

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

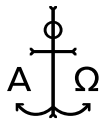
STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

The Light of Christ Enlightens All

ACADEMIC PEER-REVIEWED
JOURNAL OF SAINT PHILARET'S
CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

Since May 2007

ISSUE 24 • AUTUMN 2017



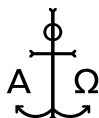
Moscow • 2017

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО ИНСТИТУТА
Научный рецензируемый журнал

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 24 • ОСЕНЬ 2017



Москва • 2017

УДК 2-72+266+217

ББК 86.372

главный редактор **свящ. Георгий Кочетков**, магистр богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

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

Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)

Г. Б. Гутнер, председатель ред. совета, д-р филос. наук
(Ин-т философии РАН; СФИ)

О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)

Ф. Н. Козырев, д-р пед. наук (РХГА)

А. М. Копировский, канд. пед. наук (СФИ)

А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)

А. А. Красиков, д-р ист. наук, проф. (Ин-т Европы РАН)

А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (Гос. социально-гуманитарный
университет)

А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)

С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)

Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)

Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)

О. С. Попова, д-р искусствоведения, проф. (ГИИ; МГУ)

П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия
и философии РХГА)

К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)

Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)

В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СПбГУ; МГАХ)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)

Д. М. Гзгзян, канд. филол. наук (СФИ)

З. М. Дашевская (СФИ)

К. А. Мозгов (СФИ)

Л. Ю. Мусина (СФИ)

К. П. Обозный, канд. ист. наук (СФИ)

Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)

М. В. Шилкина, канд. филос. наук, доцент (СФИ)

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2017

Содержание

Экклезиология

Памяти протопресвитера Николая Афанасьева

- 9 Д. М. Гзгзян
Значение и перспективы экклезиологической теории
протопресвитера Николая Афанасьева
- 24 В. В. Александров
Епископ и священник

Литургика и сакраментология

- 46 З. М. Дашевская, Ю. А. Штонда
Возникновение и развитие чинопоследования
христианского погребения в Византии в X–XII веках
- 61 О. И. Ярошевская
О крещении «дивесов или чуд родящихся»:
проблемы крещения детей с тяжелой патологией
в Требнике митрополита Петра (Могилы)
и практике современной церкви

Миссия и катехизация

- 72 Игумен Серапион (Митько)
Православная миссия среди коренных малочисленных
народов: история и современность
- 81 М. С. Дикарева, А. М. Копировский
Возможности использования опыта поручительства
древней церкви в современной практике оглашения

Религиозная философия

- 101 А. А. Медведев
Мать Мария (Скобцова) и религиозно-философский
Ренессанс начала XX века: диалог с В. В. Розановым
- 124 Л. В. Крошкина
«Новая душа» матери Марии в ее житии и творчестве

Междисциплинарные исследования

- 136 К. В. Алексин
Ускользящий священник: трансформация нормативного
дискурса РПЦ о пресвитерском служении

Обзоры, аннотации, рецензии

- 170 Рецензия на книгу: Санкт-Петербургский мартиролог:
К 100-летию начала гонений на верующих в Бога в России /
Отв. ред. проф., прот. Владимир Сорокин. СПб. : Князь-Влади-
мирский собор, 2017. 595 с.: ил. (фот.) (Ю. В. Балакшина)
- 176 Обзор конференции «L'uomo alla prova del male: Ottimismo
moderni e interrogazione credente. Человек перед испытанием
злом: современный оптимизм и вопрошание веры»
(Милан, 21–22 февраля 2017 года). (Е.-А. П. Патракова)
- 179 Обзор конференции «Vom Letzten in Vorletzten. Zentrale
Themen Reformatorischen Theologie bei Dietrich Bonhoeffer.
О “последнем” в “предпоследнем”. Центральные темы
реформаторского богословия у Дитриха Бонхеффера»
(Берлин, 7–10 сентября 2017 года). (К. А. Цветкова)

Table of Contents

Ecclesiology

In memory of Archpriest Nikolay Afanasiev

- 9 D. M. Gzgzyan
The Significance and Prospects of the Ecclesiological Theory
of Archpriest Nikolay Afanasiev
- 24 V. V. Alexandrov
Bishop and Priest

Liturgical Studies and Sacramentology

- 46 Z. M. Dashevskaya, Y. A. Shtonda
The Emergence and Development of Christian Funeral Rites
in the Byzantine Empire in the X–XII Centuries
- 61 O. I. Yaroshevskaya
On Baptising “Weird-Looking Newborns”: Issues Related
to Children with Severe Pathology according
to the Priest’s Service Book by Metropolitan Peter (Mogila)
and the Current Church Practice

Mission and Catechesis

- 72 Hegumen Serapion (Mitko)
Orthodox Mission among Indigenous Small Peoples:
History and Modernity
- 81 M. S. Dikareva, A. M. Kopirovsky
Baptismal Sponsorship in Early Church and Ways of Using
this Experience in Modern Catechetical Practice

Religious Philosophy

- 101 A. A. Medvedev
Mother Maria (Skobtsova) and the Religious-Philosophical
Renaissance of the Early XX Century:
a Dialogue with V. V. Rozanov
- 124 L. V. Kroshkina
Mother Maria's "New Soul" in Her Life and Work

Interdisciplinary Research

- 136 K. V. Aleksin
Elusive Priest: Transformation of the Russian Orthodox Church'
Normative Discourse on Presbyter Ministry

Reviews and Abstracts

- 170 Book review: St. Petersburg Martyrologue: On the 100th
Anniversary of the Beginning of the Persecution against Believers
in God in Russia / Publ. ed.: Prof. Archpriest Vladimir Sorokin.
St. Petersburg : St. Prince Vladimir Cathedral, 2017. 595 p.: ill.
(phot.) (*Y. V. Balakshina*)
- 176 Conference Review: «L'uomo alla prova del male: Ottimismo
moderni e interrogazione credente. Human Being Tested by Evil:
Today's Optimism and Interrogation on Faith»
(Milan, 21–22 February 2017) (*A. P. Patrakova*)
- 179 Conference Review: «Vom Letzten in Vorletzten. Zentrale Themen
Reformatorischen Theologie bei Dietrich Bonhoeffer.
On the "Ultimate" in the "Penultimate". Major Themes
of the Reformation Theology in Dietrich Bonhoeffer's Work»
(Berlin, 7–10 September 2017) (*X. A. Tsvetkova*)

Д. М. Гзгзян

Значение и перспективы экклезиологической теории протопресвитера Николая Афанасьева

Статья рассматривает значение экклезиологической концепции протопресвитера Николая Афанасьева применительно к современному богословскому контексту. Отмечается неиспользованность как академического, так и церковно-практического потенциала евхаристической экклезиологии, а также ее неосвоенность в целом современным богословием, выражающиеся в отсутствии значительных исследований, позволяющих осмыслить значимость и перспективы концепции Афанасьева. Одновременно делается попытка продемонстрировать конструктивные возможности самой евхаристической экклезиологии, ее богословской систематизации с использованием в практических церковных целях.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: евхаристическая экклезиология, церковное собрание, харизматическая община, рецепция, церковная норма, «власть любви».

Богословская концепция протопр. Николая Афанасьева, трактующая основополагающие понятия в природе Церкви, ее призвании и принципах устройства, известная под названием «евхаристическая экклезиология», сегодня, по прошествии уже более 50 лет со дня смерти создателя, сохраняет свое значение по крайней мере в качестве теории, которую невозможно обойти вниманием, стоит только задаться существенными экклезиологическими вопросами. При этом, однако, в отличие от еще недавнего времени, лет 20–30 назад, нынешний, новый контекст, в котором она существует сегодня, больше напоминает вакуум, нежели насыщенную среду, образованную заинтересованной дискуссией, развитием идей и т. п. Сегодня мы скорее имеем дело с практически застывшей сетью позиций, занятых относительно

евхаристической экклезиологии, будь то вариант согласия, противоречия или альтернативы. Это положение вещей кажется и неслучайным, и в существенной степени неадекватным.

Протопресвитер Николай Афанасьев как богослов, экклезиолог и канонист еще при жизни словно бы обрек себя на то, чтобы оказаться фигурой пререкаемой, и, если он и не делал этого сознательно, то сам характер его поисков, направленность мысли неизбежно вели к этому. Ведь целью его разысканий было ни больше ни меньше как установление нормативного представления о Церкви. Оказалось, что надежда «дойти до самой сути» в таком деле означает не только обретение сонма оппонентов и недругов (это представить себе совсем нетрудно), но и практическое отсутствие полных адептов. Ученик о. Николая, протопр. Александр Шмеман так выразил положение своего учителя среди современников:

Слепые и глухие консерваторы считают его, по всей вероятности, архилибералом и новатором, а легкомысленные либералы чуть ли не реакционером. Но это так, потому что у о. Николая действительно был «свой голос» и творчество его было с «лица необщим выражением». Однако, я уверен, что когда наступит время итоги подводить, когда история расставит всех на свои настоящие места, слова, сказанные им, и пути, им открытые, окажутся важнее и значительнее многого, что больше поражало воображение и сильнее владело умами. И его небольшие, всегда безупречно построенные, но как бы суховатые этюды окажутся, в конечном итоге, «томов премногих тяжелей» [Шмеман, 65].

При этом в свое время другой видный православный богослов и ученик о. Николая, протопр. Иоанн Мейендорф явно приветствует критику в адрес Афанасьева со стороны митр. Иоанна (Зизиуласа) за якобы «игнорирование тринитарного и антропологического аспекта экклезиологии» и «сосредоточение только на “локальности” евхаристической общины, тем в определенном смысле исключая проблемы единства и универсальных предпосылок церковного единства» [Мейендорф, 6]. С другой стороны, сейчас Афанасьевская экклезиология стала встречать критику от своих прямых наследников и продолжателей уже за *недостаточную* последовательность и решительность, *недостаточный* радикализм. Например, нынешний декан Свято-Владимирской семинарии прот. Иоанн (Джон) Бэр, по его собственному признанию,

выросший на идеях о. Николая и привыкший принимать их как должное, о месте его наследия в числе прочего говорит:

Епископальная, евхаристическая или приходская экклезиология — все это не охватывает наиболее существенных проблем, потому что то, что больше их, еще не осмыслено. Я имею в виду такие образы Церкви как Матерь Божья или Новый Иерусалим [Бэр, 6].

Так евхаристическая экклезиология, возможно, против всякого ожидания, могла оказаться в одном ряду с епископальной или приходской.

Таким образом, возникнув как явное новшество, свежее, прежде с такой ясностью и упорядоченностью не звучавшее ученое слово о Церкви, богословие о. Николая всего через полвека рискует перейти в категорию теорий, со дня на день ожидающих своего замещения чем-то более емким, продвинутым и целостным. И это при том, что еще в довоенное время говорить о такой богословской дисциплине, как экклезиология — будь то католическая, православная или, например, древневосточная дохалкидонская, — не приходилось вовсе, т. е. таковой академической дисциплины просто не существовало. Надо сказать, что и поныне выделение в системе богословских дисциплин отдельной экклезиологии совсем не принято.

Разумеется, богословие церкви было всегда, с апостольских времен, но очевидно, что не существовало оформившейся богословской академической дисциплины, при том, что самый смысл исторического бытования христианства немислим без измерения Церкви, как особого феномена бытия, неведомого внутри библейской традиции до события Пятидесятницы. По сути дела, о. Николай не столько оказался создателем разновидности экклезиологии (а сегодня часто говорят о ее различных типах), которая теперь уже традиционно называется «евхаристической», сколько оформил экклезиологию как самостоятельную область богословской мысли.

По словам все того же о. Александра Шмемана, о. Николай Афанасьев «попытался через обращение к исторически первоначальному христианству заново, как бы с чистого листа, осмыслить природу Церкви и ее служение» [Шмеман, 67]. Я бы отметил, что ключевое слово здесь «заново». Он проделал ровно то, чего столь систематическим образом не делал до него никто и никогда.

Но слово «заново» не должно производить впечатления, что о. Николай был абсолютным пионером, и его экклезиология возникла на пустом месте, без предпосылок. Это, конечно, не так, потому что он реагировал на уже вполне осознанную потребность церкви — понять самое себя в форме целостного учения. Это осознание отчетливо засвидетельствовано уже в текстах А. С. Хомякова, в особенности в работе «Церковь одна», где речь идет о взаимодействии Церкви невидимой и посылно отображающей ее Церкви видимой [Хомяков, 42]. Устанавливая это соотношение, Хомяков фактически инициирует дискуссию о его конкретных сторонах и формах, и что принципиально, о различении церковного и нецерковного в рамках исторического существования церкви.

В русле этой, фактически основной, экклезиологической темы Н. П. Аксаков развивает идеи о первичности идентификации Церкви как народа Божьего, который в своей целостности выступает хранителем Священного Предания и следовательно апостольского преемства. Параллельно развенчивая мифологию о примате и самодостаточности церковной иерархии и осуществлении апостольского преемства преимущественно или даже исключительно через нее¹. М. В. Новоселов в письмах 1920-х гг. уже концептуально оформляет основную коллизию исторического существования Церкви как антитезу «Церковь-организм» и «Церковь-организация», в пределах которой «не всякий, входящий в последнюю, причастен первой» [Новоселов, 12]. Наконец, соотношение надмирного и даже премирного существования Церкви и Ее исполнения в истории внутри общего исполнения Божьего замысла о творении до предела заостряет другой старший современник о. Николая — прот. Сергей Булгаков:

В Слове Божьем Церковь употребляется в двояком смысле: как поместная община верующих, церкви во множественном числе, соединенные единством жизни, и Церковь как сама эта жизнь, как единая мистическая сущность. Церковь в этом смысле описывается как Тело Христово, одушевляемое Духом Святым. Как храм Его, как Невеста Христова. Надо уразуметь всю силу этих речений [Булгаков, 277].

Богословие Церкви о. Николая вполне можно расценить как дерзновенную попытку «уразуметь всю силу этих речений» и по-

1. См.: [Аксаков 2000а; Аксаков 2000б].

средством этого понимания соединить многоаспектную реальность Церкви, с разных сторон уже выявленную его предшественниками. Причем, по неоднократно прозвучавшему признанию самого о. Николая известно, что отправной точкой для его систематических размышлений послужило очевидное несоответствие сложившейся церковно-канонической и сакраментальной практики вычитываемым из текстов Нового завета хрестоматийным представлениям о Церкви Христовой.

В своем самом известном труде «Церковь Духа Святого» о. Николай очень смело заявляет:

Наша церковная жизнь зашла в тупик, так как начала, которые проникли в нее в далеком прошлом, изжили себя и вызывают в церковной жизни одни только недостатки. Церковь рассматривается как организация, подчиненная человеческим законам, и как организация отдает себя на служение человеческим задачам. Человеческая воля господствует в ней самой, и человеческая воля вне ее стремится обратить церковь Божию в средство для достижения своих целей. Никогда, может быть, сами верующие не отдавали так на поругание Невесту Христову [*Афанасьев, 7*].

Нередко говорится, что экклезиология о. Николая — это чисто академическая реконструкция, пусть и точная, но целиком кабинетная, неприложимая к церковной действительности, а потому и представляющая несомненный научно-богословский интерес, но едва ли хоть какой-то практический. Дальше следуют обычно заявления, что после такого признания надо идти вперед, и возникает вопрос: куда и как идти? Так, например, когда митр. Пергамский Иоанн (Зизиулас) декларирует намерение «пойти дальше евхаристической экклезиологии» о. Николая, то, в сущности, речь у него идет о том, чтобы нормализовать соотношение «епископ-община» за счет «возвращения» епископу статуса главы приходской общины посредством соответствующего увеличения численности архиереев. При этом он сам, по сути не различая никак современные приходы и евхаристические общины апостольского века, критикует о. Николая Афанасьева за то, что тезис последнего «где евхаристия, там и Церковь» допускает отождествление общины и прихода на том основании, что на приходах служится евхаристия [*Зизиулас, 18*]. Это при том, что о. Николай тщательнейшим образом разводит современную ему приходскую практику, где литургия служится при собрании нередко случайных людей, и общину, «собранную на одно», которая этим своим осно-

вополагающим качеством и создает возможность благодарения (т. е. евхаристии) Бога за опытно переживаемый дар пребывания в любви Христовой в Его мистическом присутствии.

Хотелось бы отметить, что процитированное только что высказывание Афанасьева меньше всего характеризует его как «академического реконструктора». Ожидаемое усилие богослова-исследователя после подобного признания — выявление именно такой нормы бытия церкви в истории, которая бы в максимальной степени обнаруживала в себе Церковь Христову.

Делом всей жизни о. Николая стало найти такую норму, которая имела бы вневременный и вселенский характер и опиралась бы при этом только на одно основание — Христа воскресшего, открывшего путь Утешителю в событии новозаветной Пятидесятницы². Предметом и его богословских реконструкций, и повседневных забот, главной темой его богословской мысли и церковного служения стала эта норма, которая в состоянии была бы связать воедино мистическое Тело Христова и пополняемое историческое сообщество Его верных, которая одновременно способна была бы явственно отделить мир Божий от мира сего, очерчивая границы Церкви как области жизни, глядящей в вечность, от области существования под знаком смерти; собирающая учеников Христовых во единое Тело.

Дальше возникают вопросы, как и каким образом эту норму получить хотя бы в богословском исследовании. Для этого, вероятно, требовалось ответить на следующие вопросы: что собою представляет в искомом, нормальном случае Церковь в своем конкретном историческом виде? Каким образом и по каким признакам мы узнаем, что это Церковь по своему существу, а не по одному лишь наименованию? Как должна быть устроена жизнь сообщества, которое заслуживает название Церкви, в том числе формально?

Поскольку начинать лучше с вещей бесспорных, то для начала мы укажем на одну из констатаций о. Николая, в которой производится взаимное увязывание эмпирической и небесной,

2. Ср. оценку протопр. Александра Шмемана: «Всю свою жизнь о. Николай точно всматривался — сквозь все напластования, развитие, объяснение и толкование — в тот, единственный во всей истории мира ни с чем в ней не соизмеримый момент, когда в Иерусалимской горнице, за “трапезой Господней” маленькой группе людей завещано

было Царство. “И Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство...” (Лк 22:29). И словно то, что он видел, делало его, не то что слепым и глухим ко всем другим “темам” и “проблемам”, а лишенным вкуса и интереса к ним. Это виденье было для него поистине “единым на потребу”» [Шмеман, 66].

божественной действительности Церкви. Невидимое духовное существо Церкви становится видимым через ее эмпирическую природу. Поэтому деление (именно как разделение) церкви на видимую и невидимую, так свойственное протестантизму, неправильно в том отношении, что оно разрывает сущность Церкви. Церковь едина, как един Христос, — будучи видимой и невидимой в одно и то же время. В невидимой Церкви пребывает вся полнота Церкви, которая неразрывно включает в себя церковь видимую, но не сливается с ней, не поглощает ее, так же как и видимая церковь есть полнота Церкви, а не некоторая самостоятельная ее часть³. Непосредственной отсылки к известным размышлениям А. С. Хомякова в цитированном тексте о. Николая нет. Но всякому, кто знаком с работой «Церковь одна», очевидно, что это размышление о. Николая полностью созвучно идее Хомякова о принципиальной невозможности разделения церкви на видимую и невидимую, что церковь подлинная является видимой всегда — правда, с оговоркой, что видима она духовным оком. Слово о. Николая, что церковь эмпирическая выявляет Церковь небесную, стоит воспринимать ровно так же: «эмпирическая» в данном случае означает «данная в опыте». Но опыт этот духовный, а не психофизиологический: это не взгляд со стороны на институцию, на обрядовую сторону и т. д., но перед нами идея Церкви, существующей в мистическом опыте ее членов.

Тут и открывается необходимость установить основополагающее свойство видимой церкви как Церкви Христовой. Иначе говоря, что делает видимую церковь таковой, на каком основании можно это утверждать и как это богословски оформить? И если разделять церковь видимую и невидимую неверно, то что обеспечивает их единство, которое констатируется о. Николаем?

Известно, что наиболее выразительной формулой для о. Николая стала цитата из Тертуллиана, которую он сделал названием основной из написанных им книг — «Церковь Духа Святого». Церковь не может быть не харизматичной, в Церкви не может быть ничего от мира сего, подчиненного логике выживания.

3. Ср: «Учение о видимой и невидимой церкви, которое должно было появиться, как скоро образовался эмпирический слой в церкви, имеющий свои собственные принципы и законы, является роковым соблазном богословской мысли. Появившись как результат фактического положения вещей, это учение закрепило существование права в церков-

ной жизни, как оправданное и законное. Видимая церковь — церковь на земле, невидимая — торжествующая церковь на небе» [Афанасьев, 286]. И далее: «Если учение о видимой и невидимой церкви рассматривать как синтез благодати и права, то он покупается дорогой ценою разрыва единого тела Церкви» [Афанасьев, 287].

Поэтому нормативное самосознание всех членов церкви — всеобщее царственное священство народа Божьего, ибо это люди, «взятые в удел». За эти соответствия Первому соборному посланию ап. Петра о. Николаю в свое время много досталось, и до сих пор можно слышать, что он, хоть и почил православным священнослужителем, на самом деле был едва ли не «криптолютеранином», потому как чуть ли не повторяет за Мартином Лютером тезис про всеобщее священство. Эти упреки, конечно, происходят не от большого проникновения в дух и смысл изыскания о. Николая.

Очевидно, что тут опускается одна важная деталь. Как бы формально ни соотносились друг с другом пристрастие Лютера к словам о всеобщем священстве народа Божьего и реконструкция о. Николая, одно безусловно: Лютера меньше всего заботила харизматическая сторона бытия Церкви. Главной его задачей, несомненно, было найти в Священном писании основания для отвержения притязаний церковной иерархии и лично папы на управление Церковью, а следовательно, и на право учить, и, соответственно, единолично определять учение и норму христианской жизни. Иначе говоря, здесь важнее всего было дистанцирование от иерархической структуры и на этой почве провозглашение формального и даже административного равенства всех членов церкви.

Для о. Николая Афанасьева всеобщее царственное священство есть прямое выражение харизматической природы церкви как таковой. А раз церковь — это харизматическое сообщество тех, кто поставлен на царственное священство, дальше следовало бы задаться вопросом, когда и как происходит это поставление. Отец Николай вполне закономерно утверждает, что это посвящение на служение происходит только единожды, в момент крещения.

Следующий вопрос — если Церковь в своем историческом странствовании есть удел Божий, если это сообщество, которое объединено действием Святого Духа и только им, если это собранность во Христе, то как эмпирически эта собранность себя являет? Тут-то и возникает то ключевое понятие, которое больше всего известно в связи с именем о. Николая Афанасьева: евхаристическое собрание. Каждое конкретное сообщество Христовых учеников, способное в едином духе благодарить Отца за Сына во Святом Духе, является полноценным церковным сообществом, которое не нуждается ни в каком формальном или, более того, административном достраивании. То есть — если говорить просто — это совершенно полноценное явление Церкви. Я говорю

об идее или концепте евхаристического собрания — это приходится подчеркивать, потому что слишком очевидно, что речь идет о норме, а не о фактической практике, как, например, почему-то мог подумать митр. Иоанн (Зизиулас) и многие другие, — как вслед за ним, так и независимо от него. Скажем еще раз: не факт служения евхаристии создает церковь — харизматическую общину, а ровно наоборот: исполненная Духа община Христовых учеников, посильно исполняющая «заповедь новую» Своего Учителя и Господа, обретает способность евхаристии — благодарения Отца за Сына, открывшего им дар новой жизни.

Возвращаясь к эмпирической стороне, столь актуальной для о. Николая, скажем, что таких евхаристических собраний может быть неограниченное множество, и это вполне естественное следствие из общей миссии Церкви. Евангельский призыв «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа»^{*1} экклезиологически должен означать рождение множества локализованных собраний, этих оазисов Христовой любви, каждое из которых в силу своего качества и призвания стремится к полноценному воплощению Церкви в конкретное историческое время. По этой же причине полнота церковная не может измеряться ни количественным составом членов собрания, ни территорией. Более того, полнота никак не возрастет, если вдруг по какой-то причине эти собрания станут восприниматься частями некоего целого, поскольку так понятое соотношение единичности-целого не будет корреспондировать харизматической природе церковной общины.

*1 Мф 28:19

Но тогда как экклезиологически корректно описать, в каком отношении друг к другу состоят эти евхаристические собрания? Если каждое из них «самодостаточная единица», если они не нуждаются ни в каком достраивании, то не будет ли это означать, что они способны существовать изолированно, и более того, что такая изолированность предполагается самой природой этих собраний? Оказывается, совсем наоборот; о. Николай Афанасьев решительно отвергает такую возможность, причем исходя из все той же их харизматической сущности.

Достаточно вспомнить содержание харизмы — дух Христовой любви, подвигающий полагать жизнь свою за «други своя», чтобы принципиально утверждать: она не позволяет церковной общине замыкаться в своих границах. Харизма Церкви — это общение во Святом Духе, следовательно, полноценность местного евхаристического собрания парадоксальным образом означает,

что оно принципиально открыто общению со всякой другой себе подобной (в духовном смысле подобной, а культурно-исторически, возможно, весьма непохожей!) общиной. По этому поводу о. Николай не раз приводил свой, наверное, любимый исторический пример о том, как нашли примирение Аникита Римский и Поликарп Смирнский по поводу дня празднования Пасхи. Его любимая констатация — что при вопиющем несоответствии всех формальных сторон празднования Пасхи эти две духовные величины нашли духовную же способность усмотреть друг в друге христиан, братьев во Христе, поскольку в главном они совпадают: и в одном и в другом историческом и культурном изводе церковной жизни обоими усматривалась Церковь Духа Святого. Но это нужно было увидеть, и о. Николай констатировал, что св. Поликарп и св. Аникита оказались на это способны, в отличие от, например, преемника Аникиты, папы Виктора, на духовное просвещение которого немало сил пришлось затратить, слава Богу, небезрезультатно, св. Иринею Лионскому⁴.

В развитие темы естественно затронуть ключевое для о. Николая понятие, характеризующее норму существования церковной общины. Это введенный в богословский обиход Рудольфом Зомом термин «рецепция». Зом, вероятно, в силу того, что принадлежит лютеранской традиции, в основном сосредоточен на вопросе, что делает действительным слово учительствующего, или, другими словами, как в общине может устанавливаться соответствие или, наоборот, несоответствие поучения человеческого Слову Божьему. Он утверждает, что «власть» определять такое соотношение принадлежит всей церковной общине, и эта власть, в сущности, тождественна дару «испытания духов» [Зом, 77]. Зом поэтому подробно останавливается на проблеме точного представления о том, как соотносятся между собой харизма учительствующего и распределенная по всему собранию власть (она же дар) рецепции. При этом здесь же Зом утверждает, что «собрание как таковое не обладает никакой харизмой, это обладание свойственно только отдельным духовно одаренным лицам». И чуть выше: «действие собрания не представляет собой правового действия правления, но всегда только действие дозволения, соглашения, даже подчинения» [Зом, 78]⁵. Остается принципиальная

4. См. об этом: [Преображенский, 14–15].

5. Далее Зом говорит, что собрание никого не уполномочивает учительствовать (что, конечно, верно, если учительство — это харизма). Его

действие «только свидетельство, признание того, что данной личности даровано Богом призвание к учительству» [Зом, 78].

неясность, грозящая обернуться богословским недоразумением: получается, что свидетельство о харизме само категорически не является харизматическим. За счет чего же тогда, или иначе, каким духом идентифицируется подлинность харизмы учащего?

Заимствуя у Зома сам концепт рецепции, о. Николай существенно его переосмысляет. Рецепция у него приобретает сквозной характер, представляя собой фундаментальный принцип осуществления преемства в Церкви апостольских оснований Ее жизни: дара любви, дара учения, дара управления. Тем самым она есть не что иное, как реализация харизматической природы Церкви в Ее повседневном бытии. Рецепция есть способность согласного духовного суждения, которое возможно в силу совокупного действия личных харизм всех членов собрания, в котором, напомним, нехаризматиков быть не может. Различие между членами церкви не в наличии/отсутствии дара Духа, а только в степени, хотя это последнее обстоятельство требовало бы специального и подробного рассмотрения, явно превышающего задачи настоящей статьи.

Сквозная рецепция определяет значимость для Церкви любого явления и события церковной жизни, будь то собор, внедрение какой-либо практики, характер и плоды учительства, наконец, пророчество. Рецепция, таким образом, — это еще одно выражение харизматической природы Церкви, которая должна проявляться и в том, как Церковь собирается на форумы, более масштабные, чем одна отдельно взятая евхаристическая община, как такие форумы принимают церковно значимые решения, как и каким образом эти решения идентифицируются как соответствующие Христову евангелию и назначению Церкви. Одновременно рецепция позволяет осуществлять испытание и различение духов внутри собрания. Церковь ориентируется на харизму пророчества, питается им и одновременно должна распознавать подлинное пророчество и обличать ложное. Ровно так же Церковь обязана ориентироваться на харизму учительства, уметь слушаться настоящих учителей и отвергать лжеучителей. Все это — основополагающие условия развертывания в истории плодотворящей деятельности Церкви, привлекающей в свои объятия новых спасаемых.

Еще одно, в сущности древнее, различие в качестве методологического принципа используется впервые именно о. Николаем — это разделение «власти любви» и «власти ключей». Евхаристическое собрание знает внутри себя только одну власть: власть

любви. И именно поэтому за счет действия этой власти оно способно блюсти свои границы самым эффективным образом, а это необходимо, потому что Церковь не может не прозревать духовно той демаркационной линии, которая отделяет ее от принципиально иного образа жизни — жизни мира сего. Не случайно своим основным трудом о. Николай Афанасьев полагал даже не «Церковь Духа Святого», а тот, который собирался написать, и он должен был называться «Границы Церкви». Остается только сожалеть, что это не осуществилось, потому что сознание границ Церкви принадлежит к основополагающему харизматическому усилию Церкви в распознавании самой себя. Способность не смешиваться с тем, что Церковью не является, — это неотъемлемое и столь же закономерное выражение действия Духа Святого, как и власть Любви.

Итак, мы получаем некоторую сумму параметров церковной нормы: действие Духа Святого, власть любви, сквозная рецепция, которая позволяет общинам безбоязненно взаимодействовать друг с другом, что в совокупности создает благодатную способность блюстительства своих границ.

Остается только один тяжелый вопрос: что можно сделать для того, чтобы этот портрет нормативного церковного сообщества не остался бы сугубо идеальным (в платоновском смысле)? Вот на этот вопрос о. Николай Афанасьев и не дал ответа, и судя по всему, и не пытался. Но не потому, что был исключительно кабинетным или рафинированно академическим богословом. Если посмотреть хотя бы на названия многих его статей, то легко заметить, что перед нами человек, который как раз живо интересовался многочисленными проблемами, связанными с эмпирическим выражением Церкви в современных ему реалиях, буквально болел ими: «Большой город», «О церковном воспитании», «О дисциплине», «Проблема истории в христианстве», «Христианство и социальный вопрос». А количество размышлений и работ, посвященных соотношению канона и догмата, неизменному и временному в церковных канонах и пр. само по себе свидетельствует о том, что эмпирическая церковная жизнь в своей фактичности была главной заботой о. Николая. Тем не менее, на прямо поставленный вопрос у о. Николая Афанасьева ответов нет. Чтобы не сетовать на необъяснимые обстоятельства, можно лишь попытаться предположить, почему это так.

Судя по всему, о. Николай остановился в этом пункте не случайно. Удивительно уже то, что человек, скорее всего, никогда

не знавший в своем личном опыте реконструированного им евхаристического собрания, сам же положил его в основание исторического существования Церкви. Можно поэтому считать, что экклезиология о. Николая принадлежала больше прошлому, чем современности, но это такое прошлое, которое правильнее всего было бы назвать непреходящей по своему значению богословской классикой, способной послужить основанием для будущего. В этом, но только в этом смысле можно принять, что промежуточное, срединное положение богословия о. Николая, о котором говорилось выше, тоже закономерно.

Оно оказалось безусловной вехой в истории церковной само-рефлексии, и в этом качестве останется явлением совершенно уникального значения, поскольку о. Николаю удалось установить общую взаимосвязь и точку соотнесенности вневременного и исторического бытия Церкви, Пятидесятницы и преемственной Ей жизни эмпирических собраний свидетелей Христова Воскресения, устремленной к эсхатологическому разрешению истории. Этой точкой стала исполненная харизмы Христовой любви община Его учеников. Тем самым Афанасьев одновременно определил особые основания и предмет отсутствовавшей до него, но чрезвычайно востребованной богословской дисциплины — экклезиологии⁶.

Этим шагом о. Николай очертил границу, разделяющую историю богословия Церкви на время до возникновения евхаристической экклезиологии и новую эпоху, ознаменованную ее созданием. Пусть сам Афанасьев остается персоной пререкаемой, но эпохальное значение его детища всерьез оспорить, скорее всего, уже не удастся никому. Гораздо продуктивнее и чисто академически, и с точки зрения церковной практики, попытаться спрогнозировать следующую стадию развития экклезиологии, то самое движение вперед, которого, вероятно, чаял и сам о. Николай.

Развития экклезиологии, вероятно, следует ожидать на путях возможного соединения «экклезиологии кабинета» и экклезиологии самой жизни, когда Церковь развивает самосознание нового качества жизни, дарованного во Христе, изнутри самой этой жизни, и когда эта подлинно живая жизнь питается новыми прорывами ее осмысления. Очевидно, что для этого требуется реальная практика общинной жизни, т. е. когда мы имеем не концепт евхаристического собрания, состоящего из реконструированных

6. Ср. В. Н. Лосский: «...мы живем в экклезиологический период истории» [Лосский].

нормативных священнослужителей царственного достоинства, а из живых людей, которые пережили свой собственный личный переворот и, входя в Церковь, были, возможно, не всегда это вполне осознавая, реально посвящены на служение. Основание такого служения — личная харизма, персональный опыт Пятидесятницы, развиваемый, но одновременно уже данный, вне которого не действуют таинства, не совершается спасение, невозможна сама христианская жизнь, как реальная власть любви, о которой говорит о. Николай:

...Все они (служения) начинаются и заканчиваются в любви. В различии даров, которые обуславливают различие дела, высший дар — харизма любви — принадлежит всем... Власть входит в Церковь, так как Церковь содержит в себе служение управления, но власть в Церкви должна соответствовать Ее природе... Поэтому она не может быть основана на правовом моменте, так как право вне любви... Бог никому не делегирует своей власти, а «все положил под ноги Христа». В Церкви как любви может существовать только власть любви [Афанасьев, 301].

Новый союз богословия и жизни должен послужить осуществлению такой власти в настоящем и будущем. Это благопожелание кажется совершенно наивным с учетом современных реалий, но ведь и дело Церкви есть подвиг «юродивых Христа ради», и после того как о. Николай столь внятно об этом напомнил академически, ничего другого не остается, кроме «безумных» попыток осуществить симбиоз богословия и жизни на практике.

Литература

1. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Репр. воспр. изд. 1971. Рига : Балто-славян. общ. культурного развития, 1994. 328 с.
2. *Аксаков 2000а* = Аксаков Н. П. Предание Церкви и предания школы. М. : Свято-Филаретовская МВПХШ, 2000. 296 с.
3. *Аксаков 2000б* = Аксаков Н. П. Духа не угашайте. М. : МВПХШ, 2000. 168 с.
4. *Бэр* = Бэр Джон, прот. [Церковь — это тайна...] // *Экклезиология* остается «горячей» темой : [Интервью] // *Кифа*. 2017. № 6 (224). С. 6–7.
5. *Булгаков* = Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. М. : Общедоступный православный университет, 2005. 656 с.

6. *Зом* = Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. СПб. : Изд-во Олега Обышко, 2005. 314 с.
7. *Зизиулас* = Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. М. : СФИ, 2006. 280 с.
8. *Лосский* = Лосский В. Н. Догмат Церкви и экклезиологические ереси / Пер. с франц. и прим. В. В. Тюшагина // [Архив Свято-Фотиевского Братства в Синодальной библиотеке Москвы]. URL: http://bogoslovie.todn.ru/lossky/21/#_ftn1 (дата обращения: 20.10.2017).
9. *Мейендорф* = Мейендорф Иоанн, протопр. Предисловие к изданию 1985 г. // Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение : Очерки о личности в Церкви. М. : СФИ, 2006. С. 5–7.
10. *Новоселов* = Новоселов М. В. Письма к друзьям. М. : ПСТБИ, 1994. 353 с.
11. *Преображенский* = Преображенский Петр, прот. О святом Иринее Лионском и его сочинениях // Св. Иринеи Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб. : Изд-во Олега Обышко, 2008. С. 5–20.
12. *Хомяков* = Хомяков А. С. Церковь одна. М. : ПСТБИ, 2001. 252 с.
13. *Шмеман* = Шмеман Александр, протопр. Памяти о. Николая Афанасьева / Вестник РХД. 1966. № IV (82). С. 65–70.

D. M. Gzgzyan

The Significance and Prospects of the Ecclesiological Theory of Archpriest Nikolay Afanasiev

The article considers the value of the ecclesiological conception of Archpriest Nikolay Afanasiev in relation to the contemporary theological context. The author points out the non-use of the academic and practical potential of eucharistic ecclesiology. Generally, it has not been assimilated by today's theology, since there is still no consistent research on the importance and prospects of Fr Nikolay Afanasiev's conception. At the same time, an attempt is made to demonstrate the constructive potentialities, theological systematisation and the use of eucharistic ecclesiology in church practice.

KEYWORDS: eucharistic ecclesiology, church gathering, charismatic community, reception, church norm, "power of love".

В. В. Александров

Епископ и священник¹

В статье кратко рассматривается соотношение служений епископа и пресвитера в Древней церкви и возникновение из единого предстоятельского служения двух его самостоятельных степеней, которые существуют в измененном виде и поныне. Автор статьи обращает внимание на высказанное протопр. Николаем Афанасьевым мнение, что в древнейший период истории церкви между служениями епископа и пресвитера не существовало харизматической разницы. Афанасьев предположил, что и нынешние служения епископа и священника представляют собой две разные ступени одного и того же предстоятельского служения. Различия между ними объясняются не благодатными дарами, получаемыми носителями этих служений при поставлении, но имеют дисциплинарный характер, т. е. принадлежат уровню церковного права. В статье указывается на некоторые ближайшие последствия такого вывода.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: епископ, пресвитер, священник, предстоятель, приход, протопр. Николай Афанасьев, экклезиология.

На протяжении многих столетий как в восточном, так и в западном христианстве двумя основными степенями священства остаются служения епископа и священника. Множество работ написано о происхождении этих двух, ключевых для настоящего и прошлого церкви, служений. Такая сосредоточенность на данной теме понятна, поскольку она вызвана необходимостью объяснить смысл этих служений через историю церкви. В то же время вместо понимания устройства древнего христианства как такового она нередко влечет за собой проекцию более поздних эпох на историю Древней церкви. Руководители древнехристианских церквей назывались разными именами — епископами, пресвитерами, игуменами, предстоятелями, пастырями, диаконами, — но содержание служений, скрывающихся за этими именами, и их соотношение было неустойчивым, зыбким

1. Настоящая статья является фрагментом книги «Николай Афанасьев и его евхаристическая экклезиология», которая готовится к выходу в издательстве СФИ.

и для нас не всегда ясным. Как подчеркивается в историко-богословских работах последних десятилетий, все эти лица были или могли быть носителями разных видов ἐπισκοπῆ — служения руководства или управления [Braun, 322–338; Zizioulas 2011, 349–368]. И, как это опять-таки настойчиво утверждается в литературе последних десятилетий, в возникновении и развитии этих — как, впрочем, и других — служений Древней церкви существовали местные варианты — не было одного пути, одинакового для всех частей христианской ойкумены [Bradshaw, 196].

Тем не менее, разнообразие служений, их неустойчивость и местные варианты развития не должны заслонять от нас того факта, что сердцевина устройства Древней церкви везде была совершенно одной и той же — в центре Церкви находилась евхаристия. И это не удивительно, ибо трапезу благодарения сделал таким средоточием Своей Церкви Сам Христос («...Сие творите в Мое воспоминание» *¹). Евхаристия была, если воспользоваться выражением о. Николая Афанасьева, актуализацией Церкви, или, если прибегнуть к слову о. Александра Шмемана, ее эпифанией. Трапеза благодарения задавала основу строя Церкви (на этом настаивал уже Рудольф Зом [Зом, 97]): с одной стороны, на трапезе были «предстоятели», один из которых от лица всех участников приносил Господу дары и проносил благодарственные молитвы; с другой стороны, предстоятели были окружены народом, собравшимся на трапезу. Предстоятели и народ, сошедшиеся для благодарения, были той элементарной организационной структурой, которая присутствовала в любой местной церкви, независимо от региональных вариантов. Этого нельзя упускать из виду, говоря о многообразии в устройстве Древней церкви; и тем самым нельзя его преувеличивать.

*¹ Лк 22:19;
1 Кор 11:23–25

От епископов-пресвитеров к епископам и пресвитерам

В настоящей статье будет излишним анализировать употребление терминов епископ и пресвитер в новозаветных писаниях, да в этом и нет необходимости, потому что в данный момент в науке на этот счет преобладает точка зрения (можно сказать, существует относительный консенсус), что в «пастырских посланиях» епископами и пресвитерами называются одни и те же лица, и точно так же эти термины взаимозаменяемы и в ближайшем по времени

к «пастырским посланиям» «Первом послании к коринфянам» Климента Римского [Bradshaw, 196]². Предположительно, во главе многих, или большинства, или даже всех церквей — это может быть предметом разногласий по причине скудости прямых свидетельств из эпохи первых поколений христиан — стояла группа предстоятелей (за неимением лучшего термина назовем ее «коллегией») — епископов-пресвитеров. С большой ясностью наличие этой «коллегии» — под именем пресвитерия (πρεσβυτέριον) — рядом со старейшим пресвитером, который к тому моменту уже заметно из нее выделился и за которым одним закрепилось имя епископа, выступает чуть позже — в посланиях Игнатия Антиохийского, относящихся к 160–170-м гг.

Точное устройство и обычная численность коллегии епископов-пресвитеров нам неизвестны. Один из ее членов — «старейший пресвитер», опять-таки пользуясь выражением о. Николая Афанасьева, предшественник епископа времен моноепископата — и был постоянным предстоятелем на евхаристическом собрании местной церкви. Памятники первых послеапостольских поколений («Послание филиппийцам» Поликарпа Смирнского, «Пастырь» Ермы, «Против Нозта» анонимного автора) не противоречат этому заключению. Ситуация оставалась таковой до второй половины II в.

Неясно и происхождение коллегиальности предстоятельства, т. е. множественности предстоятелей в местной церкви. Традиционная точка зрения связывает ее со множественностью пресвитеров синагоги, однако недостаточно известно устройство самой синагоги, современной раннему христианству [Campbell, 54]. Афанасьев полагает, что множественность предстоятелей объяснялась образцом первой совершенной христианами евхаристии, где Двенадцать заняли места предстоятелей [Афанасьев 1994, 190].

Ситуация начала меняться во второй половине II в. Первым памятником, свидетельствующим об изменениях, становятся «Послания» Игнатия Антиохийского — псевдоэпиграф 160–170 гг. С передатировкой посланий этим временем³, они заняли «подобающее» им место в истории церковного устройства. Епископом в них последовательно называется лишь предстоятель евхари-

2. Возможные подходы к соотнесению двух этих служений в Новом завете см.: [Campbell, 182–188].

3. О ней см.: [Lechner].

стического собрания местной церкви. Пресвитерий еще тесно примыкает к епископу «как струны к кифаре» («Послание к Ефесянам»^{*1}), окружает его, как сонм апостолов окружал Господа. С удивительным единообразием и быстротой имя епископа закрепляется за главой пресвитерской коллегии по всей христианской ойкумене. Сразу же после «Посланий» Псевдоигнатия мы находим трехступенчатую иерархию у авторов конца II — начала III вв. — Иринея Лионского, Тертуллиана, Климента Александрийского, Ипполита Римского — и далее во всей позднейшей христианской литературе. Однако причисление епископа к пресвитерии (в том числе и именование его «сопресвитером» или, наоборот, название епископом пресвитеров «сопресвитерами») еще долго сохраняется у авторов конца II и III в. (Иринея Лионского, Киприана Карфагенского, Евсевия Кесарийского), а возможно и позже [Vilela, 282–285, 383–384]. Эту стадию развития служений епископа и пресвитеров чаще всего называют «монархическим епископатом», хотя правильнее будет называть ее моноепископатом, поскольку епископат того времени не был монархическим ни в каком смысле слова — ни в древнем, ни в современном [Schöllgen].

