.). Greco-Roman and Jewish Tributaries to the New Testament. Festschrift in Honor of Gregory T. Riley. Claremont: Claremont Press, 2019, pp. 45–69.
- II. Yastrebov G. G. (2014). "The Farrer-Gouldner Hypothesis: modern prospects", in P. Chistyakov (ed.). *Novozavetnye issledovaniia: Problemy i perspektivy*. Moscow: RGGU, pp. 11–35 (in Russian).
- 12. Zeller D. (1984). *Kommentar zur Logienquelle*. Stuttgart : Kohlhammer (in German).

Старые русские секты XVIII–XX веков: новые материалы и подходы

Рецензия на тематический номер журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом». 2020. № 3 (38). С. 7–236

Комиссарова Людмила Владимировна, независимый исследователь (Москва) / Komissarova Ludmila Vladimirovna, independent scholar (Moscow) komissarova.lv.1948@gmail.com

Комиссарова Л. В. Старые русские секты XVIII–XX веков: новые материалы и подходы. Рецензия на тематический номер журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом». 2020. N° 3 (38). С. 7–236 // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 268–275 • DOI: 10.25803/26587599_2021_39_268

Статьи, представленные в сборнике, посвящены современным исследованиям религиозного инакомыслия в России. Авторы рассматривают различные виды религиозных движений, сформировавшихся вне официальных границ Русской православной церкви в XVIII–XX вв.: их истоки, особенности вероучений и практик, взаимосвязь друг с другом, а также личности основателей и отдельных представителей некоторых религиозных направлений.

Большое число публикаций на данную тему существовало до революции, когда актуальной была задача борьбы с «расколом» и «сектантством». В советский период выходили из печати отдельные исследования, в которых более всего рассматривался социальный аспект внецерковных религиозных течений и сообществ в России. Только в настоящее время появились труды, в которых авторы пытаются непредвзято посмотреть на сообщества, ранее относимые к сектам, противостоящим православной церкви, а иногда и государственной власти. Современных исследователей интересуют причины появления таких направлений, их религиозные представления, устройство внутренней жизни общин. Именно в этом ключе написаны статьи, составляющие рассматриваемый нами сборник.

© Комиссарова Л. В., 2021

В публикации А. Панченко «"Старые секты" на новый лад: проблемы и перспективы изучения русских религиозных диссидентов XVIII-XX вв.» (с. 7-37), открывающей сборник, дается подробная характеристика различных подходов к изучению «сектантских» сообществ, попыток их классификации, проблем, возникающих в связи с этим. Автор делает вывод, что «русское сектантство», о котором так много писали ученые, литераторы, православные миссионеры прошлого, пытаясь осмыслить это явление в целом, не удалось представить целостной религиозной культурой ни в историко-антропологическом, ни в социально-типологическом отношении. А. Панченко объясняет невозможность создания такой целостной картины тем, что рассматриваемые религиозные общины жили, трудились, молились и пророчествовали в слишком разных социально-политических, экономических, географических и культурных условиях (с. 11). К этому справедливому заключению следует, на наш взгляд, добавить, что религиозные воззрения «сектантов» часто формировались на различных основаниях, имели разные истоки, поэтому на одних и тех же территориях в одно и то же время могли появляться принципиально разные духовные движения. Утверждение автора, что «сектантов» роднит тяга к практикам и формам, альтернативным по отношению к нормам официального православия, требует серьезного анализа. Не очень ясно, насколько именно стремление к альтернативности было общим признаком «сектантства». Известно, что некоторые религиозные направления участвовали в православных таинствах и использовали православные обряды. Нам представляется, что большое значение для русских «сектантов» имел собственно духовный поиск. Скорее всего, именно поэтому ими и было создано столько различных направлений религиозной жизни.