^{*1} Ep. Ad Eph. 4. 1

Священник

Фактом большой важности стало утверждение за «приносящим благодарение» имени священника (ἱερεὺς, sacerdos). Возникшее христианство не знало деления на клириков и laikов [Афанасьев ЦДС, 15; Faivre]. Первые христиане обнаружили, возможно с удивлением, что у них нет священнической касты, подобной израильскому колену Левия, или жрецов, подобных жрецам окружавших христианство языческих религий. Их единственным священником — первосвященником — был Христос, который тоже не был левитом, но был священником по чину Мелхиседека^{*2}. В христианстве священство стало служением всего «народа, взятого в удел»^{*3}, всех избранных Божиих, оно стало общим служением всех членов Церкви. Так необычное положение христиан, а именно отсутствие у них «профессионального священства», было осмыслено в Новом завете^{*4}. То было исполнение обещания, данного Господом Моисею относительно всего Ветхого Израиля: «...будете Моим уделом из всех народов... будете у Меня царством священников и народом святым»^{*5}, и повторенного пророком Исаией: «А вы будете называться священниками Госпо-

^{*2} Евр 5:10 и 8:1–6

^{*3} 1 Пет 2:9

^{*4} 1 Пет 2:5, 9, 10; Откр 1:6, 5:10; 20:6

^{*5} Исх 19:5–6

да, служителями Бога нашего будут именовать вас»^{*1}. В древне-христианской литературе первых трех веков ссылки на священническое достоинство всех членов Церкви обычны, причем такие ссылки, где еще удерживается изначальное, прямое понимание общего священства⁴.

Тем не менее, христианство недолго удерживалось на высоте этого учения, недолго ясно осознавало себя коллективным священством, уникальным среди окружавших его религий. Очень скоро оно как бы начинает стесняться своей особенностями, озираться по сторонам и искать аналогий в окружающем мире. Первые знаки этого появляются очень рано. Ранее всего на этот путь вступают, пожалуй, Климент Римский и «Дидахе». Климент сравнивает строй Церкви с трехступенчатой иерархией Ветхого Израиля — первосвященник–левиты–народ («Первое послание к Коринфянам», гл. 40–41), однако у него это пока всего лишь аналогия, призванная показать, что Церкви Христовой присущ определенный строй, как он был присущ и Ветхому Израилю. В «Дидахе» предлагается отдавать начатки плодов пророкам, «...ибо они первосвященники ваши»^{*2}. Однако и это выглядит скорее как отсылка к ветхозаветному порядку, а не как утверждение, что пророки составляют особый священнический чин. «Дидахе» тут же признает, что в местной церкви их может и не быть: «А если у вас нет пророка, отдайте бедным»^{*3}. Ни у Климента, ни в «Дидахе» носители индивидуальных служений не называются прямо и недвусмысленно священниками [Bradshaw, 202]. В дальнейшем, однако, магистральным путем богословия священства станет именно этот путь — аналогия с Ветхим Заветом, размывающая уникальность христианского священства [Hawkins, 300], и выделение в народе Божьем особого, «сугубого» священства, обладающего особым посвящением [Афанасьев 1994, 41–46, 253–256]. Предлагалось и другое объяснение возникновения особого священства внутри всеобщего «царственного священства» — необходимость укрепления внутри церковью единоличной власти для борьбы с ересями и расколами [Bradshaw, 205]. Впрочем, эти два фактора не противоречат друг другу.

Перемена становится видимой приблизительно с рубежа II–III вв., когда «священником» начинают называть епископа. На него начинают переносить «первосвященство» Христа. Возможно, ранее всего это делает Тертуллиан, который называет

4. См. примеры: [Vilela, 61–63, 243–246].

*1 Ис 61:6

*2 Didache 13. 3

*3 Didache 13. 3

епископа *summus sacerdos* («О крещении» *¹) и *pontifex maximus* («О стыдливости» *²). Вскоре — или одновременно с Тертуллианом — «первосвященство» распространяет на епископа автор (или авторы) «ипполитовского корпуса»: в предисловии к «Философуменам» он называет себя «причастником благодати первосвященства» *³ (χαρίς ἀρχιερατείας), а в молитве на поставление епископа в «Апостольском предании» (гл. 3) для поставляемого в епископы испрашивается у Бога «безупречно соблюдать перед Тобой первенство священства» [*Апостольское*, 283] *⁵.

*¹ *De bapt.* 17. 1*² *De pudicit* 1. 6*³ *Prooemium.* 6

Затем особое священство начинают относить и к пресвитеру. Как кажется, поначалу этот факт был связан еще не столько с ростом христианства и делегированием епископом предстоятельских функций во вторичных собраниях пресвитерам, сколько близостью пресвитерия к епископу. Мы встречаем именование пресвитеров священниками, впрочем, более эпизодическое, не столь регулярное, как в случае с епископами, у Тертуллиана, Оригена и Киприана [*Vilela*, 83–92, 242–243, 281–285; *Bradshaw et al.*, 65]. Но в эту эпоху мы еще не обнаруживаем регулярного служения пресвитерами литургий в собственном вторичном собрании. Они называются священниками еще не потому, что приносят благодарение в собственных собраниях, но потому, что помогают епископам, «сослужат» им, выполняя некоторые вспомогательные литургические действия. Еще и в IV в. и даже в V в. «священником» (ιερεὺς, *sacerdos*) называют, как правило, епископа [*Gy*, 133–145]. Иными словами, пресвитер этой эпохи (я имею в виду, прежде всего, III в.), даже если отдельные древние авторы называют его священником, еще вовсе не приходской священник в современном понимании.

В результате появления среди общего священства всего народа Божьего «сугубого» священства епископов, а затем и пресвитеров, учение о «царском священстве» народа начинает отходить на второй план. Оно, конечно, никем не опровергается (да и как опровергать Новый Завет!) и продолжает жить в Предании, но очень редко кем воспринимается в своем прямом значении. По сути, оно превращается в красивую метафору, призванную подчеркнуть высокое призвание христиан. Служение священства в

5. В лат. и греч. тексте: *et primatum, sacerdotii tibi exhibere sine reprehensione* / καὶ ἀρχιερατεῖν σοὶ ἀμέμπτως [*Botte*, 44]. О древнейших случаях отнесения «первосвященства» к епископу см. также: [*Bradshaw et al.*, 33].

христианстве переосмысливается: из религии всеобщего, коллективного священства, христианство становится религией, подобной в этом смысле многим окружающим христианство религиям, где существует профессиональное священство, для вступления в которое требуется особое посвящение.

Пресвитер

Насколько мы можем видеть из доступных нам данных, служение пресвитеров поначалу не было служением приношения благодарения: пресвитеры не благословляли хлеб и вино и не преломляли хлеб, это делал лишь первый из них — будущий епископ времен моноепiscopата. Все они были предстоятелями — а точнее председателями — в собрании. Во время совершения евхаристии пресвитеры, с «приносящим благодарение» в их числе, восседали вокруг стола, за которым совершалась трапеза, а затем, когда евхаристия отделилась от трапезы, сидели вокруг престола (о председательстве, т. е. сидении епископа и пресвитеров см. большую подборку мест из древнехристианских произведений у Зомы [Зом, 188–193, особенно прим. 162]). Имя «священника», когда его стали употреблять в Церкви, относилось поначалу преимущественно к епископу, а не к пресвитеру. Согласно «Апостольскому преданию», 7-я глава которого отразила именно этот «досвященнический» этап пресвитерского служения, при поставлении пресвитеру испрашивался дар советования для управления народом:

Боже и Отче Господа нашего Иисуса Христа, призри на сего раба Твоего и даруй ему дух благодати и совета пресвитерского, чтобы он помогал и управлял народом Твоим с чистым сердцем [Апостольское, 285].

Это, по-видимому, находится в противоречии с местом из главы 8 «Апостольского предания», где поставление диакона одним епископом, а не всем пресвитерием, как при поставлении пресвитера в главе 7, обосновывается тем, что диакон поставляется не для священства, а для служения епископу. Таким образом, в этом месте 8-й главы дается понять, что в противоположность диакону пресвитер поставляется для священства:

Когда же посвящают диакона, пусть он избирается, как было сказано выше. Равным образом пусть только один епископ возлагает руку, как мы предписали. При посвящении во диакона пусть возлагает руку один лишь епископ,

потому что он (т. е. диакон. — *Прим. П. Бубуруза*) не для священства посвящается, но для служения епископу, чтобы он исполнял то, что тот ему повелевает.

Действительно, он не участвует в совете клира, но заботится и сообщает епископу, что нужно делать: он не получает общего для пресвитеров духа, участниками которого они являются, но получает тот дух, который вверяется ему под властью епископа. Вот почему епископ один посвящает диакона; на пресвитера же возлагают руки также и пресвитеры вследствие общего и сходного для клира духа. Но пресвитер имеет право лишь его получать, давать же его он не имеет права. Поэтому клир не посвящает; над пресвитером же посвящение запечатлевается, когда посвящает епископ [*Апостольское*, 285].

Однако «Апостольское предание», как и прочие древнейшие «церковные уставы», относятся к жанру «живой литературы», изменявшейся, дополнявшейся и корректировавшейся по ходу развития церковного устройства и содержащей разновременные слои [*Bradshaw*, 82–83, 91–92]. Данное место главы 8 относится, скорее, к ситуации IV в., когда возник спор о достоинстве пресвитерского служения (см. о нем ниже). Этот спор большая часть 8-й главы, скорее всего, и имеет в виду, чем и объясняется ее «оборонительный», по удачному замечанию Брэдшо, дух, некоторая многословность и повторы [*Bradshaw et al.*, 64–65]. Она не может служить доказательством того, что уже в III в., а тем более ранее, пресвитеры регулярно председательствовали в собственных, самостоятельных собраниях, отличных от епископского, т. е. были священниками в смысле близком к современному. Свидетельств такого предстоятельства не обнаруживается в течение всего до-никейского периода.

Именно по этой причине мне не кажется удачной полемика Деметриоса Батреллоса с утверждениями Зизиулоса о «несвященстве» пресвитера в данную эпоху [*Bathrellos*, 141–142]. Мотивы этой полемики понятны, они упомянуты в статье Батреллоса (и отчасти я их разделяю!) — гипертрофия епископского служения при отсутствии должного внимания к служению пресвитерскому характерны, в разной степени, для всего творчества Зизиулоса [*Александров*, гл. 3, пп. 3–4]. Но глава 8 «Апостольского предания», не говоря уже о «Первом послании к Коринфянам» Климента Римского (гл. 44), которые Батреллос привлекает к себе в союзники, на эту роль не годятся. Батреллос утверждает, что «вероятно, пресвитер всегда был священником (имеется в виду особое священство, отличное от общего священства церковного народа. — В. А.)

и председательствовал на евхаристии». Однако это утверждение нуждается в пояснениях. Если он имеет в виду регулярное предстояние пресвитера в отдельном от епископского евхаристическом собрании, то это не согласуется с фактами истории Древней церкви. Тема священства епископа и пресвитера в первые четыре века христианства не может быть правильно понята, если мы подходим к этой эпохе без осознания того, что идея особого священства сначала первого из пресвитеров — епископа, — а затем и пресвитеров, есть богословская спекуляция, которую не содержало учение Церкви, по крайней мере, первых двух столетий и которая находится в противоречии с новозаветным учением о священстве всего народа Божьего. Пресвитер, как и старейший из пресвитеров (епископ), был и есть священник не больше, чем любой христианин, а председательствовал (точнее, председательствовал) на евхаристическом собрании он вместе со всем пресвитерием.

Пресвитеры обладали некоторыми литургическими функциями. Они могли эпизодически совершать евхаристию: «Только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом, или тем, кому он сам предоставит это» (Игнатий Антиохийский. «К смирянам» *¹). Несомненно, пресвитеры были первыми, а может быть, и единственными, из тех, кому епископ поручал совершение евхаристии в случае необходимости. По Тертуллиану *², пресвитерам и диаконам принадлежало право совершения крещения, хотя и здесь преимущественное право крестить принадлежало епископу (впрочем, крестить, как пишет там же Тертуллиан, в случае нужды могли и миряне). Видимо, эта причастность «священническому» служению епископа наряду с предстоятельством (председательством) их вместе с епископом на евхаристии ⁶ и объясняет постепенное, хотя еще и эпизодическое распространение на пресвитера имени «священника» в III в.

Момент, когда пресвитеры получают в предстояние вторичные евхаристические собрания и становятся там постоянными совершителями евхаристии, точно не просматривается сквозь толщу столетий. В посланиях Киприана мы обнаруживаем пресвитеров, служащих без епископов в сопровождении диакона (Послание 5. 2). У одного из пресвитеров мы находим *его* диакона (Послание 34. 1) [Vilela, 319–320] ⁷. Но и в том, и в другом случае это

*¹ *Ep. Ad Smyrn.* 8

*² *De bapt.* 17

6. Ср.: [Vilela, 138–141].

7. Номера посланий даю по традиционному счету в издании Гартеля: *Cyprian, Saint Bishop of Carthage. S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia / Ex*

recens. G. Hartelii. Pars. I. Vindobonae [Vienna] : Apvd C. Geroldi filium, 1868. 483 p. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum ; vol. 3.) — B. A.

еще не постоянные собственные евхаристические собрания пресвитеров, не «приходы». В доникейский период мы нигде не видим с полной отчетливостью, чтобы пресвитеры постоянно представляли во вторичных пресвитерских собраниях.

В никейский период, во второй половине IV — начале V в., видимо, именно в связи со ставшим очевидным превращением служения пресвитеров в самостоятельное священническое служение, у современников возникает вопрос об отличиях пресвитерского служения от епископского. У нескольких авторов эпохи мы обнаруживаем утверждение, что два служения не отличаются ничем, кроме права епископа поставлять клириков (см. следующий раздел главы). Развитие церковного устройства в сторону укрепления вертикальной иерархии церкви и превращение епископа в важную часть имперско-церковной номенклатуры (ему в частности принадлежала существенная роль в жизни позднеантичного города и управлении им [*Liebeschuetz, 139–145*]) сняло вопрос о соотношении двух служений с богословской повестки дня, не решив его по сути. Вопрос, однако, вновь возник в богословии XX в. в следующей форме: если право поставления есть лишь дисциплинарное право, то оба чина выполняют одно и то же служение. Впрочем, возник он мимоходом — у Афанасьева в статье «Церковь, председательствующая в Любви» [*Афанасьев 2015, 556*] и, уж совсем между прочим, у Шмемана в статье «По поводу богословия соборов» [*Шмеман 2009, 421*] — и остался незамеченным современным богословием.

Рождение прихода

Рождение прихода было настоящей революцией в церковном устройстве, которая, однако, почти не привлекала внимания современного богословия и осталась не осмысленной [*Шмеман 2009, 420*]. Причем революция эта, хотя и была ускорена, завершена и увековечена в константиновский период, началась еще до Константина. Церковь встраивалась в ткань римского общества. Процесс этой первой крупной переорганизации древнего христианства — революционный по своим последствиям — был плавным и оставил мало следов в источниках. На взгляд современника, ничего «революционного», драматического, никакого переворота, требующего анализа, не происходило. Осязаемый результат этого процесса — возникновение второго священнического служения, пресвитерского — вызвал ту самую реакцию,

о которой я говорил выше: утверждения целого ряда авторов второй половины IV — начала V в. (уже упомянутая 8-я глава «Апостольского предания», а также блж. Иероним, Амброзиастер, Пелагий, Иларий из Пуатье и автор «Канонов Ипполита»), что единственное отличие между епископом и пресвитером состоит в праве епископа рукополагать.

Принцип города не был частью идеи церкви. «Место» церкви не обязательно должно было совпадать с границами города. Так поначалу и было: мы видим или подозреваем немалочисленные отступления от принципа единого евхаристического собрания в городе — это Рим и Александрия; а также сельские церкви (если речь идет об античном полисе — городе с его сельской округой) [Александров, гл. 4; Афанасьев 2015, 391–421]. Но развитие церковного устройства пошло все-таки по пути отождествления «места» церкви с городом. Впервые принцип «один город — один епископ» отстаивал римский епископ Корнилий в середине III в. Хотя его формула звучала несколько иначе, а именно: «в церкви кафолической должен быть один епископ» (Евсевий. «Церковная история» *¹) — из контекста ясно, что речь идет о Римской церкви. Однако еще совсем незадолго до Корнилия самостоятельных, автономных евхаристических собраний в Риме было больше одного, и предстоятель второго собрания, автор «Философумен», также считал себя носителем архиерейской благодати, хотя — и это любопытный факт, не ясно случайный ли — при этом он не называл себя епископом [Александров, гл. 4]. Поэтому, скорее всего, Корнилий, настаивая, что в Римской церкви должен быть один епископ, был новатором, а не носителем традиции. Однако именно высказанный им принцип стал магистральным путем истории.

Оборотной стороной отождествления границ города (сначала в узком смысле, а затем и в широком, т. е. включая сельскую округу города — «хору») было отождествление границ местной церкви с пределами власти епископа. В начале IV в. принцип «один город — один епископ» был косвенно закреплен 8 правилом I Вселенского собора: «да не будет двух епископов во граде». Близкий ему по времени Сардикийский собор в своем 20 правиле пошел даже дальше по пути отождествления границ церкви с границами власти епископа и счел приличным иметь епископа даже не во всяком городе, но только в достаточно большом, «дабы не унижалось имя епископа». И практика следовала этому принципу, как на востоке, так и на западе.

*¹ Euseb.
Hist. eccl.
VI. 43, 11

Переустройство Древней церкви заключалось, прежде всего, в возникновении в ней двух видов евхаристических собраний — главного, епископского, и вторичных, пресвитерских. В большинстве местных церквей это происходило через выделение из единственного, епископского, собрания вторичных, пресвитерских, но, по крайней мере, для Рима и Александрии путь был сложнее [Александров, гл. 4]. Церковь, полагает Зизиулас, таким образом дала ответ на появившийся с распространением христианства пространственный вызов. Причем, он, кажется, считает данный ответ окончательным и не подлежащим пересмотру. Этот ответ жертвовал изначальным организационным принципом первохристианства — «каждое евхаристическое собрание есть местная церковь» [Zizioulas 1997, 251; Зизиулас]. Церковь сочла пресвитерские евхаристические собрания дочерними по отношению к епископскому и не признала их местными церквями, хотя, говоря теоретически, такая возможность существовала: мы видим начатки такого пути в Риме, Александрии и в явлении хорепископата. На магистральном же пути развития пресвитер становился не полностью самостоятельным предстоятелем своего собрания, и не первым из пресвитеров нового евхаристического собрания — местной церкви, — но как бы «делегатом» епископа, постоянно предстоятельствующим, по поручению епископа, в дочернем собрании, вторичном по отношению к епископскому и зависимом от него. Местная церковь становилась, таким образом, распространенным евхаристическим собранием, распадающимся на главное, епископское, и вторичные, пресвитерские. Ее границы определялись границами власти епископа. То была важная корректировка изначальной евхаристической экклезиологии Древней церкви. Нужно ли считать эту корректировку разрывом с евхаристической экклезиологией, как то делает Зизиулас [Zizioulas 1997, 251], или лишь надрывом этой экклезиологии — дело вкуса, об определении можно спорить. Я бы назвал этот скорректированный вариант «второй» или «поздней» евхаристической экклезиологией. Предложенная о. Николаем Афанасьевым в «Трапезе Господней» дискуссия о способе приближения нашей церковной реальности к евхаристической экклезиологии [Афанасьев 1952, 63–64], по сути, подразумевает выбор между «первой» или древнейшей евхаристической экклезиологией, т. е. движением в сторону прихода как местной церкви, и «второй», назовем ее «константиновской» или «никейской», т. е. признанием местной церковью епархии. Далее евхаристическая экклезиология, в силу

естественных, территориальных причин, не имеет возможности расширения.

К полному и уже бесспорному разрыву с евхаристической экклезиологией вел другой, внешний по отношению к местной церкви процесс возникновения институтов, стоящих над местной церковью, говоря на современном языке, — надепархиальных институтов. Он включал, во-первых, развитие института соборов, во-вторых, закрепление привилегий за центрами церковных округов (митрополий), а затем и развитие надмитрополичьих центров (будущих патриархий). Христианство вступило на путь централизации. С константиновских времен она ускоряется, ибо в церковном сознании утверждается идея вселенской церковной организации, намеченная еще Киприаном Карфагенским, но в его времена не востребованная. С тех же самых константиновских времен централизация церкви идет одновременно со складыванием симбиоза церкви и государства. Организация Вселенской церкви происходит на основе права, идея которого привходит в церковь из современного ей общества и государства.

Важным аспектом перехода от «первой» евхаристической экклезиологии ко «второй» стало исчезновение пресвитерия [Zizioulas 1997, 250], а с ним и понижение уровня, а затем и почти полное отмирание совещательности в местной церкви. Местная церковь из «всегда все и всегда вместе» становится территорией единоличных решений епископа, а приход — священника, хотя и в меньшей мере, поскольку свобода решений священника ограничена властью епископа.

Единство предстоятельского служения

В хорошо известной любознательному православному читателю книге о. Николая Афанасьева «Церковь Духа Святого» есть деталь, которая мало заинтересовала последующее богословие. Многие из воспринявших идеи Афанасьева усвоили его мысль в той форме, что местная церковь древности состояла из предстоятеля (προεστότης) и народа (λαός), существование которых было немыслимо друг без друга. По-видимому, на наше нынешнее восприятие этого устройства влияет единовластие епископа в епархии и наличие в приходе одного настоятеля. Именно в форме «предстоятель–народ» это деление, случайно или нет, утверждается и в работах митр. Иоанна (Зизиуласа). Дискурс «один» и «многие» (*one and many*), имеющий в виду в том числе и диалектику отношений

епископа и народа, один из любимых у Зизиуласа, и к нему он раз за разом возвращается в своих произведениях⁸. Однако в этом пункте митр. Иоанн существенно расходится с тем, что говорит Афанасьев об устройстве древнейшего евхаристического собрания, возможно, расходится неосознанно, ибо он не полемизирует в этом пункте с Афанасьевым, хотя порою делает критические замечания в адрес о. Николая и по менее значительным поводам. Митрополита Иоанна не заинтересовало афанасьевское деление (я осознаю неудачность этого слова) на *предстоятелей* и народ, т. е. на «нескольких» и «множество» (*some and many*). Соглашусь, оно выражено у о. Николая несколько мимоходом, возможно, потому что на последних главах «Церкви Духа Святого», где об этом делении несколько раз говорится⁹, лежит печать некоторой незаконченности и мысль о делении на нескольких, кому дано служение управления (предстоятелей), и народ не всегда заострена у Афанасьева. (По-видимому, в незаконченности книги и легкой недооформленности мыслей в ее последних главах и была причина того, что Афанасьев откладывал публикацию «Церкви Духа Святого» — работа над ней продолжалась до самого последнего момента его жизни). У Зизиуласа епископ появляется как единственный предстоятель евхаристического собрания с самых первых времен существования Церкви, и предстает статичной фигурой для трех первых веков христианства (ср. совершенно справедливую критику Батреллоса [*Bathrellos, 141*]). На развитии епископского служения и выделении одного епископа из коллегии епископов-пресвитеров в первые три века христианства внимание митр. Иоанна не останавливается.

У Афанасьева же речь идет о «предстоятелях» во множественном числе: в местной церкви древности был не один предстоятель, а несколько. Служение предводительства было множественным в местной церкви, т. е. принадлежало нескольким лицам. Я отсылаю читателя к аргументации Афанасьева и, со своей стороны, рискну утверждать, что мнение о. Николая соответствует данным Нового завета и древнехристианских произведений (из обширной литературы о «коллегии» предстоятелей упомяну: [*Hawkins, 298–299; Campbell, 97–260; Sullivan, 79–80, 217–224; Vilela, 388–405*]). Мы можем гадать, почему в древних местных церквях поставлялось не по одному предстоятелю, как это

8. См., напр.: [*Zizioulas 1997, 152–153*].

9. Напр.: [*Афанасьев 1994, 190*].

кажется необходимым и логичным для совершения евхаристии (ибо для нее непременно нужен «приносящий благодарение»), а несколько. Было ли это иудейским наследием, т. е. была ли местная церковь древности организована по образцу синагоги того времени, или объяснялось иной причиной — для нас здесь не имеет значения. Это исторический факт. Афанасьев, как я уже отметил выше, полагает, что это объяснялось образцом первой совершенной христианами евхаристии, где Двенадцать заняли места предстоятелей [Афанасьев 1994, 190].

Предстоятели (пресвитеры-епископы) избирались местной церковью. Выборы пресвитеров исторически первичнее епископских, ведь епископское служение времен моноепiscopата развилось из служения старейшего пресвитера — «приносящего благодарение», который был одним из пресвитеров. Однако данных о них сохранилось существенно меньше, чем о епископских, которые неплохо изучены [Александров, гл. 6]. Согласно тезису Афанасьева, старейший пресвитер не поставлялся на особое служение, ибо его служение не было особым: он выполнял то же служение предстоятельства, что и остальные пресвитеры. Он избирался из числа пресвитеров и обладал такими же дарами, как они, — теми дарами, которые испрашивались ему при поставлении в пресвитеры [Афанасьев 1994, 227]. С этой точки зрения, упомянутый Иеронимом (Послание 146, «К Евангелу») ¹⁰ и находящийся подтверждение в целом ряде других источников известный случай Александрии [Александров, гл. 6], где пресвитеры избирали епископа из своего числа, получает простое и понятное объяснение. Такое избрание не было аномалией, но общей практикой Древней церкви, которая удержалась в Александрии дольше, чем в других местах, и потому и память о ней оказалась прочнее и свежее в IV в., когда писал Иероним [Afanassieff, 19]. Афанасьев уподобляет первоначальное избрание старейшего пресвитера ранневизантийскому *προβολή*, упомянутому во 2 правиле Халкидонского собора, что удобнее перевести как «выдвижение», или современному поставлению чтеца, происходящему через вручение книги, или поставлению иподиакона, происходящему через наречение имени. Предстоятельское служение не делилось внутри себя

¹⁰ Jerome, *St. Sancti Eusebii Hieronymi epistulae* / Ed. I. Hilberg. 2 ed. Pars. III : *Epistulae CXXI–CLIV*. Vindobonae : Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996. 368 p. (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* ; vol. 56/1).

на степени. Старейший пресвитер исполнял то же служение, что и другие пресвитеры [Афанасьев 1994, 227–228]¹¹.

С течением времени служение старейшего пресвитера было переосмыслено как служение первосвященства. Так возникло новое служение — служение епископа-первосвященника местной церкви. Пресвитеры же со временем становятся приносящими благодарение во вторичных евхаристических собраниях — предшественниках нынешних приходов, — и их служение переосмысливается как вторая степень священства.

Именно здесь лежал невралгический пункт всего дальнейшего развития. Как это ни парадоксально, но тяжесть проблемы церковной иерархии лежит не в епископе, а в пресвитере. Епископ наследовал все, что имел старейший пресвитер, но служение пресвитеров, как оно устанавливается постепенно, начиная с III века, не имело прямых точек соприкосновения с предыдущей эпохой. Служение священства пресвитеров не вытекало прямо из Евхаристического собрания, хотя и было с ним связано. Поэтому оно было гораздо более новым, чем первоначальное служение епископов [Афанасьев 1994, 261].

Впрочем, еще долго, до IV и V вв. имя священника (ἱερεὺς, *sacerdos*) применяется преимущественно к епископу. Опередел время Ориген, у которого именование пресвитеров священниками и причисление их к «священническому чину» наряду с епископом, встречается довольно часто, задолго до того, как пресвитеры становятся приносящими благодарение в самостоятельных евхаристических собраниях, т. е. приходскими священниками в современном понимании. Ориген причисляет их к священству в силу единства пресвитерства (включающего и епископа). Если епископ как старший из пресвитеров — священник, то и остальные пресвитеры принадлежат священническому чину. Причем, это уживается у Оригена с пониманием всего церковного народа как царственного священства [Vilela, 83–162]. Я оставляю в стороне вопрос, возможно ли такое сочетание без противоречия.

Итак, до возникновения прихода предстоятельское служение не делилось внутри себя на степени. В одной из своих самых известных работ, статье «Церковь, председательствующая в Любви», Афанасьев высказывает — в форме риторического вопроса — сомнение, что служение епископа и священника и ныне благодатно различны. Не являются ли они одним и тем же, не-

11. Ср.: [Фельми, 230].

делимым служением управления (в более поздних терминах — особого, «сугубого» священства, отличного от общего священства всего народа), а различие между ними не догматическим, но дисциплинарным [Афанасьев 2015, 556]? Эта мысль не была развита о. Николаем. Ее отголосок встречается в статье ученика Афанасьева о. Александра Шмемана «По поводу богословия Соборов» [Шмеман 2009, 421]. Продолжая линию размышлений Афанасьева, можно сказать, что переосмысление служения предстоятелей древней местной церкви как носителей двух разных степеней одного и того же священнического служения не нарушило изначального единства их предстоятельского служения.

Современность

Разложение номинальных структур церкви [Шмеман 2015, 140] заставляет задуматься об основах ее устройства и о самом смысле Церкви. Именно к размышлениям такого рода относится вопрос о соотношении епископского и священнического служения. Он, как мы видели, поднимался уже в древности и решался затронувшими его авторами в том смысле, что служение епископа ничем не отличается от пресвитерского, кроме «права» поставления. Такое решение может быть даже принято с уточнением, что, согласно древнейшей экклезиологии, на любое служение поставляет того, кто к нему предназначен Богом, *сама местная церковь*, которая и обладает решающим «правом» поставления, епископ же лишь возглавляет священнодействие поставления [Афанасьев 1994, 101–108].

Все сказанное выше о соотношении епископского и священнического служения ставит под вопрос учение об апостольском преемстве епископов в том виде, в каком оно излагается школьным богословием и в каком, вероятно, просуществовало в течение многих веков в Византии и поствизантийском мире. Как возможно проследить особое преемство епископов апостолам во времена, когда епископское служение еще не было самостоятельным служением, т. е. не выделилось из служения епископов-пресвитеров? ¹² В каком смысле епископ есть наследник апостолов? Если предстоятельство в древнейшей местной церкви было множественным, то почему преемниками апостолов не являются и пресвитеры? Имеют ли «право» просить для новопоставляемого

¹² Ср.: [Brown, 332].

епископа дар епископского служения исключительно епископы, как это выглядит в учении об апостольском преемстве в «школьных» изложениях догматики?

Данный краткий очерк развития епископского и священнического служений в Древней церкви напоминает нам о том, что нынешнее соотношение этих служений не восходит ко временам Христа, что в Древней церкви служения и их соотношение были существенно иными, а значит они могут быть иными и в иных исторических условиях, отличных от византийских и поствизантийских. Типологическое сходство положения современной церкви с доконстантиновским (доникейским) христианством было уже неоднократно отмечено. «Органическая», пользуясь словом о. Александра Шмемана, эпоха в истории христианства закончилась: распался симбиоз церкви и государства, рождение в постхристианском обществе не влечет за собой автоматически принадлежность к официальной церкви, христианство представляет собой лишь острова, а то и островки, в преимущественно секулярном обществе. Цель церковного историка и богослова состоит не только в том, чтобы проследить в прошлом развитие нынешнего церковного устройства, но и в том, чтобы, с любовью взвешивая факты, отделять в нем вечное от преходящего. Вечными здесь оказываются служения, без которых немыслимо евхаристическое собрание, без которого, в свою очередь, немыслима церковь, ибо она в основе своей и есть евхаристическое собрание — та самая трапеза, на которую Христос, заповедал нам собираться в Его воспоминание. Вечным оказывается деление в церкви на тех, кто имеет индивидуальные служения на евхаристическом собрании, и тех, кто их не имеет и исполняет общее для всех членов церкви служение священства [Афанасьев 1994, 84; Афанасьев 2015, 470–471]. К таким индивидуальным служениям, несомненно, относится служение «приносящего благодарение» — в приходе это приходской священник, в епископском соборе — епископ. Относится ли к такому вечному множественность предстоятелей местной церкви, множественность, которая быстро — по меркам двухтысячелетней истории Церкви — отмерла с установлением монархического епископата, возникновением прихода и исчезновением пресвитерия? Этот вопрос косвенно возвращает нас к проблеме, что же считать местной церковью в современных условиях [Александров, гл. 4]. В любом случае следствием множественности предстоятелей в Древней церкви, образцом которой послужило предстоятельство

Двенадцати на первом евхаристическом собрании в день Пятидесятницы, была совещательность, даже коллективность в управлении ее, — если угодно, один из практических элементов той мистической соборности, о которой заговорили славянофилы и о которой с тех пор столько написано. Если множественность предстоятелей есть не просто одно из возможных выражений обязательного в церкви принципа совещательности (или, говоря традиционным языком русской религиозной философии, а вслед за ней и богословия, *соборности*), выражений, которые могут меняться, но есть непрменный элемент церковного устройства, то предстоятелей в местной церкви должно быть несколько независимо от того, что мы считаем ею, епархию или приход. В епархии такой пресвитерий, в настоящем, к сожалению, номинальный, за редчайшими исключениями никак реально не действующий, составляют приходские священники. По-видимому, на восстановлении именно такого пресвитерия настаивает митр. Иоанн (Зизиулас) [Zizioulas 1997, 251–252]. В приходе аналогом древнего пресвитерия может быть, и в немногих местных церквях реально является, приходской совет. Вспомним предложение о. Александра Шмемана разработать и ввести специальный чин для поставления его членов [Шмеман 2009, 422–423]. Деление же предстоятельского служения внутри себя на «большое» предстояние и «малое», т. е. на епископское и пресвитерское (священническое) служения, — историческое и дисциплинарное. Соотношение между ними может меняться, если меняются исторические обстоятельства, если изволится Духу Святому, Которым все движется в Церкви.

Возвращаясь к поставленному о. Николаем Афанасьевым вопросу о том, что же, при приближении церковного устройства к принципам евхаристической экклезиологии, нужно считать местной церковью, епархию или приход, надо признать, что ответ может быть дан как в одном, так и в другом направлении. С точки зрения практического удобства, ныне ею, конечно, удобнее считать епархию. Именно практическую сторону вопроса имеют в виду соображения о. Александра Шмемана относительно того, что предоставленный самому себе приход никогда не станет католической церковью и служение епископа исполняет разрозненные приходы в католическую церковь. Принципиально однако, что жизненным, а следовательно и организационным центром Церкви, в любом случае остается евхаристия как эпифания и актуализация Церкви и в каждой евхаристии пребывает

весь Христос. Поэтому идеальной основной единицей церковного устройства остается приход. Это, по-видимому, и есть искомая церковная норма, но до ее реализации в церковной практике очень далеко, и до этого идеала подавляющему большинству православных приходов еще долго расти.

Литература

1. *Александров* = Александров В. В. Николай Афанасьев и его евхаристическая экклезиология. Рукопись. Готовится к печати в издательстве СФИ.
2. *Апостольское* = «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл. свящ. Петра Бубуруза // Богословские труды. 1970. № 5. С. 277–296.
3. *Афанасьев 1952* = Афанасьев Николай, прот. Трапеза Господня. Париж : Издание рел.-пед. кабинета при Правосл. богословск. ин-те в Париже, 1952. 93 с.
4. *Афанасьев 1994* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. Рига : Балто-славян. общ-во культурн. разв. и сотр-ва, 1994. 328 с.
5. *Афанасьев 2015* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Божия во Христе. М. : ПСТГУ, 2015. 704 с.
6. *Зизиулас* = Иоанн (Зизиулас), митр. Поместная церковь с точки зрения Евхаристии : (православный взгляд) // Православная община. 1993. № 16–18 (4–6). С. 50–63.
7. *Зом* = Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / Пер. с нем. А. Петровского и П. Флоренского. СПб. : Из-во Олега Абышко, 2005. 320 с.
8. *Фельми* = Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие. М. : СФИ, 2014. 350 с.
9. *Шмеман 2009* = Шмеман Александр, протопр. Собрание статей : 1947–1983 / Сост. Е. Ю. Дорман. М. : Русский путь, 2009. 896 с.
10. *Шмеман 2015* = Письма о. Александра Шмемана о. Игорю Вернику // Вестник РХД. 2015. № 203. С. 136–152.
11. *Afanassieff* = Afanassieff Nicolas, pr. Quelques réflexions sur les prières d'ordination l'évêque et du presbytre dans la "Tradition Apostolique" // Pensée orthodoxe. 1996. № 12. P. 5–20.
12. *Bathrellos* = Bathrellos D. Church, Eucharist, Bishop : The Early Church in the Ecclesiology of John Zizioulas // The Theology of John Zizioulas : Personhood and the Church / Ed. D. Knight. Aldershot : Ashgate, 2007. P. 133–145.
13. *Botte* = Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique / Texte lat., introduct., et notes de B. Botte. 2 éd. Paris : Cerf, 1968. 149 p.

14. *Bradshaw* = Bradshaw P. The Search for the Origins of Christian Worship. Oxford University Press, 2002. 244 p.
15. *Bradshaw et al.* = Bradshaw P., Maxwell J., Philips E. The Apostolic Tradition : A Commentary / Ed. by H. Attridge. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2002. 249 p.
16. *Braun* = Braun R. Episkope and episkopos : The New Testament Evidence // Theological Studies. 1980. N° 41.2. P. 322–338.
17. *Campbell* = Campbell A. The Elders : Seniority within Earliest Christianity. Edinburgh : T&T Clark, 1994. 309 p.
18. *Favre* = Favre A. Les Laïcs aux origines de l'Église. Paris : Centurion, 1984. 296 p.
19. *Gy* = Gy P.-M. Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien // Études sur le sacrement de l'ordre. Paris : Cerf, 1957. P. 125–145. (Lex orandi ; 22).
20. *Hawkins* = Hawkins F. The Tradition of Ordination in the Second Century to the Time of Hippolytus // The Study of Liturgy / Ed. C. Jones et al. London : SPCK, 1978. P. 297–306.
21. *Lechner* = Lechner T. Ignatius adversus valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien. Leiden : Brill, 1999. 370 S.
22. *Liebeschuetz* = Liebeschuetz J. H. The Decline and Fall of the Roman City. Oxford : Oxford University Press, 2001. 498 p.
23. *Schöllgen* = Schöllgen G. Monepiskopat und monarchischer Episkopat : Eine Bemerkung zur Terminologie // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 1986. N° 77. S. 146–151.
24. *Sullivan* = Sullivan F. From Apostols to Bishops : The Development of the Episcopacy in the Early Church. New York : The Newman Press, 2001. 253 p.
25. *Vilela* = Vilela A. La condition collegiale des prêtres au III^e siècle. Paris : Beauchesne, 1971. 427 p.
26. *Zizioulas 1997* = Zizioulas J. D. Being as Communion : Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY : St Vladimir' Seminary Press, 1997. 270 p.
27. *Zizioulas 2011* = Jean (Zizioulas), metr. Episkope et Episkopos dans L'Église primitive // Id. L'Église et ses institutions. Paris : Cerf, 2011. P. 349–368.

V. V. Alexandrov

Bishop and Priest

The article outlines the correlation between the ministries of bishop and presbyter in the ancient church. The author highlights the emergence of the two separate ministries from the original single ministry of proestotes. He draws attention to Fr Nikolay Afanasiev's opinion that historically the holders of the two ministries received the same gifts of grace. According to his hypothesis, even nowadays the difference between bishop and priest is not charismatic but rather a matter of ecclesiastical discipline. Some primary consequences of this conclusion for the present-day church are also pointed out.

KEYWORDS: bishop, presbyter, priest, proestos, parish, Afanasiev, ecclesiology.

З. М. Дашевская, Ю. А. Штонда

Возникновение и развитие чинопоследования христианского погребения в Византии в X–XII веках

Статья предполагает анализ структуры византийских последований погребения в X–XII вв. и исследование тематической неоднородности древнейших элементов данного богослужения — молитв и библейского материала, а также гимнографии. Рассмотрение чинопоследований X–XII вв. позволяет установить, какие элементы, составляющие древнюю основу последования погребения, выпали со временем из богослужебной практики. Авторы исследуют тексты молитв, соответствующие категориям усопших, а также лекционарий чинов погребения в X–XII веках.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: литургика, евхологий, гимнография, чинопоследование, погребение.

При внимательном прочтении современного последования отпевания мирян возникает вопрос о тематической неоднородности различных элементов этой широко известной православной службы. Гимнография неотступно напоминает нам о том, что человек есть «земля и пепел» (см., например, стихиры прп. Иоанна Дамаскина), в то же время древняя молитва «Боже духов и всякой плоти» и чтения из Священного писания^{*1} содержат прошения о даровании покоя усопшему на лоне Авраама, напоминают нам о воскресении Христа и являют надежду на воскресение с Ним. В гимнографии последования погребения тема бренности земной жизни человека явно доминирует над новозаветным утешением и надеждой, даруемой верующим через Воскресение Христа. Проблема тематической неоднородности элементов чинопоследования погребения широко обсуждалась и обсуждается литургистами. Так, иером. Мигель Арранц писал:

*1 1 Фес 4:13–17;
Ин 5:24–30

Не удивительно, что из современных заупокойных последований, загруженных средневековыми грустными и укоризненными канонами и стихирами монашеского происхождения, исчезли, кроме редких исключений, древние молитвы за усопших. Одно погребение пресвитеров сохранило некоторые из них, но уже как побочный материал, вне контекста, предвиденного ранее для них в древнем Константинопольском евхологии [Arranz 2003a, 641] (см. также: [Велковска, 455–473; Galadza, 225–257; Кочетков, 65–84]).

Протопресвитер Александр Шмеман, проф. Питер Галадза, проф. Стелиос Муксурис, проф. Елена Велковска, исследовавшие чин погребения, указывают на смысловые противоречия между различными его элементами. Американский ученый Джонатан Зечер полагает, что разнородные элементы чина следует рассматривать во взаимосвязи всех имеющихся смыслов, соединяя начало бытия и эсхатон, смерть Христа и кончину конкретного усопшего, и потому необходимо принимать во внимание взаимовлияние всех элементов в контексте последования. Согласно Д. Зечеру, чин погребения развивается по спирали: воспоминание о Христе — осмысление греховности человека — грехопадение Адама — воспоминание о Христе [Zecher, 192]. Как можно полагать, ученый считает оправданным и непротиворечивым такое смысловое разнообразие. Напротив, греческий литургист проф. Стелиос Муксурис в статье “*Revisiting the Orthodox Funeral Service: Resurrecting a Positive Thematology in the Rite for the Dead*” («К вопросу о православной службе погребения: воскрешение позитивной тематики в чине об усопших») указывает на несоответствие ранних молитв и более поздней гимнографии.

Сегодня исследователи пытаются ответить на вопрос, почему элементы, содержащиеся в древних византийских чинах погребения и связывающие погребение конкретного усопшего с Воскресением Христа, были утрачены. Необходимо также выяснить, чем были обусловлены содержательные изменения последования и в какой исторический период они происходили. Для ответа на этот вопрос требуется рассмотреть наиболее древние последования погребения периода X–XII вв., поскольку именно в эту эпоху, т. е. в период так называемого «студийского синтеза»¹,

1. «Студийский синтез» — новая редакция богослужебного устава, объединяющая три различные традиции: константинопольскую, итало-греческую и византийско-палестинскую, и возникшая в результате усиления влияния монашества после

победы над иконоборчеством в 843 г. Именно в этот период в монастыре Студийон был сформирован богослужебный устав, сочетавший в себе элементы городского кафедрального и монашеского богослужения [Taft 2000, 62–66].

прослеживается большое разнообразие в литургических чинах, относящихся к разным географическим регионам.

Первоначальная структура, элементы и литургические действия в чине погребения и его трансформация в XI–XII веках

Наиболее древний из известных на сегодняшний день чинов погребения находится в евхологии монастыря Гроттаферрата (*Crypt. G. β. X*) и относится к X в. В более раннем евхологии Барберини гр. 336 VIII в. представлены отдельные элементы последования погребения. Молитва «Боже духов и всякой плоти» встречается в папирусе Нессана (770 г.) и в других рукописях, относящихся к VII в. [*Velkovska, 22*]. В евхологии Барберини гр. 336 представлена также главопреклонная молитва и прошения об усопшем на ектении, но целостного последования погребения в евхологии Барберини нет [*Velkovska, 22; Hutcheon, 15*].

Структура древнейшего последования погребения подробно изложена в диссертации протопр. Ф. Христодулоса [*Христодулос I, 74, 448–449*], а также в статьях Е. Велковской и П. Галадзы [*Velkovska, 30; Galadza, 229*]. Данный чин содержит элементы монашеской утрени и кафедрально-стационального богослужения. Как отмечает Е. Велковска, первая часть чина указывает на связь последования с монашеской утреной и состоит из следующих элементов:

- Шестопсалмие (или Псалом 90)
- Ектения + молитва
- Аллилуия с тропарем
- Псалом 118
- Гимнографический канон
- После 3-й, 6-й и 9-й песней Ектения + три различных молитвы
- Тропарь-эксапостиларий
- Хвалитные псалмы (Пс 148–150 с гимнографией) [*Velkovska, 31*].

Структура чина погребения, в которую входят «хвалитные» псалмы, указывает на сходство данного богослужения с субботней утреной, во время которой совершалось поминовение усопших [*Velkovska, 41*]. Указания на то, что суббота посвящена памяти мучеников, присутствуют уже в древнем Савваитском часослове IX в. Синай гр. 863, а в сирийском часослове более позднее

го времени содержится указание, что суббота посвящена памяти мучеников и усопших [Velkovska, 41]. По замечанию И. А. Карабинова, «первоначально, по-видимому, это была память чисто монашеская, а потом, быть может, после принятия ее мирскими церквами, к ней была присоединена память святителей и священномучеников» [Карабинов, 66]. Таким образом, изначально монашеская практика поминовения усопших на субботней утрени стала основой для вариантов чинов погребения в зависимости от категорий усопших. При этом анализируемый чин погребения мог использоваться как для клириков, так и для мирян [Velkovska, 31; Galadza, 227].

Второй раздел богослужения, кафедрально-стациональный, состоит из трех антифонов:

- Антифон 1. Псалом 22 + гимнография
- Ектения + молитва
- Гимнография
- Послание к Римлянам (5:12; 6:11)
- Антифон 2. Псалом 23 + гимнография
- Ектения + молитва
- Гимнография
- 1 Кор 15:1–22
- Антифон 3: Псалом 83 + гимнография
- Ектения + молитва
- Гимнография
- 1 Кор 15:29–50 [Velkovska, 33].

Данная структура связана с различными византийскими кафедральными службами суточного круга: утреней, тритоекти и паннихис [Скабалланович, 253–254]. Среди ученых существуют разные точки зрения на историю формирования трехантифонной структуры чина погребения. Иером. Мигель Арранц предполагал, что источником чина погребения является кафедральная византийская служба паннихис — короткое богослужение, состоящее из трех антифонов, пяти пресвитерских молитв и соответствующих им ектений, содержащихся в Песенном последовании. Эта служба могла быть посвящена поминовению усопших [Арранц 2003а, 640; Рубан, 35]. В то же время, поскольку на константинопольское богослужение оказывала большое влияние иерусалимская литургическая традиция, в иерусалимских последованиях вступление к вечерне также составляли три антифона

[Скабалланович, 256]. Трехантисфонная структура свойственна всем анализируемым чинам погребения монахов X–XII вв. На этом основании Е. Велковска не соглашается с позицией иером. Мигеля Арранца и развивает гипотезу, согласно которой трехантисфонная структура указывает именно на иерусалимскую традицию [Velkovska, 30]. Данная структура не прослеживается в чине погребения пресвитеров в кодексе Барберини гр. 593; в чине погребения усопших, не предполагающего отдельных молитв для разных категорий усопших; и в кодексе монастыря Сан-Сальваторе гр. 172 в Мессине, а также в чине погребения мирян из кодекса гр. 153 XI в. того же монастыря Сан-Сальваторе. Перечисленные последования содержат только элементы утрени: тропари после «непорочных», канон, светилен, славословие [Христулос 2005а, 456, 462, 466]. Трехантисфонная структура свойственна только чинам погребения монахов, что, возможно, указывает на их иерусалимское происхождение, поскольку именно иерусалимская монашеская традиция была самой мощной из соседствующих с Константинополем [Тафт 2000, 29].

Третья часть последования погребения содержит следующие элементы:

- Прокимен
- 1 Фес (4:13–18)
- Аллилуия
- Евангелие (Ин 5:24–30)
- Ектения
- Тропарь
- Прощальное целование и тропарь (стихира)
- Молитва освящения елея (*та же, что при крещении*) и помазание елеем.
- По пути на кладбище полагается петь тропарь «Отверзи мне врата праведности...». Над могилой усопшего совершается главопреклонная молитва «Господи, Господи, утешение скорбящих...».

Ключевым литургическим действием древнейшего чинопоследования погребения является помазание елеем. Согласно чинопоследованию, священник трижды возливает елей в гроб, при этом масло гласно благословляется формулой, которая произносится при благословении елея во время помазания перед крещением: «Помазывается... елеем радости, во имя Отца и Сына и Святого Духа» [Христулос 2005б, 57; ПБ 4, 48; Кочетков, 77;

Velkovska, 35–36]. Данное литургическое действие указывает не только на структурную, но и на тематическую и богословскую связь с чином крещения. Как и во время крещения, во время возливания елея в гроб положено петь «Аллилуия», что отражает символизм текста Рим 6:3–5, который читается в чине крещения и также присутствует в древнем чине погребения монастыря Сан-Сальваторе гр. 153. Наличие данного текста послания ап. Павла в чине крещения указывает на уподобление крещения погребению со Христом и совоскресению с Ним [*Арранц 2003а*, 602; *Velkovska*, 45]. Погребение усопшего завершается надеждой на всеобщее воскресение.

Таким образом, на примере данного чинопоследования можно проследить влияние «студийского синтеза»: в данный чин включены элементы монашеской утрени и кафедрально-стационального богослужения. По-видимому, структура чина формировалась под влиянием двух традиций и пока не представляется возможным с достаточной определенностью указать источники этого последования.

Развитие византийских чинов погребения связано в первую очередь с появлением новых элементов гимнографии. Кодекс Севастьянова гр. 474 (27) (X–XI вв.) впервые содержит в службе погребения пение евангельских Блаженств. В чине, находящемся в этой рукописи, появляются самогласные стихирьы, приписываемые прп. Иоанну Дамаскину. В древних чинах эти стихирьы чередовались со стихами псалмов [*Galadza*, 230]. В рукописи монастыря св. Екатерины на Синае гр. 963 (XII в.) впервые появляются тропари после «непорочных».

Древнейшие чины погребения содержат обряд возливания елея, но только чин Гроттаферрата (*Срутп*. Г. β. X) содержит инципит молитвы на освящение елея, тождественной молитве на освящение елея перед крещением [*Христулуос 2005б*, 57; *ПБ 4*, 47]. Постепенно из чина уходит эта молитва, и сам обряд теряет изначальную связь между погребением и крещением. Молитва об усопшем утрачивает коннотации надежды на совоскресение со Христом и более не отсылает к образу крещения. По-видимому, эти процессы были зафиксированы в последованиях XI–XII вв., о чем свидетельствуют евхологии.

Наиболее древние чины, относящиеся к X в., содержат довольно большое разнообразие гимнографического материала, однако с течением времени наложение гимнографии на другие более древние элементы службы погребения стало одной из причин

ухода из чина литургических действий, так называемых «слабых мест»² последования. Особенно сильно это изменение прослеживается на примере помазания елеем. Из чинопоследования постепенно была вытеснена молитва, а затем исчезло и само действие, утратив изначальный смысл.

Особенности молитв и гимнографии чина погребения, соответствующие категориям усопших

В древних рукописях, содержащих чины погребения, находятся молитвы, соответствующие категориям усопших. Так, евхологий Барберини гр. 336 содержит специальные молитвы на погребение епископа и монаха, при этом древнейшие последования не предполагали отдельных чинов для клириков, монашествующих и мирян. Ф. Христулос отмечает, что в период XI–XII вв. мы имеем дело с одним и тем же чином, который видоизменяется в зависимости от категории верующего. Например, чин монашеского погребения мог использоваться для всех категорий клириков, от диаконов до епископов [Христулос 2005а, 422]. В чине монастыря Гроттаферрата (*Crypt. G. β. X*) в конце рукописи содержатся молитвы для пяти категорий усопших: игумена, епископа, монаха, диакона и ребенка [Христулос 2005б, 59–64; Velkovska, 36; Galadza, 227]. В другой рукописи, относящейся к X в., представлены четыре молитвы об усопших по категориям [Velkovska, 24]. Чины погребения монахов можно проследить в схиматологиях — сборниках последований монашеского пострига и погребения [Hutcheon, 19–20; Велковска, 461; Кочетков, 71]. Особенности погребения усопших позволяют выявить тексты молитв и гимнографии.

Некоторые молитвы при погребении из евхология Барберини гр. 336 мы находим в других евхологиях более позднего времени. В молитве на погребение монаха из евхология Барберини особое внимание уделено монашескому труду ради Бога в этом мире:

Даруй ему венец правды, удел спасенных во славу избранных Твоих, чтобы во имя Твое за труды в мире этом он получил богатое воздаяние в обителях Твоих святых [Паренти, 225].

2. «Слабые места» — термин, введенный архим. Робертом Тафтом. «Слабыми местами» литургист обозначает литургические действия, так называемые «обряды без слов», которые, будучи элементами первоначальной структуры литургии,

постепенно обрамлялись библейским, евхологическим и гимнографическим материалом, а при его разрастании потеряли первоначальную форму или вовсе редуцировались [Тафт 2009, 79].

Тема награды за труд в мире сем, присутствующая в молитвах за других клириков, прослеживается в молитве, которая находится в Синайском Славянском евхологии X–XI вв.: «И даждь ему венец правды, часть спасаемых, в славе избранных твоих за то, что он потрудился, взяв крест свой и последовав за Тобой, как Ты заповедал, даруй ему в ответ Свою милость и сострадание» [Арранц 2003а, 616]. Тексты молитв из евхология 336 и текст кондака³ прп. Феодора Студита [Феодор Студит, 843] из евхология Ватикан гр. 1836 (XI–XII вв.) имеют схожее содержание. В кондаке указано, что усопший добровольно взял на плечи крест и пошел вслед Христу:

Ибо брат сей братству сострадательн, славен, ненавистен к дурному, глаголющий истину от сердца, не исказил языком своим слова Божьего, но всем Христос видим был [в тебе], — сего ради любит Тебя воспевающий Богу: «Аллилуиа» [Феодор Студит, 843].

В кондаке говорится о монашеском подвиге, послушании, иноческом пути — отвержении родителей, братьев, родных и всего мира по заповеди «ради ко Господу стремления» [Феодор Студит, 843]. Текст кондака адресован монашеской общине, в одной из песен текст напрямую обращен к братии монастыря:

Сколь прекрасна жизнь, которую вы избрали! Ибо что лучше, чем любить общежитие? ...Итак, радуйтесь, собратия, Пастырю послушные, друг друга любящие и страсти далеко отвергающие, чтобы вы воспели бы песнь вслух Богу: «Аллилуиа» [Феодор Студит, 845].

Молитва о почившем *диако*не присутствует в евхологии Стратигия 1027 г. и в афинской рукописи гр. 662 (XIII в.). Молитва произносится от лица церковного собрания, усопший в ней называется «братом нашим». В молитве присутствует ходатайство за усопшего и прошение: «Ты Сам воззри на труд упокоившегося брата нашего, который он в доме Твоем, Тобою укрепляемый, вместе с нами совершил»⁴ [Арранц 2003б, 314]. Текст молитвы указывает на братские отношения собрания с усопшим диако-

3. Древний кондак представлял самостоятельное большое поэтическое произведение и состоял из 20–30 строф, постепенно развивающих одну общую тему. Кондак включал следующие составные части: начальная строфа, икосы и припев, который

является последней фразой вступительной строфы. Инициалы всех строк образуют акростих [Керн, 29].

4. Перевод молитвы о диако

ном; особое внимание уделено труду (*εργασία*), который усопший совершил на земле. В исследуемых источниках отсутствует специальный чин погребения для диакона, но такой чин существует в других церквях, и возможность введения последования погребения для диаконов в Русской православной церкви обсуждалась во время дискуссии на Поместном соборе 1917–1918 годов:

Относительно желательности особого чина погребения диаконов профессор (Тураев) заметил, что, так как в Коптской Церкви есть такой чин, заимствованный из Александрийской Церкви, то к возобновлению его и для Православной Церкви препятствий не усматривается (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 283. Л. 336–343 об. Машинопись. Подлинник. Последний лист утрачен).

Заявлением 36-ти членов Собора (Б.А. Тураев и др.) было предложено передать чин погребения диаконов на утверждение святейшему патриарху и Священному синоду, однако чин не был рассмотрен в связи с событиями революции и прекращением работы Собора.

В молитве о почившем *пресвитере* братия ходатайствует о том, кто стал «нам братом и сослужителем». Прошение возносится «за брата нашего» и «служителя с нами бывша» [Арранц 2003а, 611]. Именно эта молитва, опубликованная в евхологиях Виссариона и Стратигия, вошла в современный чин священнического погребения [Арранц 2003б, 311]. В этой молитве говорится о служении: «Ты посвятил его в служители, так покажи, что он достоин служить и у небесного Твоего престола» [Арранц 2003б, 311].

Последование погребения епископа сохраняет связь с евхаристией, поскольку она совершалась перед епископским погребением⁵. В молитве о почившем *епископе*, опубликованной под номером 269 в евхологии Барберини гр. 336, содержится прошение к Богу, «утешающему малодушных во всяком их страдании»

5. Как отмечает прот. Геннадий Нефедов, почивший иерарх как бы принимал участие в совершении евхаристии: «Во время херувимской песни служащий святитель, сотворив прощение у святого престола, творит прощение у преставльшегося святителя, как у живого, и ему дает прощение. Так же делают и все сослужащие ему Литургию. При возгласе “Возлюбим друг друга” святитель и прочие служащие целовали святой престол и преставльшегося святителя в шапку (митру), говоря: “Христос посреде нас”» [Нефедов, 240]. Перед причащением

все священнослужители просили у почившего прощение. После заамвонной молитвы гроб с телом почившего архиерея опять выносился священниками на середину храма, где совершалось отпевание по чину иноческого погребения. По указу Екатерины II в 1767 г. велено было совершать над скончавшимся епископом чин погребения священников. Первым иерархом, погребенным по этому чину, был Московский митрополит Тимофей (Щербицкий) [Нефедов, 240].

[*Паренти, 224*], утешить «Твоих овец» и позаботиться о пастве: «...о нас позаботься, Господи, как должно и угодно Твоему величию» [*Паренти, 224*]. В молитве о епископе, в отличие от других категорий усопших, ничего не сказано о «прощении грехов». Напротив, епископ ублажается как приближенный к Богу: «Блажен же воистину пастырь наш, кого Ты избрал и приблизил к Себе» [*Паренти, 224*]. В молитве испрашивается награда почившему епископу и воздаяние «ему за пастырский труд мзды справедливой». Упоминание ангельского чина по отношению к усопшему прослеживается только в молитвах на погребение епископов: «Введи его со светильником в руке в Твой небесный чертог, даруй ему свободу ангелов, чтобы непостыдно предстал перед Твоим престолом неприступным» [*Паренти, 224*].

Таким образом, разнообразие молитв, относящихся к различным категориям усопших, предполагается уже в самых древних известных нам чинах погребения. Уже в кодексе Барберини гр. 336, который не содержит полного последования погребения, представлены такие разнообразные молитвы. Такое разнообразие, по-видимому, объясняется особенностями служения, которое совершал преставившийся член церкви. Для монахов таким служением почиталось отречение от мира, для пресвитеров — евхаристическое служение, для епископа — служение пастыря. Уже в древних текстах молитв прослеживаются тенденции клерикализации, т. е. отделения духовенства от мирян, «его обособления как особой привилегированной группы» [*Мейендорф, 145*].

Как показало исследование евхологиев X–XII вв., целостные последования для различных категорий усопших появляются примерно на три столетия позже, чем особые молитвы о них. В данный период, по-видимому, в Византии использовались взаимозаменяемые чины погребения священнослужителей, монахов, мирян и младенцев. Разнообразие прошений зависело от церковного статуса почившего.

Лекционарий последований погребения в X–XII веках

В современных чинах погребения чтения из Ветхого завета не используются, а изначальное многообразие лекционарных чтений из Нового завета сохраняется только в службе священнического (пресвитерского) погребения. Напротив, последования погребения в Византии X–XII вв. отличаются большим разнообразием лекционария (см. табл. 1).

Таблица 1. Лекционарий последований монашеского погребения X–XII вв.

Ветхозаветные чтения	Иез 37:1–14	3
	Исх 49:33 ⁶ ; 50:1–26	7
	Иез 34:11–16	7
	Ис 33:14–22	7
Апостольские послания	Рим 5:12–21, 6:1–11	4, 7
	Рим 14:7-9; 14:6–9	3, 5
	1 Кор 15:1–22; 1 Кор 15:29–50	1
	1 Кор 15: 20–28	2
	1 Кор 15:1–23	4
	1 Кор 15: 29–57	4, 7
	1 Кор 15:1–28	7
	1 Фес 4:13–18	1
1 Фес 4:13–17	4, 6, 8	
Евангельские чтения	Ин 5:24–30	1, 5, 6, 7
	Ин 5:25–30	8
	Мф 11:27–30	2
	Ин 5:17–24	4, 7
	Ин 5:24–30	4
	Ин 6:35–39	4, 7

Условные обозначения:

- 1 — евхологий монастыря Гроттаферрата. Срут. Г. β, X в. Рим
- 2 — евхологий Севастьянова. Греч. 474, XI в. Москва
- 3 — евхологий монастыря Гроттаферрата. Г. 43, XI в. Рим
- 4 — евхологий монастыря Сан-Сальваторе. Гр. 153, XI в. Мессина
- 5 — евхологий монастыря св. Екатерины. Гр. 963, XII в. Синай
- 6 — схиматологий монастыря Сан-Сальваторе. Гр. 172. Мессина (1179 г.)
- 7 — евхологий Ватикан. Гр. 1836, XI–XII вв.
- 8 — евхологий Ватикан. Гр. 1969, XII в.

6. По-видимому, в диссертации протопр. Ф. Хри-
стодулоса содержится ошибка. Нужно читать книгу
Бытия, а не Исход с указанными стихами, поскольку
в книге Исход всего 40 глав и тематически

ни один из этих стихов не мог бы подойти к дан-
ному чину. Отрывок из книги Бытия, напротив,
содержит описание погребения Иосифа.

Содержание таблицы свидетельствует о вариативности лекционария в изучаемый период. При погребении монахов предполагались разнообразные чтения из Нового завета, включающие варианты отрывков из Рим, 1 Кор и Фес, а также чтение Ин или Мф. Следует отметить, что тема Воскресения Христа, сопогребения и совоскресения с Ним является одной из центральных тем апостольских чтений (см. особенно чтения из Рим и 1 Кор, впоследствии подвергшиеся редукции). Чтения из Ветхого завета представлены пророчествами Исаии и Иезекииля, а также отрывком из книги Бытия, который содержится в евхологии Ватикан гр. 1836. Включение в чин пророческого чтения «о сухих костях»^{*1}, которое мы встречаем в утрене Великой субботы, свидетельствует о связи последования погребения с этим богослужением Страстной седмицы.

^{*1} Иез 37:1–14

Таким образом, современный чин погребения очевидно свидетельствует о редукции литургических действий и молитв, составляющих основу службы погребения в X–XII вв. В тот период последование погребения в достаточной степени варьируется, что объясняется как статусом почившего, так и местными особенностями конкретного географического региона. Евхологии свидетельствуют о существовании одного последования, в который могли включаться различные молитвенные прошения в зависимости от церковного служения почившего. В древнейшем чине погребения прослеживается связь с крещением через возлияние елея и соответствующую молитву, заимствованную непосредственно из чина крещения, а апостольские чтения отсылают к теме Воскресения Христа, сопогребения и совоскресения с Ним. Служба погребения в X–XI вв. передает смысл рождения в новую жизнь и потому является утешением для живущих, переживающих утрату близкого человека, через утверждение надежды на совоскресение со Христом. В современном последовании погребения изначальное переживание кончины христианина как вхождения в новую жизнь почти утрачено. В XI–XII вв. последование развивается, в нем появляется обширный гимнографический материал, который со временем вытесняет литургические действия и молитвы.

Анализ смысла и содержания древних последований погребения побуждает ученых искать и предлагать возможные варианты чина, дабы вернуть современному последованию дух и смысл сопогребения и совоскресения со Христом. Так, проф. С. Муксурис предлагает ввести в современное последование более древние

молитвы и библейский материал, свидетельствующий в первую очередь о вере в воскресение [Muksuris, 11]. По мнению ученого, древние молитвы должны быть распределены по всему чину, т. е. структура последования должна отражать в первую очередь не переживание жестокой реальности смерти, которая доминирует в чине погребения на сегодняшний день, но тематику воскресения и победы над смертью. Кроме того, С. Муксурис не исключает возможность литургического творчества и написания новых молитв, ориентированных не только на усопшего, но на живых, скорбящих об утрате близкого человека [Muksuris, 14]. Таким образом, современные литургические исследования, посвященные теме христианского погребения, вновь и вновь ставят перед нами вопрос, насколько современный чин погребения отражает существо христианской веры в сопогребение и совоскресение со Христом. Возможно, эти размышления приведут к созданию новых последований или будут содействовать возвращению в чин погребения элементов и смыслов раннехристианской практики.

Литература

1. *Арранц 2003а* = Арранц Мигель, иером. Избранные сочинения по литургии. Том II : Таинства византийской традиции. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. С. 605–641.
2. *Арранц 2003б* = Арранц Мигель, иером. Избранные сочинения по литургии. Том III : Евхологий Константинополя в начале XI века и Песенное последование по требнику митрополита Киприана. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. С. 311–314.
3. *Велковска* = Велковска Е. Чины погребения в византийской традиции // Православное учение о церковных таинствах : Материалы V Международной богословской конференции Русской православной церкви : В 3 т. Т. 3 : Брак, Покаяние, Елеосвящение, Таинства и тайнодействия. М. : Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. С. 455–473.
4. *Карабинов* = Карабинов И. А. Постная Триодь : Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб. : Тип. В. Д. Смирнова, 1910. 314 с.
5. *Керн* = Киприан (Керн), архим. Литургика : Гимнография и эортология. М. : Крутицкое Патриаршее Подворье ; Грааль, 2000. С. 28–34.
6. *Кочетков* = Кочетков Георгий, священник. Таинство погребения верных — таинство «первой» смерти человека. Отпевание и молитва «за упокой» усопших (личная и церковная) // Вестник РХД. 2016. № 205. С. 65–84.

7. *Мейендорф* = Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие : Конспект лекций. Минск : Лучи Софии, 2007. 384 с.
8. *Нефедов* = Нефедов Геннадий, прот. Таинства и обряды православной церкви : Учебное пособие по Литургике. 2-е изд. М. : Православное Богоявленное братство, 1995. 320 с.
9. *Паренти* = Паренти С. К вопросу об истории чинов таинств локальной традиции по византийскому Евхологию // Православное учение о церковных таинствах : Материалы V Международной Богословской конференции Русской Православной Церкви : В 3 т. Т. 3 : Брак, Покаяние, Елеосвящение, Таинства и тайнодействия. М. : Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. С. 332–345.
10. *ЛБ 4* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. : В 7 кн. Кн. 4 : Последования таинств крещения и миропомазания и другие чины воцерковления : С прил. церковнослав. текстов / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле ; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. 3-е изд., испр. и доп. М. : СФИ, 2008. 192 с.
11. *Рубан* = Рубан Ю. И. Как молились в Софии Новгородской? : Литургия и Панихида XIII столетия. СПб. : Санкт-Петербургский государственный университет, 2002. 45 с.
12. *Скабалланович* = Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2004. 816 с.
13. *Тафт 2000* = Тафт Р. Ф. Византийский церковный обряд : Краткий очерк / Пер. с англ. А. А. Чекаловой ; Ред. рус. пер. и послесл. В. М. Лурье. СПб. : Алетея, 2000. 160 с.
14. *Тафт 2009* = Тафт Р. Как растут литургии // Матеос Х., Тафт Р. Развитие византийской литургии. Киев : Quo vadis, 2009. С. 77–118. (*Lex orandi*).
15. *Феодор Студит* = Феодор Студит, прп. Гимны (кондаки) из «Священного собрания» Ж. Б. Питры // Он же. Творения : В 3 т. Т. 3 : Письма. Творения гимнографические. Эпиграммы. Слова. М. : Сибирская благовонница, 2012. С. 803–846.
16. *Χριστοδουλος 2005a* = Χριστοδούλου Θεμιστοκλής Στ., Прот. Ἡνεκρώσιμη ἀκολουθία κατὰ τοὺς χειρόγραφους κώδικες 10ου –12ου αἰώνος. Τ. I : Γενική Εἰσαγωγή, Κατάλογοι, Πίνακες. Θῆρα : Θεοβίτης, 2005. 803 σ.
17. *Χριστοδουλος 2005б* = Χριστοδούλου Θεμιστοκλής Στ., Прот. Ἡνεκρώσιμη ἀκολουθία κατὰ τοὺς χειρόγραφους κώδικες 10ου –12ου αἰώνος. Τ. II : Εἰσαγωγικά, Κωδικολογικά, καὶ Παλαιογραφικά Κείμενα. Θῆρα : Θεοβίτης, 2005. 507 σ.
18. *Hutcheon* = Hutcheon R. From Lamentation to Alleluia : An Interpretation of the Theology of the Present-day Byzantine-rite Funeral Service Analysed through its Relationship to Bereaved Persons : A dissertation for the degree of Doctor of theology. Ottawa, ON : University of Ottawa, 2003. 408 p.

19. *Galadza* = Galadza P. The Evolution of Funerals for Monks in the Byzantine Realm : From the tenth to the sixteenth century // *Orientalia Christiana Periodica*. 2004. V. 70. N. 2. P. 225–257.
20. *Muksuris* = Muksuris S. Revisiting the Orthodox Funeral Service: Resurrecting a Positive Thematology in the Rite for the Dead. URL: [www.academia.edu/4700552/_Revisiting_the_Orthodox_Funeral_Service_Resurrecting_a_Positive_Thematology_in_the_Rite_for_the_Dead_\(дата_обращения:_01.06.2017\)](http://www.academia.edu/4700552/_Revisiting_the_Orthodox_Funeral_Service_Resurrecting_a_Positive_Thematology_in_the_Rite_for_the_Dead_(дата_обращения:_01.06.2017)).
21. *Velkovska* = Velkovska E. Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources // *Dumbarton Oaks Papers*. 2001. V. 55. P. 21–51.
22. *Zecher* = Zecher J. Death's spiraling narrative: On “reading” the Orthodox funeral // *Studia liturgica*. 2011. N 41. P. 274–292.

Z. M. Dashevskaya, Y. A. Shtonda

The Emergence and Development of Christian Funeral Rites in the Byzantine Empire in the X–XII Centuries

The article analyses the structure of the Byzantine funeral rites in the X–XII centuries and explores the thematic heterogeneity of their earliest elements, namely prayers, biblical readings, and hymnography. The exploration of the funeral rites from the X–XII centuries allows to identify which of their earliest elements were omitted from liturgical practices over time. The authors study the prayers corresponding to the categories of the deceased, as well as the lectionary of the funeral rites within the specified period.

KEYWORDS: liturgics, euchologion, hymnography, rite, funerals.

О. И. Ярошевская

О крещении «дивесов или чуд родящихся»: проблемы крещения детей с тяжелой патологией в Требнике митрополита Петра (Могилы) и практике современной церкви

В статье анализируются пояснения «О крещении младенец» и «О крещении дивес или чуд родящихся» в Требнике митр. Петра (Могилы). С одной стороны, эти пояснения наглядно свидетельствуют об искажении первоначального понимания смысла крещения и о восприятии его как магического действия, призванного обеспечить нежизнеспособному младенцу благоприятную участь в посмертии. С другой стороны, поднимают вопрос, на который и сегодня нет однозначного ответа — каким образом церковь может засвидетельствовать человеческое достоинство детей с крайне тяжелыми нарушениями развития.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: чин крещения, митрополит Петр (Могила), крещение младенцев, тяжелые пороки развития.

В чинах любого из церковных таинств отразилось понимание церковью смысла этого таинства. Ранняя церковь понимала крещение как личностный ответ на проповедь о Христе, как радикальное изменение жизни крещаемого, как освобождение его от власти законов мира сего. Так, в Деяниях апостолов запечатлен момент, когда жители и гости Иерусалима сокрушаются сердцем, услышав от Петра, что Иисус, отданный ими на смерть, и был Мессией, и вопрошают, что же им теперь делать? Петр отвечает им «Покайтесь (т. е. буквально в переводе с греческого «измените ваш ум». — О. Я.), и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа»^{*1}. Наиболее древние христианские свидетельства не описывали в подробностях сам чин крещения, но в «Дидахе» сказано: «Преподав наперед все вышесказанное (т. е. учение о путях Жизни и смерти. — О. Я.) крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа в живой воде»^{*2}, т. е. сразу же подчеркивается участие крещаемого как воспринимающего учение Церкви. Иустин Философ

^{*1} Деян 2:37–38

^{*2} *Didache* 7:1

также упоминает, что крещаемый должен дать свое согласие на крещение, а после крещения вводится в церковное собрание и участвует в таинствах *¹.

*¹ *Iust. Martyr. I Apol. 61*

В Апостольских постановлениях Псевдо-Климента (IV в.) уже запечатлены такие моменты крещения, как необходимость предварительного наставления в вере *², признание крещаемым своего отречения от сатаны и сочетания со Христом и произнесение Символа Веры, молитвенное обращение новокрещеного к Богу-Отцу после изведения из купели *³. Почти все эти элементы сохранились и в ныне действующем чине крещения. Они достаточно ясно свидетельствуют о том, что чин крещения изначально был рассчитан прежде всего на зрелого человека, сознательно обратившегося к Христу и лично свидетельствующего о своем обращении. Сама структура чина крещения говорит, что случаи крещения человека, не способного лично свидетельствовать о своей вере, например, несмышленного младенца, не могли быть всеобщей нормой.

*² *Const. Ap. 7:39*

*³ *Const. Ap. 7:41*

Нет никаких свидетельств о крещении младенцев в апостольский век, если не считать косвенных указаний на вероятность такого события при крещении целых семей *⁴. Во II–III вв. младенческое крещение существовало, однако отношение к нему было неоднозначным. С одной стороны, Ориген в проповеди «О священстве» говорил: «Поскольку через таинство крещения очищаются от скверны рождения, то крещаются и младенцы» *⁵ (пер. А. И. Алмазова [Алмазов, 582]). Карфагенский Собор 252 г. единогласно удостоверил возможность и законность крещения младенцев, о чем от имени собора писал Фиду Киприан Карфагенский *⁶. С другой стороны, сами эти утверждения показывают, что необходимость крещения во младенчестве отнюдь не для всех была очевидной. Так, примерно в то же время Тертуллиан прямо говорил о нежелательности младенческого крещения: «Господь сказал: “Не возбраняйте им (детям. — О. Я.) приходить ко Мне”. Пусть же приходят, как только возмужают». Он настаивал исключительно на личном произнесении крещальных обетов и, соответственно, на личной ответственности за их нарушение *⁷.

*⁴ Деян 16:15; 16:33; 18:8; 1 Кор 1:16

*⁵ *Orig. In Luc. Hom. 1835C*

*⁶ *Cypr. Carth. Ad Fidum*

*⁷ *Tertull. De bapt. 18*

Большое влияние на подход к крещению младенцев оказал спор между Августином и Пелагием, состоявшийся в начале V в., в результате которого возобладало мнение Августина, что в результате грехопадения человек лишился свободы воли и не способен не грешить, т. е. даже несмышленные младенцы не имеют надежды на спасение без благодати Божьей, подаваемой

в крещении [Афанасьев, 101]. Эта точка зрения, а также придание христианству статуса государственной религии и, соответственно, резкое увеличение числа христиан и постепенное угасание практики оглашения, привело к тому, что крещение младенцев стало восприниматься как общепринятая норма. Уже Карфагенский Собор 419 г. не просто говорит о *допустимости* крещения младенцев, но в 124 правиле анафематствует тех, кто отвергает *обязательность* крещения новорожденных детей ^{*1}. Век спустя Иоанн Постник в своем 37 правиле настаивает на том, что если младенец умрет не окрещенным по нерадению родителей, на них должна быть наложена епитимья [Правила св. Иоанна]. Эта же норма со ссылкой на 68 статью Номоканона при Большом требнике действует и сегодня в церковном праве [Цыпин, 130]. То есть крещение несмышленных младенцев воспринимается уже как всеобщая норма, и исключения делаются лишь для обратившихся в христианство иноверцев (в наше время также и бывших атеистов).

^{*1} Карф 124

При переходе к младенческому крещению как основной церковной практике чины крещения оказались соединенными с чинами молитв над восьми- и сорокадневным младенцем. Наиболее древняя из них, молитва 8-го дня, смысл которой в наречении младенцу имени, имеет явные параллели с иудейским обычаем обрезания/наречения имени, совершающимся на 8-й день, а также с бытовавшим в греко-римской культуре обычаем давать младенцу имя на 8-й день жизни [Алмазов, 126]. Кроме того, в чин крещения, сложившийся в окончательном виде к XIV в., вошли молитвы, делающие оглашаемого просвещаемым [Кочетков, 102]. При этом сами же священнослужители, не подвергающие сомнению правильность практики младенческого крещения, ощущали противоречие духа и смысла молитв чина крещения и того факта, что крестят несмышленного младенца. Так, в конце XIX в. преподаватель Харьковской семинарии С. В. Булгаков в пояснениях к чину крещения, к молитве «возвесели его деяниями рук его» замечает:

Некоторые думают, что прошение в этой молитве не применимо ко младенцу. Но, если признать это прошение Церкви неприменимым ко младенцу, то, оставаясь последовательным, нужно также признать неприменимыми ко младенцу... и другие прошения Церкви, читающиеся в той же молитве... И в конце концов дойти до отрицания необходимости для младенца благодати крещения [Булгаков 1893, 102].

Если в действующих сегодня указаниях на крещение взрослых сохраняются такие моменты, как свидетельство самого крещаемого о принятии им христианского учения, личное свидетельство об отречении от сатаны и личное произнесение Символа Веры, то крещение младенцев претерпело более значительные отклонения от изначальной церковной нормы, чем крещение людей сознательного возраста [Афанасьев, 113].

Современное догматическое богословие утверждает, что крещение младенцев совершается по вере их родителей и восприемников. Протопресвитер Николай Афанасьев отмечает некоторую ущербность этой формулы даже в том случае, если родители сами являются членами церкви.

Если... вера родителей или восприемников заменяет веру детей, то это противоречит всему, что содержит Церковь. Вера есть личный дар, а потому отсутствие веры одного лица не может быть заменено верою другого лица, даже верою родителей [Афанасьев, 107].

Однако если в нормальном случае произнесение крещальных молитв не крещаемым, а восприемником еще можно оправдать как аванс на будущее, то максимальное расхождение смысла молитв с реальным обрядом крещения можно видеть в тех случаях, когда совершается крещение детей с тяжелой патологией, при которой крайне сомнительна надежда на обретение ими человеческого облика.

Тема крещения детей в пограничных ситуациях подробно разработана в католической церкви, где крещение детей, имеющих плохой прогноз для жизни (например, глубоко недоношенных), оговорено в кодексе католического церковного права. Так, канон 871 гласит: «Утробные плоды, преждевременно появившиеся на свет, следует по возможности крестить, если они живы» [Кодекс, 871]. В Русской православной церкви вопрос крещения младенцев в экстремальных ситуациях получил освещение прежде всего в Требнике митр. Петра (Могила), изданном в 1646 г. и созданном под влиянием западных требников, прежде всего *Rituale* Павла V, за несколько лет до того изданного в Риме в переводе на хорватский язык [Карташов, 297]. К каждому из семи таинств в этом Требнике приложено довольно пространное катехизическое толкование. Чин крещения сопровождается, в частности, пояснениями «о крещении младенцев», где содержатся, в том числе, указания о срочном крещении детей, еще не изошедших из чрева матери,

в случае тяжелых родов и опасности для жизни младенца, а также о крещении «дивесов или чуд родящихся», т. е., переводя на современный язык, детей с тяжелыми врожденными пороками.

Прояснения митр. Петра относительно крещения младенца в экстремальной ситуации (например, крещение младенцев при тяжелых родах или крещение «дивов», т. е. сиамских близнецов) привлекают внимание детальной разработанностью алгоритмов действий в зависимости от ситуации. Так, при тяжелых родах в головном предлежании нерожденное дитя «аще и главу исповести, и в беде смертной будет, да крещено будет во главе. И аще посем живо из чрева изыдет, не подобает вторично крестити его уже бо крещено есть». Если же «ин уд испустит» и при этом создается угроза жизни младенца, «да крещено будет в той уд». Поскольку подобное крещение очень сильно отличается не только от крещения погружением, но и от крещения возливанием воды на голову, то в том случае, если такому младенцу повезет выжить, его надлежит крестить повторно, применяя формулу условного крещения: «аще несть крещено, крещается раб Божий имярек во имя Отца...» [Требник, 70].

В Требнике митр. Петра неоднократно упоминается о применении подобной формулы условного крещения (по его терминологии, «крещения под кондицией») в сложных ситуациях. Данная формула была изначально принята церковью для крещения тех, про кого не удавалось точно установить, были ли они крещены ранее. При этом еще в начале V в. Карфагенский собор предлагал в сомнительном случае «по умолчанию» считать таких людей некрещеными *¹. Однако в VIII в. в Западной церкви появилась формула условного крещения, а в XII в. Папа Александр III сделал эту формулу обязательной для сомнительных случаев. На широкое применение формулы условного крещения в практике католической церкви повлияло учение о неизгладимой печати трех таинств, в том числе таинства крещения, вследствие чего повторное крещение даже по неведению является кощунством. Сочетание такого понимания с представлением о невозможности спасения без крещения, и соответственно, о вине взрослых в случае смерти некрещеного младенца, и породило формулу условного крещения. Протопресвитер Николай Афанасьев видит в необходимости введения формулы условного крещения свидетельство того, что крещение детей стало уже не заботой всей христианской общины, но частным делом родителей или опекунов [Афанасьев, 111].

*¹ Карф 83

В практике Западной церкви формула условного крещения использовалась и используется не только там, где нет возможности установить, имело ли место крещение, но и в случае, когда нет возможности точно установить, жизнеспособен ли новорожденный (с формулой «крещается, если жив») [*Fanning*]. Как видно из Требника, митр. Петр использует формулу условного крещения именно по такому принципу — там, где вызывает сомнение действительность произведенного крещения из-за вынужденного нарушения обряда. Например, если невозможно возлить воду на головку младенца, застрявшего в родовых путях, или в ситуации крещения сиамских близнецов, когда трудно точно установить, одно это существо или два. Также митр. Петр рекомендует прибегать к условному крещению в случаях рождения детей с настолько тяжелыми пороками, что возникает сомнение в их человеческой природе. «Аще чудо или див некий от жены родитися приключит, и аще образ человечесий имети не будет, да не будет крещен. Аще в том недоумение будет, да крестится под тою кондициею: Аще есть человек, крещается раб Божий имярек во имя Отца и прочая» [*Требник, 10*].

В русской церкви практика условного крещения связывается именно с именем Петра Могилы. Через его Требник она вошла в употребление в Московской Руси. Она оставалась обязательной также в синодальный период, о чем свидетельствует ее помещение в книгу «О должностях пресвитеров приходских». Однако при этом С. В. Булгаков в «Настольной книге священника» отмечает то обстоятельство, что древняя церковь не знала условного крещения, также как нет упоминания о нем в канонах. Потому практические рекомендации Петра Могилы по условному крещению не представляются ему пригодными для широкого использования: «в сомнительных случаях лучше отложить крещение до времени большего развития организма, чем крестить условно» [*Булгаков 2016, 987*].

Протопресвитер Николай Афанасьев считал появление формулы условного крещения в практике церкви «догматическим и литургическим недоразумением», свидетельством утраты и искажения первоначального смысла крещения [*Афанасьев, 112*]. В ситуации, описанной митр. Петром, это искажение выступает особенно резко, поскольку в данном случае нельзя оправдаться даже заботой о дальнейшей жизни крещаемого младенца. Цель такого экстремального крещения вполне ясно изложена в «Пояснениях» «Аще же сицевый во уде окрещенный мертв из чрева

изыдет, на освященном месте с христиане да погребен будет» [Требник, 10]. То есть крещение такого младенца оправдано исключительно одним — необходимостью обеспечить ему благоприятную участь в посмертии, и потому оно должно состояться, пусть с оговоркой, даже там, где предельно ясно, что никакой жизни в служении Богу у этого человека не будет.

Однако значение «Пояснений» в Требнике митр. Петра не исчерпывается тем, что они особо наглядно выдают изменившееся за века понимание крещения, превращение его в род магического действия «в угоду суеверному страху перед... законнически понятым первородным грехом и соответствующей участью умерших без крещения» [Кочетков, 17]. Митрополит Петр, возможно, не имея специально такого намерения, поднимает очень важный и непростой вопрос, не разрешенный еще и по сей день, — кем считать таких детей? Просто ли ошибкой природы, браком, «биологическими отходами»? Или они тоже являются носителями образа Божьего и заслуживают отношения к себе как к человеку? И можно ли здесь обозначить какую-нибудь границу?

В секулярном советском и постсоветском обществе (да и в других странах бывшего социалистического лагеря) господствует первая точка зрения. Об этом свидетельствует, в частности, журналистка и писатель Анна Старобинец, которая сама пережила трагедию рождения ребенка с несовместимым с жизнью пороком развития и затем собрала свидетельства других женщин в подобной ситуации [Старобинец]. Казалось бы, не вызывает сомнения, что ответ Церкви должен быть иным. Еще блж. Августин в письме Лаврентию «О вере, надежде и любви» выражал надежду, что всеобщее воскресение коснется и уродов, и детей, которые не смогли родиться *¹.

*¹ Aug. Enchir.
87, 89

Однако вопрос о человеческом достоинстве таких детей часто искусственно подменяется вопросом о возможности и даже необходимости их крещения. В практике католической церкви такая необходимость даже не обсуждается. Так, «Сибирская католическая газета» со ссылкой на Радио Ватикана утверждает:

Вопрос о том, является ли ребенок, рожденный без мозга, человеческой личностью, волновал богословов с древних времен, прежде всего в свете возможности их Крещения (подчеркнуто мною. — О. Я.). И они пришли к утвердительному ответу. Ребенок, лишенный мозга или его части, всегда почитался человеческой личностью и получал Крещение [Трудные вопросы].

Согласно католической энциклопедии, в подобной ситуации окрестить нежизнеспособного ребенка должен быть готов даже медперсонал, помогающий при родах, в том числе с использованием формулы условного крещения «крещается, если жив» [*Baptism. Unborn children*].

В Русской православной церкви нет такого однозначного подхода к названной проблеме (см. упомянутое выше замечание в «Настольной книге священника») [Булгаков 2016, 987]. Определенную позицию в столь сложном вопросе высказывают немногие. К этим немногим относится, в частности, о. Георгий Кочетков, настаивающий на том, что если «младенец совсем не проявляет свойственных его возрасту адекватных человеческих реакций, то даже “страха ради смертного” нельзя крестить и его, ограничиваясь в лучшем случае (т. е. если есть реальная надежда на обретение им человеческого образа в будущем) молитвами чина 40-го дня — 1-го оглашения» [Кочетков, 140].

Нельзя сказать, что в русской церкви совсем не обсуждается проблема рождения детей с тяжелыми нарушениями развития, как и проблема крещения в этически неоднозначных случаях. Но нередко предмет обсуждения смещается. Вышедшее в 2017 г. пособие «Особый человек в храме», посвященное жизни в церкви людей с ментальными нарушениями и аутизмом, сосредоточилось на помощи самим больным и их семьям [Особый человек]. Из самой постановки вопроса ясно, что речь в ней все же идет не совсем о пограничных ситуациях, подобных тем, которые обсуждает митр. Петр. В 2013 г. на заседании Синода был принят документ о крещении младенцев, родившихся от суррогатных матерей [О крещении]. Однако проблема, заставившая принять этот документ, касается главным образом не ребенка (не говоря уже о том, что физическое и умственное развитие ребенка, рожденного биологической и суррогатной матерью, ничем не разнится). Проблема крещения таких детей возникает потому, что практика суррогатного материнства церковью осуждается, и встает вопрос, как можно доверить христианское воспитание младенца родителям, совершившим грех. Потому рекомендуется крестить ребенка только тогда, когда родители принесут покаяние в своем грехе, за исключением ситуации, если возникнет угроза жизни младенца. Если же речь идет о прерывании беременности, независимо от причин, то большинство молитв, в том числе утвержденное Священным синодом в 2016 г. Последование, рекомендованное для домашних молитв [Молитвенное последование], делают акцент на покаянии матери в грехе

детоубийства, так же, как и молитва, читаемая над женщиной после спонтанного аборта, делает акцент на очищении женщины.

Таким образом, «Пояснения к крещению» в Требнике митр. Петра очень остро ставят вопрос о том, что делать в такой ситуации, в которой, как и в целом в сфере биоэтики, нет и не может быть однозначного, устраивающего всех ответа. Однако попытка ответа, данная митр. Петром — по возможности, окрестить по условной формуле ради того, чтобы похоронить в освященной земле, — вступает в неразрешимое противоречие с духом и смыслом крещенских молитв.

Источники

1. *Карф* = Правила святого Поместного собора Карфагенского // Каноны или Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. 2-е изд. Монреаль : Бр-во преп. Иова Почаевского РПЦЗ, 1974. С. 149–190.
2. *Молитвенное последование* = Молитвенное последование с каноном покаянным о грехе убийства чад во утробе (аборте) (Принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 27 декабря 2016 г., журнал № 128). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4727181.html> (дата обращения: 05.06.2017).
3. *О крещении* = О крещении младенцев, родившихся при помощи «суррогатной матери» (Принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 25–26 декабря 2013 г., журнал № 158). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481024.html> (дата обращения: 05.06.2017).
4. *Правила св. Иоанна* = Правила св. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, еп. Далматинско-Истрийского. М. : Отчий дом, 2001. С. 543–573.
5. *Требник* = Требник митрополита Петра Могилы : В 2 т. Т. 1. Київ : Інформаційно-видавничий центр української православної церкви, 1996. 946 с.
6. *Aug. Enchir.* = Августин Аврелий. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви. М. : Сибирская благовонница, 2017. 192 с.
7. *Const. Ap.* = Постановления Святых Апостолов через Климента, епископа и гражданина Римского. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Лавра, 2006. 238 с.
8. *Supr. Carth. Ad Fidum* = Киприан Карфагенский. Письмо к Фиду о крещении младенцев // Творения св. сщмч. Киприана, еп. Карфагенского. Ч. 1. Киев : Тип-я Корчак-Новицкого, 1879. С. 186–190.