Отмечая сложность изучения «сектантских» сообществ из-за их религиозного разномыслия, А. Панченко считает перспективным методом исследования изучение «сектантских» религиозных и социальных практик. Нужно сказать, что этим вопросам в прошлом было посвящено много специальных трудов, но они более всего отражали внешнюю сторону жизни «сект»: их отступления от православной церкви (Т. И. Буткевич, Н. И. Ивановский и др.) или социальное положение в российском государстве (И. Юзов, А. С. Пругавин, А. И. Клибанов). А. Панченко предлагает новый, антропологический, подход к изучению практик русских «сект». Это чрезвычайно важно, так как позволяет обратиться к внутрен-

нему, духовному опыту инакомыслия, распространившегося в России в XVIII–XX вв.

Именно поэтому в сборник включены публикации, авторы которых рассматривают отдельные направления русского «сектантства», пытаясь осмыслить их духовный опыт через религиозные практики. Авторы публикаций отказываются от какой-либо классификации «сект», не делят их на «мистические» и «рационалистические», тем более на «вредные» и «менее вредные», как это было принято в сочинениях православных писателей синодального периода. Они изучают конкретные религиозные движения, сравнивают их между собой, выявляя сходства и различия, дают характеристики основателям и отдельным представителям «сектантских» общин, показывая на их примере основные принципы и практику того или иного сообщества.

При этом некоторые авторы особое внимание уделяют русским «сектам», использовавшим специальные практики «экстатического» характера. Так, статьи А. Бермана «Начальная история христовщины: от экстатического движения к конфессионализации секты» (с. 38-62) и К. Сергазиной «Об Анне Степановой, крестьянке Костромской губернии, почитаемой за Богородицу» (с. 63-83) посвящены движению «христоверов» («хлыстов»), применявших в своей практике «радения», которые позволяли их лидерам и наставникам «ходить в духе» и пророчествовать. Рассматривая предпосылки «христоверия», Берман видит их в радикальном старообрядчестве («самосожженцах»). Он считает, что религиозный экстаз у «хлыстов», как и у старообрядцев, участников «гарей», ведет к изменению сознания, а следовательно, эти духовные направления имеют общие корни. На наш взгляд, такой вывод не очень убедителен, тем более что многие исследователи «хлыстовства» не связывают его появление с расколом XVII в. В частности, А. Щапов пишет, что происхождение «хлыстов» связано с древним шаманизмом [Щапов, 138–139]. В. Андерсон в своем очерке о русском разноверии также отделяет русское сектантство от раскола старообрядчества [Андерсон, 241–242]. Исследование вероучения и духовных практик «христоверов» указывает на серьезное отличие их от «раскольников». Таким образом, вопрос об истоках «хлыстовства» и его связи с радикальным направлением «раскола» остается пока открытым и требует дальнейшего исследования.

Интересны взгляды А. Бермана и К. Сергазиной на отношение «христоверов» к православной церкви и государству. Если А. Бер-

ман пишет о лицемерном участии «хлыстов» в православном богослужении и таинствах, которые они внутренне не принимали (с. 45), то К. Сергазина, напротив, считает, что «христоверы» реально не отделяли себя от православной богослужебной традиции (с. 64). Видимо, этот вопрос тоже требует дополнительного прояснения.

Касаясь отношения «хлыстов» к церкви и государству, А. Берман отмечает антицерковный и антигосударственный характер раннего «хлыстовства». Эта тема поднималась и в других публикациях о «христоверах», но прямых доказательств их противостояния православной церкви и государственной власти нигде не приводилось. Исследователи чаще всего использовали материалы следственных дел против «хлыстов» (на эти же источники ссылается А. Берман). Однако, очевидно, что эти источники могут содержать серьезные искажения и подмены фактов. В то же время считать «хлыстов» приверженцами православной традиции, как пишет К. Сергазина, тоже нет оснований. Скорее всего, «хлысты» просто пренебрегали церковными обрядами и таинствами и предпочитали им свои духовные практики, о чем и говорит А. Берман.

Рассматривая вопрос об отождествлении «хлыстами» своих лидеров с Христом и Богородицей, К. Сергазина отмечает невозможность проверить факт поклонения «христоверов» своим духовным лидерам («христам» и «богородицам») как Христу и Богородице. Возможно, что члены общины почитали лидеров как святых, подражавших Богородице и Христу своей жизнью. Серьезное изучение этой темы чрезвычайно важно не только для более объективной характеристики «христоверия», но и для оценки других духовных движений, относимых к «хлыстовству», в связи с наличием у них своих «христов» и «богородиц». Так, совершенно незаслуженно было отнесено к «хлыстовству» и зачислено в разряд «вредных сект» движение «беседников», якобы поклонявшихся своей наставнице А. К. Керовой как Богородице.

Более глубокого рассмотрения требует духовный опыт «постников», которым также приписывалось «хлыстовство». А. Алленов и К. Кунавин, рассмотрев в своей статье «"Желаем жить не по плоти, а по духу": демографическое поведение постников» (с. 178–206) демографическую ситуацию в общинах «постников» в связи с их аскетической практикой, делают важный вывод о том, что вопрос брака и деторождения не был для «постников» внешним, за ним стояло определенное религиозное мировоззрение: «желание жить не по плоти, а по духу». Конечно, интересно

было бы исследовать и другие стороны духовной жизни «постников», чтобы выявить главные принципы этого духовного движения. Например, важно понять, насколько обоснованно относить «постничество» к «хлыстовству» только потому, что оно возникло на почве старого «христоверия». Некоторые исследователи русского сектантства отмечают у «постников» общие черты с «хлыстами», но делают акцент не на «радениях» (характерных для «хлыстов»), а на строгой аскетике (пост, отказ от супружества), на их трудолюбии, образцовом ведении хозяйства [Бондарь, 16]. В. Андерсон видит «постников» больше социальной общиной, основой которой является нравственная жизнь, сплоченность и взаимная поддержка [Андерсон, 366].

Вызывает интерес сравнение опыта религиозных движений, которое предлагают Т. Хижая и С. Петров. Хижая проводит сравнительный анализ направления иудействующих: русских «субботников» и трансильванских «саббатариан» (с. 84-115). Автор подробно описывает истоки саббатарианства (XVI в.) и более кратко (в связи со скудостью источников) пишет о появлении «субботников» в России в XVIII в.; сравнивает социальный состав, религиозные представления этих направлений, влияние на их развитие иудеев-миссионеров. Она отмечает, что русское «субботничество», в отличие от «саббатарианства», представляло собой простонародное движение, причем русские последователи «Моисеева закона», хотя и опирались на Ветхий Завет, изначально не были укоренены в иудейской традиции и в богослужении, обрядах и празднованиях могли использовать обычаи православной церкви. Интересно замечание автора о том, что «саббатарианское» движение практически исчезло из-за прямых гонений, а «субботничество» в России распространилось в крестьянской среде и продолжает существовать сейчас, несмотря на репрессии советского времени. Причины такого укоренения движения иудействующих среди русских православных крестьян, на наш взгляд, требуют специального исследования.

Вопроса о распространении иудействующих в России касается в своей статье «Сектант, миссионер, филантроп: микроистория оренбургского субботника Петра Маклакова» (с. 223–236) А. Заруцкий в связи с рассмотрением духовной биографии оренбургского «субботника», бывшего добросовестного православного Петра Маклакова. Маклаков, видимо, попавший под влияние иудействующих переселенцев из других губерний, утверждал, однако, что сам дошел до исповедания иудаизма, опираясь на книги

Священного писания. Автор статьи, исследуя официальные документы, приходит к выводу, что хотя мотивы перехода Маклакова в «субботничество» не очень ясны, но они связаны с его личным принятием иудейской веры, а не с влиянием постороннего авторитета. Конечно, возникает вопрос, почему в Оренбургской губернии, в которой «субботничество» было мало распространено, вдруг православный христианин самостоятельно перешел в иудаизм и затем стал активным миссионером, несмотря на преследования? Ответ на этот вопрос сделал бы вывод автора статьи более убедительным.