9. *Didache* = Учение двенадцати апостолов // Писания мужей апостольских. Рига : Латвийское библейское общество, 1992. С. 17–38.
10. *Iust. Martyr. I Apol.* = Иустин Философ и Мученик. Апология первая, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому // Памятники древнехристианской письменности. М. : Храм свв. бессребреников Космы и Дамиана на Маросейке, 2005. С 30–99.
11. *Orig. In Luc. Hom.* = Origen. In Lucam Homiliae : Homilia XIV // *Patrologia Graeca*. Т. XIII. Col. 1833–1838.
12. *Tertull. De bapt.* = Тертуллиан. О крещении // Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения. М. : Прогресс, 1994. С. 93–105.

Литература

1. *Алмазов* = Алмазов А. И. История чинопоследования крещения и миропомазания. Казань : Типография Императорского Университета, 1884. 683 с.
2. *Афанасьев* = Афанасьев Николай, протопр. Вступление в Церковь. М. : Паломник, 1992. 203 с.
3. *Булгаков 1893* = Булгаков С. В. Практическое руководство к свершению богослужения Православной Церкви. Харьков : Тип. губерн. правл., 1893. 192 с.
4. *Булгаков 2016* = Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Репринт. воспр. изд. 1913 г. : В 2 т. М. : Николин день, 2016. 944 с.; С. 945–1808.
5. *Цыпин* = Цыпин Владислав, прот. Церковное право. 2-е изд. М. : Крутлый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви ; Изд-во МФТИ, 1996. 442 с.
6. *Карташов* = Карташов А. В. Митрополит Петр Могила // Очерки по истории русской Церкви : В 2 т. Т. 2 : Патриарший период. Минск : Белорусский экзархат, 2007. С. 290–300.
7. *Кодекс* = Кодекс канонического права. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 624 с.
8. *Кочетков* = Кочетков Г., свящ. Таинственное введение в православную катехетику : Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним. М. : Свято-Филаретовская моск. высш. православл.-христ. школа, 1998. 241 с.
9. *Особый человек* = Особый человек в храме : Помощь людям с нарушениями развития и аутизмом / И. Лунев, Е. Стребелева, Е. Баенская [и др.]. М. : Лепта Книга, 2017. 288 с.
10. *Трудные вопросы* = Трудные вопросы. Допустим ли аборт в случае анэнцефалии // Сибирская католическая газета. 2012. № 2.

URL: <http://sib-catholic.ru/trudnye-voprosy-dopustim-li-abortion-v-sluchae-anencefalii/7> (дата обращения: 6.06.2017).

11. *Старобинец* = Старобинец А. А. Посмотри на него. М. : АСТ CORPUS, 2017. 283 с.
12. *Fanning* = Fanning W. Baptism // Catholic Encyclopedia. Vol. 2. N. Y. : Robert Appleton Company, 1907. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/02258b.htm#xiv> (дата обращения: 05.06.2017).

O. I. Yaroshevskaya

On Baptising ‘Weird-Looking Newborns’: Issues Related to Children with Severe Pathology according to the Priest’s Service Book by Metropolitan Peter (Mogila) and the Current Church Practice

The article analyses the explanatory notes “On Infant Baptism” and “On Baptising Weird-Looking Newborns” in the Priest’s Service Book by Metropolitan Peter (Mogila). On the one hand, these arguments clearly indicate the meaning of baptism has been distorted from the original understanding and perceived as a magical action to secure a favorable fate for a non-viable baby in the afterlife. On the other hand, the question arises with no decisive answer yet: how can the church bear witness to the human dignity of children with severe malformations.

KEYWORDS: baptismal rite, Metropolitan Peter (Mogila), infant baptism, severe malformations.

Игумен Серапион (Митько)

Православная миссия среди коренных малочисленных народов: история и современность

Миссия Русской православной церкви среди коренных малочисленных народов Севера Сибири и Дальнего Востока исторически осуществлялась в контексте решения сопутствующих логистических, информационных, лингвистических, апологетических, культурно-антропологических проблем. Современное положение дел характеризуется значительной трансформацией данных проблем и необходимостью переосмысления целей и задач миссии.

Евангелизация народов, живущих в пределах пастырской ответственности Московского патриархата, всегда являлась важнейшей задачей и определяющим фактором формирования его канонической территории. Современное каноническое пространство Русской православной церкви формируется по преимуществу миссионерами, деятельность которых всегда предшествовала созданию епархий.

ключевые слова: православие, миссиология, миссия, миссионерство, история понятий, миссионерское служение среди коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

Миссионерское служение есть апостольское призвание Церкви, в котором раскрывается Ее вселенская природа. К нему призывает Церковь Сам Господь наш Иисус Христос: «И будет проповедано сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец»^{*1}. Благословляя апостолов на вселенское служение благовествования, Он призывает их: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь»^{*2}. Таким образом, избирая и просвещая одни народы, Господь призывает их к обращению иных народов, еще не просвещенных евангельской

*1 Мф 24:14

*2 Мф 28:19–20

вестью, либо предавших ее забвению. «Цари земные и все народы, князья и все судьи земные... да хвалят имя Господа, ибо имя Его единого превознесено, слава Его на земле и на небесах»^{*1}. Промышляя о бытии каждого народа земли, Господь дарует ему Ангела^{*2}, хранящего народ и направляющего его пути к Истине.

*1 Пс 148:11, 13

*2 Втор 32:8

Русская церковь, в лице Киевской митрополии, возникает в пределах миссионерского поля византийских и болгарских проповедников Слова Божьего. Вслед за крещением восточнославянских племен, Русская православная церковь обратила свое апостольское попечение на другие народы, приводя их к вере Христовой средствами православной миссии. Даже на самом раннем этапе миссионерское поле охватывало не только славянские, но и финно-угорские и тюркские народы. В этот период в семью православных народов вошли вепсы, ижора, воль, карелы, муромы, меря, мещера, берендеи (торки) и многонациональное население Тьмутараканского княжества.

Начиная с XV в. евангелизация коренных, в том числе малочисленных народов нашей страны носит систематический характер. Проповедь Православия становится важнейшим фактором интеграции населения осваиваемых территорий в единое Русское государство. Примером такого служения является деятельность свт. Стефана Пермского, трудами которого происходит не только обращение в православие коми-народов, но и формирование их уникальной литургической традиции, основанной на специально созданной письменности [Морозов, Симонов]. Труды прп. Макария (Глухарева) способствовали формированию единой идентичности у тюркских народов Алтая. Святитель Иннокентий Московский создал письменность для народов Аляски [Головко]. Его переводы на алеутский язык и написанные на этом языке богословские труды фактически наделили алеутов собственной национальной литературой [Аляскинские].

За прошедшие столетия большинство этих народов были просвещены Евангельской вестью, а их представители стали верными чадами Русской православной церкви. При этом православные миссионеры не ставили своей целью культурную ассимиляцию и русификацию просвещаемых народов. Во многом благодаря трудам миссионеров началось систематическое изучение и сохранение языков и культурного наследия коренных, в том числе малочисленных народов, живущих на канонической территории Русской православной церкви. К началу XX в. православная миссия охватила практически все народы России, благодаря трудам

миссионеров некоторые народы органически восприняли Православие в неразрывной связи с собственной культурой, обогатив его собственными традициями, включая богослужение на родном языке [Ефимов, гл. 3, 5, 7–11].

После 1917 г. систематическое миссионерское служение среди коренных и малочисленных народов прекратилось. Национальная политика советского государства привела к утрате многих основополагающих элементов культурной идентичности, разрушению традиционного уклада жизни, сокращению сферы использования родного языка. Важнейшим инструментом данной политики стала повсеместная практика изъятия детей представителей коренных малочисленных народов для последующего обучения в интернатах с отрывом от традиционного образа жизни. На фоне формирования нездоровых зависимостей происходила социальная маргинализация этих народов. Вместе с тем, почти полное распространение русского языка и развитие инфраструктуры отдаленных регионов в значительной степени решило языковые и логистические проблемы миссионерского служения дореволюционного периода.

Возрождение миссионерского служения Русской православной церкви сопровождалось становлением миссии среди коренных малочисленных народов в новом формате. Деятельность Синодального миссионерского отдела по созданию миссионерских станций в местах компактного проживания коренных малочисленных народов заложила прочную основу для дальнейшей евангелизации и принесла зримые плоды. В наиболее удаленных и труднодоступных регионах нашей страны создаются миссионерские станы. В разное время были охвачены Республика Алтай, Республика Бурятия, Республика Дагестан, Республика Саха (Якутия), Республика Тыва, Забайкальский край, Камчатский край, Иркутская область, Кемеровская область, Магаданская область, Сахалинская область, Ненецкий АО, Чукотский АО, Ямало-Ненецкий АО и др. Был накоплен огромный опыт, еще нуждающийся в систематизации и осмыслении. Практика миссионерского служения принесла зримые плоды, выявив также целый ряд проблем.

Синодальные миссионеры новейшей эпохи вдохновлялись опытом своих предшественников дореволюционного периода. Однако не менее важным фактором развития миссии стало осознание коренного отличия круга проблем прошлого от современного состояния. Сегодня перед православными миссионерами стоят совсем другие проблемы.

Служение православных миссионеров дореволюционного периода было осложнено необходимостью преодоления целого ряда преград. Прежде всего было необходимо добраться до мест будущего служения (логистическая проблема). Миссия должна была быть оснащена необходимым количеством богослужебных книг, текстов Священного писания, вероучительной литературы (информационная проблема). Проповедь среди коренных народов Сибири была невозможна без знания их языков, параллельно решалась задача изучения русского языка представителями этих народов (лингвистическая проблема). Значительные культурные и этнопсихологические различия требовали глубокого исследования традиционной культуры и поиска путей ее воцерковления (культурно-антропологическая проблема). Проповедь Православия предполагала полемику с сознательными носителями традиционных верований (апологетическая проблема). Разумеется, данный список проблем не является исчерпывающим.

Очень часто современная миссия среди коренных, в том числе малочисленных, народов России рассматривается сквозь историческую призму. Иначе говоря, восприятие целей и задач миссии и методов миссионерской работы осуществляется по аналогии с опытом прошлого. Однако за прошедшее столетие многое изменилось. В значительной степени устранена логистическая проблема. Несмотря на то, что транспортная инфраструктура данных регионов далека от совершенства, логистика более не является труднопреодолимой проблемой. Возможность транспортировки богословских и литургических текстов на электронных носителях и распространение интернета полностью снимает с повестки дня информационную проблему. Почти всеобщее владение русским языком в среде коренных, в том числе малочисленных, народов отодвигает на второй план также лингвистическую проблему. Высокая степень интеграции данных народов в русское культурное пространство в значительной степени трансформирует культурно-антропологическую проблему. Утрата традиционной религиозности переводит апологетическую проблему в иной контекст диалога, в том числе проповеди Православия в совершенно нерелигиозной среде.

Вместе с тем формируется новое проблемное поле православной миссии. Значительные трудности в просвещении этих народов создает деятельность новых религиозных движений, тоталитарных сект и иностранных миссионеров, активно занимающихся прозелитизмом среди коренных малочисленных народов.

Нередко, их деятельность осуществляется с грубыми нарушениями законодательства и сопровождается разжиганием межнациональной розни, культивированием сепаратизма, призывами к нарушению территориальной целостности Российской Федерации.

Возрождение национальных культур коренных малочисленных народов часто сопряжено с обращением к различным формам неоязычества, культурного и политического сепаратизма. Поэтому, на современном этапе, цели православной миссии во многом совпадают с задачами государства по обеспечению духовной безопасности, сохранению суверенитета и территориальной целостности Российской Федерации.

Определенные трудности возникают на фоне неполного соответствия светской и церковной терминологии, используемой в данной сфере. Термин «коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока» имеет строгое определение в законодательстве Российской Федерации [*Постановление; Перечень; Распоряжение*], которое выделяет следующие определяющие критерии принадлежности народа к данной категории:

- численность менее 50 тыс. человек;
- проживание в северных районах России, в Сибири и на российском Дальнем Востоке, на территориях традиционного расселения своих предков;
 - сохранение традиционного образа жизни, хозяйствования и промыслов;
 - осознание себя самостоятельными этническими общностями [*Закон, ст. 1*];

В настоящее время в данный перечень включен 41 народ [*Постановление*]. Вместе с тем, целый ряд коренных народов не включается в данную категорию либо по причине многочисленности, либо по причине проживания за пределами указанных в законе территорий. Некоторые из малочисленных народов, по различным причинам, также не включены в данный перечень. Например, в этот список входят вепсы, проживающие в том числе в Ленинградской области, однако, проживающие там же ижора и водь в данном списке отсутствуют. Рассматривая законодательное понятие «коренных малочисленных народов» как важную правовую основу миссионерского служения, Русская православная церковь, исходя из своего вселенского призвания к проповеди Слова Божьего, не ограничивает миссию одной лишь этой категорией

народов. Исходя из этого, Архиерейский собор 2013 г. оперирует понятием «коренные, в том числе малочисленные народы» (п. 33), сознавая наличие общего и частного в планировании и осуществлении миссионерского служения [О направлениях].

На канонической территории Русской православной церкви проживают многие народы, имеющие в прошлом собственную культурную и литургическую традицию, сохраняющие ее ныне или обладающие достаточным стремлением и потенциалом к ее возрождению либо формированию на современной основе.

К этим народам, несомненно, относятся: осетины, чувашаи, мордва, марийцы, удмурты, коми и коми-пермяки, карелы, кряшены и православные татары, якуты, алтайцы, хакасы, сету и ряд других. В некоторых случаях эти народы нуждаются в сохранении и дальнейшем развитии собственной православной идентичности и литургической традиции. В других случаях мы видим потребность в ее возрождении и формировании. Необходима систематическая работа в данном направлении как на епархиальном, так и на общецерковном уровне в координации с Синодальным миссионерским отделом. Важной формой этой работы является подготовка священников для служения на национальных языках, миссионеров и переводчиков.

Служение среди малочисленных народов имеет свою специфику. При наличии осознанного стремления и реальной возможности для миссионерского служения в национальной культурно-языковой среде необходимо руководствоваться рекомендациями, приведенными в Концепции миссионерской деятельности Русской православной церкви [Концепция, 384–386] и иных нормативных документах Синодального миссионерского отдела. В иной ситуации следует исходить из того, что культурно-историческая и лингвистическая реконструкция не является основной целью миссионерского служения. Коренное отличие современной ситуации от дореволюционной заключается в том, что язык и традиционная культура более не являются универсальным ключом к решению задач миссии. В большинстве случаев проповедь Православия на русском языке эффективней проповеди на национальных языках. Изучение национальных языков и традиционных культур часто становится сопутствующей задачей миссии. Иногда эта задача вступает в противоречие с главной целью миссионерского служения.

Традиционные культуры многих коренных малочисленных народов находятся на грани исчезновения. Меры по их сохранению

и возрождению, как правило, сопряжены с попытками реконструкции языческих культов, часто в форме исторической реконструкции. Очень часто представители коренных малочисленных народов рассматривают язычество в качестве неперемennого условия сохранения национальной идентичности. В прошлом именно православные миссионеры приложили максимальные усилия для изучения и сохранения многих национальных культур, заложив основы отечественной этнографии. Вопрос, насколько современные миссионеры должны становиться этнографами, остается открытым и требует отдельного исследования. Несомненно то, что главной целью православной миссии является обращение народов ко Христу и спасение в вечной жизни. Однако осуществляя такое служение, миссионер должен, где это возможно, прилагать максимальные усилия в изучении и сохранении языков и культур малочисленных народов.

Для этого необходимы общецерковные усилия по формированию национальных элит, обладающих православной идентичностью, подготовке священнослужителей из числа представителей малочисленных народов. Введение модуля *Основы православной культуры*, предмета *Основы религиозных культур и светской этики* и духовно-нравственное воспитание в интернатах и кочевых школах является важным фундаментом такой работы.

Определенные трудности связаны со стремлением автоматически перенести исторически сложившиеся формы организации в миссионерские регионы. Несомненно, что создание новых епархий открывает новые горизонты миссионерского служения, однако существующая приходская инфраструктура в условиях огромных пространств перемещения коренных малочисленных народов неизбежно обретает новый формат. Необходимо творческое переосмысление основ приходской жизни в данных условиях. Стремление православных миссионеров к сохранению традиционной культуры и жизненного уклада сталкивается со значительными проблемами. Воцерковление целого ряда традиций (употребление в пищу крови, погребальные и поминальные практики) крайне затруднено, а в ряде случаев совершенно невозможно. Сталкиваясь с подобными трудностями, надо хранить чистоту веры в духе любви и искать ответы в искренней молитве, избегая радикальных мер воздействия.

Миссионерское служение среди коренных малочисленных народов должно включать серьезную антисектантскую работу и быть объединено с социальным служением [*О направлениях*].

Источники и литература

1. *Аляскинские* = All Saints of North America Orthodox Church : Аляскинские православные тексты. URL: <http://www.asna.ca/alaska/index-ru.html#aleut> (дата обращения: 02.11.2017).
2. *Головко* = Головко Е. В. Алеутский язык // Языки мира : Палеоазиатские языки. М. : Индрик, 1996. С. 101–116. (Языки Евразии).
3. *Ефимов* = Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М. : Изд-во ПСТГУ, 2007. 688 с.
4. *Концепция* = Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви : (Принята Священным Синодом Русской Православной Церкви 27 марта 2007 г., журнал №12) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2. Ч. 1 : Деятельность Русской Православной Церкви. М. : Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2014. С. 368–394.
5. *Морозов, Симонов* = Морозов Б. Н., Симонов Р. А. К проблеме источников древнепермской письменности Стефана Пермского : Около 1340–1396 // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 1 (35). С. 5–16.
6. *О направлениях* = О различных направлениях миссионерской деятельности Церкви : (Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2013 г. «Постановления...», п. 33) // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2. Ч. 1 : Деятельность Русской Православной Церкви. М. : Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2014. С. 418.
7. *Постановление* = Постановление Правительства РФ от 24 марта 2000 г. № 255 «О Едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации» : (С изменениями и дополнениями). URL: <http://base.garant.ru/181870/> (дата обращения: 03.11.2017).
8. *Перечень* = Перечень коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации : [Распоряжение Правительства РФ от 17.04.2006 № 536-п] URL: <https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=1&documentId=156605> (дата обращения: 03.11.2017).
9. *Распоряжение* = Распоряжение Правительства РФ от 08.05.2009 № 631-р «Об утверждении перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации и перечня видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации». URL: <http://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/95535/> (дата обращения: 03.11.2017).
10. *Закон* = Федеральный закон от 20.07.2000 № 104-ФЗ «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации». URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_27908/ (дата обращения: 22.10.2017).

Heгumen Serapion (Mitko)

Orthodox Mission among Indigenous Small Peoples: History and Modernity

The mission of the Russian Orthodox Church among the indigenous small peoples of the North, Siberia and the Far East was historically carried out in the context of solving the accompanying logistics, information, linguistic, apologetic, cultural and anthropological problems. The current situation is characterised by a significant transformation of these problems and the need to rethink the mission's goals and objectives.

The evangelisation of peoples living within the pastoral responsibility of the Moscow Patriarchate has always been an important task and a determining factor in the formation of its canonical territory. The present-day canonical area of the Russian Orthodox Church is constituted primarily by missionaries whose activities always preceded the creation of dioceses.

KEYWORDS: Orthodoxy, missiology, mission, missionary work, history of concepts, missionary service among the indigenous minorities of the North, Siberia and the Far East.

М. С. Дикарева, А. М. Копировский

Возможности использования опыта поручительства древней церкви в современной практике оглашения

В статье исследуется содержание понятия «поручитель» согласно историческим источникам раннего христианства. Описываются опыт поручительства в древней церкви и возможности его применения в современной катехизической практике на примере Преображенского содружества малых православных братств.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: поручитель, крестный, восприемник, свидетельство, катехизация/оглашение, катехумены/оглашаемые, древняя церковь, Преображенское братство.

Проблема так называемого номинального христианства была осознана в Европе еще в XX веке. В «Лозанском вестнике», издании Лозанского международного миссионерского движения (1980. № 10), отмечалось:

Невозможно говорить о всемирной евангелизации и игнорировать тот факт, что в евангелизации нуждаются множество людей, которые уже являются членами или приверженцами церкви и сами себя считают христианами. Этот феномен «номинального христианства» — приверженности христианству на словах, но не в сердце — обнаруживается и среди католиков, и среди православных, и среди протестантов¹ (Пер. мой. — М. Д.).

Номинальное христианство — частный случай явления номинальности, по определению профессора *Trinity International University*, д-ра Тите Тейну, и выражается в том, что «люди причисляют себя к чему-то без ясного понимания, что это значит, или серьезной приверженности этому». Если говорить о номинальности применительно к христианской вере, то «номинальные

1. It is impossible to talk about world evangelization and ignore the fact that multitudes need to be evangelized, although they are already church members or adherents and consider themselves

Christians. This phenomenon of “nominal Christianity” — a Christian allegiance in name but not in heart — is to be found among Roman Catholics, Orthodox, and Protestants alike” [*Christian Witness*].

члены — это те, кто придерживается внешних форм благочестия и набожности, отрицая то, что за этим стоит... Такие христиане могут участвовать во многих христианских мероприятиях, но они хотят такую религию, которая бы не сильно их обременяла»² (Пер. мой. — М. Д.).

Феномен номинального христианства в настоящее время стал предметом научного изучения не только на Западе, но и в России³. Священнослужители Русской православной церкви также выражают беспокойство по поводу этой проблемы. Например, руководитель миссионерского отдела Казанской епархии свящ. Георгий Казанцев свидетельствует:

Согласно данным различных социологических опросов (проводившихся в РФ в конце 1990 — начале 2000-х гг., число респондентов, назвавших себя православными, превысило число респондентов, назвавших себя верующими в Бога, примерно на 20 %. Можно было бы не принимать эти данные всерьез, но священникам приходится сталкиваться с ситуациями, когда, придя креститься, человек заявляет, что он не верит в Бога [Казанцев].

С аналогичной проблемой сталкиваются священнослужители и катехизаторы при крещении детей. В этом случае священник или катехизатор часто имеет дело с формальными крестными. На конференциях и семинарах катехизаторов, посвященных вопросам подготовки к крещению, нередко приходится слышать, что катехизические беседы, особенно перед крещением детей, рассчитанные на родителей и крестных, оказываются им не нужны, потому что их отношение к таинству крещения зачастую формальное или магическое.

Именно проблема крестных, на наш взгляд, является одной из ключевых в современной Русской православной церкви. Она напрямую связана с качеством христианской жизни тех, кто считает себя верующими. Поиск путей решения данной проблемы в церковной традиции связан, в первую очередь, с ответом на следующие вопросы: кто становился крестным в древности? Каковы

2. "Nominalism occurs when people identify themselves with a cause without clear understanding of it or serious commitment to it. In that case, such people are affiliated with that cause in name only. In regards to the Christian Faith, nominalists are those who adhere to the external forms of piety and godliness while denying its power (II Timothy 3:15). In

this study, then nominalism refers to Christians whose Christianity does not go beyond mere identification with a church or a Christian body. Such Christians may participate in many Christian functions of their choosing but they want a religion which is not too demanding" [Tiénon].

3. См., напр.: [Габеев].

были его задачи и ответственность? Что из опыта древней церкви можно использовать в современной церковной практике?

Протопресвитер Николай Афанасьев писал:

...Величайшая неправда заключается в том, чтобы допускать к приему в Церковь тех, кто не верует или недостаточно верует в расчете на то, что вера и искреннее расположение явятся впоследствии. Это — грех против Духа Святого, против Церкви и против того, кого церковная власть объявила принятым в Церковь и кого не принял Дух [Афанасьев 1993, 98].

Отец Николай предлагает норму, труднодостижимую на практике, потому что у священника или катехизатора в большинстве случаев нет возможности проверить подлинность намерений и реальность веры человека, желающего креститься. Для этого требуется свидетель. В древности такой свидетель назывался поручителем. Это был «верный» христианин⁴, который помогал уверовавшему в Бога человеку подготовиться к крещению и войти в Церковь.

Для современного, даже церковного, человека слово «поручитель» звучит непривычно. Сейчас таких людей принято называть «крестными» или «восприемниками».

Исторически понятие «поручитель» возникает, вероятно, в конце II — начале III в. и не является полным синонимом понятия «крестный», которое формируется гораздо позднее и существует, по всей видимости, только в славянских языках. Слово «крестный» связано непосредственно с таинством крещения⁵, а не с предварительной подготовкой к нему.

Поручитель принимал участие не только в подготовке, но и в самом таинстве крещения наряду с другими верными, таким образом участие поручителя в крещении входило в его поручительство. Однако его роль в самом обряде в случае крещения взрослых не до конца ясна⁶.

4. Оглашаемый или находящийся под епитимьей христианин не может нести ответственность поручителя в полной мере.

5. Согласно этимологическому словарю М. Фасмера, «крещение» — общеславянское слово, имеющее праславянское происхождение, его значение, так же как и значение слова «крест», восходит к имени Христа и имеет значение соединения со Христом. Таким образом, «крестный отец» было бы правильнее всего перевести «отец во Христе». [Этимологический словарь, 374].

6. Относительно особой роли поручителей/крестных непосредственно в обряде в случае крещения взрослых трудно высказать какие-то надежные предположения. Помогали в крещении диаконы и диакониссы (упоминаются уже у Тертуллиана, возможно, и ранее) [Гаврилюк, 73]. Существует упоминание, относящееся к V–VI вв., о том, что священник после крещения подводил новокрещеного к поручителю, они вместе переодевали его и вели к епископу [Ferguson, 721]. Возможно, в это время формируется понятие восприемника

В древней церкви роли поручителя уделялось большое внимание, что отражено во многих источниках (например, у Тертуллиана, в «Апостольском предании» сщмч. Ипполита Римского, в 45 (54)-м правиле Карфагенского собора, в трактате «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита и др.). В XX в. была сделана попытка вернуть крестному его изначальную роль (об этом идет речь в трудах протопр. Николая Афанасьева «Вступление в Церковь», «Служение мирян в Церкви», «Церковь Духа Святого» и протопр. Александра Шмемана «Водю и Духом», «О таинстве Крещения»). Однако даже появление исследований, раскрывающих роль крестного, не привело к применению этого опыта на практике, потому что для этого было необходимо восстановить опыт длительной катехизации взрослых.

Кроме того, свою роль скорее всего играет отсутствие в современных языках самого понятия «поручитель» применительно к таинству крещения. В славянских языках, как уже говорилось, используется слово «крестный» или «восприемник», в европейских — производное от слова «отец» (англ. — *godfather*; исп., итал. — *padrino*; нем. — *pate*, фр. — *parrain*). Понятие «поручитель» утратилось, видимо, вместе с исчезновением катехизации. Поэтому в современных языках это слово по сути заменилось новообразованным словом «крестный» или «отец», из-за чего произошло сужение понятия. Аналогичный процесс произошел и с понятием «восприемник» не только в церковно-славянской традиции (хотя намеки на изменение смысла мы встречаем уже в V–VI вв.⁷). При переводе греческого «*αναδέχομαι*» или латинского «*susceptor*» (от многозначного слова «*suscipio*»), по всей вероятности, было взято их буквальное значение — «брать на себя, принимать» и «поднимать с земли новорожденного ребенка, рождать, приживать ребенка» [*Словарь; Lexicon*]. В итоге основной смысл этого слова был утрачен, а его смысл начинает объясняться уже исходя из приписанного ему более позднего значения. Так, современный греческий богослов Георгиос Заравелас, говоря о восприемниках применительно к случаям взрослого крещения, объясняет их роль тем, что они берут за руку человека, который выходит из купели [Заравелас]⁸.

не только для детей, но и для взрослых, как того, кто принимает новокрещеного из купели. Но скорее всего это совершается уже под влиянием детского крещения.

7. См. сноску 6.

8. Возможно, это толкование также восходит к «Небесной иерархии» Псевдо-Дионисия.

В Русской православной церкви уже несколько лет осуществляется попытка возродить катехуменат. Однако эту непростую, на наш взгляд, задачу невозможно решить без восстановления практики поручительства. Это побуждает нас обратиться к опыту древней церкви, чтобы не только прояснить для себя роль поручителя, но и на примере практики современной катехизации показать, как сегодня можно использовать этот опыт.

Начало систематического оглашения и анализ этого опыта в нашей стране связаны с именем проф.-свящ. Георгия Кочеткова и деятельностью Свято-Филаретовского института, который имеет возможность анализировать более чем 40-летний опыт катехизации взрослых, проводимой о. Георгием и катехизаторами, подготовленными в Институте. Начиная с 1990-х гг., благодаря совместной работе кафедры миссиологии, катехетики и гомилетики Московской высшей православно-христианской школы (ныне — Свято-Филаретовский институт) и Огласительного училища при Школе, начал собираться опыт оглашения.

Важно отметить, что роль поручителей в оглашении была оценена далеко не сразу. В 1990-е гг. на оглашение приходили люди, зачастую не благодаря свидетельству кого-то из уже воцерковленных христиан, а узнав об этом из объявления по радио или от случайных знакомых. Поэтому забота об оглашаемых ложилась на катехизатора и помощников, которые в какой-то степени осуществляли роль поручителей. В последние годы поручителю стала отводиться одна из ключевых ролей в процессе оглашения. Как показали исследования огласительного опыта последних лет, большинство людей, у которых вовсе не было поручителей или имевших поручителей, относившихся к своей задаче формально, не доходили до конца оглашения⁹. На основании этого был сделан вывод, что в наше время, когда, как правило, к вере приходят люди не из христианских семей и живущие в нехристианской среде, роль поручителя, как и в древней церкви, оказывается принципиально важна.

Поэтому Научно-методический центр по миссии и катехизации (НМЦ МиК) при Свято-Филаретовском институте стал уде-

9. С помощью опроса катехизаторов была собрана информация по 80-ти респондентам, прошедшим оглашение. Реальные поручители были у 25 % оглашаемых. Из них закончили оглашение и воцерковились 85 %. Формальные поручители или поручители являющие «антипример», были

у 55 %, из них воцерковились 23 %. Из тех, у кого не было поручителей (20 %) воцерковилось 20 %. Все воцерковившиеся отмечали роль помощников и катехизаторов, фактически компенсировавших нехватку заботы поручителей.

лять особое внимание подготовке поручителей. Подобная подготовка не имеет ничего общего с профессионализацией. Это помощь всем верным христианам в осуществлении общехристианского призвания — свидетельства и научения. НМЦ МиК старается ориентироваться на опыт поручительства древней церкви и развивать его применительно к современным условиям.

Поручителем человека, как и в древней церкви, призван стать тот, кто приводит его на оглашение, потому что, в нормальном случае, поручитель — это тот, чей пример жизни, чье свидетельство зародило в сердце человека веру и желание стать христианином. Поэтому поручитель и сопровождает человека в его дальнейшем духовном пути, берет на себя ответственность за его воцерковление.

В источниках мы находим несколько разных слов, которые применяются по отношению к поручителю в первые века христианства.

В западной традиции это такие слова как «*sponsor*»¹⁰ (от лат. «*spondeo*» — торжественно обязаться, клятвенно обещать; выступать поручителем, ручаться, гарантировать), «*susceptor*» [*Encyclopedia*] (укрыватель, покровитель, защитник), «*arbitros fidei*»¹¹ (свидетель веры). В греко-язычной традиции использовалось слово “*ανάδοχος*” [*Ferguson*, 578] или “*αναδεχόμενοι*” [*Ferguson*, 578] (от “*αναδέχομαι*” — брать на себя, защищать). Как пишут J. Quasten и W. J. Burghardt в комментариях к «Крещальным указаниям» свт. Иоанна Златоуста, это слово обозначало того, кто берет на себя какое-то бремя, накладные расходы — поручителя или гаранта, и использовалось как в области коммерции, так

10. “Itaque pro cuiusque personae condicione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. quid enim necesse, si non tam necesse est, sponsores etiam periculo ingeri, qui et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli?” [*Tertulliani*, 38]. «Поэтому, учитывая особенности, характер и даже возраст каждой личности (*persona*), полезнее помедлить с крещением, особенно маленьких детей. Зачем же, если в этом нет такой уж необходимости, подвергать опасности крестных родителей, которые и сами могут не выполнить своих обещаний, будучи смертными, или могут быть обмануты проявлением дурных склонностей своих воспитанников» (последнее слово в оригинале отсутствует. — М. Д.; русский пер. см.: [Тертуллиан, 103–104]).

11. В трактате Тертуллиана “*De Baptismo*” [*Tertulliani*] слово «поручитель» употребляется также и по отношению к Святой Троице. О ней говорится, что Лица Святой Троицы — «свидетели веры» и «поручители спасения», и далее Тертуллиан говорит о том, что надо к этим свидетелям и поручителям прибавить и Церковь. Надо полагать, он имеет в виду, что крещение совершается по свидетельству Церкви и при ее поручительстве. Во времена, когда не было еще разработано учение о разделении церкви на видимую и невидимую, это означало вполне конкретные вещи, связанные с участием церковного собрания (об этом много писали богословы XX в., например, протопр. Николай Афанасьев и протопр. Александр Шмеман).

и применительно к духовной сфере [*Chrysostom, 221*]¹². В более позднее время, примерно с IV в. появляется словосочетание “πα-
τήρ πνευματικός” — «духовный отец», по аналогии могла быть
духовная мать или духовные родители [*Гаврилюк, 186*]. Скорее
всего именно от этого понятия потом и появляется привычное
для нас понятие крестного. Как пишет Э. Фергюсон, профессор
Кембриджского университета, автор монографии о крещении
в древней церкви, в VI в. в связи с распространением практи-
ки детского крещения и забвением практики «дисциплины се-
кретности» роль поручителей кандидатов к крещению измени-
лась на роль «крестных родителей» (буквально — «родителей
в Боге». — Пер. мой. — М. Д.) [*Ferguson, 630*].

Все вышеперечисленные слова прекрасно взаимодополняют
друг друга и помогают увидеть разные стороны ответственности
поручителя.

Во-первых, это *ходатайство, заступничество*. На практике
ходатайство выражается в ежедневной молитве за поручаемо-
го. Ходатайственная молитва предполагает готовность верного
взять на себя ответственность перед Богом за духовный путь дан-
ного человека и в этом смысле по образу Христа разделить с ним
«ад» его жизни, понести на себе последствия его грехов, страхов,
малодушия и т. д., сказать Богу и людям: «спроси с меня за этого
человека». Так, например, ап. Павел был готов компенсировать
ущерб за побег раба — своего духовного сына Онисима от хозя-
ина-христианина Филимона. Апостол Павел писал Филимону:
«Если же он чем обидел тебя, или должен, считай это на мне»^{*1}.
В этой готовности принять на себя последствия греха другого че-
ловека, по любви к нему, апостол подражает Христу, Который,
как это выразила прпмц. мать Мария (Скобцова), «не только спа-
сает мир Своей жертвой, но делает каждого человека Собою, Хри-
стом, то есть приобщает его и к Своей самоотдающейся любви к
миру» [*Мария (Скобцова), 60*].

*1 Флм 1:8

Такая готовность поручителя ходатайствовать за своего подо-
печного свидетельствует о возникновении между ними особых
отношений *духовного родительства* — любви, заботы и ответ-
ственности, которые не заканчиваются с воцерковлением челове-
ка и, в нормальном случае, сохраняются на всю жизнь (что нашло

12. Как говорилось выше, слово «восприемник»
в современном значении явилось, видимо, либо
калькой с греческого слова (в одном, узком значе-
нии — «брать на себя»), либо его переосмыслением

вследствие младенческого крещения — тот, кто
принимает (воспринимает) младенца из купели
(буквально — «берет на себя»).

отражение в чинах крещения, а именно, в «Увещании от иерея к восприемнику»¹³).

Поэтому второй стороной ответственности поручителя можно назвать *свидетельство*. Свидетельство — это постоянное возгревание веры в человеке, своеобразное «духовное спонсорство» (слово “*sponsor*” подразумевает также оказание финансовой поддержки, что применительно к духовному измерению жизни приобретает переносное значение). Оглашаемые, как и дети, живут не своими духовными ресурсами, а верой, надеждой и жизнью поручителя, катехизатора и других верных. Апостол Павел пишет: «Так в сердечном устремлении к вам мы хотели передать вам не только Евангелие Божие, но и свою жизнь, потому что вы стали нам дороги»^{*1}. Поэтому в задачу поручителя входит свидетельство человеку («ищущему», а затем оглашаемому) о Боге, Христе, Церкви и о христианстве как «пути жизни». Начинается свидетельство *с личного примера* жизни по вере, преодоления обстоятельств ради Христа и Церкви (важно, чтобы поручитель, как минимум, исполнял все то, что требуется от оглашаемого, — еженедельно ходил в храм, ежедневно молился и читал Евангелие, совершал труд покаяния и исправления своей жизни и помогал поручаемому в преодолении трудностей, препятствующих оглашению и возрастанию в вере). При этом, как и в случае родителей и детей по плоти, именно пример жизни поручителей, а не слова играют в судьбе оглашаемых решающую роль. Опрос в 2017 г. людей, прошедших оглашение¹⁴, показал, что для большинства из них именно пример жертвенной, целостной христианской жизни поручителей был главным аргументом в пользу выбора христианского пути.

Святители Иоанн Златоуст и Феодор Мопсуэстийский сравнивают поручителя с проводником в Небесном граде [*Гаврилюк, 187*]. Поручитель — духовный «сталкер», от него требуется указать путь, по которому поручитель однажды прошел сам,

13. В «Увещании от иерея к восприемнику» говорится, что он «должен хранить отеческую любовь к Богом данному тебе чаду во все дни своей жизни». Пер. см.: Православное богослужение в пер. с греч. и церковнослав. яз. Книга 4 : Последование таинств крещения и миропомазания и другие чины воцерковления. М. : СФИ, 2008. С. 69.

14. В 2017 г. НМЦ МиК проводил видео-опрос людей, в разное время прошедших оглашение и имевших неформальных поручителей. На вопрос

о том, что было самое главное, чем поручитель помог в процессе оглашения, 87% опрошенных называли пример жизни, при этом самые частые ответы были — «пример жертвенной жизни» и «пример неразрывной христианской жизни». Фрагменты опроса вошли в видео-ролик «И будете Мне свидетелями»: Интервью с верующими о роли поручителя в воцерковлении». URL: <http://kateheo.ru/library/manuals/video/i-budete-mne-svideteli-ami-deian-1-8> (дата обращения: 20.10.2017).

и готовность повторить этот путь вместе со своим подопечным. Только после молитвы за человека и личного примера возможно свидетельство человеку *словом* о Боге, Христе и Церкви.

Плодом свидетельства является укрепление веры оглашаемого, решимость следовать за Богом, преодоление им страхов, сомнений и раздвоенности жизни. Митр. Антоний (Блум) писал:

Было мне сказано когда-то, что никто не может отвернуться от земли и обратиться к небу, если не увидит в глазах или на лице хоть одного человека свет вечной жизни... [Антоний (Блум) 1999, 58].

В «глазах» человека не может быть того, чего нет в его жизни.

Кроме свидетельства оглашаемому, от поручителя требуется и свидетельство перед Церковью. Эта сторона его ответственности лучше всего отражена в исторических источниках. Это — *собственно поручительство, ручательство* (свидетельство) перед Церковью за данного человека в ключевые моменты оглашения: за истинность его выбора, готовность к крещению и вхождению в Церковь.

В подходе к катехизации, разрабатываемом НМЦ МиК, сочетаются три практики такого ручательства, принятые в разное время и в разных местностях в древней церкви. Свидетельство поручителя требуется перед приемом на оглашение, перед переходом на основной (второй) этап и непосредственно перед крещением.

Свидетельство перед началом оглашения

Неизвестно, было ли предварительное собеседование общепринятой практикой в первые века, но с уверенностью можно сказать, что на Западе в III–IV вв. без свидетельства поручителя человека не брали на 1-й этап оглашения [Гаврилюк, 65–68, 232–234].

Эта мера была связана не только с потенциальной опасностью для общины во времена гонений. Существовали определенные требования к будущим катехуменам. Поручителя спрашивали о двух вещах: о мотивах и об образе жизни кандидата в катехумены.

На оглашение не брались люди так называемых «запрещенных профессий», чей род занятий был связан с тяжкими грехами: убийством, идолослужением и прелюбодеянием. Естественно, этих грехов не должно было быть в жизни человека и вне его профессиональной деятельности [Гаврилюк, 227].

Также большое внимание уделялось отсутствию ложных или корыстных целей:

...В некоторых случаях катехумены спешили к водам крещальной купели, преследуя вполне земные цели. Некоторые хотели креститься, чтобы услужить господину, другие — чтобы угодить другу, третьи — чтобы привлечь внимание симпатичной дамы христианки или уладить выгодный брак [Гаврилюк, 155].

Значение имели и различные отягчающие обстоятельства (в древней церкви таким отягчающим обстоятельством (но не препятствием к оглашению!) было, например, рабство¹⁵).

Предварительное собеседование начинает исчезать с IV в. в связи с резким увеличением числа людей, желающих принять крещение, и с недостатком поручителей, что повлекло за собой в принципе ослабление требований к катехуменам и, как следствие, появление большого количества номинальных христиан. В IV в., во всяком случае, в Иерусалиме и Антиохии «слушающими» могли стать уже все желающие¹⁶ [Гаврилюк, 227].

В практике катехизации Преображенского братства, как и в древности, во-первых, необходимо *свидетельство о мотивах* человека, почему он хочет стать христианином и войти в Церковь. Интересно, что набор ложных и корыстных мотивов практически не изменился со времен древней церкви. 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». По свидетельству катехизаторов, бывают и более экзотические мотивы прихода людей на оглашение: например, чтобы бороться с верующими родственниками их же оружием.

В нормальном случае ложные мотивы должны быть ясны поручителю и катехизатору до оглашения или в самом его начале. В случае их обнаружения человек не снимается с оглашения, задача поручителя и катехизатора личным свидетельством и через слово Евангелия раскрыть ложность этих мотивов и помочь че-

15. Дьякон Павел Гаврилюк пишет, что рабы нуждались в дополнительном речательстве или условиях: «Если приходивший был из рабов, то необходимо было, чтобы его господин мог за него положительно рекомендовать, то последнего не допускали на огласительные занятия. Если раб принадлежал язычнику, то с него брали обещание о том, что он будет послушен своему господину, дабы не спровоцировать гонение на церковь...» [Гаврилюк, 65–66].

16. О плодах этого мы можем судить из источников, например, из «Огласительного слова» на Пасху свт. Иоанна Златоуста, когда ему приходится призывать людей к тому, чтобы они подходили к причастию даже без подготовки. Значит, у присутствующих не было должного отношения ни к самому празднику Пасхи, ни к причастию. Не говоря уже о том, что само по себе название «огласительное» слово — весьма условно, потому что обращено не собственно к катехуменам, а ко всем и по жанру скорее представляет собой гомилетическую проповедь.

ловеку обрести истинный мотив — любовь ко Христу, желание встречи с Ним и ученичества у Него.

Второе, что ожидается от поручителя, — это *свидетельство о внутренней готовности человека* к оглашению. В наше время это не менее важно, чем в древности, хотя требования к образу жизни человека, желающего начать оглашение, претерпели некоторые изменения.

Согласно практике древней церкви, на оглашение нельзя брать людей, жизнь которых так или иначе связана с грехом *убийства* (например, нераскаившиеся убийцы (которые себя оправдывают), торговцы наркотиками, практикующие наркоманы, алкоголики, борцы без правил и др.), *открытого идолослужения* (учителя духовных практик, целители, экстрасенсы, люди, занимающиеся сетевым маркетингом, и др.), распространением греха *прелюбодеяния* (профессиональные проститутки, сутенеры и др.).

В отличие от требований, принятых в древней церкви, для начала оглашения от кандидатов не требуется оставить прелюбодейные связи или отказаться от распространенных сейчас форм идолослужения, связанных, например, с заботой о своем психо-физическом здоровье без разбора средств (занятия йогой, всевозможными психо-физическими практиками, обращение к целителям и др.). Этот компромисс связан с существованием культа этих грехов, его культурным и общественным оправданием и, как следствие, практически полной утратой чувствительности к этим грехам в нашем обществе. Отказ от них потребует позже, в процессе первого этапа оглашения, когда оглашаемые осознают несовместимость того, что они делают, с Божьими заповедями и христианской жизнью. По этим же причинам исключение делается для торговцев алкоголем и табаком или тех, кто рекламирует эти товары. Для таких людей условием продолжения оглашения ставится смена профессии или направленности бизнеса в течение первого этапа.