В статье С. Петрова «Царствовать со Христом тысячу лет: два пророка русского милленаризма» (с. 149-177) предлагается сравнение двух религиозных движений: «молокан-прыгунов» и «еговистов-ильинцев», зародившихся в России примерно в одно и то же время (середина XIX в.). Автор указывает, что это первые русские религиозные направления, в основу которых было положено учение об ожидании тысячелетнего царства Христа на преображенной земле (милленаризм) (с. 149). Сравнение духовных движений проводится главным образом через сопоставление биографий, сочинений и религиозной деятельности их основателей Максима Рудометкина и Ивана Ильина. Это вполне оправдано, так как лидеры «прыгунства» и «еговизма» были яркими харизматическими личностями, оказавшими большое влияние на духовную жизнь созданных ими сообществ. С. Петров подробно рассматривает взаимоотношения Рудометкина и Ильина, оказавшихся вместе в монастырском заключении. Это дает возможность не только сопоставить вероучительные принципы двух направлений милленаризма, но и увидеть влияние еговиста Ильина на движение «прыгунов», на его попытки обратить «молокан-прыгунов» в «еговизм». Отмечая наличие общих корней двух движений и их переплетенность, автор указывает и на существенные их различия: если молоканство воспринимает Бога как духовное существо, то еговизм, отрицающий само существование духа, даже Бога Егову считает человеком, только наделенным бессмертием. Исходя из этого, С. Петров делает вывод о принципиальной невозможности для крестьянского движения «молокан-прыгунов» принять рационалистический «еговизм». Подобное мнение высказывал ранее исследователь сектантства Н. Ивановский, считавший «еговизм» не только религиозным, но и социальным движением, а «прыгунов» — религиозным течением «духовного христианства» (духоборцев, иудействующих) [Руководство, 205].

Две публикации сборника посвящены духовным направлениям, возникшим непосредственно из старообрядчества. Статья А. Крестьянинова «"Отступничество в раскол" в Казанской епархии: старообрядцы в приходской жизни русской деревни» (с. 116–148) касается в основном церковно-государственной политики в России в синодальный период и ее влияния на религиозную жизнь старообрядческих согласий. Проследив изменение официальной политики по отношению к «раскольникам», автор делает вывод, что ужесточение мер воздействия на инакомыслящих чаще всего приводило к усилению их отступничества от православной церкви.

Так, старообрядцы, принимавшие церковные таинства (крещение, венчание), при усилении гонений начинали совершать эти таинства самостоятельно. Из-за этого разрыв старообрядчества с православием углублялся. Необходимо заметить, что в целом ряде публикаций синодального периода делается противоположный вывод о том, что всякое ослабление противораскольнических и противосектантских мер приводит к распространению антицерковных, а иногда и антигосударственных религиозных движений. Это мнение бытует, к сожалению, и сегодня в некоторых церковных и государственных кругах. Статья А. Крестьянинова убедительно показывает, что запреты на духовную свободу приводят только к ожесточению и отчуждению инакомыслящих.

О последствиях гонений на «раскольников» пишет М. Пулькин в своей статье «Старообрядцы-странники во второй половине XIX — начале XX в. (на основе отчетов каргопольских миссионеров)» (с. 207–222). Она посвящена радикальному религиозному направлению «странников» («бегунов»). Характеризуя это движение второй половины XIX — начала XX в., автор отмечает его открыто антицерковный и антигосударственный характер, неприятие всякой власти и ее требований. М. Пулькин показывает, что при резко негативном отношении «странников» к православной церкви, они вызывают широкое сочувствие у православного народа. Автор делает важный вывод о том, что «странничество», которое развивалось благодаря активной миссии его последователей, стало не только религиозным, но и общественным протестным движением в России.

Таким образом, разнообразные по своей тематике статьи, составляющие данный сборник, несомненно, предлагают читателям новые знания о происхождении, эволюции, социальных особенностях, вероучениях и практиках русского религиозного «сектантства». Авторы статей используют фактический материал не столько для внешнего описания того или иного движения и внешней его оценки, что было характерно для противосектантских сочинений в прошлом, сколько для рассмотрения внутренних основ жизни данных религиозных сообществ. С этой точки зрения предложенная подборка статей представляется важной и интересной для дальнейшего изучения русского духовного инакомыслия.