Современная огласительная практика позволяет ввести другое требование. Опыт показал, что при приеме на оглашение важно обращать внимание на такой забытый в нашей стране грех, как хамство (непочитание родителей — в библейском смысле¹⁷). Грех хамства в огласительном контексте оказался опаснее

17. К хамству в библейском смысле относятся следующие действия в отношении родителей: высмеивание 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 (Ис 21:15); злословие родителей (Исх 21:17; Лев 20:9); отсутствие заботы об их достойном содержании (Мк 7:9–12) и др.

прелюбодеяния, он совершенно не совместим с оглашением, потому что человек, у которого нет уважения к старшим, не может слушать ни Бога, ни катехизатора.

В ответственность поручителя также входит своевременное извещение катехизатора об особых обстоятельствах жизни кандидата. При этом, естественно, катехизатор обязуется никому не разглашать этих сведений и не использовать их против человека. У современных людей появилась масса отягчающих обстоятельств, с которыми им крайне трудно проходить оглашение. Например, ипотека и большие кредиты, или другие ситуации, порабощающие человека, духовные и целительские практики, несогласующиеся с христианством, тяжелые духовные, душевные и физические болезни, особенности личности, которые существенно затрудняют общение и ограничивают возможности человека. Для таких случаев нет единых рекомендаций. Катехизатор принимает решение, исходя из ситуации и веры конкретного человека. Причем, в его задачу входит не отказать человеку в возможности прохождения оглашения, а найти путь, как ему помочь. Например, поставить ему какое-то условие приема на оглашение или предложить краткое или индивидуальное оглашение.

Свидетельство перед началом непосредственной подготовки человека к крещению

Вторым ключевым моментом, когда в древней церкви требовалось свидетельство поручителей, было собеседование с епископом перед началом непосредственной подготовки человека к крещению — вторым этапом оглашения, когда человек из «слушающего» становится «избранным» (в западной традиции) или «просвещаемым» (в восточной). Об этом есть упоминания у св. Ипполита Римского ^{*1}, Эгерии [*Письма паломницы, 217–218*] и др. Судя по всему, эта практика была повсеместной.

Основным был вопрос об образе жизни катехумена [*Гаврилюк, 10*]. На этом этапе было важно уже не наличие каких-то тяжких грехов, а положительные изменения в жизни человека, насколько его жизнь стала христианской. Поручителя спрашивали об оглашаемом, «участвовал ли в делах общины, навещал ли больных, почитал ли вдов и совершал ли другие добрые дела», «ведет ли добродетельную жизнь?» [*Гаврилюк, 80*]. В свидетельствах, относящихся к концу IV в., снова появляется вопрос о мотивах и тяжелых грехах: «Почитает ли родителей? Не пьяница

^{*1} Hipp. Trad.
Ap. 15

и не лжец ли он?» [Гаврилюк, 155, 187]. Видимо, это связано как раз с тем, что в это время не проводилось предварительное собеседование, в задачи которого входило выяснение этих вопросов.

После собеседования имена просвещаемых записывались в церковную книгу или, как она называется в 1-й молитве чинопоследования крещения, «книгу Жизни», и церковь начинала о них молиться за богослужением (была отдельная молитва об оглашаемых и о просвещаемых [Гаврилюк, 212]). В Антиохии имя поручителя заносилось в церковную книгу вместе с именем просвещаемого [Гаврилюк, 187].

Кроме участия в собеседованиях, как полагают некоторые исследователи, на поручителя лежала ответственность свидетельства и научения в течение всего этапа «слушающих». Оглашаемые в это время ходили в церковное собрание, слушали Писание и проповедь, молились, но отдельных встреч с катехизатором не было, в то время как вопросы у них наверняка были [Гаврилюк, 80].

В практике катехизаторов Преображенского братства, так же как и в практике древней церкви, свидетельству поручителя отводится основная роль в решении вопроса о переводе человека на второй этап оглашения (когда человек из «слушающего» становится «просвещаемым»).

Это свидетельство включает в себя:

- *свидетельство о вере и послушании человека Богу.* В первую очередь, это выражается в исполнении огласительных требований (регулярное чтение Писания, посещение храма и огласительных встреч, соблюдение заповедей Декалога). Также имеет значение, как оглашаемый преодолевает страхи и искушения, поддается ли он им или поступает по вере и решает вопросы, исходя из церковных приоритетов;
- *свидетельство об изменении жизни в соответствии с заповедями Божьими, начатках покаяния* (в первую очередь, отсутствие смертных грехов — грехов против основных этических заповедей, за которые в Ветхом завете полагалась смертная казнь).

В древней церкви уделялось внимание не только отсутствию пороков, но и обретению христианских добродетелей. В опыте Преображенского братства из-за ослабления требований при приеме на оглашение и смещения срока избавления от тяжких грехов к середине-концу первого этапа происходит смещение и данного требования. Обретение христианских добродетелей желательно на первом этапе, но в отличие от древней церкви

пока не является строгим требованием для перевода на следующий этап (хотя каждый катехизатор обязательно учитывает эти перемены в человеке). Больше внимания уделяется деятельной устремленности человека ко Христу, внимательности к Его слову. В случае, если человек приходит на оглашение практически не имея тяжелых грехов, имеет смысл вспоминать это требование древней церкви, но на сегодняшний день подобные случаи, к сожалению, слишком редки, чтобы можно было говорить о какой-то сложившейся практике в отношении таких катехуменов;

- *свидетельство непосредственно перед крещением*. Третий раз свидетельство поручителя требуется после завершения второго этапа оглашения, непосредственно перед крещением.

В древней церкви такое собеседование появляется довольно поздно — с началом так называемых «темных веков» (с середины V в.). Это время связано с закатом катехумената¹⁸. Катехизация для взрослых людей во многих областях сводится к одной беседе с епископом перед крещением, которая носит довольно формальный характер. В это время поручители (их уже правильно называть просто крестными) практически полностью утрачивают свою роль. Во-первых, желающий креститься сам должен был найти себе крестного и это мог быть случайный человек. На крестного еще возлагалась ответственность научить его вере, но, судя по всему, это происходило в течение нескольких бесед. Основная роль крестного была в присутствии на собеседовании с епископом перед крещением. Однако сведений о том, что, как раньше, его роль в этом собеседовании была бы решающей, нет [Гаврилюк, 266].

Отец Николай Афанасьев, суммируя опыт древней церкви, пишет о необходимости некоего консенсуса церковного собрания в отношении того, есть ли воля Божия на крещение данного человека или нет, без чего человек не может быть допущен к крещению: «Церковь принимает тех, кого Бог призывает...» [Афанасьев 1993, 119]. Но, по мнению о. Николая, это не означает, что собрание может разрешить или запретить крещение, «...оно означало согласие как результат свидетельства об открывшейся воле Божьей...» [Афанасьев 1993, 119]. Отец Николай не пишет, как

18. В это время предкрещальная катехизация взрослых перестает быть обязательной. Выделяют три основных причины упадка катехумената: 1. Повсеместное детское крещение (ему способствовало учение о первородном грехе, согласно

которому некрещенные дети осуждены на вечные муки). 2. Снижение общего уровня грамотности и образования. 3. Массовые крещения взрослых по политическим и корыстным мотивам (см.: [Гаврилюк, 265]).

это могло бы сегодня выражаться на практике. Ему важно, что возможность такого свидетельства — плод благодатной жизни Церкви. Однако мы знаем, что в практике древней церкви такое свидетельство произносилось от лица церкви катехизатором, поручителем и другими членами общины, лично знающими кандидата. Это достигалось благодаря тому, что церковное собрание в лице катехизатора и поручителей брало на себя ответственность за подготовку людей к крещению.

В случае взрослого крещения о. Николай называет следующие признаки готовности человека к крещению (призванности Святым Духом): вера, покаяние и свободное произволение [Афанасьев 1993, 64–78; 94–99; 119].

В Преображенском братстве собеседованию перед воцерковлением уделяется серьезное внимание и критерии допуска к крещению очень близки к тем, о которых пишет о. Николай.

Во-первых, от поручителя ожидается *свидетельство о действительной вере, покаянии и надежде на Христа* (не вернулись ли смертные грехи, насколько просвещаемый всерьез трудился, возрастал в вере, молитве, предпринимал усилия по изменению жизни, полагался в своей надежде на Христа и Его слово, а не на себя или своих «идолов»). Интересно, что достоверным критерием этого является такая простая вещь, как посещение встреч и храма. Если просвещаемый по каким-то, даже на первый взгляд самым уважительным причинам, пропускал встречи или не успевал читать Писание, бывать в храме и молиться, то значит в его жизни есть идол (ложная надежда, например, на работу, здоровье и т. п.), который, как магнит, тянет его назад и мешает возложить всю свою надежду на Христа. Митрополит Антоний (Блум) писал об этом:

...Можно крестить человека, который умирает со Христом и оживает с Ним, человека, который в себе носит мертвость Иисуса Христа и вечную жизнь Иисуса Христа; и нельзя крестить человека, который приобрел точку зрения на жизнь, где есть место для Бога, для Христа, для Церкви, для таинств и для других объектов [Антоний (Блум) 1991, 76].

Во-вторых, важно *свидетельство об обретении начатков христианских качеств* (таких как прощение, милосердие, послушание, смирение, дерзновение и др.) и *совершении добрых дел*.

Серьезная сторона ответственности поручителя — *помощь*, связанная собственно с процессом оглашения. В древности, кроме

участия в беседах, как полагают некоторые исследователи, на поручителя лежала ответственность свидетельства и научения в течение всего этапа «слушающих». Оглашаемые в это время ходили в церковное собрание, слушали Писание и проповедь, молились, но отдельных встреч с катехизатором не было, и задача разъяснения вопросов христианской веры и жизни ложилась на поручителей [Гаврилюк, 80].

В современном опыте катехизации от поручителя также требуется конкретная помощь во время оглашения. Она может выражаться как в простых напоминаниях, помощи в том, чтобы добраться до встречи, преодолеть какие-то обстоятельства или просто собственную расслабленность, так и во вдохновении, поддержке в трудных ситуациях и искушениях, помощи в преодолении барьеров в общении с катехизатором, помощниками, другими оглашаемыми, в усвоении содержания встреч и т. д.

Кроме этого, как и в древней церкви¹⁹, поручитель может сам стать катехизатором для своего поручаемого, например, в случае индивидуального оглашения особенных катехуменов²⁰.

На основании анализа исторического и современного опыта поручительства стало возможным сформулировать примерный перечень требований к поручителю. В нормальном случае поручителем должен быть верный член церкви, пример жертвенной жизни и слово которого являются свидетельством для других людей (как церковных, так и нецерковных), несущий ответственность за церковную жизнь, для которого следование за Христом и ученичество у Него является практикой жизни, а не абстрактным идеалом. Однако даже такой человек не во всех случаях может стать хорошим поручителем. Так, например, нежелательно становиться поручителями людям, находящимся в отношениях материальной или родственной зависимости.

Конечно, на практике «образцовых» поручителей крайне мало. Однако, как показал опыт подготовки поручителей, проводимой НМЦ МиК, серьезность ответственности помогает им самим менять свою жизнь и становиться более церковными людьми.

19. Например, в Сирии в V в. желающий принять крещение сам искал себе поручителя, который должен был наставить его в вере [Гаврилюк, 266].

20. Особые катехумены — те, кто в силу своего здоровья, возраста и т. п. не могут проходить оглашение в группе.

В заключение важно подчеркнуть, что поручительство может и должно стать общехристианским служением, наряду со свидетельством, к которому призваны все верные, потому что оно, в нормальном случае, является его продолжением. Восстановление института поручительства может помочь решить многие проблемы, связанные с номинальной катехизацией и крещением, как взрослых, так и детей. Однако эта задача может быть осуществлена только в том церковном собрании, где есть община или стремление к ней, потому что поручительство невозможно без общения и ответственного отношения, с одной стороны, друг к другу, с другой — к церкви хотя бы на уровне устройства церковной жизни в своем приходе. В качестве шагов к решению этой задачи можно предложить следующее:

1. Изменение отношения в приходе к крещению как к частной требе. Об этом много писал протопр. Александр Шмеман, напоминая, что в древности «крещение совершалось в собрании всей Церкви, всей общины. Оно было делом всех» [Шмеман 2009, 179].
2. Введение практики «приемного» духовного родительства, когда катехизатор или священник либо сам берет на себя ответственность поручителя, либо просит кого-то из ответственных, благочестивых прихожан помогать ему готовить человека к крещению и осуществлять попечение о нем после воцерковления. Подобный опыт существовал в миссионерской практике Русской православной церкви, например, у прп. Макария Алтайского²¹. Такой же выход предлагает и о. Александр Шмеман, чтобы хотя бы «один из восприемников выбирался не семьей, а назначался священником из наиболее активных и образованных прихожан» [Шмеман 2012, 32].
3. Введение более или менее продолжительной катехизации, без чего любое поручительство рискует стать формальным, потому

21. Исследователи отмечают, что сначала он сам вступал в личное общение с инородцами, причем такое общение часто переходило в дружбу и продолжалось годами до тех пор, пока человек решал принять крещение (это время можно соотносить с этапом «слушающих» в древней церкви). После чего прп. Макарий в течение 2–3-х недель проводил уже собственно огласительные беседы (этап «просвещения») и совершал таинство крещения. После крещения, как пишет И. К. Смолич, прп. Макарий «всегда старался найти для новокрещенного

«восприемника», т. е. поручал его надзору уже прежде крестившегося, который должен был сообщать Макарию о жизни и нравственном состоянии новокрещенного. Восприемник должен был заботиться и о том, чтобы его воспитанник не подвергся враждебности язычников-инородцев» [Смолич, 34–35]. Мы видим, что на восприемника ложилась задача укрепления в вере новокрещенного и защита его от искушений, а прп. Макарий фактически сам был в древнем смысле крестным-поручителем каждому из своих духовных чад.

что не успеют установиться доверительные отношения и прозойти какие-то ощутимые изменения в жизни человека.

Имеющийся современный положительный опыт ответственного поручительства вселяет надежду на то, что институт поручительства может быть восстановлен в нашей церкви. Это поможет решить задачу воцерковления как некрещеных, так и крещеных, но не живущих согласно христианской вере членов церкви.

Источники и литература

1. *Антоний (Блум) 1991* = Антоний (Блум), митр. О вере : (Выступление в Московской Духовной Академии) // Беседы о вере и Церкви. М. : Интербук, 1991. С. 71–92.
2. *Антоний (Блум) 1999* = Антоний (Блум), митр. О слышании и делании. М. : Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. 383 с.
3. *Афанасьев 1993* = Афанасьев Николай, протопр. Вступление в Церковь. М. : Паломник, 1993. 203 с.
4. *Афанасьев 2005* = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого. К. : Центр православной книги, 2005. 480 с.
5. *Габеев* = Габеев В. В. Феномен «номинального христианства» в современном мире // Гуманитарные и социальные науки. 2015. № 4. С. 63–69.
6. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с.
7. *Заравелас* = Заравелас Г. Учитель во Христе: роль крестного в таинстве Крещения. URL: <http://www.pravoslavie.ru/65230.html> (дата обращения: 20.08.2017).
8. *Казанцев* = Казанцев Георгий, свящ. Мертвые души : О номинальных христианах. Взгляд священника на некоторые явления приходской жизни. URL: <http://www.mgarsky-monastery.org/author/ierey-georgiy-kazancev> (дата обращения: 20.10.2017).
9. *Мария (Скобцова)* = Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни / Предисл. прот. Сергия Гаккеля. М. : Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2002. 68 с.
10. *Словарь* = Латинско-русский словарь / Под ред. И. Х. Дворецкого. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Русский язык, 1976. 949 с.

11. *Письма паломницы* = К источнику воды живой. Письма паломницы IV века // Подвижники благочестия Синайской горы. Письма паломницы IV века. М. : Паломник, 1994. 224 с.
12. *ЛБ 4* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. : В 7 кн. Кн. 4 : Последования таинств крещения и миропомазания и другие чины воцерковления : С прил. церковнослав. текстов / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле ; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. 3-е изд., испр. и доп. М. : СФИ, 2008. 192 с.
13. *Смолич* = Смолич И. К. Архимандрит Макарий (Глухарев) — Просветитель Алтая // Вестник РСХД. 1967. № 3 (85). С. 25–45.
14. *Тертуллиан* = Тертуллиан. О крещении // Он же. Избранные сочинения : Пер. с латинского / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М. : Прогресс ; Культура, 1994. С. 93–105.
15. *Шмеман 2009* = Шмеман Александр, протопр. Таинство крещения // Собрание статей : 1947–1983 / Сост. Е. Ю. Дорман. М. : Русский путь, 2009. С. 177–196.
16. *Шмеман 2012* = Шмеман Александр, протопр. Водой и Духом : О таинстве крещения. М. : ПСТГУ, 2012. 304 с.
17. *Этимологический словарь* = Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 3-е изд., стер. Т. 2 : Е-Муж. СПб. : Terra-Азбука, 1996. 672 с.
18. *Christian Witness* = Christian Witness to Nominal Christians Among Roman Catholics // Lausanne Occasional Paper. N. 10. URL: <http://www.lausanne.org/content/lop/lop-10> (дата обращения: 20.10.2017).
19. *Chrysostom* = Chrysostom John, St. Baptismal instructions. Mahwah : Paulist Press, 1963. 375 p. (Ancient Christian Writers: the works of the fathers in translation. N. 31).
20. *Encyclopedia* = Godparent // Encyclopedia Britannica. URL: <https://www.britannica.com/topic/godparent> (дата обращения: 20.08.2017).
21. *Ferguson* = Ferguson E. Baptism in the early church : History, theology, and liturgy in the first five centuries. Cambridge : Eerdmans, 2009. 953 p.
22. *Lexicon* = Liddell H. G., Scott R. Greek-English Lexicon. Oxford University Press Publication, 1996. 2436 p.
23. *Tertulliani* = Septimi Florentis Tertulliani. De baptism liber // Tertullian's homily on baptism / Ed. E. Evans. London : S.P.C.K., 1964. P. 4–43.
24. *Tiénou* = Tiénou T. Christian Nominalism: Causes and Cures. URL: <http://www.awf.nu/resources/study/christian-nominalism-causes-and-cures/> (дата обращения 20.10.2017).

M. S. Dikareva, A. M. Kopirovsky

Baptismal Sponsorship in Early Church and Ways of Using this Experience in Modern Catechetical Practice

The paper is focused on the meaning of the word “sponsor” according to early Christian historical sources. The author describes the baptismal sponsorship experience in the early church as well as the possible ways of applying it in modern catechetical practice by the example of catechesis in the Transfiguration Brotherhood.

KEYWORDS: baptismal sponsor; godparent; witness; catechesis; catechumens; early church; Transfiguration Brotherhood.

А. А. Медведев

Мать Мария (Скобцова) и религиозно-философский Ренессанс начала XX века: диалог с В. В. Розановым

В статье рассматривается диалог матери Марии с крупнейшим представителем нового религиозного сознания начала XX в. В. В. Розановым. Poleмика матери Марии с Розановым раскрывается в широком историко-культурном контексте (Гоголь, Достоевский, Леонтьев, Мережковский, Бердяев). Выявлены ключевые проблемы, ставшие предметом диалога матери Марии с Розановым: соотношение христианства и мира, христианского аскетизма (церковный нигилизм, монофизитски отрицающий «мир») и гуманизма («розовое христианство»), и вытекающий из этого вопрос о социальном служении Церкви. Розанов и мать Мария предстают как продолжатели зосимовской традиции христианского гуманизма — христианства человеколюбивого, открытого миру и направленного на служение ему.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: мать Мария (Скобцова), Розанов, Достоевский, Леонтьев, аскетизм, христианский гуманизм, социальное служение Русской православной церкви.

Для понимания духовного пути матери Марии представляется важным изучение ее диалога с представителями Религиозно-философского Ренессанса начала XX в. Очевидно, что ее духовное становление, те формы, в которых выразилось ее религиозное и поэтическое творчество, невозможно понять вне контекста религиозного обновления начала XX в., в котором мать Мария формировалась как личность¹. В этом смысле значимым является

1. Проблема доэмигрантских связей матери Марии с деятелями Религиозно-философского Ренессанса (в том числе, на уровне их трудов начала XX в.) остается малоизученной. Внимание иссле-

дователей чаще привлекают связи матери Марии с ними в период эмиграции (см., напр.: [Емельянова; Ликвинцева; Медведев 2013б; Каухчишвили]).

диалог матери Марии с таким ключевым представителем нового религиозного сознания, как В. В. Розанов (1856–1919). Религиозный диалог матери Марии с Розановым носил не случайный, как может показаться на первый взгляд, а ушедший внутрь, глубинный характер.

Близкий по взглядам к матери Марии Н. А. Бердяев, часто полемизировавший с Розановым, тем не менее признавал его огромные заслуги в критике «официального христианства», «церковной казенщины». В докладе «Христос и мир: Ответ В. В. Розанову» (заседание Религиозно-философского общества от 12 декабря 1907 г.)² Бердяев отмечал:

Он с небывалым радикализмом поставил перед христианским сознанием вопрос об отношении к жизни мира и особенно к источнику жизни — полу. Он оказал большое влияние на Мережковского и «Новый Путь», почти определил темы Религиозно-философских собраний. <...> Розанов всех заигнотизировал своей дилеммой «Христос или мир»... <...> Тема Розанова очень жизненна, очень разрушительна для официального христианства, для церковной казенщины, но Христа не касается, к Христу может быть отнесена лишь по слабости сознания, лишь в затмении [*Религиозно-философское общество, 196–197*].

Ключевые проблемы нового религиозного сознания Розанов сформулировал в своем знаменитом докладе «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (заседание Религиозно-философского общества от 21 ноября 1907 г.) [*Религиозно-философское общество, 139–151*]³ как вопросы «о духе и плоти, “христианской общине” и общественности», «об отношении Церкви и искусства; брака и девства; евангелия и язычества» [*Розанов 1994а, 417–418*]. С этим докладом Розанова, ставшим, по словам П. П. Перцова, «высшей точкой в раскрытии его идей» [*Перцов, 266*], мать Мария, как мы увидим далее, была хорошо знакома⁴.

Будущая мать Мария посещала знаменитую «башню» Вяч. Иванова и заседания Религиозно-философского общества,

2. Этот доклад Бердяева был ответом на доклад Розанова «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (см. о нем ниже).

3. Прения по докладу: [*Религиозно-философское общество, 152–182*].

4. Этот доклад был опубликован в журнале «Русская Мысль» (1908. Кн. I. С. 33–41), в «Записках С.-Петербургского Религиозно-философского общества» (СПб., 1908. Вып. 2. С. 19–27), а также включен в книгу Розанова «Темный Лик. Метафизика христианства» (СПб. : Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1911. С. 252–268).

о чем она пишет в очерке «Последние римляне» (1924), упоминая Вяч. Иванова, Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева и вспоминая темы обсуждений — «все мыслители всех времен и народов», Кант, Платон, Григорий Богослов, Штейнер, Дионис, Христос, Маркс, Ницше, Достоевский, «древняя мудрость Востока», Гёте, «церковность» [Кузьмина-Караваева 2001, 558–560]. Автобиографическая героиня повести «Равнина русская» (1924) пережила увлечение «религиозно-философским обществом» [Кузьмина-Караваева 2001, 391].

Имя Розанова возникает в статьях матери Марии 1930-х гг. («Аскетизм», «Православное Дело», «Христианство») в резко полемическом ключе, однако при этом нужно учитывать, что с этим радикализмом мать Мария относилась не только к Розанову, но и в целом к «последним римлянам» Серебряного века: «На самом же деле ни веры, ни подлинного творчества не было. Более того — не могло быть» [Кузьмина-Караваева 2001, 560]. При этом мать Мария мифологизировала образ Розанова, опираясь не на факты, а на слухи, не имеющие подтверждений. Так, например, в очерке «Встречи с Блоком» (1936) (этот эпизод не вошел в окончательную редакцию воспоминаний) мать Мария воспринимает Розанова, имея в виду его философию пола, как исследователя пороков и извращений:

Передавали еще шепотом... что в особняке графа Зубова против Исаакиевского собора... ..Собирается еще какое-то общество, изучающее пороки и извращения всех эпох и народов. Что собрана огромная библиотека по этому вопросу, что Розанов даже сидит в ней и изучает, что люди там собираются зачастую в масках и переодетые. ...Что все там познается не только теоретически, но и опытно [Мать Мария 2012, 479].

При этом мать Мария не упоминает о христианской кончине Розанова в Сергиевом Посаде. Она не могла не знать о том, что в своем богоборческом бунте против Христа Розанов прошел путь Савла. В 1923 г., в частности, были опубликованы воспоминания Э. Н. Гиппиус, в которых мемуаристка писала о получении ею письма дочери Розанова, «подробно описывающем его кончину, его последние, уже безмолвные дни. Кончину “христианскую”, самую “православную”, на руках Ф<лоренского>, под шапочкой Преподобного Сергия» [Гиппиус, 185].

г. «Домашний университет»: Стоюнинская гимназия

Данных о личном знакомстве будущей матери Марии с Розановым нет, но его дочери учились в той же гимназии М. Н. Стоюниной, что и юная Лиза Пиленко. Лиза перешла в Стоюнинскую гимназию в 1908 г., после ухода из Таганцевской гимназии, и закончила ее в 1909 г. Вера, Татьяна, Надежда Розановы закончили ту же гимназию соответственно в 1913, 1914 и 1918 гг. Среди преподавателей гимназии, особенно впечатливших Татьяну, были В. В. Гиппиус (русский язык и словесность) и Н. О. Лосский⁵ (логика и психология). Атмосфера свободы и творчества в гимназии, где, по воспоминаниям Татьяны Розановой, «легко дышалось», помогает понять среду, в которой формировалась и Лиза Пиленко:

Стоюнинская гимназия была частная гимназия с либеральным оттенком и новыми веяниями в педагогике, с широкой программой и с индивидуальным подходом к детской душе. Там легко дышалось, были интересные лекции, особенно в старших классах. Я и Вера любили гимназию, а Надя ее боготворила [Розанова, 64].

Именно Стоюнинская гимназия определила глубокий интерес Веры Розановой к христианству: на ее решение уйти в монастырь повлияла поездка летом 1913 г. в Соловецкий монастырь, в который она «ездила с гимназией» [Розанова, 69–70].

Розанов высоко оценивал педагогическую деятельность М. Н. Стоюниной. В 1906 г., после Первой русской революции, в «новых условиях свободной жизни», он с воодушевлением поддержал в статье «Вести из учебного мира» (Новое Время. 1906. 3 дек.) два ее нововведения. Первое — объединение педагогов и родителей в одно собрание для обсуждения общих проблем. Второе — открытие при гимназии вечерних Высших курсов (1905–1908), где лекции читали профессора С.-Петербургского университета (Н. О. Лосский, С. Л. Франк): «Это — без шума и рекламы маленький домашний университет» [Розанов 2003, 207]. Розанов думал о расширении этого удачного просветительского опыта на всю Россию:

Еще четыре-пять лет назад можно было задохнуться и, наконец, подохнуть в хлопотах о «праве открыть» подобные курсы. Но стало более доверия к лю-

5. Лосский приходился зятем директрисе, он был женат на ее дочери — Л. В. Стоюниной.

дям; разлилась повсюду знаменитая «явочная система» труда и инициативы, эта единственная настоящая форма свободного существования: и без страдания, унижения, без кашля, чахотки и хрипоты стало возможно вот просто «заявить» и «открыть» подобные курсы... [Розанов 2003, 207].

О том, что Розанов действительно высоко ценил личность и деятельность Стоюниной, говорит и его прощальное письмо к ней от 20 января 1919 г., в котором уже умирающий писатель вспомнил о Стоюниной и нашел в себе силы для благодарных слов в ее адрес: «Мария Николаевна великая, героическая женщина. Больше не в силах ничего писать» [Розанов 1990, 87].

В 1915 г., после окончания гимназии Татьяна Розанова поступила на Высшие Бестужевские курсы (историко-филологический факультет по отделению философии), так как «из гимназии Стоюниной с хорошими отметками принимали без экзаменов» [Розанова, 70]. На курсах она увлеклась лекциями Н. О. Лосского. Лиза Пиленко, окончившая гимназию с серебряной медалью, была слушательницей этих же курсов на том же отделении в 1909–1911 гг. (слушала лекции Н. О. Лосского и С. Л. Франка).

Вполне возможно, что создавая «Православное Дело», соединившее в себе «общезитие, университет, церковь» (Д. Десанти), мать Мария претворила в него и уникальный опыт Стоюнинской гимназии и ее «великой, героической» основательницы.

2. Аскетизм или братолюбие? Диалог о «черном православии» и «розовом христианстве»

Ключевой идеей Розанова была критика христианского аскетизма. Одну из причин аскетизма он видел в монофизитстве христианства вообще и русского православия в частности. Розанов считал, что несмотря на то, что монофизитство было осуждено догматически, оно укрепилось в Православии и стало его «краеугольным камнем»:

Все жизненное, живучее, крепкое земле, преданное труду, надеющееся на людей и их свойства человеческие... вырвано с корнями... <...> Вся религия русская — по ту сторону гроба. <...> Вообще Голгофа перенесена в самый Вифлеем и вытравила в нем все радостное, легкое, все обещающее и надеющееся. Никогда не видно в православной живописи... и животных около Вертепа Господня: коров, пастухов, маленьких осликов. Вообще животное начало с страшною силою отторгнуто, отброшено от себя Право-

славием. <...> Все это выросло из одной тенденции: истребить из религии все человеческие черты, все обыкновенное, житейское, земное, и оставить в ней одно только небесное, божественное, сверхъестественное. <...> Церковь Православная монофизитна... из «воплощения Сына Божия» изъяла собственно «плоть», «воплощение» [Розанов 1994в, 10, 14–15, 18].

В статье 1901 г. Розанов констатировал, что христианство стало номинальным, риторическим:

...«Религия перестала быть плотскою»: в действительности она стала номинальной; она стала спором кафедр, построением и опровержением «контrovers» в порядке “*je pense, donc je suis*”⁶, не проливаясь в жизнь и даже вовсе не переходя в ощущение, в «животное ощущение!» [Розанов 1995б, 42].

В монофизитстве Розанов видел причину оторванности церкви от реальной жизни: «...она вообще глубоко бездушна и суха ко всему житейскому, всей жизни, всему реальному, действительному миру. ...Не допускает религиозному свету проникнуть в материю, в жизнь, в человеческие отношения. ...Она пропускает сюда свет так преломленный, что он разрушает, а не преображает» [Розанов 1994в, 18].

Об этой же ключевой проблеме разрыва между Церковью и Жизнью в начале XX в. писал и другой крупнейший представитель нового религиозного сознания — Д. С. Мережковский, с которым Розанов вел постоянный диалог. Проблему *практического, действительного* христианства Мережковский, в частности, раскрывал на примере жизни и творчества Н. В. Гоголя («Выбранные места из переписки с друзьями», 1847). Мережковский по-своему решал эту проблему, но исходя из тех же розановских оснований — критики аскетизма («подмены святой плоти бесплотной святостью») и веры в «новый синтез», «святую плоть»:

Он (Гоголь. — А. М.) почувствовал до смертной боли и смертного ужаса, что христианство для современного человечества все еще остается чем-то сказанным, но не сделанным, обещанным, но не исполненным. «Церковь, — говорит он, — созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь». (См.: [Гоголь, 246]. — А. М.) <...>

6. «Я мыслю, значит я есть» (*фр.*) — известное изречение Декарта из его «Рассуждения о методе» (1637), написанного по-французски; “*Cogito ergo sum*” является его латинским переводом.

Христианство не входит в жизнь, и жизнь не входит в христианство: они разошлись и с каждым днем все более расходятся. Христианство оказалось величайшим отрицанием жизни, и жизнь — величайшим отрицанием христианства. Христианство сделалось безжизненным, бесплотным, бездейственным, а жизнь, плоть, действие — не-христианскими. Все современное европейское человечество раздирается этим противоречием [*Мережковский, 276–277*].

Мережковский считал, что на этот вопрос всей светской культуры в лице Гоголя к русской церкви, на вопрос, от которого зависит будущее всего христианства, церковь ничего не ответила:

Одни говорят: нельзя быть живым, не отрекшись от Христа. Другие: нельзя быть христианином, не отрекшись от жизни. Или жизнь без Христа, или христианство без жизни. Мы не можем принять ни того, ни другого. Мы хотим, чтобы жизнь была во Христе и Христос в жизни [*Мережковский, 309*].

Мысль о практической направленности последней книги Гоголя, о служении в миру, акцентировал в книге «Духовный путь Гоголя» (1934) К. В. Мочульский — один из основателей «Православного Дела» и ближайших помощников матери Марии:

Чтобы подчеркнуть практический, земной характер своего учения, автор склонен даже отрицать свою мистическую одаренность... Его не занимают идеология и метафизика; он говорит о деле, о жизни, о земле. <...> Гоголь не хочет индивидуального спасения души; тоскуя по созерцательной монашеской жизни, он ни на минуту не соблазняется мыслью о бегстве из мира. Спасаться можно только всем миром, со всеми братьями. Вдохновенно призывает он к служению России. <...> Аскетизм Гоголя — не для личного спасения, а для служения. Христианин аскетически отвергает себя для подвига гражданского. Любовь не абстрактная — к человечеству, а живая — к ближним [*Мочульский 1995, 39*].

Критикуя аскетическое, «черное» монашеское христианство (церковный нигилизм, отрицающий «плоть») как «религию смерти», «Голгофы», Розанов стремился онтологизировать христианство, раскрыть его как религию «света и радости»⁷, вернуть

7. В книгах «В мире неясного и нерешенного» (СПб., 1901; 1904), «Русская Церковь» (СПб., 1905, 1909), «Около церковных стен» (СПб., 1906), «Темный Лик. Метафизика христианства» (СПб., 1911).

его к живительным первоисточкам (Эдем и Вифлеем), в которых «плоть» получает свое религиозное оправдание: «В Спасителе нужно поклониться не чертам Голгофы, не печали гроба, но чертам Вифлеема, восторгу “Боговоплощения”» [Розанов 1995d, 74, 81].

Для матери Марии проблематика аскетизма обретает особую актуальность в начале 1930-х гг. В статье «Аскетизм» (1933) мать Мария актуализирует знаменитую полемику К. Н. Леонтьева с Ф. М. Достоевским и Л. Н. Толстым на тему «розового христианства», развернувшуюся на страницах брошюры «Наши новые христиане: Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой» (М., 1882). Эта проблема, как можно видеть постфактум, оказалась одной из стержневых, узловых для русской культуры (в этом смысле ее можно поставить в один ряд с диалогами Пушкина и Чаадаева, Белинского и Гоголя). Как точно заметил Розанов, в этом споре «начался глубокий религиозный водоворот христианства»: «Стержнем его был вопрос: что есть *сердцевина* в христианстве: *нравственность, братолюбие* или некая *мистика*, при коей “братолюбие” и не особенно важно?» [Письма Леонтьева, 358]. Знаменательно, что матери Марии в момент поиска своего призвания и духовного самоопределения (она приняла постриг в 1932 г., а в 1935-м создала «Православное Дело») становится важно вернуться к старому вопросу о «розовом христианстве» и об отношении аскетической традиции к миру.

Под «розовым христианством», за которое Леонтьев подвергает критике Достоевского («Братья Карамазовы», «Пушкинская речь») и Толстого («Народные рассказы»), он понимал стремление писателей гуманизировать христианство. Суть этой гуманизации Леонтьев более точно выразил в другой своей статье:

Гуманитарное лже-христианство с одним бессмысленным всепрощением своим, со своим космополитизмом — без ясного догмата; с проповедью любви, без проповеди «страха Божия и Веры»; без обрядов, живописующих нам самую суть правильного учения... <...> ... Такое Христианство — есть все та же *революция*, сколько не источай оно меду; при таком Христианстве ни воевать нельзя, ни Государством править; и Богу молиться — незачем... <...> Такое Христианство может лишь ускорить всеразрушение. Оно и в кратости своей — преступно... [Леонтьев, 289].

Яростное неприятие Леонтьевым гуманистического христианства объясняется тем, что с точки зрения леонтьевской теории «триединого развития» оно неизбежно ведет к разрушению един-

ства государства и Церкви как государственного института, атрибута монархической власти, к «буржуазному» разложению духа.

В статье матери Марии Леонтьев и Розанов парадоксальным образом предстают двумя сторонами одной медали — двумя полюсами в искажении подлинного христианства. Леонтьева, с его «мироненавистническим византизмом», отрекающимся от мира во имя Бога, мать Мария называет «одним из самых страшных явлений русской мысли» в искажении подлинного христианства; Розанова же, с его «иудаистическим восприятием плоти», — представителем гуманистического «розового христианства» [*Мать Мария 1992, 167*]. В обоих она видит абсолютизацию «темного лика» христианства, с той разницей, что Леонтьев принимает ее в своем предельном византийском аскетизме, а Розанов — ее отрицает⁸.

Доказывая это, мать Мария цитирует Предисловие из книги Розанова «Темный Лик. Метафизика христианства» (1911):

Для него Христос — «лицо бесконечной красоты и бесконечной грусти», — но не укладывается в душе Розанова ни эта красота, ни эта грусть. Для Розанова: «Восток, взглянув однажды на Христа, уже навсегда потерял способность по-настоящему, по-земному радоваться, попросту — быть веселым, спокойным и ровным. Он разбил вдребезги прежние игрушки, земные, недалекие и пошел плача, но и восторгаясь, по линии этого темного, не видного никому луча, к великому Источнику своего света. <...> В тайне слез христианских содержится главная тайна христианского действия на мир. Ими преобразовало оно историю» (См.: [*Розанов 1994б, 96*]. — А. М.) [*Мать Мария 1992, 168*].

Мать Мария также приводит слова из «Опавших листьев» («Боль мира победила радость мира, — вот христианство»⁹, «Христос открывается только слезам»¹⁰) и доклада «О Сладчайшем Иисусе...»: «И на протяжении веков христианство осуществляло лишь одну задачу: погребение всего мира в Христе»¹¹ [*Мать Мария. Аскетизм, 168*].

8. На наш взгляд, разница между Леонтьевым и Розановым все же очень велика, о чем говорит розановская полемика с Леонтьевым на тему «розового христианства», полемика о Зосиме Достоевского (см.: [*Письма Леонтьева, 337*]). В этой полемике Розанов выражал не антихристианский гуманизм, как считала мать Мария, а *христианский гуманизм*, встав на защиту нового, зосимовского типа монашества — человеколюбивого, благословляющего мира, социально направленного на служение в миру

(«великое послушание в миру» [*Достоевский, 71–72*]).

9. См.: [*Розанов 2010а, 150*].

10. Ср.: «Он плакал. И только слезам Он открыт. Кто никогда не плачет — никогда не увидит Христа. А кто плачет — увидит Его непременно» [*Розанов 2010б, 205*].

11. Ср.: «Всеобщее погребение мира в Христе не есть ли самое эстетическое явление, высший пункт мировой красоты?» [*Розанов 1994а, 426*].

В статье «Христианство» мать Мария утверждала, что «раскаленное добела» христианство блаженного мученичества было чуждо и не понятно Розанову, в чем мать Мария была недалеко от истины:

Отсюда вытекает так неправильно понимаемое Розановым — во Христе мир прогорк, отсюда растет монашество, отсюда вся подлинная аскетика, отсюда все наши бесчисленные кресты, тут встреча лицом к лицу со смертью, тут Христов крест, Христова смерть. Христианин крестится во Христову смерть. Христианин венчается со смертью, христианин всю жизнь живет рядом со смертью [Кузьмина-Караваева 2004, 85–86]¹².

«МИР НАСЕЛЕННЫЙ — ВОТ МОНАСТЫРЬ»:
ЗОСИМОВСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

Какую же позицию в споре о «розовом христианстве» занимает мать Мария? Она заново переосмысляет «гуманистическую легенду, противопологающую “темный лик” дела Христова розовому великолепию внехристианского вечного праздника»:

Тут уже не приходится говорить — против розового гуманизма, — как говорил Леонтьев, или: «я боюсь темного лика», — как говорил Розанов. Тут приходится спросить себя: да темен ли лик христианского подвига, да так ли уж лучезарен лик внехристианской культуры? [Мать Мария 1992, 170].

Доказывая, что в подлинной аскетической традиции *любовь к Богу* (аскетизм) и *любовь к человеку* (гуманизм) образуют единство и полноту Истины, мать Мария обращается к прп. Исааку Сирину (VII в.). Как известно, в уста Зосимы Достоевский вложил поучения именно этого своего любимого подвижника¹³.

12. Розанов писал о том, что земной мир, культура, жизнь меркнут в свете небесного идеала Христа, Его Красоты, и смерть во Христе становится для человека желанной, «сладкой»: «...во Христе — если и смерть, то сладкая смерть, смерть-истомы. Отшельники, конечно, знают свои сладости. Они томительно умирают, открещиваясь от всякого мира. Перейдем к мировым явлениям. С рождением Христа, с воссиянием Евангелия все плоды земные вдруг стали горьки. Во Христе прогорк мир, и именно от Его сладости» [Розанов 1994а, 425].

13. Имя прп. Исаака Сирина упоминается в черновых набросках к «Братьям Карамазовым». В окончательной редакции «Слова подвижнические» Исаака Сирина называются как одна из любимых книг слуги Григория. Под этой книгой отцеубийца Смердяков прячет пачки денег убитого им Федора Павловича. Отсылки к «Словам подвижническим» в поучениях старца Зосимы впервые стали выявлять в русской эмиграции — Р. Плетнев в статьях «Земля (Из работы “Природа в творчестве Достоевского”» (1929), «Сердцем мудрые (О “старцах” у Достоевского)» (1930) [Вокруг Достоевского, 154, 157–158, 254–255, 261–262] и Н. С. Арсеньев [Арсеньев, 265–266].

Не упоминая Зосиму, мать Мария приводит именно этот «зосимовский» слой в «Словах подвижнических» Сириянина¹⁴: «любовь сия уничтожает страх. <...> Любовь сладостнее жизни, и разумение Бога, от которого рождается любовь, сладостнее меда и сота. Любви — не печаль принять тяжкую смерть за любящих»¹⁵ [*Мать Мария 1992, 175–176*]. Это близко переживанию Зосимой на райском пиру кенотической любви Христа: «Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей» [*Достоевский, 327*].

Мать Мария приводит слова о милующем сердце: «Что такое сердце милующее? Возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце»¹⁶ [*Мать Мария 1992, 176*], без которых не был бы возможен «гимн любви» старца Зосимы: «Любите все создание Божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь» [*Достоевский, 289*]. Мать Мария также цитирует слова прп. Исаака о любви к грешникам: «Люби грешников, но ненавидь дела их, и не пренебрегай грешниками за недостатки их, чтобы самому не быть искушенным в том же, в чем искусились они»¹⁷ [*Мать Мария 1992, 178*]. Та же мысль звучит и в поучениях Зосимы: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле» [*Достоевский, 289*]. О двух последних поучениях Зосимы мать Мария в статье «Достоевский и современность» (1929) говорит как о «подлинно-единственном знамени» «всепобедной и всепоглощающей любви, за которым в конце концов должно пойти измученное и вечно обманывающееся человечество» [*Кузьмина-Караваева 2004, 313*]. В статье «Под знаком гибели» (1938) она в духе старца Зосимы обосновывает необходимость «монашества активного, обращенного к миру», которое «идет по этому пути, потому что любит этот Божий Мир, образ Божий человека, прозревает его в грехе и гное исторической действительности» [*Кузьмина-Караваева 2004, 435*].

14. См. также: [*Медведев 2013а, 159–160*].

15. См. *Слово 38*: [*Сирин, 153*].

16. См. *Слово 48*: [*Сирин, 194*].

17. См. *Слово 57, 90*: [*Сирин, 283, 393*].

Таким образом, и Розанов, и мать Мария, каждый по-своему, продолжают зосимовскую традицию *христианского гуманизма* — христианства человеколюбивого, благословляющего мир, социально направленного на служение в миру («великое послушание в миру»). Резко критикуя западный гуманизм, мать Мария тем не менее видела в Хомякове, Достоевском, Соловьеве христианских гуманистов¹⁸.

В Предисловии к книге «Около церковных стен» (1906), раскрывая смысл ее названия, Розанов вспоминал, как в детстве не мог войти в переполненную церковь и слушал службу, стоя у открытого окна и любуясь цветниками:

И всегда я думал: как хорошо, если церковь в цветах, — не только в саду, но и в окружении именно цветников. Я удлинил бы эти грядочки цветов и узкой полосой ввел бы их и в церковь: пусть и цветочки, как я же, слушают неизъяснимую херувимскую песнь, которую если и я слушаю — то не понимаю, а все же хорошо [Розанов 1995в, 8].

Для Розанова этот образ (отсылающий к роману «Братья Карамазовы», в котором описываются цветники в скиту Оптиной пустыни¹⁹) предстает как чаемый идеал открытости Церкви миру, как единство человеческого и божественного, как возвращение в утраченный рай:

Человеческое и религиозное. <...> Стены эти как бы расходятся; служба становится открытою; херувимская несется по лугам, лесам; умиляет птичек, смиряет зверей, все спешат к человеку: «Благодарим, что ты не забыл про нас и вынес Бога твоего всем твоим братьям по Райскому саду. Ныне, как и тогда, — Бог ходит между своих творений» [Розанов 1995в, 8].

Те же с аллюзиями на Достоевского образы, пронизанные интенциями открытости Церкви миру, единства человеческого и божественного, возвращения в рай (но с присущим матери Марии

18. «Наш гуманизм растворял в религиозном основном тоне сам себя. В каком-то смысле и Хомяков, и Достоевский, и Соловьев были гуманистами. Но важно то, что они были не только гуманистами. Они преображали западный, ущербленный гуманизм, лишенный Бога, в нечто иное, в веру в человечество, живущее в Боге, открывающем Себя в человечестве» [Мать Мария 1992, 186].

19. «...было множество редких и прекрасных осенних цветов везде, где только можно было их насадить. Лелеяла их, видимо, опытная рука. Цветники устроены были в оградах церковей и между могил. Домик, в котором находилась келья старца, деревянный, одноэтажный, с галереей пред входом, был тоже обсажен цветами» [Достоевский, 35].

акцентом на сотрудничестве с Богом в возделывании Райского сада на земле), — в мистерии матери Марии «Анна» (1938):

Нет, не какой-то безлюдный пустырь,
Мир населенный – вот монастырь.

Нету границы и нету ограды
Для вечно цветущего Божьего сада.

Чем счастлив, чем полон смиренный монах?
Тем, что лопата он в Божьих руках.

И ходит по миру предвечный Садовник,
И в розы творит Он колючий шиповник.

Садовник — Господь, потрудиться дозволю,
Чтоб радость цвела, чтоб вянула боль.

Чтоб душу за каждое Божье растение
Мы отдавали без сожаленья.

Вы вопрошаете: что есть монах?
Труба громовая он в Божьих устах,

Господь отшвырнет ее — будет немая.
Инок — навоз для Господнего рая [*Кузьмина-Караваева 2001, 284*].

В розановском ключе звучит и другое стихотворение матери Марии, в котором она полемизирует с аскетическим отрицанием плоти (мира), считая, что этот монофизитский путь более легкий, нежели выбранный ею трудный путь по преображению плоти (мира):

Каждый час желает побороть,
Каждый перекресток сетью ловит.
Я хочу, чтоб просияла плоть,
Жду преображенья крови.

О, легко закрыть глаза, уста
И легко предать мне плоть земную, —
Будто бы на дереве креста
Проливал Он кровь иную.

Миру вечному сказать, — не мой,
Роду человечьему — не ваша.
А мое — суровость и покой
И бескровной жертвы Чаша [Кузьмина-Караваева 2001, 166–167].

Своей материнской всепрощающей любовью-жалостью («Каждая царапинка и ранка / В мире говорит мне, что я мать»), «пронзающей любовью Господней», мать Мария стремится спасти весь падший тварный мир: «О, Господи, я не отдам врагу / Не только человека, даже камня» [Кузьмина-Караваева 2001, 175–177].

3. «Совесть *сейчас* и *здесь*»: социальное служение Церкви

В 1935 г. мать Мария вспоминает о Розанове в манифесте «Православное Дело» (Новый Град. 1935. № 10), излагая программные положения уникального каритативного и культурно-просветительного братства. Мать Мария прежде всего полемизирует в этой статье с православным «предрассудком» — аскетическим отказом от социального творчества. Против этого предрассудка, как мы уже видели выше, первым выступил именно Розанов, обнажив болезненную для русской Церкви проблему аскетического отрицания мира:

В среде ортодоксальных богословов мы можем услышать, что строить жизнь — ни к чему. Нам дано единое задание — спасти нашу душу, а социальная правда, художественное творчество, научная работа и т. д. — это все нас не касается, это только «подделка», послушание, не имеющее решающего влияния на нашу внутреннюю жизнь. Видимо, эти ортодоксальные мнения вдохновили Розанова на известные комментарии к христианству. Во Христе мир прогорк — выбирайте между его скорбным ликом и радостью жизни [Кузьмина-Караваева 2004, 360].

Мать Мария отсылает здесь к уже приведенным выше словам из розановского доклада «О Сладчайшем Иисусе...», утверждая, что розановский выбор между «скорбным ликом и радостью жизни» является тупиком:

Розанов же, и это удивительно, для целого ряда людей является чуть ли не единственным экзегетом и комментатором христианства, он как бы некий отец Церкви, определивший собою должное отношение к христианскому учению. Тут сразу же намечается тупик. Все благополучно, пока человек,

отрешившийся от скорбного лика Христова во имя радостей жизни, верит в эти радости. Но трагедия начинается с момента, когда обнаруживается, что радости эти не очень радостны. Не дает радостей наш подневольный и механизированный труд, не дают радостей и развлечения, более или менее однообразные, в разной мере треплющие нервы, и только. Не дает радостей и вся современная жизнь, горькая, хотя в ней-то отнюдь и не отражается сейчас горький и скорбный лик Христа. Как будто именно без него мир достиг максимальной горечи — потому что — максимальной бессмысленности [Кузьмина-Караваева 2004, 360–361].

Здесь мать Мария воспринимает Розанова также в оппозиции гуманизма и аскетизма:

Тут надо выдать маленькую тайну: Розанов был очень замечательным и талантливым человеком, но решительно ничего не понимал в христианстве, как, впрочем, мало понимали в нем и многочисленные христианские начетчики, сухостью своей высушившие мир [Кузьмина-Караваева 2004, 361].

Эта полемика с розановской критикой Христа, в котором мир «прогорк», звучит и в стихотворении 1930-х гг. В труде по преобразению повседневного бытия («О, Христос, Твой грустный мир прогорклый»), в возделывании Господня рая, заросшего «бурьяном греха и колючками нашей сухой и безлюбой жизни» [Кузьмина-Караваева 2004, 361], мать Мария переживает ликующую радость:

Жить в клопиной, нищенской каморке,
Что-то день грядущий принесет?
Нет, люблю я этот тихий гнет,
О, Христос, Твой грустный мир прогорклый.

Выцветшие грязные обои,
Лампы свет однообразно тускл.
Мир Твой горький, горький, Иисус,
Узнаю я в трудовом покое.

Не внезапно, не в иные сроки,
А все время, с горем пополам,
По моим по сумрачным углам
Виден мне простор иной, широкий.

Нищенство и пыль, и мелочь, мелочь,
И забота, так что нету сил...
Но не Ты ль мне руку укрепил?
Отвратил губительные стрелы?

Все смешалось — радость и страданье,
Теснота и ширь, и верх и дно,
И над всем звенит, звенит одно
Ликованье [Кузьмина-Караваева 2001, 137–138].

Однако «темному лику» христианства Розанов противопоставлял не только радость жизни, но и необходимость социального служения в церкви. В 1900 г. Розанов писал о преобладании в синодальной церкви ритуала (религиозной церемониальности), формы, иерархии («авторитета»), о преобладании высокого социального статуса над личностью, о преобладании Традиции над Современностью... — все это, по его мнению, делало невозможным в завершенной, неподвижной церкви всякое религиозное движение, социальное творчество:

...Церковь есть святое Памятование и святое Прошлое. <...> Между тем для блага же церкви, «для благосостояния святых Божиих церквей», как мы молимся на литургии, — необходимо около св. Памяти и св. Прошлого делать некоторое современное дело, живое, иногда грубое, материальное и практическое. <...>

<...> ...Увеличение тяжести авторитета, достоинства, силы, славы, т. е. опять «одеяния и одеяния», «разводы и разводы», и словеса, и благословения: до окончательной невозможности под их толщею не только двигаться, но хотя бы лежать и дышать [Розанов 1995а, 37–38].

Розанов подчеркивает, что церковь, основанная на таких принципах, не способна к социальному служению, которое оказывается светской, а не церковной сферой:

...Почему Палестинское общество «сделано и делается» светскими людьми; ими же сделано «Общество духовно-нравственного просвещения в духе православия», и без числа — богаделен, больниц, общества призрения малолетних преступников, предохранения падших девушек, и, словом — все необъятное дело *Наступающего* (употребим опять большие буквы) *Грядущего* и *Живой Совести*. Нужно распутницу поднять с улицы, накормить, согреть, научить: Погдину это в высшей степени легко сделать; но Филарету?

Я говорю совершенно серьезно, что Филарету этого совершенно невозможно сделать, не по малости его сердца, не по недостатку его ума, но по необыкновенной и страшной высоте и тяжеловесности его московского святительства [Розанов 1995а, 38–39].

Таким образом, Розанов говорит о необходимости дополнить церковные принципы «Памяти», «Прошлого» принципами «Святой Совести» и «Наступающего Будущего»: «Совесть сейчас и здесь, на улице, далее — фатальный поворот колеса истории к Будущему, и, наконец, материальное и факт» [Розанов 1995а, 39]. Эти слова о «совести сейчас и здесь», о Церкви «Наступающего Будущего» очень точно выражают суть социального творчества матери Марии, ее служения в миру. Дух этого служения «сейчас и здесь» передают слова матери Марии, полемизирующей с аскетизмом и горячо воспринявшей слова Спасителя о том, что творение милостыни бедному и страдающему есть помощь Ему самому*¹: «На Страшном суде меня не спросят, успешно ли я занималась аскетическими упражнениями и сколько я положила земных и поясных поклонов, а спросят: накормила ли я голодного, одела ли голого, посетила ли я больного и заключенного в тюрьме. И только это и спросят» [Мочульский 1946, 70–71].

Приведенная розановская критика церкви в ее асоциальной неподвижности близка оценке синодального периода и типа благочестия в статье матери Марии «Типы религиозной жизни» (1937). Она отмечала, что в этот период Церковь стала воплощением «верности традициям и заветам прошлого» и особой ритуальности («торжественные и суровые демонстрации своего единства, своей верности старым заветам — служить молебны и панихиды, становиться на одно колено при пении вечной памяти²⁰, объединяться вокруг старшего в чине»); она стала «атрибутом русской великодержавной государственности, стала ведомством среди других ведомств, попала в систему государственных установлений и впитала в себя идеи, навыки и вкусы власти» [Кузьмина-Караваева 2004, 131]. Этот тип религиозной жизни, подменявший Христову любовь «заповедями обмирщенной государственности»

*¹ Мф 25:34–36,
40

20. Ср. слова матери Марии, приводимые сестрой Иоанной (Рейтлингер) в письме к Н. Белевцевой от 24 декабря 1976 г.: «М. Мария нетерпимо относилась к официальному дореволюционному православию в его проявлениях вроде того, как разнаряженные в мундиры пажы или подобные

личности, придерживая рукой шпагу, становились на одно колено (это ее слова) во время пения “Отче наш” на литургии, так как кроме него они вообще ничего не знали и не понимали и знать не хотели» [Сестра Иоанна, 94].

(законопослушность, любовь к родине, культ прошлого, почитание власти и т. д.), не справился с задачей воздать Боже Богу, а кесарево кесарю [Кузьмина-Караваева 2004, 134].

Говоря о необходимости в церкви социального служения, Розанов горячо поддержал циклом статей «Великое начинание в Москве» (Новое Время. 1909. 4–7 марта) — создание великой княгиней Елизаветой Федоровной Марфо-Мариинской обители милосердия и восстановление чина диаконисс (служительниц). Он был восхищен великой идеей деятельной любви, выраженной в евангельском названии «деятельного полумонастыря», оказывающего «практическую помощь населению» и трудящегося «всецело для мира, для людей»:

Учреждение прямо великое! С этими религиозными оттенками и в этой сказывающейся с первого шага широте замысла — это совершенно ново на Руси! Что-то вроде духовного братства, филантропического рыцарства, что-то наподобие католических «орденов» или «армии спасения»; но именно — только «наподобие» и, в сущности, даже без всякого «подобия» [Розанов 2004, 80, 81, 83].

Идея «белого монашества» (сестры обители носили светлые платья и белые апостольники) оказалась близка Розанову с его критикой христианского аскетизма — «черного монашества»:

...Церковь давно должна была выдвинуть... белое монашество, совсем с другими обетами, с другим подвигом, с другим духом, нежели черное: именно — монашество житейское, мирское, с монашескою дисциплиною и чистотою, но с подвигом и деятельностью среди людей, в городах, в селах, в местах голода, в бедствиях войны, повальных болезней, пожаров, наводнений и проч. Но чтобы здесь не только «сочувственно ахать», но и помогать, — нужно многое знать, уметь, многому выучиться. Таковой белый монастырь непременно должен был соединиться с наукою и с техникою, с искусством и с ловкостью, с трудолюбием, инициативою и живостью: совсем другой «образ» монаха или монахини, чем в созерцательном пустынном монастыре! [Розанов 2004, 85].

Как известно, попытки Елизаветы Федоровны создать новый тип служения («не совсем монастырь и, конечно же, не обыкновенная светская община»), ее стремление юридически узаконить его через чин «служительниц» (диаконисс), вызвало сопротивление в церковных кругах. Епископ Саратовский Гермоген (Долганов)

и иеромонах Илиодор (Труфанов) обвинили Елизавету Федоровну «в подражании протестантизму» (Вел. кн. Елизавета Федоровна. Письмо к Николаю II от 1 января 1912 г.). Чин диаконисс так и не был утвержден Синодом. Одним из немногих, кто поддержал Елизавету Федоровну в вопросе о диакониссах, был еп. Евлогий (Георгиевский) [*Желтов*, 586]. Именно он в эмиграции, в 1932 г., совершит монашеский постриг Е. Ю. Скобцовой с именем прп. Марии Египетской и благословит ее на каритативное служение людям в миру. О «диаконисском» служении Елизаветы Федоровны и матери Марии писала сестра Иоанна (Рейтлингер) в письме о. Василию Зеньковскому (<1946>):

...Мать Мария, по-моему, когда постригалась, брала форму монашескую, потому что вопрос о диакониссах очень не выяснен и не выработан, а в сущности ей бы надо было быть диакониссой. Но говорят, что даже вел<икая> княг<иня> Елизавета Феодоровна, как ни домогалась — не могла добиться восстановления этого чина [*Дискуссия о монашестве*, 60].

Таким образом, отношение матери Марии к Розанову — пристрастное, «горячее», ревностное («как бы некий отец Церкви», «был очень замечательным и талантливым человеком, но решительно ничего не понимал в христианстве»). Она обращается к Розанову в период выбора своего духовного призвания, самоопределения, горячо полемизируя с ним как выразителем крайнего гуманизма. В историко-культурной перспективе мы видим, что Розанов для матери Марии, безусловно, — важнейший собеседник, оппонент, поскольку поставленные им в начале XX в. ключевые проблемы нового религиозного сознания невозможно было обойти молчанием — их необходимо было решать.

Предметом диалога матери Марии с Розановым в кругу важнейших для них собеседников (Гоголь, Достоевский, Леонтьев, Мережковский...) стала одна из стержневых для русской культуры проблем — соотношение христианства и мира, христианского аскетизма («черное православие» — церковный нигилизм, монофизитски отрицающий «мир», «плоть») и гуманизма («розовое христианство»), и вытекающий из этого вопрос о социальном служении Церкви.

И Розанов, и мать Мария, каждый по-своему, продолжают зосимовскую традицию христианского гуманизма (единство человеческого и божественного) — христианства человеколюбивого, благословляющего мир, открытого миру и социально направленного

ного на служение в миру. Розановские ожидания Церкви «*Наступающего Будущего*», Церкви «*Живой Совести*» («совести сейчас и здесь») очень точно выражают суть социального творчества матери Марии, ее служения в миру, а розановская критика Церкви в ее асоциальной неподвижности близка оценке матерью Марией синодального типа благочестия.

И Розанов, и мать Мария сходятся в необходимости *творческого обновления* русской Церкви, в необходимости *практического, деятельного и действенного* христианства — христианства, соединяющего Христа и Жизнь. Мать Мария продолжила в эмиграции решать поставленные Розановым проблемы: хотя и в остро полемическом ключе, Розанов не мог не повлиять на ее религиозные поиски. В историко-культурной перспективе монашество в миру матери Марии стало ответом на розановские вопросы, на которые, как заметил Бердяев, «официальная Церковь ничего Розанову не могла ответить и не ответила» [*Религиозно-философское общество, 197*].

Источники и литература

1. *Арсеньев* = Арсеньев Н. С. Из русской культурной и творческой традиции. [Франкфурт-на-Майне] : Посев, 1959. 300 с.
2. *Вокруг Достоевского* = Вокруг Достоевского : В 2 т. Т. 1 : О Достоевском : Сборник статей под ред. А. Л. Бема. М. : Русский путь, 2007. 576 с.
3. *Гиппиус* = Гиппиус З. Н. Задумчивый странник. О Розанове : Из книги «Живые лица» // В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология : В 2 кн. Кн. 1. СПб. : РХГИ, 1995. С. 143–185.
4. *Гоголь* = Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // Он же. Полн. собр. соч. : [В 14 т.]. Т. 8. [М.; Л.] : Изд-во АН СССР, 1952. С. 213–418.
5. *Дискуссия* = Дискуссия о монашестве : Из переписки о. Василия Зеньковского с сестрой Иоанной Рейтлингер // Вестник РХД. 2003. № 1 (185). С. 53–64.
6. *Достоевский* = Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : В 30 т. Т. 14. Л. : Наука, 1976. 510 с.
7. *Желтов* = Михаил Желтов, диак. Диаконисса // Православная Энциклопедия. Т. 14. М. : Православная энциклопедия, 2006. С. 580–587.
8. *Емельянова* = Емельянова (Викторова) Т. В. «Руководитель, друг, отец...» : Мать Мария Скобцова и прот. Сергей Булгаков // Вестник РХД. 2001. № 1 (182). С. 45–63.

9. *Каухчишвили* = Каухчишвили Н. Русская «география душевная» и эмиграция (мать Мария Скобцова) // Культура русской диаспоры: Само-рефлексия и самоидентификация. Тарту : Tartu Ülikooli Kirjastus, 1997. С. 119–131.
10. *Кузьмина-Караваева 2001* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. Равнина русская : Стихотворения и поэмы. Пьесы-мистерии. Художественная и автобиографическая проза. Письма. СПб. : Искусство-СПБ, 2001. 767 с.
11. *Кузьмина-Караваева 2004* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (Мать Мария). Жатва духа : Религиозно-философские сочинения. СПб. : Искусство-СПБ, 2004. 566 с.
12. *Леонтьев* = Леонтьев К. Н. Судьба Бисмарка и недомолвки Каткова // Он же. Полн. собр. соч. и писем : В 12 т. Т. 8. Кн. 1. СПб. : Владимир Даль, 2007. С. 280–296.
13. *Ликвинцева* = Ликвинцева Н. В. Глубже, чем политика: публицистика матери Марии (Скобцовой) в газете «Дни» // Ежегодник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. 2011. Вып. 2. С. 495–515.
14. *Мать Мария 1992* = Мать Мария (Скобцова). Аскетизм // Она же. Воспоминания, статьи, очерки : В 2 т. Т. 1. Париж : YMCA-Press, 1992. С. 163–188.
15. *Мать Мария 2012* = Мать Мария (Скобцова). Встречи с Блоком : Воспоминания. Проза. Письма и записные книжки [Собр. соч. : В 5 кн. Кн. 1] / Сост. Т. В. Викторова, Н. А. Струве; Науч. ред. Н. В. Ликвинцева. М. : Русский путь : Книжница; Париж : YMCA-Press, 2012. 656 с.
16. *Медведев 2013a* = Медведев А. А. «Дар свободы»: христианский гуманизм в творчестве матери Марии // Literature in Exile : Emigrants' Fiction : (20th century experience) : VII International Symposium Contemporary Issues of Literary Criticism / Ed. I. Rätiani. Vol. I. Tbilisi : Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature Press, 2013. P. 153–169.
17. *Медведев 2013b* = Медведев А. А. Россия Ксеркса или Христа? Русский мессианизм в рефлексии русской эмиграции 1928–1933 гг. // Toronto Slavic Quarterly : Academic Electronic Journal in Slavic Studies. 2013. № 44. С. 268–285.
18. *Мережковский* = Мережковский Д. С. Гоголь и черт : Исследование // Он же. В тихом омуте : Статьи и исследования разных лет. М. : Советский писатель, 1991. С. 213–309.
19. *Мочульский 1946* = Мочульский К. В. Монахиня Мария (Скобцова) // Третий час. 1946. Вып. 1. С. 64–78.
20. *Мочульский 1995* = Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М. : Республика, 1995. 606 с.
21. *Перцов* = Перцов П. П. Литературные воспоминания : 1890–1902 гг. / Под ред. А. В. Лаврова. М. : НЛО, 2002. 489 с.

22. *Письма Леонтьева* = Письма К. Н. Леонтьева с примечаниями В. В. Розанова // Розанов В. В. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 3.] : Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М. : Республика, 2001. С. 329–394.
23. *Религиозно-философское общество* = Религиозно-философское общество в С.-Петербурге (Петрограде) : История в материалах и документах : 1907–1917 : В 3 т. Т. 1 : 1907–1909 / Моск.-Петербург. Философ. клуб; Рос. гос. архив лит. и ис-ва; Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Фед. архив. аг-во. М. : Русский путь, 2009. 680 с.
24. *Розанов 1990* = Розанов В. В. Письма 1917–1919 гг. // Литературная учеба. 1990. Кн. 1. Январь-февраль. С. 76–88.
25. *Розанов 1994а* = Розанов В. В. О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Он же. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 3.] : В темных религиозных лучах. М. : Республика, 1994. С. 417–426.
26. *Розанов 1994б* = Розанов В. В. Предисловие // Он же. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 3.] : В темных религиозных лучах. М. : Республика, 1994. С. 95–100.
27. *Розанов 1994в* = Розанов В. В. Русская Церковь // Он же. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 3.] : В темных религиозных лучах. М. : Республика, 1994. С. 8–29.
28. *Розанов 1995а* = Розанов В. В. Интересные книги, интересное время и интересные вопросы // Он же. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 5.] : Около церковных стен. М. : Республика, 1995. С. 29–40.
29. *Розанов 1995б* = Розанов В. В. Иродова Легенда // Он же. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 6.] : В мире неясного и нерешенного. М. : Республика, 1995. С. 40–53.
30. *Розанов 1995в* = Розанов В. В. Предисловие // Он же. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 5.] : Около церковных стен. М. : Республика, 1995. С. 7–9.
31. *Розанов 1995д* = Розанов В. В. Семья как религия // Он же. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 6.] : В мире неясного и нерешенного. М. : Республика, 1995. С. 67–81.
32. *Розанов 2003* = Розанов В. В. Вести из учебного мира // Он же. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 15.] : Русская государственность и общество : (Статьи 1906–1907 гг.) / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М. : Республика, 2003. С. 205–209.
33. *Розанов 2004* = Розанов В. В. Великое начинание в Москве // Он же. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 19.] : Старая и молодая Россия. М. : Республика, 2004. С. 75–87.
34. *Розанов 2010а* = Розанов В. В. Опавшие листья : Короб первый // Он же. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 30.] : Листва. М. : Республика ; СПб. : Росток, 2010. С. 73–188.

35. *Розанов 2010б* = Розанов В. В. Опавшие листья : Короб второй и последний // Он же. Собр. соч. : [В 30 т.]. [Т. 30] : Листва. М. : Республика; СПб. : Росток, 2010. С. 189–364.
36. *Розанова* = Розанова Т. В. Воспоминания об отце — В. В. Розанове и всей семье // В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология : В 2 кн. Кн. 1. СПб. : РХГИ, 1995. С. 45–87.
37. *Сестра Иоанна* = Сестра Иоанна о матери Марии / Публ. Н. Белевцевой // Реализм святости : Сб. ст. СПб. : Проспект, 2000. С. 87–96.
38. *Сирин* = Сирин Исаак, преп. Слова подвижнические. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2002. 204 с.

A. A. Medvedev

Mother Maria (Skobtsova) and the Religious-Philosophical Renaissance of the Early XX Century: a Dialogue with V. V. Rozanov

The article considers the dialogue between Mother Maria and V. V. Rozanov, the foremost representative of the new religious consciousness of the early XX century. Mother Maria's polemic with Rozanov is explored within a broad historical and cultural context (Gogol, Dostoevsky, Leontyev, Merezhkovsky, Berdyayev). The author highlights the key issues of the discussion, such as the correlation of Christianity and the world, Christian asceticism (church nihilism, monophysitically denying the world) and humanism ("pink Christianity"), and, consequently, the question of the church' social ministry. Rozanov and Mother Maria appear as successors of the Zosimovian tradition of Christian humanism — philanthropic Christianity, open to the world and oriented towards serving it.

KEYWORDS: Mother Maria (Skobtsova), Rozanov, Dostoevsky, Leontyev, Christian asceticism, Christian humanism, social ministry of the Russian Orthodox Church.

Л. В. Крошкина

«Новая душа» матери Марии в ее житии и творчестве

Статья является результатом исследования понятия «новый», «новизна» в богословском, агиографическом, публицистическом, поэтическом и художественном наследии матери Марии (Скобцовой), а также в ее жизни и церковном служении. Главный вопрос статьи — что нового своей жизнью и творчеством сказала прпмц. Мария, каков ее новый ответ на вызовы своего времени. В статье анализируются наиболее значимые письменные труды матери Марии в контексте преемственности русской религиозной мысли. Идея *осуществления* соборности и проекции на все сферы жизни и деятельности христиан является ключом к пониманию новизны в жизни и творчестве матери Марии.

ключевые слова: новизна, Церковь, «Православное Дело», соборность, осуществление, общая жизнь.

Новое сочетается со старым,
как в каждом живом деле
и «живом предании»,
и оба вырастают из вечного.
*Мать Мария*¹

Тема «нового» в житии и трудах матери Марии не раз отмечалась как свидетелями ее жизни, так и исследователями ее творчества. Н. А. Бердяев назвал мать Марию «новой душой» [Бердяев, 22], отмечая ее стремление к «новым формам деятельности» и уникальную способность соединять несоединимое: «она была поэт, революционер и религиозный деятель» [Бердяев, 22].

Н. А. Струве в одном из своих последних выступлений на выставке икон и вышивок матери Марии в Париже (март 2016 г.) говорил о «неодолимом чувстве удивления» [Современные свидетельства, 290], которое вызывает мать Мария. По его мнению, ее призвание состояло в самоотдаче, жертвенности, мученичестве, а также в том, чтобы «быть матерью», «поэтом абсолютной

1. См.: [Мать Мария 1992, 247]

открытости». Он говорил о поражающей разнообразии ее даров, через которые она «доносит весть» [*Современные свидетельства*, 292] — свидетельствует о новом.

Биографы (о. Сергей Гаккель, Д. Десанти, А. Н. Шустов и др.), богословы (О. Клеман, Э. Бер-Сижель, Н. М. Каухчишвили, свящ. Георгий Кочетков и др.), исследователи литературного и художественного творчества матери Марии (Т. В. Викторова, А. И. Шмайна-Великанова, Н. В. Ликвинцева, М. В. Юрьева, Ю. В. Балакшина, А. М. Копировский и многие другие) отмечали и изучали принципиальную новизну как «самую характерную черту и облика, и мысли матери Марии» [*Шмайна-Великанова*, 31].

В своей итоговой эсхатологической поэме «Духов день», дантовскими терцинами повествующей о судьбах мира, мать Мария так определяет свое место в истории: «Мы все стоим у нового порога» [*Кузьмина-Караваева*, 269]. Мать Мария остро чувствовала время, часто говорила о «начале некой новой церковной эпохи» [*Мать Мария 2004*, 256] и призывала строить «новую жизнь» [*Мать Мария 2004*, 263].

В каждом ее деле мы видим мотив *нового*, слышим ее голос о *новом*. Диалог о новом и старом во всех его аспектах звучит в ее публицистике, богословии, поэзии, житиях и художественном творчестве. Во всех сферах деятельности матери Марии мы видим новый и одновременно целостный взгляд на христианство, Церковь, человека и человекообщение, социальную работу, монашество, аскезу, творчество, мученичество.

В объединении «Православное Дело», главном детище матери Марии, созданном под ее председательством в 1935 г., отобразились ее главные новые идеи. В ряде статей с названием «Православное Дело» мать Мария формулирует то новое, что она считает существенным в трудах созданного ею сообщества. Это не новые формы благотворительности, но новое качество общей жизни, основанное на новом взгляде на Церковь и на человека. Суть «Православного Дела» — в побуждении церковного общества к совместному *деланию*, которое заключается в строительстве этой «новой жизни» [*Мать Мария 2004*, 363].

Новая жизнь в понимании матери Марии — это жизнь на *соборных* основаниях. Она выступала страстным апологетом этого нового для Европы термина и посвятила его автору А. С. Хомякову одну из своих работ [*Мать Мария 2004*, 261–288]. Интерес к соборности в эмиграции (прежде всего во Франции) получил широкое распространение. В своих трудах

о соборности писали такие философы и богословы, как о. Сергей Булгаков, Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, В. В. Зеньковский и многие другие, особенно активно обсуждали это понятие в Русском студенческом христианском движении (РСХД). Мать Мария, активный участник РСХД, с некоторого времени осознает, что в Движении не хватает *дела*, в котором соборность была бы воплощена. Она приглашает всех жаждущих воплощения соборности: «давайте... не только в области теоретических построений, но и в области ежедневного... быта попробуем осуществить подлинную христианскую соборность, общую жизнь» [*Мать Мария 2004, 363*]. Характерно, что создание объединения было не началом, но итогом деятельности матери Марии по «осуществлению» соборности: к 1935 г. уже были открыты мужское и женское общежития, дешевая столовая, обслуживались русские больные во французских госпиталях и на дому, были открыты храмы, детская школа, проводились собрания и конференции. Все это мать Мария называет «радостным и братским делом» [*Мать Мария 2004, 363*].

Спустя три года в сборнике «Православное Дело», вышедшем в трагическом 1939 г., «когда решались судьбы мира» [*Мать Мария 1992, 247*], мать Мария впервые публично выступает с теоретическим обоснованием нового сообщества. Его призвание заключается не столько в практической социальной работе, сколько — в преодолении логики индивидуалистической религии («откреститься от мира, предоставить его бесам, спасти свою душу» [*Мать Мария 1992, 247*]), потому что только Церковь, призванная быть «водительницей человеческого рода», одна может ответить на все «проклятые» вопросы современности, и даже остановить войну, «благословить на создание Нового града» [*Мать Мария 1992, 247*]. Мать Мария называет членов Объединения «Православное Дело» «работниками церковного обновления» на nive социальной мысли и социального действия [*Мать Мария 1992, 247*].

Через несколько лет, незадолго до ареста, в неопубликованной при жизни автора статье «Объединение Православное Дело II» мать Мария говорит:

Я воспринимаю нашу идеологию, хотя она и может быть точно основана на Евангелии и на многих высказываниях св. отцов, все же как некий взрыв, как нечто противоположное тому, чем жило и живет широкое церковное общество. <...> Конечно, мы хотим чего-то нового... <...>

...Сама попытка дать православию дело — нова в самом корне [*Мать Мария 1992, 258*].

Эта новая взрывная сила заключается в соборно-личном методе, т. е. в отношениях, основанных на взаимопроникновенной связи всех со всеми и одновременно различении «каждого лица во всей его полноте» [*Мать Мария 1992, 258*]. Эти отношения должно стремиться проецировать «на все виды социальной жизни» [*Мать Мария 1992, 258*]. «Нам нужно выращивать соборный организм, а не устраивать механическую организацию» [*Мать Мария 1992, 259*]. Мать Марию не пугает, что все это только «идеал, действительно не осуществимый в реальной жизни», для нее важно, чтобы «именно он стоял перед нами»:

Каждое наше дело должно быть малой церковью, и все лица, работающие в нем и обслуженные им, должны быть членами органически связанными между собою и с целым [*Мать Мария 1992, 259*].

Итак, мать Мария предлагает созидание соборно-личного организма как полное новаторство и борьбу за подлинный дух православия, который, по ее мнению, есть «единственный вывод и из Евангелия», «все остальное — уступка миру сему» [*Мать Мария 1992, 263*].

Этот новый образ церкви и церковного дела требует максимального напряжения, подлинного духовного подвига от братской группы (так она называет узкий круг единомышленников «Православного Дела»), потому что мыслится как «лаборатория для России» [*Мать Мария 1992, 262*].

Мать Мария пытается представить и изобразить будущее осуществление этого замысла:

Через сто лет будет существовать некий орден или братство, во всяком случае, некий подлинно живой организм, некая подлинная соборность, церковное тело, Тело Христово. Глава этого Тела будет Христос, в этом смысле оно будет настоящей малой церковью, составляющей органическую часть единой вселенской православной церкви. Этот организм будет заключать в своих недрах живое, любящее, сострадающее и сорадающееся сердце — внутреннюю группу идеологически, духовно и братски объединенных людей. Они будут своей соборной напряженной жизнью, своей любовью, своим идеологическим единомыслием и жаждой практической активности питать и объединять весь организм, с которым будут находиться

в самой нерасторжимой и подлинной связи. Этот организм будет не какая-либо общественно-благотворительная организация, а осуществленная соборность, проецированная на все виды человеческой деятельности идея соборно-личного начала. Виды же практической деятельности могут быть неисчерпаемо разнообразны. Если это будут школы, то все ученики этих школ будут не только воспитываемые и обучаемые кадры молодежи, но такие же неотъемлемые члены общего организма, как и их учителя, как и создатели всего дела. То же можно сказать об общежитиях, каких-либо столовых, каких-либо группах, занятых любым видом работы. Это будет подлинное осуществление общего дела, потому что на известной глубине «Православное Дело» только и может быть Общим Делом, т. е. некоторой литургией, проецируемой из церкви в мир. Каждый человек, так или иначе прикасающийся к этому живому организму, должен быть им переработан, как живая частица вещества, должен, сохраняя всю свою неповторимую личность, с радостью и любовью стать живой частью этого живого многоединства [*Мать Мария 1992, 262–263*].

Итак, идею проецируемой в мир соборности можно считать главным ответом, вестью и призывом матери Марии. За обозначенной перспективой лежит каждодневный поиск и опыт, опирающийся на конкретные отношения в конкретных условиях.

Новой мы можем назвать тему жизни матери Марии — мистику человекообщения, конкретизацию идеи соборности. Это такое общение с человеком и с миром, которое является «глубинным богослужением», «проникнутым подлинным трепетом богообщения» [*Мать Мария 2004, 118–120*]. Мы знаем много свидетельств о том, как это воплощалось в жизни матери Марии. Одно из последних — воспоминание живого свидетеля М. А. Струве о чувстве «потрясающего контакта, подлинного общения», для которого «не было никакой преграды» [*Современные свидетельства, 291*].

Богословие человекообщения для матери Марии — логическое продолжение главной темы русской культуры — второй евангельской заповеди (заповеди о любви к человеку), которой, по ее мнению, с XIX в. «пленилась и увлекалась русская религиозная мысль» [*Мать Мария 2004, 378*].

Мать Мария рассматривает всю европейскую историю как духовную борьбу двух заповедей — о любви к Богу и человеку, и в этой истории, по ее мнению, наступает новая эпоха, в которой она видит возможность их соединения. Но это только возможность: «Мы все стоим у нового порога / его переступить

не всем дано...» [*Кузьмина-Караваева, 269*]. Особое место в истории XIX в., с точки зрения матери Марии, занимают те создатели русской культуры, которым удалось «осознать над собой купол Церкви» [*Мать Мария 2004, 219*]. Важнейшей вехой русской культуры она считает творчество Ф. М. Достоевского, отмечает его безграничную любовь к человеку, называет его одним из величайших знатоков человеческой души. «Всего мучительнее и напряженнее он любит человека именно там, где с особой силой ненавидит искушения, обступившие и побеждающие его» [*Мать Мария 2004, 312*], — пишет она в своей монографии «Достоевский и современность». В этой мучительности и напряженности глубина созерцания в человеке искаженного Божественного образа. Итак, по мнению матери Марии, русская мысль «на все лады и всеми своими голосами повторяет, что она поняла, что значит отдать душу свою за ближних своих, что она хочет идти путем любви, путем подлинного... человекообщения, которое тем самым есть и подлинное Богообщение» [*Мать Мария 2004, 378*].

Задачу свою и своих ближайших сподвижников мать Мария видит в том, чтобы все теоретические предпосылки русских мыслителей сделать практическими вехами, как для личных путей, так и для всякого внешнего делания. Вехи эти таковы: не просто «осознать над собой купол Церкви» [*Мать Мария 2004, 219*], но самому стать одним из Ее живых камней:

Возьми меня, я только твой кирпич,
Строй из меня, непостижимый Зодчий [*Монахиня Мария, 7*].

К решению этой задачи мать Мария приступает со свойственной ей энергией. Она прорабатывает христианскую аскетическую традицию и почти не находит в ней путей воплощения любви к человеку. Мать Мария говорит о новой аскетике — аскетике человекообщения, она прописывает ее этапы, призванные помочь всем, кто жаждет воплощения двуединой евангельской заповеди, кто хочет научиться любить. Она определяет аскетические требования по отношению к физическому, душевному и духовному миру ближнего. *К физическому*: «Любовь к человеку требует от нас аскетического служения его материальным нуждам»; *к душевному миру*: «Надо уметь в буквальном смысле “ставить себя на место” другого человека... быть для каждого каждым. Даже чужие страсти надо судить не извне... не вообще определять,

что должно, а что не должно для данного человека, а... искать освобождения его от его страстей и эмоций не в максимальном отсечении, а в сознательном и глубоком их преодолении, переключении, преображении» [*Мать Мария 2004, 374–376*]. Аскетика по отношению к духовному миру заключается в том, что человек встречается «с подлинным образом Божиим в человеке», и он «должен безусловно и безоговорочно принять это страшное Богооткровение, преклониться перед образом Божиим в своем брате». Тогда ему «откроется и еще другая тайна... Он увидит, как этот образ Божий затуманен... и он захочет во имя образа Божьего... начать борьбу с дьяволом... Он это сможет, если все его упование будет на Бога, а не на себя» [*Мать Мария 2004, 376*].

Мать Мария всей своей жизнью и творчеством говорит о новой мистике — мистике человекообщения, духовные основания которой она находит в образе Богоматери. Чтобы прийти к подлинному общению с ближними, надо усыновить их через со-чувствие, со-переживание, со-страдание, со-бытие и, в итоге, через со-распятие. Все это иначе она называет чувством «всеобъемлющего материнства» (ср. с «всемирной отзывчивостью» Достоевского).

Мать Мария создает художественные образы, в которых отчетливо отражаются ее новые богословские находки, тесно связанные с открытиями предшественников мыслителей. В 1920-е гг. она, как многие писатели русского зарубежья, обращается к житийному жанру. Одно из первых произведений — неопубликованный рассказ «Иоанникий». Это художественная зарисовка, в центре которой образ инока, проходящего различного рода соблазны, главным из которых становится любовь к Богу, утратившая единство с любовью к миру и человеку. Иоанникий преодолевает соблазн, переживает новое откровение о любви и в новом качестве идет служить миру. Это откровение любви мать Мария выражает через экстатическое состояние инока, пронзенного новой любовью к земле.

Лечь бы на землю, огромным, будто выросшим телом своим покрыть всю земную грудь, горячими губами припасть к губам земли, глазами впиться в ее пустой, призывный и тоскующий взгляд и знать, что нет ничего, нигде нету, кроме распростертой горькой земли и его — Иоанникия [*Данилов*].

Параллель с эпизодом целования земли в «Братьях Карамазовых» очевидна.

Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и иступленно клялся любить ее, любить веки веков [*Достоевский*, 326].

Любовный экстаз по отношению к земле в обоих произведениях завершается выходом на служение миру. Желание послужить миру основано на жертвенной милосердной евангельской любви, откровение о которой в «Братьях Карамазовых» предваряется образом нового вина в сновидении Алеши. Новое вино становится излюбленным образом поэзии матери Марии:

Мы все стоим у нового порога,
Его переступить не всем дано, —
Испуганных, отпавших будет много.
В цепи порвется лишь одно звено,
И цепь испорчена. Тут оборвалась
Былая жизнь. Льют новое вино
Не в старые мехи [*Кузьмина-Караваева*, 269].

«Новый порог» дается только тем, кто окажется связующим звеном в цепи духовных исканий человечества. Всю русскую историю мать Мария рассматривает как такую цепь. Она отмечает момент раскола культуры и церкви (XVIII в.). Новое вино и новые мехи — это образ новой близости ко всем и ко всему, которую ощутила мать Мария после принятия монашества: «Нет, не удаленье, / А приближенность новая ко всем» [*Кузьмина-Караваева*, 269]. Монашество в миру — новый путь служения миру, который «горит» (ср. с образом мира в раннем художественном творчестве матери Марии, который представлен в образах красного города в акварелях Е. Ю. Кузьминой-Караваевой, хранящихся в Русском музее Санкт-Петербурга). Если образ Алеши в «Братьях Карамазовых» — одна из первых в русской литературе попыток создать образ нового инока (нам неизвестно продолжение его судьбы — роман не окончен), то персонажи житий матери Марии — несомненно, развитие обозначенной художественной традиции.

Так тема «новой жизни» становится центральной в житии «Авва Агр и авва Ор», созданном матерью Марией на основе историй «Древнего патерика». Два инока уходят из монастыря в мир, один, Ор, — по велению страстей, другой, Агр, — ради спасения

брата. Автор повествует: «И началась для братьев новая жизнь» [*Мать Мария 2004, 22*]. После такого вступления читатель видит спуск в Ад: пламенеющий любовью Агр спускается на самое дно жизни ради того, кто пьянствует, распутничает, ради одержимого гневом убийцы. Автор жития утверждает, что подвиг Агра тяжелее иноческого подвига в пустыни. Суть его — любовь и жалость, не знающие предела и меры.

Безмерность и беспредельность в исполнении заповеди о любви к человеку — новое качество матери Марии. В ее житийном произведении «Путь к человеческим душам» звучат слова: «никогда нельзя отсекал грешников, но искать, какими средствами можно их исцелить» [*Мать Мария 2004, 52*].

Мать Мария искала в житийной традиции пути к исполнению заповеди о любви к человеку. Главное ее открытие заключается в том, что ключ к этому следует искать в *соборном начале* жизни Церкви, которое можно описать как волю к собранности в единый живой организм; пронизывающее ощущение общности всех со всеми; общую жизнь, состоящую из личных подвигов и взаимной ответственности друг за друга; добровольное разделение участи.

Соборное начало отразилось и в новом осмыслении монашеских обетов послушания и нестяжания. Обет послушания, главный смысл которого, по мнению матери Марии, в предыдущие века был сосредоточен на отречении от собственной воли и отдании ее в руки старца, должен обрести новое понимание. Сама жизнь «новаторствует», ставит современного инока в ситуацию инициативы и ответственности. Ныне «послушание становится служением» [*Мать Мария 2004, 126*], — писала мать Мария. Оно должно быть не менее суровым и строгим, но ответственность теперь лежит на самом иноке. Он сам должен определять меру «своей добросовестности, жертвенности и самоотдачи», а старцем здесь становится сама Церковь, которая вручает ему ответственное церковное дело [*Мать Мария 2004, 125–126*].

Корень *нового*, необходимого для принятия монашества, лежит, по мнению матери Марии, в обете нестяжания, в его духовном, а не материальном понимании. Духовное нестяжание в положительном смысле она соотносит с заповедью блаженства о нищете духовной. Это обет нищеты не только материальной, но и духовной. «Нищета духа... это есть отказ от своей духовной исключительности... отдача своего духа на служе-

ние делу Божию на земле и это единственный путь для общей жизни в едином соборном организме Церкви» [*Мать Мария 2004, 128*].

Мать Мария открывает соборное начало даже в мученичестве. Герой жития мученика Никифора дерзает принять страдания ради того, чтобы принести венец своему отпавшему от Христа другу. Это соборное мученичество мать Мария воплотила в собственной гибели.

Наконец, соборное начало выразилось в понимании и воплощении матерью Марией Церкви, открытой миру. «Оцерковление жизни» — это «ощущение всего мира как единого храма, украшенного иконами, которым надлежит поклоняться, которые надлежит чтить и любить, потому что эти иконы — подлинные образы Божии, на которых почит святость Бога Живого» [*Мать Мария 2004, 118*].

В иконописном образе, вышивке «Встреча Марии и Елизаветы», зримо выражена богословская мысль матери Марии. Взгляды Елизаветы и Марии устремлены друг в друга, как бы прозревая в другом Христа. Рука Марии волевым движением поворачивает лицо Елизаветы как бы говоря, смотри на Христа во мне. В пристальном напряженном взгляде друг в друга, едином сливающимся нимбе, одеждах и руках, в «новой приближенности» вне всякого частного пространства мы видим человекообщение в соборном единстве, в котором нет никаких преград. Эту икону можно назвать образом Церкви, как того собрания двух или трех во имя Христа, где в самом прямом смысле посреди них Христос.