Литература

- Андерсон = Андерсон В. Старообрядчество и сектантство: исторический очерк русского разномыслия. Санкт-Петербург: Тип. Первой труд. Артели, 1908. 460 с.
- Бондарь = Бондарь С. Д. Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль и субботники и иудействующие. Петроград: Тип. В. Д. Смирнова, 1916. 96 с.
- 3. *Руководство* = Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических. Ч. 2. Казань: Центральная типография, 1909. 238 с.
- 4. *Щапов* = Щапов А. П. Умственное направление русского раскола // Дело. 1867. \mathbb{N}° 11. С. 138–168.

References

- Anderson V. (1908). Staroobriadchestvo i sektanstvo: istoricheskii ocherk russkogo raznomysliia [Old Believers and Sectarianism: A Historical Outline of Russian Dissent]. St. Petersburg: Tipografiia Pervoi trudovoi Arteli (in Russian).
- 2. Bondar' S. D. (1916). *Sekty khlystov, shaloputov, dukhovnykh khristian, Staryi i Novyi Izrail' i subbotniki i iudeistvuiushchie* [The sects of the Khlysty, the pranksters, the spiritual Christians, Old and New Israel and the Sabbath and Judaic]. Petrograd: Tipografiia V. D. Smirnova (in Russian).
- 3. Rukovodstvo po istorii i oblicheniiu staroobriadcheskogo raskola s prisovokupleniem svedenii o sektakh ratsionalisticheskikh i misticheskikh [A guide to the history and denunciation of the Old Believer schism with the addition of information about the rationalistic and mystical sects]. Part 2. Kazan': Tsentral'naia tipografiia, 1909 (in Russian).
- 4. Shchapov A. P. (1867). "The mental direction of the Russian schism". *Delo*, 1867, n. 11, pp. 138–168 (in Russian).



Свято-Филаретовский православно-христианский институт

книги СФИ

Интернет-магазин качественной христианской литературы

BOOKS.SFI.RU

Миссия и катехизация

Православное богослужение и переводы на русский язык

Церковная проповедь

Труды известных богословов и пастырей

История церкви

Наследие новомучеников и исповедников Русской церкви

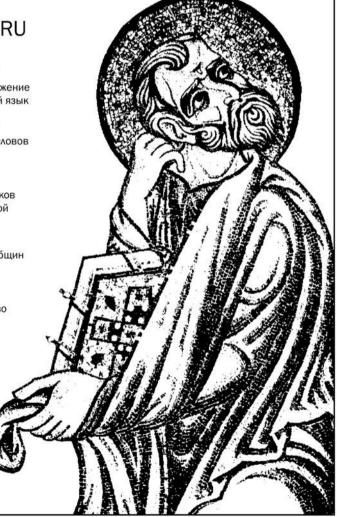
История церковных движений, братств и общин

Учебно-методическая литература

Христианское искусство

Письма и мемуары

Философия и религиоведение



ПРИГЛАШЕНИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Научный журнал СФИ «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «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 научной специальности «Теология» (26.00.01).

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Вестника 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 начале предыдущего сезона (для осеннего — до 1 июня, для зимнего — до 1 сентября и т. д.).

Публикация бесплатная

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков; максимальный — 45 тыс. знаков.

Памятку для авторов и правила оформления библиографии можно найти на сайте журнала https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal.html

Материалы для публикации просим присылать на адрес редакции: sfi_journal@sfi.ru

ВЕСТНИК

Свято-Филаретовского института Выпуск 39 · Лето 2021

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научной специальности «Теология» (26.00.01)

Подписной индекс 40540

Объединенный каталог «Пресса России»

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. Сидорова, И. Скоробогатова, Ю. Штонда корректор М. Писаревская макет М. Патрушева

Благодарим за помощь М. Воронцову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 31.08.2021 Формат 70 \times 100/16. Объем 17 ½ 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 2658-7599

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2021