Таким образом, новизна — характерное качество жизни и творчества матери Марии. Главная сфера ее проявления — экклезиология, учение о Церкви. Ключевая новая мысль, проецирующаяся на все виды деятельности и творчества, — соборность (соборно-личный метод) как принцип взаимоотношений, который должен пронизывать все, не только в церковном, но в любом общении и деле христиан друг с другом и с миром. Идея соборности, рожденная в недрах русской религиозной мысли XIX в., укоренена во второй евангельской заповеди — заповеди о любви к человеку, которой, по мнению матери Марии, посвящены лучшие труды русских писателей и мыслителей. Богословская и деятельная новизна матери Марии заключается в попытке *осуществить* идею соборности в аскезе и мистике, в агиографии, в поэтическом и художественном творчестве,

в целостном подходе к социальной работе. В конечном итоге и ее собственная мученическая гибель, в которой, по свидетельству союзницы Жаклин Пейри, мать Мария «сознательно принесла себя в жертву, тем самым помогая каждой из нас принять свой крест» [Гаккель, 164], стала осуществлением и явлением новой соборной жизни.

Источники и литература

1. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Памяти монахини Марии (Скобцовой) // Вестник РСХД. 1965. № 78. С. 21–23.
2. *Гаккель* = Гаккель Сергей, прот. Мать Мария. М. : Всецерковное православно. молодежн. движение, 1993. 172 с.
3. *Данилов* = Данилов Ю. Иоанникий. Рукопись. ГАРФ. Редакторский портфель газеты «Дни».
4. *Достоевский* = Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. : В 30 т. Т. 14. Л. : Наука, 1976. 512 с.
5. *Кузьмина-Караваева* = Кузьмина-Караваева Е. Ю. Равнина русская : Стихотворения и поэмы. Пьесы-мистерии. Художественная и автобиографическая проза. Письма. СПб. : Искусство-СПб, 2001. 818 с.
6. *Мать Мария 1992* = Мать Мария (Скобцова). Воспоминания, статьи, очерки : В 2 т. Т. 1. Париж : YMCA-Press, 1992. 332 с.
7. *Мать Мария 2004* = Кузьмина-Караваева Е. (Мать Мария). Жатва Духа. СПб. : Искусство-СПб, 2004. 563 с.
8. *Монахиня Мария* = Монахиня Мария. Стихи. Репр. воспр. изд. 1937 г. М. : Изд-во «МИК», 1993. 104 с.
9. *Свидетельства* = Современные свидетельства о матери Марии : Материалы круглого стола «Не хочу я быть воспоминаньем, буду вам в грядущее призыв», март 2016, Париж // Вестник РХД. 2016. № 205. С. 276–295.
10. *Шмаина-Великанова* = Шмаина-Великанова А. И. Внехрамовая литургия матери Марии // Вестник РХД. 2000. № 181. С. 30–46.

L. V. Kroshkina

Mother Maria's "New Soul" in Her Life and Work

The article summarises the results from research on the concepts "new" and "newness" in the theological, hagiographic, publicistic, poetic, and artistic legacy of Mother Maria (Skobtsova), as well as in her life and church ministry. The core question of the article is about the newness of the righteous martyr's life and work, of her response to the challenges of her time. The author analyses Mother Maria's most significant writings within the context of the continuity of Russian religious thought. The idea of *implementing* sobornost and projecting it over all the spheres of Christians' life is the key to comprehending the newness in Mother Maria's life and work.

KEYWORDS: newness, Church, "Orthodox Action", sobornost, implementation, shared life.

К. В. Алексин

Ускользящий священник: трансформация нормативного дискурса РПЦ о пресвитерском служении¹

В настоящей статье автором предпринята попытка разобраться в одном из наиболее важных аспектов православного пастырского образования — формировании образа пресвитерского служения. Автор прослеживает трансформацию функций священника согласно нормативному дискурсу российского православия. В результате автор приходит к выводу, что в настоящее время происходит своеобразный переход священника в состояние «церковного специалиста».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: священник, пастырское действие, практическое богословие, пастырское богословие, нормативный дискурс, образ священника, Русская православная церковь.

Русская православная церковь (далее — РПЦ) постоянно находится в поиске адекватных форм богословского и пастырского образования. В последние двадцать пять лет, после освобождения церкви от прямого контроля государства, этот поиск активизировался — только на уровне высшей церковной власти было принято восемь документов, касающихся духовных школ, проведено несколько реорганизаций, введен новый тип духовных школ («центры подготовки церковных специалистов»), изменились сроки обучения и структура управления в образовательных учреждениях, названия присуждаемых степеней; был разработан ряд новых концепций и стандартов; теология была официально признана

1. Статья подготовлена в рамках проекта «Священник в Церкви и обществе: анализ бюджетов времени» (в рамках программы научных исследований фонда развития ПСТГУ в 2017 г.).

в России научной специальностью. Несколько ярких деятелей сменили друг друга в роли «ведущих реформаторов пастырского образования». Еще в 1994 г. на Архиерейском соборе РПЦ было принято Определение «О задачах Церкви в области богословского образования». Среди прочего этот документ предписывал разработать систему духовного образования, которая «должна быть чувствительна к существующим сегодня пастырским проблемам и к тем запросам, которые современное общество обращает к Церкви» [О задачах, п. 3]. В период с 1994 по 2017 г. так и не был составлен и принят документ, который содержал бы в себе *концепцию пастырской подготовки* в РПЦ. Выработка этой концепции по-прежнему является задачей отечественного духовного образования. Следовательно, необходимо определить набор учебных дисциплин, а также знаний, умений и навыков, необходимых будущему священнику — выпускнику духовной школы.

В настоящей статье анализируются документы Русской православной церкви с целью выявления возможных трансформаций образа священника в нормативном дискурсе.

Тема священства не является ключевой для русского богословия. На протяжении столетий представления о священнике сохранялись самим русским духовенством, постепенно замкнувшись в рамках своего сословия. Воспроизведение образа пастыря прежде всего внутри семьи обусловило специфику восприятия священника как, с одной стороны, отца, а с другой — хранителя церковного быта. Та же сословная замкнутость со временем привела к распространению представления о том, что подготовить кандидата в священники или даже подходящую для него жену может только семья духовенства, которое становилось таким образом в России XVII–XIX вв. новым «коленом Левиным». Включенность пастырской подготовки в государственную систему сословного образования способствовала унификации ее форм и методов. Такое положение вещей по сути принуждало получать духовное образование тех, кто не был склонен к пастырству и, напротив, не позволяло проникнуть в ряды духовенства выходцам из крестьян, дворян, мещан². Преобладание в Российской

2. В конце XIX в. сословные границы постепенно начинают стираться и все больше выходцев других сословий вступают на путь пастырского служения. И тогда и ранее такие «иносословные» священники часто выделялись и оказывались крайне плодови-

тыми писателями или успешными миссионерами. Среди этих пастырей можно назвать свт. Игнатия (Брянчанинова), митр. Антония (Храповицкого), братьев Гурия и Льва (Егоровых).

империи сельского населения способствовало доминированию образа священника-землепашца, одной из главных задач которого стало, по замечанию прот. Павла Хондзинского, «поддержание... благочестивых форм жизни и покаяния, иными словами поддержание и сохранение церковного быта» [Хондзинский 2012; Хондзинский 2017а].

Богословие священства в российской духовной школе начинает возникать в середине XIX в., постепенно выделяясь из нравственного богословия [Сухова 2009, 31]. Первоначально оно не имело научной основы, представляя собой инструкции для будущих священников. В середине XIX в. предпринимаются попытки систематизировать учение о священническом служении на основании Священного писания, трудов отцов древности (свт. Иоанна Златоуста, свт. Григория Назианзина, свт. Григория Двоеслова) и накопленного практического опыта. В XIX в.³ в священнике видели отражение образа Христа и реализацию Его служений: царского, пророческого и священнического. Такую модель понимания роли священника можно назвать «традиционной».

В советскую эпоху разрушение церковной жизни привело к возрождению слабо институционализированных или прямо подпольных ее форм. В то же время ограничение свободы деятельности священников и активных мирян привело к тому, что приходская жизнь оказалась ограничена исключительно литургической функцией [Борисов, 58].

Восстановление церковной жизни после падения советского строя привело к скачкообразному увеличению числа священников (часто с минимальным опытом церковной жизни и уровнем образования, в том числе и богословского). Одновременно с этим стали развиваться молодежное, миссионерское, больничное и другие служения. Задача выживания Церкви в условиях внешнего давления со стороны государства потеряла свою актуальность, и священники стали ориентироваться на вовлечение в жизнь прихода новых членов, расширение деятельности церкви. Этот процесс продолжается и поныне.

3. Опираясь на труды вышеупомянутых древних авторов и позднесредневековое католическое богословие.

Нормативный дискурс и его роль в пастырском служении и пастырской подготовке

Термин *нормативный дискурс* имеет разные границы и наполнение в разных научных дисциплинах. Один из основоположников современного дискурс-анализа Тён Ван Дейк определяет нормативные дискурсы следующим образом:

Социально конструируемое знание о том, как семиотические ресурсы следует использовать в определенных социальных и культурных контекстах. Они принимают различные формы в различных контекстах: властные предписания, советы экспертов, ролевое моделирование, а теперь также и предпочтения программного обеспечения, посредством которого мы создаем семиотический контент, неформальные взаимодействия и многое другое [Van Dijk, 123].

В качестве примеров функционирования нормативного дискурса Ван Дейк приводит заботу о младенце согласно предписаниям журналов для матерей (неформальные взаимодействия), цвета выпускных мантий в соответствии со специальностями выпускников согласно артикулам отдельного университета (властные предписания), поведение певца на сцене во время исполнения попсовой песенки (ролевое моделирование), поведение каждого из нас, когда мы делаем один и только один заголовок слайда при подготовке презентации в Power Point (умолчания софта) [Van Dijk, 123]. Безусловно, ярчайшим примером нормативного дискурса являются правила написания слов, определяемые компетентными академическими институтами, или правила оформления ссылок, определяемые могущественными издательскими домами.

Наша задача — выявить функции священника, предписанные нормативными текстами русского православия. Мы не имеем возможности рассмотреть всю палитру нормативного дискурса, включающую в себя экспертные мнения, ролевые модели и т. д. Мы ограничимся лишь *текстами, которые можно однозначно считать изданными или акцептированными компетентными церковными инстанциями*. Эти тексты также являются значимыми в рамках системы пастырской подготовки.

Когда наставники в современных духовных школах готовят курсы для студентов, они используют как учебники, так и иные источники: личный опыт; незафиксированные собственные идеи;

советы авторитетных священников, епископов, старцев; поучения святых; известные примеры доброго пастырского служения. Курсы пастырского богословия, опирающиеся на все это богатство источников, оказываются очень специфичными, обычно они не публикуются (становясь своего рода «устной традицией»). По причине слабой формализации и сильной вариативности мы не можем сказать, что эти курсы являются *нормативным* базисом для пастырского образования и действия в современной РПЦ. Мы анализируем тексты, которые являются частью традиции пастырской подготовки, отдавая себе отчет, что существуют и другие факторы влияния. И нормативный дискурс о священнике, и реальные преподаватели-пасторологи влияют на современную пастырскую подготовку в России, но делают это по-разному. Мы будем анализировать только первый — текстуальный — фактор, оставив для дальнейшего исследования изучение реальной ситуации в духовных школах.

К числу властных инстанций, компетентных в вопросе установления норм в сфере пастырской подготовки, мы можем отнести:

- персональный и коллегиальные органы высшей власти в РПЦ (Святейший патриарх, Священный синод, Поместный собор, Архиерейский собор, Высший церковный совет);
- цензурные комитеты духовных академий, допускаявшие к печати руководства по пастырству для духовных школ (сегодня эту функцию выполняет — Учебный комитет РПЦ).

Частными случаями *официального нарратива о священнике* являются также, с нашей точки зрения, *директивно рекомендованные церковной властью тексты* о священнической практике, *официальные документы* поместной церкви в своей части, относящейся к священнику, и формально допущенные компетентной церковной властью *учебники по пастырскому богословию* для духовных школ⁴.

В настоящей статье мы рассмотрим именно эти три типа текстов, отражающие актуальное состояние вопроса именно для современной российской церковной ситуации.

4. Вопрос о «формальном допуске» к использованию учебников для семинарий после революции 1917 г. представляется непростым, поскольку в течение советского времени духовные школы РПЦ имели серьезные трудности с книгоизданием, так что студенты часто учились не по учебникам, а по конспектам лекций, которые, разумеется, по

самому своему жанру не могли иметь формального одобрения власти. Вопрос о принадлежности к «официальному нарративу» текстов XX в. мы будем решать исходя из их церковной рецепции, т. е. засвидетельствованного формальными актами признания ценности и желательности изучения данных трудов.

Директивно рекомендованные церковной властью тексты о священнической практике для РПЦ представлены в русской традиции двумя текстами — «Книгой о должностях пресвитеров приходских» 1776 г. [Георгий (Конисский), Парфений (Сопковский)] и «Настольной книгой священнослужителя» 1977–1988 гг. [Настольная книга]. Обе эти книги по-своему уникальны. Кроме определенной безликости и безусловной директивности изложения, их роднит также непроясненность авторства. Для «Книги о должностях» оно считается установленным, а по отношению к «Настольной книге» — можно только с уверенностью утверждать, что это компилятивный труд, составленный анонимными авторами от лица абстрактной «церковной власти».

К *официальным документам* относятся все те нормативные акты⁵, которые были приняты высшей церковной властью РПЦ в новейший период (после 1988 г.) и утверждены на уровне поместных и архиерейских соборов. Большая часть этих документов имеет своим адресатом всех верных чад РПЦ.

Учебники пастырского богословия для духовных школ РПЦ представляются наиболее ценным источником для нашей работы, поскольку именно духовная школа имела в имперскую эпоху и в несколько меньшей степени в последующие эпохи развития Русской церкви монополию на подготовку священников. По сути, пастырское богословие — это нововременной официальный нарратив о священнике. То, как духовная школа мыслила реализацию своей главной задачи — подготовки священников, отражено в пастырско-богословских учебниках.

Автор одного из наиболее известных русскоязычных курсов пастырского богословия архимандрит Киприан (Керн) [Киприан (Керн)] предвзвешивает свое пособие разделом об истории пастырского богословия в России. В нем он перечисляет и кратко комментирует все изданные до момента появления этой книги пасторологические курсы. В нашем исследовании в отношении синодального периода (до 1917 г.) мы будем в основном опираться на указанный обзор архим. Киприана (Керна), однако анализировать весь корпус пособий по пастырскому богословию, созданный русской

5. Мы не относим к текстам этого рода послания соборов, которые носят общепастырский характер и не являются актами, призванными регулировать жизнь РПЦ на практике.

академической традицией, нам кажется нецелесообразным. Поэтому подробно рассмотрим лишь те пособия, которые: (а) издавались или переиздавались в постсоветский период, (б) отражают начальный период развития пастырского богословия в России (работы Амфитеатрова и Наумова).

Таким образом получаем следующий список релевантных источников в группе текстов *«русское академическое пастырское богословие»*:

- Архим. Антоний (Амфитеатров). Пастырское богословие. Киев, 1851.
- Архим. Кирилл (Наумов). Пастырское богословие. СПб., 1853.
- Еп. Антоний (Храповицкий). Лекции по пастырскому богословию. Казань, 1900.
- Архим. Киприан (Керн). Православное пастырское служение. Париж, 1957.
- Архим. Константин (Зайцев). Пастырское богословие. Джорданвилль, 1960–1961.
- Еп. Вениамин (Милов). Пастырское богословие с аскетикой. М., 1947–1948.
- Архим. Тихон (Агриков). Пастырское богословие. Загорск, 1967.

Задачи и функции священника согласно российским пастырским руководствам

*«Книга о должностях пресвитеров приходских» (1776)*⁶

Как уже было сказано выше, самым ранним российским текстом, который мы можем отнести к «нормативному дискурсу о священнике», является *«Книга о должностях пресвитеров приходских»*, впервые изданная в 1776 г. В том же году по решению Святейшего синода она была разослана всем православным храмам и духовным школам России.

«Книга о должностях» — не богословский курс, а скорее практическое руководство для пастырей, предназначенное компенсировать недостаток знаний у тех священников, которые «в науках

6. См.: [Георгий (Конисский), Парфений (Сопковский)]. Указанное издание повторяет авторскую нумерацию параграфов.

не упражнялись». Для нас эта книга важна как первая в своем роде и для российского контекста, и по своей основной теме — о *должностях*, т. е. об обязанностях пресвитеров. Она является для нас, таким образом, одновременно мостом от классической литературы о священстве к пастырско-богословским курсам и практическим пособиям для семинарий. «Книга о должностях» пользовалась исключительным авторитетом на протяжении всего XIX и даже XX в. Она до сих пор изучается в российских семинариях⁷. В «Книге о должностях» действие священника сводится к трем базовым составляющим:

- учение (словом и делом);
- тайнодействие;
- молитва.

Под *учением* понимается как научение прихожан догматам веры, так и наставление их в добродетельной жизни (в проповеди или индивидуально). Отдельно отмечается, что наставления священника, если он сам не придерживается проповедуемых им принципов не будут успешными. К учению же относится обличение грешников и полемика с инославными. Под *тайнодействием* понимается весь комплекс литургических действий священника с акцентом на таинствах. *Молитва*, согласно «Книге о должностях», включает как общественную молитву на богослужении, так и частную молитву священника о себе и своей пастве. Причем акцент делается именно на второй. В качестве *центральной функции* авторы «Книги...» выделяют *учение*. Безусловно, таким образом описывается желаемое положение вещей, а не российская церковная действительность.

Не остается ныне более места сомнению о первейшей и главнейшей сей должности пресвитерской: но только удивляться и сердцем болеть, что она у многих из нас по большей части почитается или за последнюю, или ни за какую [Георгий (Конисский), Парфений (Сопковский), п. 13].

Можно даже сказать, что вся «Книга о должностях» направлена *против* тех, кто считает, что священнику не следует проповедовать. Авторы очень настойчиво и многократно показывают, что с проповеди все начинается, что без нее даже таинства оказываются бесплодными [Георгий (Конисский), Парфений (Сопковский), п. 10]. Раздел о тайнодействии становится

7. Напр.: [Усольцев, 10].

не столько разделом о тайнодействии, сколько разделом о научении прихожан, подготовке их к принятию таинств. В «Книге» сопоставляются подготовленные и неподготовленные к своему служению священники, а также пастыри, учащие народ и, напротив, пренебрегающие этой возможностью. Отдельно подчеркивается необходимость гибкого отношения к формам научения, что предполагает селянам произносить проповеди катехизического характера, а риторически выверенные гомилии предлагать горожанам [Георгий (Конисский), Парфений (Сопковский), п. 27]. Авторы «Книги...» не дают детально проработанного списка священнических обязанностей. Однако вследствие практической направленности книги, а также очевидного желания авторов создать пособие для не учившихся или недоучившихся священников, в тексте книги упомянуто значительное число активностей священника. Это позволяет нам предположить, какие именно действия предписывались священнику, что входило в зону его ответственности согласно «нормативному дискурсу» эпохи. Список этих активностей указан в табл. 1.

«Пастырское богословие»
архим. Антония (Амфитеатрова) (1851)⁸

Архимандрита Антония (Амфитеатрова) справедливо называют первым русским пасторалистом [Киприан (Жерн), 8]. Свой курс он издал в Киеве в 1851 г.⁹ Существование фигуры пастыря в структуре Церкви архимандрит Антоний объясняет необходимостью во всяком сообществе иметь форму властных отношений, которой для Церкви является иерархия. Потому в Церкви есть пастыри и пасомые, и это деление на пастырей и пасомых повторяется на каждом ее уровне. Так, на уровне прихода есть «пастыри низшей степени — приходские пресвитеры» и прихожане [Антоний (Амфитеатров), 6–7].

Деятельность священника, с точки зрения архим. Антония, вписывается в три основные функции: *учение, священнослу-*

8. См.: [Антоний (Амфитеатров)].

9. Впервые пастырское богословие было внесено в *curriculum* богословского факультета Венского университета в 1777 г.. В России этот предмет появился около 60 лет спустя в 1830-х гг., а учебник был написан к 1851-му.

жение и управление¹⁰ [*Антоний (Амфитеатров), 10–11*]. При этом под управлением понимается не управление приходской общиной, а «духовное руководство пасомых»¹¹ [*Антоний (Амфитеатров), 11*]. Главной функции среди этих трех автор не выделяет, что отличает его, например, от авторов «Книги о должностях пресвитеров приходских», отводящих первое место проповеди. Что касается прочих действий, которые архим. Антоний приписывает священнику (см. табл. 1), то большинство из них так или иначе укладывается в приводимую им тройственную структуру.

«*Пастырское богословие*»
архим. Кирилла (Наумова) (1853)¹²

Несколько позже, в 1853 г., свой курс с тем же названием опубликовал инспектор¹³ Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Кирилл (Наумов), в будущем ставший епископом города Мелитополя. Автор этого руководства, по признанию архимандрита Киприана (Керна), как и другие его современники, сужает поле пастырского богословия лишь до учения о нравственных качествах пастыря и «систематического изложения» его обязанностей [*Киприан (Керн), 13*].

Архим. Кирилл указывает, что священник наделен теми же тремя функциями, которые названы в книге архим. Антония (Амфитеатрова): *учителя, священнослужителя и пастыря душ*. Третья часть «*Пастырского богословия*» архим. Кирилла, озаглавленная «*Наставления священнику касательно прохождения им обязанностей своего служения*», подразделяется на три отдела, посвященные обязанностям священника как носителя каждой из этих функций в отдельности.

10. «Цель пастырского служения есть не иная, как та же самая, для которой учреждено на земле Ис. Хр. Благодатное Царство Его или Церковь: это непрерывное продолжение... Его великого служения», т. е. *просвещения людей в вере и благочестии христианском (= учение); освящения их благодатию Божиею (= священнослужение); руководства их к вечному спасению и блаженству (= управление)*.

В параграфе 12 к указанным средствам реализации священниками своего действия на паству добавляется еще «сила духовной власти руководить

людей к спасительной вере во Христа Спасителя и правому и святому житию...» [*Антоний (Амфитеатров), пп. 10–12*].

11. Функции управления и учения соотносятся здесь друг с другом как: (1) индивидуальное руководство в духовной жизни и решение частных проблем пасомых и (2) катехизическое научение истинам веры и нравственной жизни.

12. См.: [*Кирилл (Наумов)*].

13. Должность инспектора в те годы часто была сопряжена с преподаванием нравственного и пастырского богословия.

Таблица 1. Традиционный священник и священник-специалист

Год и текст	Традиционный священник (SDR)	Год и текст	Священник-специалист
<p>Книга о должностях (1776)</p>	<p>Учить вере (Догматам); учить закону (Добрым делам); обличать ересь и неверие; исправлять незаконных, наставлять и утверждать «правовверных и честных»; утешать и восставлять печальных и отчаявшихся; молиться вообще; молиться за прихожан, чтобы они смогли усвоить преподаваемое священником учение веры; учить и в церкви, и по домам; читать самому Писание; читать книги по истории церковной и гражданской; крестить; миропомазывать; исповедовать; причащать; венчать; соборовать; отпевать; ходить на поминки; телесно поклоняться Богу; молиться и благодарить Бога; творить милостыню; читать Писание;</p>	<p>Устав РПЦ (2000)</p>	<p>Выполнение богослужебных, пастырских и административных обязанностей «согласно установлениям канонов и настоящего Устава».</p>
		<p>ОСК (2000)</p>	<p>Проводить беседы перед Венчанием; примирять желающих развестись; «проявлять чуткость», когда на исповеди становится известно священнику о готовящемся преступлении, сохраняя тайну исповеди, сделать все возможное, чтобы преступление не было совершено; призывать совершивших аборт женщин к покаянию и исправлению, не отвергая их; с пастырской осмотрительностью советовать супругам, задающим вопросы, связанные с воздержанием от половых отношений; пастырски опекать безнадежно больных и умирающих; контактировать со всей аккуратностью со светскими СМИ и согласовывать свою позицию с позицией священноначалия; заручаться благословением епископа на контакты со СМИ.</p>

Таблица 1. Продолжение

Год и текст	Традиционный священник (SDR)	Год и текст	Священник-специалист
<p>Книга о должностях (1776) (Окончание)</p>	<p>принимать странников; подавать помощь нуждающимся (особенно нищим и больным); заботиться о сиротах; заступаться за вдов, обиженных; ходатайствовать о невинных; изучать догматическую и катехизическую литературу; наставлять своих детей и супругу; объяснять значение и символику таинств прихожанам; молиться за себя; молиться за других; молиться за царя; <i>молиться за всех людей в общем и в частности о разных скорбящих и обремененных</i>; поститься; в случае беды — организовать общее народное покаяние и молитву и самим выступить ходатаями за народ перед Богом; призывать людей к молитве домашней и церковной; следить за благолепием церковного богослужения; готовиться к совершению Литургии; <i>совершать Литургию.</i></p>	<p>ОСК (2000) (Окончание)</p>	<p>Что касается функций священников-специалистов, то мы можем увидеть следующие: неукоснительно окормлять военнослужащих, забываясь об их нравственном состоянии; проповедовать честный и достойный образ жизни (особенно внимательно в отношении групп риска); участвовать в преодолении социальных причин преступности, забываясь о справедливом устройстве государства и экономики, профессиональной и жизненной реализации каждого члена общества; принимать исповедь заключенных; «решительно предавать» кающимся в совершенных правонарушениях отказавшись от дальнейшей преступной деятельности; свидетельствовать о Христе среди работников здравоохранения; устраивать молитвенные помещения в исправительных учреждениях, вести пастырские беседы, распространять духовную литературу, поддерживать личный контакт с заключенными, посещать непосредственные места их нахождения.</p>

Таблица 1. Продолжение

Год и текст	Традиционный священник (SDR)	Год и текст	Священник-специалист
Амфиитеатров (1851)	«Распространять религию Христианскую»; молиться за людей, возвещать волю Божию, совершать таинства; <i>учить собственным примером нравственной и вообще христианской жизни;</i> <i>совершать Таинства и вообще богослужение;</i> совершать дела благочестия («наружные религиозные действия»); с благоволением почитать вещи священные; молиться за власти церковные, учить причт, защищать причт от обид.	Прочие «Основные документы РПЦ» (2000–2016)	Послушание священноначалию и церковным канонам; совершение богослужений, произнесение проповедей; религиозно-нравственное воспитание членов прихода, пастырское сопровождение пар перед вступлением в церковный брак, забота о семьях в критических ситуациях; пастырское попечение о больных и умирающих; развитие внутприходской миссии; проведение покаянно-исповедальной беседы перед Крещением; а также попечение об общественной деятельности христиан и включение темы защиты окружающей среды в свою пастырскую работу.
Наумов (1853)	Ученые; <i>освящение (= посредническое служение: ходатайство и раздавание даров благодати Божией); душепастырство.</i>	Доклады патриарха Кирилла (2009–2016)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Работать с «обществом»:</i> продвигать ОПК; просвещать культурой; содействовать оптимизации межнациональных и межрелигиозных отношений; доносить до соотечественников «ясное видение картины миробытия»; свидетельствовать об истине в медиапространстве; помогать мигрантам адаптироваться; заниматься помощью наркоманам; бороться с абортами; общаться с врачами; учить активно участвовать в богослужении; консультировать по телефону; организовывать приходское консультирование; духовно опекать массовые церковные мероприятия;
Храповицкий (1900)	Отвергает систематический подход («служение священника не есть нечто разнородное»). Делает акцент на «пастырском настроении» и «сострадательной любви» как даре.		
Керн (1957)	«Утешение грешнику», «строитель Тайн», <i>призван к проповеди усновления, к собранию воедино расточенных чад Божьих, преодоление зла в мире добром и любовью. Описание служения священника вполне укладывается в схему “SDR”.</i>		

Таблица 1. Продолжение

Год и текст	Традиционный священник (SDR)	Год и текст	Священник-специалист
Зайцев (1960)	Учение словом (в том числе проповедь), учение делом, тайнодействие и вообще богослужение, личная молитва, руководство приходом, духовничество, за-конучительство.	Доклады патриарха Кирилла (2009–2016) (Продолжение)	<ul style="list-style-type: none"> активно участвовать в деятельности воскресных школ; организовывать деятельность воскресных школ; ходить на пастырские семинары; заниматься душепопечением; разговаривать с прихожанами; исповедовать; разбираться в информационных процессах.
Мялов (1948)	«Нравственное руководство паствой, тайно-водство и проповедничество».		<ul style="list-style-type: none"> Организаторская работа: финансово-хозяйственно руководить приходом; проводить беседы с сотрудниками храма (наст.); проводить на приходах плановые мероприятия (наст.); развивать приходские сайты (наст.); отчитываться о своей деятельности (наст.); вразумлять сотрудников храма (наст.); материально обеспечивать своих клириков и со-трудников (наст.); лажке (наст.); ответчать за ассортимент литературы в церковной лавке (наст.); создавать общину создавать / созидать общину; пить чай с прихожанами после Литургии в воскрес-ный день; вовлекать прихожан в решение приходских дел; осуществлять или организовывать катехизацию приходящих к вере; вовлекать семьи в приходскую жизнь; искать лидеров; быть лидером приходских дел;
Агриков (1960-е)	Три задачи истинного пастырства: учить, соединять с Богом, руководить.		

Таблица 1. Продолжение

Год и текст	Традиционный священник (SDR)	Год и текст	Священник-специалист
		<p>Доклады патриарха Кирилла (2009–2016) (Продолжение)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Богослужение:</i> крестить; отпевать; служить панихиды; причащать / возглавлять Евхаристию; совершать богослужения; организовать благолепное пение (наст.); произносить внятно богослужебные тексты; благолепно служить. • <i>Попечение о семье и детях</i> осуществлять предбрачную катехизацию; отговаривать женщин от аборта; помогать парам строить семейную жизнь; спасать браки / отговаривать от разводов; служить и совершать таинства в больнице; разбираться в социальных процессах; • <i>работать с молодежью:</i> ответчать на вопросы молодежи; работать с проблемной молодежью; уделять внимание молодежным организациям; привлекать молодежь к волонтерству; • <i>проповедовать:</i> учить основам веры; проповедовать Евангелие; миссия.

Таблица 1. Окончание

Год и текст	Традиционный священник (SDR)	Год и текст	Священник-специалист
		<p>Доклады патриарха Кирилла (2009–2016) (<i>Окончание</i>)</p>	<p>• <i>Соцработы</i>:</p> <ul style="list-style-type: none"> заниматься тюремным служением; заниматься церковной соработой; поддержка нуждающихся; повышать свой уровень образования; общаться со СМИ; высказываться в СМИ; искать деньги: искать деньги на соработку; заниматься соработой; организовывать соработку; заботиться об уровне богословского образования своих клириков (<i>наст.</i>); духовно-нравственно и «ценностно» просвещать; дежурить в храмах в течение дня; выявлять и готовить пастырски ориентированных юношей (<i>наст.</i>); воцерковлять людей; восстанавливать /строить храм; вносить деньги на епархиальные нужды.

Обозначения:

наст. приписывается только настоятелям

В качестве *центральной* выделяется *священнослужение*, что ново по сравнению с «Книгой о должностях». Священнослужение или, в соответствии с западной традицией, «служение освящения», автор понимает, как посредничество между Богом и людьми. Он приводит в качестве обоснования слова свт. Григория Богослова¹⁴. Посредничество это проявляется в «совершении божественных служб», в которых священник является «то ходатаем... <...> ...то орудием раздаяния даров благодати Божией» [Кирилл (Наумов), 21].

Некоторым новаторством архим. Кирилла (Наумова) стало выделение функции священнослужения как основной, при этом он повторяет ставшие уже традиционными¹⁵ тезисы против нежелающих говорить проповеди [Кирилл (Наумов), 158–163].

*«Лекции по пастырскому богословию»
еп. Антония (Храповицкого)*¹⁶

Книга епископа, а позднее митрополита Антония (Храповицкого) является собранием статей по пастырству, напечатанных автором в разные годы, и не является полноценным курсом. Этим объясняется структура книги, не претендующая на систематичность и полноту.

Деятельность священника автор описывает как «служение совершаемому благодатью Божией духовному возрождению людей и руководство их к духовному совершенству» [Антоний (Храповицкий) 1900, 3]. Совершает это пастырь через реализацию даваемого при рукоположении *благодатного дара сострадательной любви*, который позволяет священнику «переживать в себе скорбь борьбы и радость о нравственном совершенствовании своих пасомых» [Антоний (Храповицкий) 1900, 21].

Автор не ставит целью очертить границы деятельности священника или представить его функционал. В самом начале труда, давая определение предмета пастырского богословия, владыка Антоний указывает на методологическое несовершенство традиционного для западного богословия разделения служения священника на три составляющих (царское, священническое и пророческое). Он пишет:

14. «Небезопасным признаю принять на себя... посредничество между Богом и человеком, что составляет также долг иерея» (Григорий Богослов. Слово 3).

15. Ср.: [Георгий (Конисский), Парфений (Сопковский), п. 13].

16. См.: [Антоний (Храповицкий) 1900].

...Легко убедиться, что как по учению св. Писания и св. Предания, так и по естественным соображениям, служение пастырское не есть нечто составное и разнородное, но единая, цельная внутренняя настроенность избранника Божия, некое всеобъемлющее стремление облагодатствованного духа человеческого [Антоний (Храповицкий) 1900, 6].

Владыка Антоний в своих «Лекциях...» критикует пособия, содержащие требования к священнику по принципу «совершенствовать такие-то добродетели и уклоняться таких-то пороков» [Антоний (Храповицкий) 1900, 20]. Совершенно справедливо он замечает, что в таком случае требования к пастырю мало отличаются от требований ко всякому христианину. Делая акцент на «пастырском настроении» и «сострадательной любви», вл. Антоний в целом отходит от предшествующей «систематической» традиции в пастырском богословии. Его идея заключается в том, что сострадательная любовь — это дар, подаваемый при рукоположении. А от священника зависит — раскроется или нет в нем этот дар. Причем раскрытие это возможно лишь через «сораспинание» своему стаду [Антоний (Храповицкий) 1896, 21]. Так еп. Антоний хотел произвести грандиозную «перестройку русского пастырства» [Хондзинский, 2017], что ему, впрочем, не удалось. Однако, импульс, данный еп. Антонием, безусловно повлиял на последующих русскоязычных пасторалистов, а через них, вероятно, и на представления современных российских пастырей о самих себе и своем служении.

«Православное пастырское служение»
архим. Киприана (Керна) (1957)¹⁷

Автор едва ли не самого популярного на сегодняшний день русскоязычного пособия по пастырскому богословию в заключительной части своего труда всячески отрицает достоинство предлагаемого читателю текста именно как учебника. Не ставивший, по-видимому, своей целью подготовку качественного учебного пособия, архимандрит Киприан был вынужден издать материалы некоторых своих лекций, которыми надеялся скорректировать недостатки существующих, но уже устаревших пастырских учебников и дать своим студентам (он преподавал в русском Свято-Сергиевском богословском институте в Париже) дополни-

17. См.: [Киприан (Керн)].

тельные материалы для подготовки. «Православное пастырское служение» архим. Киприана состоит из двух приблизительно равных частей. Первая посвящена общим понятиям пастырского богословия, приготовлению к священству и некоторым аспектам повседневной жизни священника. Вторая, озаглавленная «Душепопечение», посвящена вопросам исповеди и, кроме прочего, включает в себя раздел о пастырской психиатрии. Последнее отличает учебник Керна от всех существующих до и после него в русскоязычном пространстве. Нельзя не отметить, что «Православное пастырское служение» было издано во Франции в 1957 г. и является частью наследия так называемой «парижской школы» русского богословия [Сухова 2015, 117]. Сам же автор, хотя и был воспитан в Российской империи, получил богословское образование уже в эмиграции в Сербии, на богословском факультете Белградского университета. Принадлежностью автора к указанной школе объясняется также то, что «Православное пастырское служение» — первое и единственное в русском богословии пособие по пастырству, в основу которого положена *персоналистическая антропология*. Отсюда исходят приводимые в начале книги «идеологические основания пастырства»:

- отношение к миру как к творению Божию, который поэтому надо спасать, а не спасаться от него;
- приоритет личности-ипостаси над любым обществом;
- свобода личности противиться своей «природе»;
- нравственное достоинство человека как стремление человека к святости и чистоте [Киприан (Керн), 16–25].

Тезисом о приоритете личности над обществом Керн по сути отрывается от всей предшествующей традиции академического пастырского богословия. Акцент на индивидуальном душепастырстве и субъективных сторонах жизни священника заимствован автором у одного из своих наставников — митр. Антония (Храповицкого), который для рубежа XIX и XX вв. был едва ли не олицетворением высших достижений духовной школы в России. При этом стоит заметить, что увлечение митр. Антония темами «пастырского настроения» и «сострадательной любви» архим. Киприан критикует¹⁸. В то же время, преемственность

18. «Не приходится отрицать, однако, и того, что этот богослов, плененный сам в свою очередь своей излюбленной идеей, несколько суживает предмет своего исследования моментом морали-

стическим и аскетическим, мало отдает внимания мистике пастырства, затемняет евхаристологический момент и не коснулся некоторых проблем современности» [Киприан (Керн), 15].

по отношению к владыке Антонию в выборе ключевых тем еще дальше отнесла пособие архим. Киприана от систематических учебников предшествующей эпохи. На смену священнику как члену общества и государства, выполняющему свои «должности» (ср. у архим. Антония (Амфитеатрова¹⁹)), приходит священник «в его отношении к миру и человеку»²⁰, взаимодействие которого с епископской властью вообще не рассматривается. Наследуя митр. Антонию (Храповицкому), в главе «О христианском пастырском служении вообще» архим. Киприан (Керн) перечисляет некоторые функции пастыря крайне недифференцировано:

- утешение грешнику;
- строитель Тайн;
- призван к проповеди усыновления, к собиранию воедино расточенных чад Божьих;
- провозглашение благой вести о спасении;
- преодоление зла в мире добром и любовью [*Киприан (Керн)*, 28–30].

Говорить, таким образом, о выделении Керном «функций» священника мы не можем. Одновременно нельзя не сказать, что приведенные нами подобию функций все же вполне укладываются в тройственную систему «тайносовершенство — проповедь — управление душами».

«Пастырское богословие»

архим. Константина (Зайцева) (1961)²¹

Архимандрит Константин (Зайцев) определяет священство цитатой из «Книги о должностях пресвитеров приходских»:

Священство есть служение, в Новом Завете от Христа апостолам и их преемникам преданное, состоящее в проповеди слова Божия и строении Таинств, дабы сими средствами примирив грешников у Бога, совершить их в вере и в святом житии к получению живота вечного во славу Божию [Константин (Зайцев), 77].

19. Так, священническую присягу он описывает как «обет верного и усердного служения пользам Государя и отечества всем, чем кто может, так чтобы не жалеть для сего не только каких-либо своих выгод или своего достояния, но и самой жизни до последней капли крови» [*Антоний (Амфитеатров)*, п. 156].

20. «О Боге в отношении его к миру и к человеку» — третья часть традиционной догматической системы.

21. См.: [*Константин (Зайцев)*].

Курс его лекций включает все три составляющие: *учение словом и делом, тайнодействие и молитва*. Одновременно с этим есть лекции, посвященные отношениям пастыря с прихожанами, духовничеству и законоучительству в школе.

Так, в самом общем виде обязанности священника по курсу архим. Константина (Зайцева) составляют:

- учение словом (в том числе проповедь);
- учение делом;
- тайнодействие и вообще богослужение;
- личную молитву;
- руководство приходом;
- духовничество;
- законоучительство.

*«Пастырское богословие с аскетикой»
еп. Вениамина (Милова) (1947–1948)*²²

Епископ Вениамин (Милов) читал лекции по пастырскому богословию в Московской духовной академии в конце 1940-х гг. Эти лекции были впоследствии изданы.

Особенностью структуры пособия Милова является то, что исключительный акцент в них автор делает на *внутренней* жизни священника, почти полностью избегая вопросов взаимодействия с окружающим миром. При этом отдельная глава посвящена отношениям между священниками [Вениамин (Милов), 71–74].

Однако, хотя в структуре пособия вопросам коммуникации с прихожанами отведено не слишком значительное место, в рассуждениях о функциях пастыря еп. Вениамин солидаризуется с предшествующей традицией, считающей таковыми *«нравственное руководство паствой, тайноводство и проповедничество»* (курсив мой. — К. А.) [Вениамин (Милов), 27]. В то же время, для автора пособия ключевыми категориями являются заимствованные из богословия митр. Антония (Храповицкого) *«пастырское настроение»* и *«благодатное посредничество»* [Вениамин (Милов), 28] (включающие в себя *«тайноводство и молитвенный подвиг пастыря»* [Вениамин (Милов), 33]). Этот *«психологический оттенок»*, с одной стороны, и акцент на молитвенно-богослужебной жизни — с другой, и являются собой особенности взгляда еп. Вениамина на пастырское действие.

22. См.: [Вениамин (Милов)].

«Пастырское богословие»
архим. Тихона (Агрикова) (1950-е)²³

Деятельность священника представляется архим. Тихону (Агрикову) в согласии с традиционной схемой. На справедливости, продуктивности и библейской обоснованности этой схемы автор многократно настаивает [Тихон (Агриков)].

Он формулирует «три задачи истинного пастырства: *учить, соединять с Богом, руководить*». Далее в книге автор «соединением с Богом» будет называть также «священнодействие», еще ниже — «богослужение». Руководство же автор уравнивает с «духовным вращением».

Особняком от прочих руководств стоит «Настольная книга священнослужителя»²⁴ — многотомное издание Московской патриархии, предпринятое в период между 1983 и 1988 гг. и отражающее соответствующую этому периоду позицию церковной власти по отношению к подчиненным клирикам²⁵.

Задачи и функции священника согласно источникам Новейшего времени

Постсоветский период истории РПЦ не дал еще нового учебника по пастырскому богословию, хотя работа по его написанию ведется профильной рабочей группой. Но было бы несправедливым сказать, что не существует источников, которые отражают современное состояние дискурса о священнике в России.

В качестве примера последнего жанра мы возьмем Устав РПЦ, утвержденные высшими органами управления РПЦ²⁶ документы, отмеченные на официальном сайте Московской патриархии в качестве «основных»²⁷, а также речи Святейшего патриарха Кирилла (Гундяева) на ежегодных епархиальных собраниях г. Москвы.

23. См.: [Тихон (Агриков)].

24. См.: [Настольная книга]. Непосредственно пастырству посвящен 8 том «Настольной книги...», изданный в 1988 г.

25. Это издание, выходящее в свет в атмосфере ослабления государственного гнета, является своего рода переходным текстом от учебников 1940-х — 1960-х гг. к текстам (в широком смысле) российских церковных лидеров современности.

В настоящей статье мы не анализировали эту книгу. В настоящее время работа с ее текстом ведется в рамках научного проекта «Священник в современном мире» (ПСТГУ).

26. Такими органами являются Архиерейский собор и Священный синод.

27. Основные документы. URL: http://www.patriarchia.ru/db/document/anchored_docs/ (дата обращения: 7.10.2017).

*Повседневные практики священников
согласно официальным документам РПЦ*

Несмотря на расхожее мнение, что РПЦ — это система, включающая в себя клириков и работников храмов, т. е. в первую очередь священников (35,2 тыс. чел. по данным официального сайта Московской патриархии) [Кирилл (Гундяев) 2016], оказывается, что официальные документы РПЦ о священниках говорят не так много. Не является здесь исключением и Устав РПЦ, принятый в 2000 г. и обновленный на последующих архиерейских соборах.

Так, если говорить об обязанностях священника, то в Уставе РПЦ большинство из них представлено в главе IX, посвященной приходам, и относится к настоятелям храмов. Собственно обязанностей, касающихся всех священников, в Уставе названо только две, и они носят исключительно общий характер. Так п. 26 гл. XVI гласит, что священник обязан делать то, что ему поручает архиерей или настоятель и предписывают каноны. Остальные функции священников косвенно можно определить из обязанностей приходских настоятелей. Из них мы можем назвать совершение богослужений, провознесение проповедей, религиозно-нравственное воспитание членов прихода и, в целом, выполнение богослужебных, пастырских и административных обязанностей «согласно установлениям канонов и настоящего Устава». Функции священников, касающиеся приходских настоятелей, — это руководство приходским причтом, наблюдение за имуществом храма и должным совершением богослужений, забота о чтении и пении в храме, выполнение указаний архиерея, организация на приходе различных миссионерских и социальных служений, а также ряд административных обязанностей, таких как созыв приходского собрания и председательствование на нем, выполнение его решений, представление интересов прихода в органах государственной власти, представление рапортов архиерею, ведение официальной переписки, ведение богослужебного журнала, выдача церковных документов о крещении и браке.

Второй по значимости документ РПЦ, принятый на юбилейном Архиерейском соборе 2000 г. и озаглавленный как «Основы социальной концепции РПЦ», содержит указания на некоторые обязанности священника, большая часть из которых относится ко всем священникам или к «священникам-специалистам», которым благословлено какое-то специальное церковное послушание (окормление военнослужащих, заключенных, служение в учреждениях здравоохранения и т. п.). Если исключить из «Основ...»

обязанности священников-специалистов, многие из которых согласно документу должны разделяться с мирянами, то для всех вообще священников останутся лишь некоторые действия (см. табл. 1). Что касается функций священников-специалистов, то здесь мы можем увидеть следующие:

- неукоснительно окормлять военнослужащих, заботясь об их нравственном состоянии;
- проповедовать честный и достойный образ жизни (особенно внимательно в отношении групп риска);
- участвовать в устранении социальных причин преступности, заботясь о справедливом устройении государства и экономики, профессиональной и жизненной реализации каждого члена общества;
- принимать исповедь заключенных;
- «решительно предлагать» кающимся в совершенных правонарушениях отказаться от дальнейшей преступной деятельности;
- свидетельствовать о Христе среди работников здравоохранения;
- устраивать молитвенные помещения в исправительных учреждениях, вести пастырские беседы, распространять духовную литературу, поддерживать личный контакт с заключенными, посещать непосредственные места их нахождения.

Как мы видим, в «Основах социальной концепции» священнику усваиваются функции, связанные с сопровождением семейной жизни, окормлением заключенных и болящих, проблемами медицинской этики, а также контакты со светскими СМИ (табл. 1).

Прочие *основные документы РПЦ*, опубликованные в соответствующем разделе портала Московской патриархии, говорят почти исключительно о священниках-специалистах.

Священникам вменяются в обязанность миссионерские действия (в «Концепции миссионерской деятельности РПЦ» и «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в РПЦ»). При этом стоит отметить, что *Концепция миссионерской деятельности РПЦ* ориентирована почти исключительно на миссионеров-специалистов²⁸ из числа как клириков, так и мирян (п. 2.1),

28. О миссионерах-специалистах см. также:
[Черный, 26–27].

а в остальной своей части — на всех верных. Дифференцировать обязанности священников и обязанности прихожан в миссионерской деятельности по этому документу оказывается совершенно невозможным. Что касается документа «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви», то здесь единственной функцией, усваиваемой именно священнику, оказывается проведение покаянно-исповедальной беседы перед Крещением, а все остальные относятся к «священнослужителю или мирянину-катехизатору». Три функции этим документом вменяются в обязанность настоятелям: это «повышения уровня знаний (непастырских) сотрудников храма», организация паломничеств и организация службы приходского консультирования (разумеется, из мирян).

Церковные документы, посвященные вопросам социальной работы и реабилитации («О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви», «Концепция Русской Православной Церкви по утверждению трезвости и профилактике алкоголизма», «Об участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых») содержат исключительно описание действий священников-специалистов:

- пастырское попечение о сотрудниках социальных учреждений;
- проведение бесед с родственниками алкоголезависимых;
- служение священника как пастыря, духовника и молитвенника в деле церковной реабилитации наркозависимых;
- высказывание решающего мнения при формировании коллектива сотрудников церковного реабилитационного учреждения.

Остальные документы вменяют в обязанность священнику «предлагать живые и убедительные ответы на поиски и вопрошания молодежи» (документ «Об организации молодежной работы в РПЦ»), документ «Миссия тюремного служения...» в целом повторяет обязанности тюремных священников, названные в «Основах социальной концепции». Документ «Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных» вменяет в обязанность «любому священнослужителю или мирянину» учитывать в своей деятельности позицию священноначалия РПЦ по вопросу о технологиях учета и обработки персональных данных. Документ «Отношение Русской Православной Церкви к намеренному публичному богохульству и клевете в адрес Церкви» предписывает также как клирикам, так и мирянам, различно и эффективно «отвечать на богохульство и клевету в адрес Церкви и ее

священноначалия». И, наконец, документ «Общественная деятельность православных христиан» предписывает архиереям и клирикам «осуществлять ответственное попечение об общественной деятельности православных христиан с любовью и рассудительностью, уважая свободу суждений» (п. 1). Включать тему экологии в пастырское служение предписывает документ «Позиция Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии».

Таким образом мы видим, что согласно основным официальным документам, изданным РПЦ с 2000 г., к обязанностям, предписанным всем пастырям можно отнести:

1. послушание священноначалию и церковным канонам;
2. совершение богослужений;
3. произнесение проповедей;
4. религиозно-нравственное воспитание членов прихода;
5. пастырское сопровождение пар перед вступлением в церковный брак;
6. заботу о семьях в критических ситуациях;
7. пастырское попечение о больных и умирающих;
8. развитие внутриприходской миссии;
9. проведение покаянно-исповедальной беседы перед Крещением;
10. попечение об общественной деятельности христиан и включение темы защиты окружающей среды в свою пастырскую работу.

Сходным по объему оказывается набор специфических обязанностей приходских настоятелей, большая часть из которых оказывается обязанностями административными, а не литургическими или пастырскими.

Значительная часть обязанностей вменяется только священникам-специалистам, о чем мы уже сказали выше.

Предписанные функции священника согласно докладам патриарха Кирилла на епархиальных собраниях (2009–2016)

В качестве материала для выявления позиции церковной власти по вопросу об обязанностях священника в ситуации современной РПЦ мы взяли ежегодные доклады Святейшего патриарха Кирилла (Гундяева) на собраниях духовенства епархии г. Москвы. Такие доклады являются традиционным жанром рабочего выступления епископа перед духовенством своей епархии. Основной их темой обычно является подведение итогов года, оценка проведенной

епархиальными структурами (в первую очередь — приходами) работы. Для российской столицы такие доклады, по сути, являются единственным регулярным сообщением епископа, обращенным исключительно к духовенству. Как следствие, в этих текстах должны содержаться *основные требования* главы Московского патриархата по отношению к непосредственно подотчетному ему московскому духовенству.

Для анализа нами были взяты тексты докладов нынешнего московского патриарха, опубликованные за время с начала его предстоятельства в 2009 г. по 2016 г.

Итак, из настоящего корпуса текстов мы постараемся *выяснить, какие функции вменяет священникам глава Русской православной церкви.*

Сравнение структуры докладов Святейшего патриарха на епархиальных собраниях показало, что в текстах всегда уделяется внимание наиболее острым проблемам, с которыми встретилась РПЦ за минувший год. В 2012 г. это была общественная реакция на «панк-молебен», в 2014 г. — события на Украине, в 2015 — грядущий Критский собор. Часть структурных элементов доклада присутствует каждый или почти каждый год. В основном они касаются отчета церковной власти о проделанной работе или юридических вопросов. Кроме того, обязательно присутствует статистический блок. С течением времени наблюдается тенденция к сокращению этих элементов. С 2012 г. присутствует также разбор выполнения постановлений предшествующего епархиального собрания.

Внимательно изучив тексты докладов, мы выделили релевантные фрагменты и кодировали их глаголами в программе MaxQDA v.12²⁹.

В результате кодирования были выявлены около *восемидесяти активностей*, выполнение которых предписывается священнику. Некоторые из них (в основном контролирующего или хозяйственного характера) касаются только руководителей приходов — настоятелей. В целом же, почти все активности, упоминаемые патриархом, касаются различных областей приходской жизни, предполагающих максимальное вовлечение мирян (социальная, молодежная работа, катехизация). Впрочем, при этом предстатель Русской православной церкви, желая описать в об-

29. Лицензия: MAST12-TEB2BD-vJmUQz-3EWTri-XXXXXX.

щем деятельность священника говорит, перечисляя именно традиционные функции:

...Каждый священник должен понимать, что он в своей ежедневной литургической деятельности, в проповеди Евангелия Христова, в пастырском душепопечении противостоит разрушительным силам, использующим для утверждения своих идей весь арсенал средств современной цивилизации [Кирилл (Гундяев) 2012].

И упоминая между прочим «главное дело священника», также почти цитирует рассмотренные нами выше учебные пособия XIX в.:

Главное дело священника, в котором его никто заменить не может, — это служение литурга, тайносовершителя, а также, хотя здесь у священника могут быть помощники, — учителя [Кирилл (Гундяев) 2013].

Дискуссия

Таким образом, мы видим, что коренные функции священника авторы всех рассмотренных нами текстов представляют в целом *одинаково*, относя к ним священнослужение, учительство и душепопечение (общинное и индивидуальное) и, в ряде случаев, личную молитву священника о себе и своей пастве.

Однако с течением времени содержание этих функций расширяется (см. табл. 1). Если в XIX в. под проповедью понималась проповедь с амвона и поучения на исповеди, то сегодня под проповедью и миссионерской активностью священника понимают также выступления в СМИ, борьбу за нравственность в обществе, работу со школьниками и все прочее, что умещается в понятие «миссионерство» и «работа вне прихода». Такое расширение функций декларируется и высшей церковной властью РПЦ:

Наше время, подобно предшествующим эпохам, ставит перед тысячелетним институтом Церкви, перед всеми служителями Алтаря Господня, перед всеми верными чадами Русского Православия все новые задачи. Оно обращает к нам все новые вызовы, на которые мы призваны давать ответ в духе Христовой Истины [Кирилл (Гундяев) 2010].

Одновременно с этим традиционные проповедь и душепопечение как «само собой разумеющиеся» обязанности часто упоминаются в скользь или вовсе не упоминаются в церковных документах.

Наиболее явно это видно в «основных документах» РПЦ, которые говорят о традиционных функциях священника лишь косвенно, как о том, за выполнением чего должен следить приходской настоятель.

Другой тенденцией, которую удается выявить по документам новейшего периода, оказывается расширение возможностей мирян в церковном служении. Активно поддержанная еще Поместным собором 1917–1918 гг. активность мирян в постсоветский период декларировалась и декларируется российской церковной властью как желательная. Это проявляется в том числе в *не* разделении обязанностей мирян и клириков в общецерковных документах. Чаще говорится о «священнослужителях», «клириках и мирянах» или даже максимально широко — «Церковь... должна / взаимодействует / призвана / видит свою пастырскую задачу...». Священники здесь не выделяются как специфические акторы со специфическими задачами.

Тексты русской традиции до середины XX в. описывают священника как освяителя/учителя/управителя. Можно условно назвать это видение священника «традиционным» или, сокращая от «*munus sacrificandi — docendi — regendi*», модель «SDR». Новейшие тексты — как *церковного специалиста*, в значительной части случаев не дифференцируя его от «клира и мирян», «священнослужителей», «Церкви» и т. д. То есть новейшие тексты говорят не о задачах священника, а о задачах Церкви, в которых участвуют священники. Образ и мера этого участия в текстах описаны крайне фрагментарно. Традиционная модель («SDR») остается на периферии, традиционные функции священника иногда лишь упоминаются и никак не обсуждаются. Таким образом, традиционный священник как будто «ускользает» из реальности церковной жизни. В новейшую эпоху он почти не интересуется церковную власть. Одним из подтверждений этого тезиса можно считать то, что в настоящее время в Русской церкви приходские настоятели заполняют отчеты по количеству крещений или проведенных мероприятий, но никогда — по числу вовлеченных в жизнь прихода людей. Индивидуальная работа священника с пасомыми оказывается скрыта под мощным пластом общественной деятельности и церковного менеджмента. Обучение этой работе в семинариях ведется также по остаточному принципу³⁰.

30. Здесь также сказывается тот фактор, что в течение обучения семинаристы оказываются выключенными из приходской жизни и не имеют

возможности сразу соотносить получаемые знания с реальным опытом служения.

В пользу тезиса об ускользающем традиционном священнике свидетельствует также интересный факт — в РПЦ новейшего периода не возникло ни одного официального документа о служении и жизни пресвитеров. Можно описать эту ситуацию как переход (на уровне официальных документов) священника в состояние соцработника («специалиста»). Так ли это на самом деле в эмпирической данности современного российского православия — задача для дальнейшего исследования.

Официальные документы РПЦ

- Заявление Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о жизни и проблемах коренных малочисленных народов. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401214.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/220922.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Концепция Русской Православной Церкви по утверждению трезвости и профилактике алкоголизма. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3696047.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Миссия тюремного служения Русской Православной Церкви и пенитенциарные учреждения. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2843078.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- О задачах Церкви в области богословского образования. URL: <https://mospat.ru/archive/page/sobors/1994-2/514.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- О мерах по сохранению памяти новомучеников, исповедников и всех невинно от богоборцев в годы гонений пострадавших. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1400907.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1909451.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- О современной внешней миссии Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3102956.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- О хиротонии безбрачных лиц, не состоящих в монашестве. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401235.html> (дата обращения: 24.08.2017).

- Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1909481.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1639899.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Об участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2674661.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Общественная деятельность православных христиан. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1400931.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Отношение Русской Православной Церкви к намеренному публичному богохульству и клевете в адрес Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401898.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Позиция Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2775125.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Позиция Русской Православной Церкви по реформе семейного права и проблемам ювенальной юстиции. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2774805.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2775107.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Положение о канонических подразделениях Русской Православной Церкви, функционирующих на территории учреждений уголовно-исполнительной системы. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3008963.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Положение о материальной и социальной поддержке священнослужителей, церковнослужителей и работников религиозных организаций Русской Православной Церкви, а также членов их семей. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2775729.html> (дата обращения: 24.08.2017).
- Положение о наградах Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777113.html> (дата обращения: 24.08.2017).

Положение о составе Поместного Собора Русской Православной Церкви.

URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777480.html> (дата обращения: 24.08.2017).

Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского

Патриархата). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428440.html>
(дата обращения: 24.08.2017).

Положение об избрании Патриарха Московского и всея Руси. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777464.html> (дата обращения: 24.08.2017).

Практика заявлений и действий иерархов, духовенства, монашествующих и мирян во время предвыборных кампаний. Проблема выдвижения духовенством своих кандидатур на выборах. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1400896.html> (дата обращения: 24.08.2017).

Устав Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/> (дата обращения: 24.08.2017).

Источники и литература

1. *Антоний (Амфитеатров)* = Антоний (Амфитеатров), еп. Пастырское богословие. Т. 1. Киев : Тип. КДА, 1851. 171 с.
2. *Антоний (Храповицкий). 1896* = Антоний (Храповицкий), еп. Основные положения православного пастырства. Казань : Тип. КДА, 1896. 23 с.
3. *Антоний (Храповицкий). 1900* = Антоний (Храповицкий), еп. Лекции по пастырскому богословию. Казань : тип. КДА, 1900. 114 с.
4. *Борисов* = Борисов Александр, свящ. Побелевшие нивы. М. : Издательский совет РПЦ, 1991. 123 с.
5. *Вениамин (Милов)* = Вениамин (Милов), еп. Пастырское богословие с аскетикой. М. : Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002. URL: <https://eparhia-saratov.ru/Content/Books/162/pastir.pdf> (дата обращения: 23.09.2017).
6. *Георгий (Конисский), Парфений (Сопковский)* = Георгий (Конисский), еп., Парфений (Сопковский), еп. О должностях пресвитеров приходских. М. : Сретенский монастырь, 2004. 127 с.
7. *Знаменский* = Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 г. СПб : Ермей, 2012. 173 с.
8. *Киприан (Керн)* = Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. Париж : Издательство журн. «Вечное», 1957. 254 с.
9. *Кирилл (Гундяев) 2010* = Кирилл (Гундяев), патр. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 22 декабря 2010 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html> (дата обращения: 23.09.2017).

10. *Кирилл (Гундяев) 2012* = Кирилл (Гундяев), патр. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 28 декабря 2012 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/data/2013/09/05/1235679205/ES2012.doc> (дата обращения: 23.09.2017).
11. *Кирилл (Гундяев) 2013* = Кирилл (Гундяев), патр. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 20 декабря 2013 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/data/2013/12/20/1235399786/doklad%202103.doc> (дата обращения: 23.09.2017).
12. *Кирилл (Гундяев) 2016* = Кирилл (Гундяев), патр. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2 февраля 2016 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4366063.html> (дата обращения: 22.09.2017).
13. *Кирилл (Наумов)* = Кирилл (Наумов), архим. Пастырское богословие. СПб. : Тип. Опекун. совета, 1853. 341 с.
14. *Константин (Зайцев)* = Константин (Зайцев), архим. Пастырское богословие. Решма : Свет Православия, 1999. 81 с.
15. *Настольная книга* = Настольная книга священнослужителя : В 8 т. Т. 8 : Пастырское богословие. М. : Изд-во Московской патриархии, 1988. 800 с.
16. *О задачах* = О задачах Церкви в области богословского образования : [Определение Архиерейского собора 1994 г.] URL: <https://mospat.ru/archive/page/sobors/1994-2/514.html> (дата обращения: 23.09.2017).
17. *Сухова 2008* = Сухова Н. Ю. Святитель Филарет (Дроздов) и духовно-академическое богословие XIX века: новации и традиция // Филаретовский Альманах. 2008. Вып. 4. С. 59–78.
18. *Сухова 2009* = Сухова Н. Ю. Пастырское богословие в Российской духовной школе : XVIII — начало XX в. // Вестник ПСТГУ. 2009. Вып. 1 (25). С. 25–43. (Богословие. Философия).
19. *Сухова 2015* = Сухова Н. Ю. Церковные Таинства в богословии и жизни архимандрита Киприана (Керна) // Филаретовский альманах. 2015. № 11. С. 116–137.
20. *Тихон (Агриков)* = Тихон (Агриков), архим. Пастырское богословие : В 3 т. Т. 1–3. Сергиев Посад : Изд-во МДА, 1967. 99 с.; 102 с.; 98 с.
21. *Усольцев* = Усольцев Д. Рабочая программа дисциплины «Пастырское богословие». Саратов : Саратовск. правосл. духовн. семинария, 2016. URL: <http://www.sarpds.ru/images/pdf/progs/prog-teologiya/b1.b.8.3-past-bogosl.pdf> (дата обращения: 23.09.2017).
22. *Хондзинский 2012* = Хондзинский Павел, прот. Церковный быт и общинная жизнь (по трудам священномученика Сергия Мечева) //

- Cyrześcijaństwo wobec problemów współczesnego świata. Kraków : 2012. P. 111–118.
23. *Хондзинский 2017* = Хондзинский Павел, прот. Дар сострадательной любви. Пастырско-духовнический опыт митрополита Антония (Храповицкого). URL: http://priest.today/news/mitr_antonij_khrapovickij_isplayed (дата обращения: 23.09.2017).
24. *Хондзинский 2017а* = Хондзинский, Павел, прот. Приходское духовенство конца XIX — начала XX века в русской духовной традиции. URL: <http://priest.today/news/hondzinskiy-prihodskoe-dukhovenstvo> (дата обращения: 23.09.2017).
25. *Van Dijk* = Dijk T. A. Van. Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. SAGE, 2011. 432 p.

K. V. Aleksin

Elusive Priest: Transformation of the Russian Orthodox Church' Normative Discourse on Presbyter Ministry

The article addresses one of the major issues of Orthodox pastoral education, namely the ways of how the image of presbyter ministry is being formed. Based on official texts constituting the normative discourse, the author traces the transformation of the “official” image of priest in terms of his functions and consequently points at today’s transition from the traditional position of priest to that of church diaconal or missional specialist.

KEYWORDS: priest, pastoral action, practical theology, pastoral theology, normative discourse, image of priest, Russian Orthodox Church.

Рецензия на книгу Санкт-Петербургский мартиролог: К 100-летию начала гонений на верующих в Бога в России

Отв. ред. проф., прот. Владимир Сорокин.

СПб. : Князь-Владимирский собор, 2017. 595 с.: ил. (фот.)

«Санкт-Петербургский мартиролог» и «Синодик гонимых, умученных, в узлах невинно пострадавших православных священно-, церковнослужителей, монашествующих и мирян Северо-Запада России» — два масштабных проекта, подготовленных к 100-летию революции 1917 г. Комиссией по канонизации Санкт-Петербургской епархии. Ответственный редактор издания — председатель комиссии, настоятель Князь-Владимирского собора Санкт-Петербургской епархии, проф.-прот. Владимир Сорокин.

Издания отличаются друг от друга составом поименованных лиц: Синодик содержит имена только православных верующих, пострадавших в годы советских репрессий; Мартиролог включает, кроме православных, имена христиан других конфессий, а также приверженцев нехристианских религий (мусульман, иудеев, буддистов). Отметим, что тема единства верующих и, в первую очередь, христиан перед лицом гонений в Мартирологе присутствует не только на уровне списков и статистики. В одной из вступительных статей составители цитируют слова исповедника веры свящ. Ливерия Воронова: «...настоящий экуменизм был в лагере, где сидели все в одинаковых условиях и где только вера в Бога объединяла представителей разных конфессий» (с. 21).

Мартиролог и Синодик являются плодами многолетней работы комиссии по канонизации и многих петербургских историков: А.Я. Разумова, М.В. Шкаровского, А.А. Бовкало, А.К. Галкина и др. Первое издание Синодика увидело свет в 1999 г. и включало в себя 3000 имен. В настоящий момент в Синодик собраны свиде-

ния о 5644 православных христианах; в Мартиролог — о 6655 верующих различных религий.

Одним из важных источников Синодика и Мартиролога его редакторы считают Алфавитный список клира Ленинградской области на 1 мая 1937 г., составленный митрополитом Ленинградским Алексием (Симанским). В 2014 г. этот список был издан отдельной книгой. Список, составленный перед самым началом Большого террора, включал клир 6 епархий: Ленинградской, Псковской, Новгородской, Боровичской, Череповецкой, а также Олонецкой, оказавшихся под окормлением Ленинградского митрополита. Во второй половине 1937-го, в 1938-м и 1939 гг., митрополит вносил в «Список» пометки карандашом или чернилами: «Выбыл», «Выбыл 37». Этот список, дающий представление о масштабах потерь, понесенных в 30-е гг. духовенством Северо-Запада, задает территориальные границы изданий, предпринятых в 2017 г.: они включают сведения по Санкт-Петербургской, Новгородской, Псковской, Вологодской, Карельской митрополиям.

Временные границы Синодика и Мартиролога: 1917–1960-е годы. Точкой отсчета в поминальном списке становится имя прот. Иоанна Кочурова, убитого в Царском Селе 31 октября (13 ноября) 1917 г. Книги включают имена верующих людей, пострадавших в годы Красного и Большого террора, в 20-е и 30-е гг., но также и в послевоенное время. Благодаря расширению нижней временной границы в Мартиролог было включено имя убиенного прот. Павла Адельгейма.

В список имен пострадавших включены не только священнослужители, но и миряне, причем особо указаны члены православных братств, что, видимо, обусловлено тем, что эта информация фигурирует в их следственных делах. В помяннике упоминаются более 15 братств, названия которых не фигурируют в работах В.В. Антонова и М.В. Шкаровского, например, Братство Феофана Затворника, Братство ревнителей православия, Братство во имя Покрова Пресвятой Богородицы в Гатчине. К сожалению, не указана принадлежность к Александро-Невскому братству такой прославленной святой, как Екатерина Арская. Информация об участии священнослужителей и мирян в братствах — объединениях верующих, получивших широкое распространение после 1918 г. — принципиально важна в общей картине противостояния церкви и советского государства, так как именно братства в послереволюционные годы собрали наиболее ответственную

и жертвенную часть православных верующих и первыми оказались под ударом безбожной власти.

Синодик и Мартиролог на «равных правах» включают имена людей, принадлежавших к иосифлянскому движению и уклонившихся в обновленчество. Так, в биографической справке на архиеп. Димитрия (Любимова) указано: «26 декабря 1927 отделился от митрополита Сергия (Страгородского)» (с. 265), а на прот. Александра Боярского: «Уклонился в обновленчество» (с. 115). Составители помянников избегают оценочных определений типа «раскол», полагая, что сложные церковные процессы XX в. еще требуют вдумчивого исследования, и подчеркивая, что все пострадавшие равно заслуживают церковного поминовения.

Составители Мартиролога верно осознают главную проблему этого и подобного рода изданий, ставящих целью выявление пострадавших верующих. Людей, имена которых помещены в книге, редко преследовали собственно за религиозные убеждения. Они проходили по политическим, уголовным, административным статьям. Следственные дела не дают оснований утверждать, что человека репрессировали именно за веру в Бога, и имена многих исповедников и мучеников могут быть до сих пор не выявлены. Нам не известно, стали ли религиозные убеждения человека причиной доноса на него или основанием, по которому человек не принимал советскую власть. В разделе «Статистические сведения» составители помещают информацию о количестве человек, репрессированных по делам, имевшим специфическую религиозную окраску. Так, более ста человек проходили по делу «Об изъятии церковных ценностей» (126), по «церковному делу» — 421, по делу Истинно-православной церкви — 127, по делу «евлогианцев» — 181, и т. д. Соответственно, в список репрессированных попадают в первую очередь люди, проходившие по «церковным делам», священно- и церковнослужители и их дети, члены религиозных объединений (монашеских общин, братств, кружков). Однако в Мартиролог включены и имена людей, подобных Александру Васильевичу Королеву (с. 234), историку и географу, обвиненному в принадлежности к «антисоветской организации эссеро-меньшевистско-кадетского блока» и прямого отношения к церковной деятельности не имевшего. Известно, однако, что в 1911 г. он привлекался к работе по описанию архива Александроневской Лавры, а после революции помогал митр. Григорию (Чукову). Вопрос о критериях включения людей в список пострадавших верующих остается, нам кажется, не вполне проясненным.

Другая грань той же проблемы — характер репрессивного воздействия, которому подвергся человек. В Мартирологе 2236 (в Синодике — 1921) имен верующих, которые были расстреляны и убиты. Остальные находились в тюрьме, концентрационных и исправительно-трудовых лагерях, были сосланы, лишены избирательных прав, т. е. подверглись прямому физическому, а не только моральному воздействию со стороны советской власти. Однако в список пострадавших включены также люди, вынужденные «служить ради заработка» не по своей прямой специальности, подвергавшиеся травле в советской печати. Таков, в частности, специалист по древнерусской музыке и палеографии Максим Викторович Бражник (с. 115). Закономерно возникает вопрос, почему не упоминается в том же списке, например, имя известной пианистки, активной участницы кружка «Воскресенье» и других религиозных собраний 1920-х гг. Марии Вениаминовны Юдиной? Вероятно, выявление имен всех так или иначе пострадавших в советские годы верующих — дело не только официальных изданий, но и живой церковной памяти. В ныне существующих приходах, общинах и братствах должны быть свои помянники, включающие имена их церковных предшественников, в том числе и «приходских бабушек», которые, хотя и не попали в официальные документы, сохранили веру и сберегли храмы.

Мартиролог и Синодик представляют собой попытку сочетать издания разных типов. Названия говорят, в первую очередь, о церковном назначении этих книг, включающих в себя максимально обширный на настоящий момент список верующих, пострадавших в годы советских гонений. Синодик в виде богослужебной книги размером 470×330 см помещен на аналое в Князь-Владимирском соборе Петербурга; Мартиролог передан для церковного поминовения в храмы других конфессий.

Церковный характер издания подчеркивается, в частности, разделением списка пострадавших на две части: «Жития святых новомучеников и исповедников Церкви Русской» и «Священноцерковнослужители и миряне Русской православной церкви, пострадавшие в годы гонений на веру Христову». Краткие биографические справки первого и второго разделов по форме мало отличаются друг от друга, однако в первом разделе жизнеописания сопровождаются иконами, во втором — фотографиями. К сожалению, в ряде случаев иконы теряют личностные черты, становятся абстрактными образами, что не оправдано для мучеников XX в., отделенных от нас минимальной временной дистанцией.

Тропари, кондаки, молитвы, репродукции икон соборов новомучеников разных епархий (к сожалению, в ряде случаев не позволяющие разобрать лики и надписи), цитаты из Священного писания (данные славянским шрифтом), высказывания святых разных веков подчеркивают, что Синодик и Мартиролог нужны, чтобы помочь церкви, современным верующим хранить память о тех, кто не отступил от веры в годы трагических испытаний и агрессивного безбожия.

Безусловно, рецензируемые издания подготовлены с учетом требований исторической науки. Они стремятся к максимальной полноте охвата исследуемого материала, предполагают обязательные ссылки на источники, в первую очередь архивные. Большой интерес представляют таблицы, сводящие воедино данные по числу пострадавших различных конфессий, показывающие зависимость репрессий от различных видов церковного служения, демонстрирующие хронологию репрессий по годам с 1917-го по 1961 г. Составители посчитали необходимым поместить в книги несколько документов: приговор по делу митр. Вениамина (Казанского) и обвинительное заключение по следственному делу № 108 1929 г. (об организации «Воскресенье»), что, безусловно, увеличивает историческую достоверность изданий. Биографические справки о людях включают не только их формулярные списки, но и краткие фрагменты мемуаров, личных свидетельств, что помогает читателям воскресить живой образ человека, хотя и вызывает подчас вопросы о степени его объективности.

Составителям Синодика и Мартиролога было важно, чтобы подготовленные ими издания нашли широкого читателя. Отсюда забота о внешнем виде, наличие большого числа иллюстраций, цветных фотографий памятных мест и отдельных памятников, посвященных пострадавшим за веру христианам, мусульманам, буддистам и т. д. Однако смешение жанров приводит, например, к тому, что цитаты из высказываний руководителей государства на тему репрессий оказываются между цитатами из *Слов* церковных иерархов.

Наконец, важно отметить, что рецензируемые издания увидели свет в 2017 г., в контексте полемики о причинах и итогах революции 1917 г. и оказались включены в эту полемику. Председатель Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ Московского патриархата Владимир Легойда назвал символическим подведением итогов столетия слова Натальи Дмитриевны Солженицыной, выбитые на памятнике «Стена

скорби» в Москве: «Знать, помнить, осудить. И только потом простить». Составители Синодика противопоставили этим словам свою триаду, которая, по их мнению, может прояснить позицию церкви по отношению к трагической истории XX в.: «Простить, помнить, молиться». В своем предисловии прот. Владимир Сорокин подчеркивает, что «одним из способов свидетельства истины Христовой в безбожном обществе в то время были попытки диалога, не противостояние, а поиск выхода из нравственного и духовного тупика» (с. 20). Вступая в сферу актуальной полемики, составители этих драгоценных помянников вольно или невольно ставят нас перед сложнейшими вопросами: кто имеет право прощать страшные преступления XX века? Какие пути противостояния злу допустимы и недопустимы для церковного человека? Какой сегодня должна быть церковь, чтобы иметь силы молиться не только за жертв, но и за палачей?

Безусловно, поиск ответов на эти вопросы — задача всей церкви. Решению этой задачи может способствовать появление во всех епархиях Русской православной церкви подобных Синодиков и Мартирологов и, конечно, постоянное молитвенное поминовение погибших и пострадавших в годы советской власти как в храмах Русской православной церкви, так и, например, в рамках акций «Молитва памяти» и «Хотелось бы всех поименно назвать...».

*Ю. В. Балакшина,
д-р филол. наук*

Обзор конференции «L'uomo alla prova del male: Ottimismo moderni e interrogazione credente. Человек перед испытанием злом: современный оптимизм и вопрошание веры»

(Милан, 21–22 февраля 2017 года)

Богословский факультет Университета Северной Италии в Милане совместно с Миланским Высшим институтом религиозных наук провел 21–22 февраля 2017 г. конференцию на тему «Человек перед испытанием злом: современный оптимизм и вопрошание веры».

Опыт зла — это своего рода рычаг, подрывающий существование мира, ставящий под сомнение его смысл. Организаторы конференции видели ее задачу в том, чтобы противопоставить поверхностному утешению свидетельство веры, которое до предела обостряет проявление зла, делая его частью драмы, в которой участвует Сам Бог. Библейское откровение порождает целый ряд доктрин происхождения зла и предлагает пути противостояния ему, которые богословие призвано переосмыслить в контексте тайны свободы человека.

Преподаватель философии коммуникации в Университете Восточного Пьемонта Маурицио Пагано сделал доклад на тему «Современный оптимизм: зло — это по-прежнему радикальный вопрос?». Он указал на то, что попытки как-то объяснить и оправдать зло тут же выявляют его неуловимость и размытость. В истории мысли предлагался чрезвычайно широкий спектр объяснений и толкований природы зла — от представлений о зисилье зла, которое рассматривалось с дуалистических позиций как некая божественная сущность, до мысли о том, что зло — это просто отсутствие добра. В любом случае определение зла всегда связано с пониманием добра. В качестве одной из наиболее характерных для современности особенностей М. Пагано назвал редукционистскую тенденцию, действующую на понижение и выражающуюся в стремлении свести теоретические принципы

и практические концепции к обыденному опыту. С этой тенденцией сопряжена и критика метафизики и религии.

Константин Эспозито, преподаватель истории философии на литературно-философском факультете Университета Бари, выступая на тему «*Concupiscentia. Мифы желания и отягощенная совесть*», отметил особую актуальность для модернистской и постмодернистской постановки проблемы учения Канта о радикальном зле. Докладчик сопоставил кантианский подход, восходящий к словам ап. Павла («я познал грех не иначе, как чрез Закон. Ибо я и пожелания не познал бы, если бы Закон не говорил: “не пожелай”» *1), с подходом Хайдеггера, рассматривавшим проблему зла как проблему отношения человеческого разума к тайне бытия.

*1 Рим 7:7

Преподаватель в Клинике нервных и психических болезней при Миланском государственном университете Эудженио Боргна в своем докладе «*Собеседование с неведомым злом: возможное и невозможное слушание*» использовал словосочетание «неведомое зло» для обозначения целого спектра таких человеческих эмоций, как тоска, печаль, меланхолия и депрессия. Данная метафора заимствована из названия романа Джузеппе Берто «*Immaleoscuro*» («Странная болезнь»/«Темное зло»). В феноменологии неведомого зла радикальное значение имеет тема вины. Так, в сердцевине неведомого зла сокрыто чувство вины не только за невольно совершенные грехи, но и за те, которые никогда и не совершались.

Директор Центра исследований в области экономической философии (Высшая школа коммерции в Париже) Филипп Немо в рамках своего доклада «*Неустанное возвращение Иова. Крайности и Божья справедливость*» отметил, что все библейское и христианское откровение говорит о зле, и в большей степени, чем какая-либо другая ветхозаветная книга, это делает Книга Иова. Соотнося это откровение с реалиями сегодняшнего дня, докладчик противопоставил современному ложному оптимизму, порожденному атеизмом, подлинную надежду. Вместо глупо-оптимистичного отрицания Бога и дьявола, греха и добродетели и какого бы то ни было смысла в целом, современный человек призван, с одной стороны, увидеть зло во всем его безобразии, делающем существование невыносимым; но с другой стороны, осознать, что в борьбе со злом он не одинок. Свободный ответ на призыв Спасителя сражаться вместе с Ним ради совершенство-

вания мира возвращает смысл всякому человеческому действию в мире. Именно через соединение с Тем, Кто первым одержал победу над смертью, становится возможным вытеснить суетный и пустой оптимизм современности пессимизмом, преисполненным надежды.

*Подготовила Е.-А. П. Патракова,
бакалавр теологии СФИ*

Обзор конференции «Vom Letzten in Vorletzten. Zentrale Themen Reformatorischen Theologie bei Dietrich Bonhoeffer. О “последнем” в “предпоследнем”. Центральные темы реформаторского богословия у Дитриха Бонхеффера»

(Берлин, 7–10 сентября 2017 года)

Немецкоязычная секция Международного общества Дитриха Бонхеффера совместно с Евангелической Академией Берлина провели 7–10 сентября 2017 г. конференцию «О “последнем” в “предпоследнем”. Центральные темы реформаторского богословия у Дитриха Бонхеффера».

2017 год проходит под знаком Реформации. В свете того, что наряду с Карлом Бартом Мартин Лютер относится к числу богословов, оказавших существенное влияние на становление богословской мысли Бонхеффера, участники конференции задались вопросом, какие из основных богословских идей Лютера были восприняты Бонхеффером и как он их развивал.

Особое внимание было уделено актуальности достижений реформаторского богословия в современном мире. Не случайно в одном из своих писем из тегельской тюрьмы Бонхеффер (вслед за Киркегардом) написал: «Сегодня Лютер сказал бы противоположное тому, что он говорил тогда».

В рамках конференции было представлено пять докладов.

Профессор систематического богословия, доктор Пьер Бюлер из Цюрихского университета осветил тему «Радикализация Бонхеффером реформаторского понятия “*solus Christus*”. Шансы и риски тогда и сегодня». Докладчик рассмотрел понятия “*solus Christus*” и “Христос в центре”, подчеркнув, что понятие «в центре» заменяет в наследии Бонхеффера понятие “*solus*”. Кроме того, профессор отметил, что «христологическая близость» Лютера и Бонхеффера имеет твердое богословское обоснование — неприятие «дешевой благодати». Бонхеффер, по мнению доктора

Бюлера, видел в Лютере богослова, жившего и действовавшего в мире, а не бежавшего из него. К тому же Бонхеффер призывал каждого современного христианина.

Профессор систематического богословия доктор Вилфрид Хэрле (Гейдельберг) выступил с сообщением на тему *«Насколько дешево полученное даром? О цене благодати у Бонхеффера и Лютера»*. В своем докладе он предложил обзор тех моментов в истории церкви, когда благодать «дешевела». Особо докладчик отметил время после обращения императора Константина, когда начала складываться симфония Церкви и государства. Благодать стала «повседневным атрибутом» каждого подданного империи, и лишь монашество, вытесненное на границу церковной жизни, хранило память о дорогой благодати. Однако с течением времени и монашество в своем уходе от мира стало забывать цену благодати. Потому возвращение Лютера из монастыря обратно в мир воспринимается Бонхеффером как победа дорогой благодати над дешевой.

Профессор Берлинского университета имени Гумбольдта доктор Торстен Майрайс в своем докладе *«Богословие Бонхеффера в Берлине сегодня»* связал становление и развитие богословской мысли Дитриха Бонхеффера с Берлином — городом, в котором Бонхеффер провел детство, юность, где он учился, был пастором, преподавал и где, в конце концов, был арестован и казнен. Доктор Майрайс выделил три этапа взаимоотношений Бонхеффера и Берлина: Берлин для Бонхеффера (до окончания учебы), Берлин и Бонхеффер (ученая и пасторская деятельность Бонхеффера) и Бонхеффер для Берлина (наследие Бонхеффера).

Епископ и доктор наук профессор Вольфганг Хубер в своем докладе *«Верить послушно — молясь, творить дела праведности»* рассмотрел известное выражение Дитриха Бонхеффера «только послушный верит, и только верующий послушен» с акцентом на слове «только», которое проводит четкую границу между верой и послушанием с одной стороны и их отсутствием — с другой.

В заключительном докладе один из основателей Международного общества Бонхеффера доктор Фердинанд Шлингензипен (Дюссельдорф), размышляя о категориях *«последнего»* и *«предпоследнего»* у Лютера и Бонхеффера, отметил, что у последнего различие этих понятий вызвано борьбой Исповедующей Церкви и движения сопротивления против Гитлера и его противного Богу режима. При этом, как отметил докладчик, если мы рассмотрим жизненный путь Мартина Лютера, то мы увидим, что в ключевые

моменты эти категории явственно проявлялись и в его жизни. Категория «последнего» воспринималась как великий Божий дар человеку, Божественная вечность в ее проявлениях (например, благодать или оправдание). Не в последнюю очередь потому, что основополагающее значение для него, равно как и для его оппонентов, имело Слово Божье. Сейчас же, когда во времена господствующей толерантности Слово не играет сколь-нибудь определяющей роли, лишь «предпоследнее» — земная жизнь человека, все предшествующее «последнему» — явственно видно.

Помимо признанных специалистов, на конференции также выступили молодые теологи, представившие свои дипломные проекты. Новые сферы в изучении жизни и трудов Бонхеффера открыли исследования докторантов Альмут Бретшнайдер-Фельцман, Луизы Зельбах и Доминика Вайля. Работа Альмут Бретшнайдер-Фельцман посвящена взаимоотношениям Союза евангельских церквей ГДР и Шведской церкви во время холодной войны, а также осмыслению роли наследия Дитриха Бонхеффера в отношении указанных церквей. Луиза Зельбах исследовала, как друг и биограф Бонхеффера Эберхард Бетге интерпретировал тему еврейского вопроса в трудах теолога. Наибольшее обсуждение вызвал дипломный проект, представленный Домиником Вайлем, который рассмотрел предпосылки послушания на основе дипломной работы Дитриха Бонхеффера «*Sanctorum communion*».

*Подготовила К. А. Цветкова,
студент СФИ*

Сведения об авторах

Александров

Виктор Владиленович

Ph. D. in Medieval Studies

независимый исследователь

(Венгрия, Будапешт)

alexandrov.v@gmail.com

Алексин Кирилл Вадимович

преподаватель, ПСТГУ

(Россия, Москва)

alexin.tf@gmail.com

Балакшина Юлия Валентиновна

д-р филол. наук

доцент, ученый секретарь СФИ

(Россия, Москва)

jbalaksh9@gmail.com

Гэгзян Давид Мкртичевич

канд. филол. наук

зав. кафедрой богословских

дисциплин и литургики СФИ

(Россия, Москва)

davidgz@mail.ru

Дашевская Зоя Михайловна

декан богословского факультета

СФИ (Россия, Москва)

dean@sfi.ru

Дикарева Мария Сергеевна

специалист по научно-

методической работе, СФИ

(Россия, Москва)

mary.dikareva@gmail.com

Копировский

Александр Михайлович

канд. пед. наук

профессор, СФИ

(Россия, Москва)

amkop51@gmail.com

Крошкина Лидия Владимировна

старший преподаватель, СФИ

(Россия, Москва)

lida.kroshkina@gmail.com

Медведев

Александр Александрович

канд. филол. наук

доцент, ТюмГУ

(Россия, Тюмень)

amedvi@yandex.ru

Игумен Серапион (Митько)

канд. филос. наук

заместитель председателя Сино-

дального миссионерского отдела

РПЦ МП (Россия, Москва)

serapion@list.ru

Патракова Елена-Алина Павловна

секретарь кафедры философии,

гуманитарных и естественно-

научных дисциплин СФИ

(Россия, Москва)

paolina1986@gmail.com

Цветкова Ксения Александровна

студент, СФИ (Россия, Москва)

xensun39@gmail.com

Штонда Юлия Александровна

аспирант ВГУ (Россия, Воронеж)

juljashtnda@gmail.com

Ярошевская Ольга Ильинична

канд. мед. наук

доцент кафедры госпиталь-

ной педиатрии, Российский

Национальный Исследователь-

ский медицинский университет

(РНИМУ) (Россия, Москва)

yaro.olga@ya.ru

About the Authors

Alexandrov Viktor Vladilenovich

Ph. D. in Medieval Studies
Independent scholar
(Hungary, Budapest)
alexandrov.v@gmail.com

Alexin Kyrill Vadimovich

Lecturer, St. Tikhon's Orthodox
University for the Humanities
(Russia, Moscow)
alexin.tf@gmail.com

Balakshina Yulia Valentinovna

Doctor of Philology
Associate Professor, Academic
Secretary, St. Philaret's Institute
(SFI) (Russia, Moscow)
jbalaksh9@gmail.com

Gzgzyan David Mkrtichevich

Ph. D. in Philology
Head of Theology and Liturgical
Studies Department, SFI
(Russia, Moscow)
davidgz@mail.ru

Dashevskaya Zoya Mikhailovna

Dean of the School of Theology,
SFI (Russia, Moscow)
dean@sfi.ru

Dikareva Maria Sergeyevna

Research and Methodology
Specialist, SFI (Russia, Moscow)
mary.dikareva@gmail.com

Kopirovsky Alexander Mikhailovich

Ph. D. in Education
Professor, SFI (Russia, Moscow)
amkop51@gmail.com

Kroshkina Lidia Vladimirovna

Senior Lecturer, SFI
(Russia, Moscow)
lida.kroshkina@gmail.com

Medveded Alexander Alexandrovich

Ph. D. in Philology
Associate Professor, Tyumen State
University (Russia, Tyumen)
amedvi@yandex.ru

Hegumen Serapion (Mitko)

Ph. D. in Philosophy
First Deputy Chairman of the
Synodal Mission Department of
the Russian Orthodox Church
(Russia, Moscow)
serapion@list.ru

Patrakova Elena-Alina Pavlovna

Secretary of SFI's Department
of Philosophy and Humanities
(Russia, Moscow)
paolina1986@gmail.com

Tsvetkova Xenia Alexandrovna

Student, SFI (Russia, Moscow)
xensun39@gmail.com

Shtonda Yulia Alexandrovna

Postgraduate Student, Voronezh
State University
(Russia, Voronezh)
juljashtnda@gmail.com

Yaroshevskaya Olga Ilyinichna

Ph. D. in Medicine
Associate Professor, Hospital
Pediatrics Department, Russian
National Research Medical
University (RNRMU)
(Russia, Moscow)
yaro.olga@ya.ru

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

*Альманах Свято-Филаретовского
православно-христианского института*

*Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий
Высшей аттестационной комиссии
при Министерстве образования и науки Российской Федерации
по группе специальностей «Теология» (26.00.00)*

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 24 · Осень 2017

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 И. Кольцова, О.-О. Сидорова, Л.-И. Скоробогатова, Е. Степанова
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева
верстка М. Воронцова
благодарим за помощь Е.-А. Патракову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 30.11.2017
Формат 70×100/16. Объем 11 ½ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ГТС Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
<http://www.renomespb.ru>

ISSN 2078–3434

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2017