

Преобразиться есть перемениться из одного вида в другой. Был ли кто черен, и после стал белым; он преобразился. Был ли кто невежда, и после чрез науки и труд стал просвещённым; он преобразился. Был ли кто порочен и развратен, и после исправился, и стал честен и порядочен; он преобразился...

Преображение наше должно начаться от преображения мысли, чтоб в ней возсиял свет истинного просвещения. Ибо разум наш в познании ли Бога, или в должном Ему служении, или во исправлении нашего сердца и нравов, разум наш сам по себе был крайне тёмн и мрачен... Богом просвещённая мысль прямо ведёт к чистоте совести, и к исправлению сердца. Ибо без сего просвещение будет ложное, и вид один, ничего в себе твердаго не заключающий. Свет Божий осияв разум, проникает своею светлостью и глубину сердца.

О преобразивыйся Господи! Да возсияет нам грешным сей свет Твой присносущный!

Митрополит Платон (Левшин)



ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Труды ППДС №8 2013

ТРУДЫ

ПЕРЕРВИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

8



Москва
2013

ТРУДЫ

ПЕРЕРВИНКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

8

Выходит три раза в год

Основан в 2010 г.



ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Москва
2013

Редакционная коллегия:

Главный редактор

протоиерей Владимир Чувикин,

ректор Перервинской православной духовной семинарии,
настоятель Патриаршего подворья храмов Николо-Перервинского монастыря

Ответственный редактор

Николай Анатольевич Хандога,

кандидат богословия, помощник проректора по учебной работе
Перервинской православной духовной семинарии

Редакторы отделов:

Богословия:

иерей Владимир Стасюк,

кандидат богословия, проректор по учебной работе,
заведующий кафедрой богословия
Перервинской православной духовной семинарии

Библеистики:

иерей Максим Михайлов,

кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики
Перервинской православной духовной семинарии

Патрологии:

Николай Анатольевич Хандога,

кандидат богословия, помощник проректора по учебной работе
Перервинской православной духовной семинарии

Литургики:

Никита Викторович Стратилат,

кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе,
заведующий церковно-практической кафедрой
Перервинской православной духовной семинарии

Философии:

Сергей Борисович Шиндаров,

заведующий катехизаторским факультетом
Перервинской православной духовной семинарии

Церковной истории:

Герман Васильевич Демидов,

кандидат богословия, заведующий кафедрой церковной истории
Перервинской православной духовной семинарии

СОДЕРЖАНИЕ

Ветхозаветные исследования

Архимандрит Софроний (Смук). Божий избранник
Псалмопевец Давид и его учение. 4

Православная педагогика

Священник Роман Кацан. Реконструкция педагогических
взглядов апостола Павла 31

История Николо-Перервинского монастыря

Иеромонах Леонид (Толмачев). Митрополиты Московские
и Николо-Перервинский монастырь в 1868–1917 гг. 40

История Русской Православной Церкви

Н. В. Стратилат. Кишиневско-Молдавская епархия
на завершающем этапе Великой Отечественной войны
1944–1945 гг. 63

Греческая патрология

Иеромонах Кирилл (Зинковский). Учение Климента
Александрийского о материи, теле Христа и теле человека 82

История Средних веков

Священник Владимир Стасюк. Генезис франкского
иконоборчества. 118

Annotations. 136

Contents 138

Ветхозаветные исследования

Архимандрит Софроний (Смук)

БОЖИЙ ИЗБРАННИК ПСАЛМОПЕВЕЦ ДАВИД И ЕГО УЧЕНИЕ

Статья представляет собой богословско-исторический анализ религиозного учения царя и пророка Давида. В ней рассматривается царское и пророческое служение Давида, показано учение о Боге и спасении в его Псалмах. Сделан анализ мессианских Псалмов. Рассмотрено значение царя Давида и его царства для Ветхого и Нового Заветов в качестве прообраза Мессии и Мессианского царства.

Ключевые слова: царь Давид, царство Давида, войны Давида, псалмы, Мессия, Христос, Царство Божие, спасение, покаяние, молитва, гнев Божий, любовь Божия.

1. Давид как избранник Божий

Образ царя Давида для читателя Священного Писания является во многом таинственным и противоречивым. Он может показаться читателю жестоким воином, коварным тираном, хитрым и расчетливым человеком (ср. 1 Цар 27:9–11; 2 Цар 12:31). Псалтирь представляет его и как мудрого правителя, мужественного полководца, благоговейного читателя единого Бога. Смотри из Нового Завета, мы узнаем в нем прообраз Мессии.

Кем же являлся на самом деле царь Давид? Почему Господь сделал его Своим избранником? И не только избранником, но дал ему такое обетование, от которого престол Давида навечно утвердился над Израилем, став символом идеального царского правления, прообразом Мессианских времен, а в страшные времена плена – надеждой на восстановление могущества Богом избранного народа (Лк 1:32). Попытаться ответить на этот вопрос можно, только учитывая контекст всей истории ветхозаветного народа.

Архимандрит Софроний (Смук) – кандидат богословия, преподаватель кафедр церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской православной духовной академии.

К сожалению, западная библейская мысль часто бывает лишена стремления к целостному пониманию событий Священной истории, пониманию, учитывающему глубокую, органическую взаимосвязь каждого отдельного исторического эпизода со всей ветхозаветной историей. А ведь вне этого общего исторического контекста Библии невозможно объяснить не только некоторые поступки царя Давида, но и большую часть библейских событий, принадлежащих эпохе, в которую шло приготовление человечества к пришествию Господа Иисуса Христа.

Итак, Давид был избран Богом не только потому, что он способен был стать лучшим из всех иудейских царей, бесстрашным героем и доблестным военачальником, но и потому, что его сердце готово было служить Богу и исполнять Его волю. Именно поэтому он стал символом совершенного правителя, царство которого исполнено благодати Божией, могущества и богатства, ибо, если царь верен Богу, то и в царстве его являются небесные блага потерянного рая.

Но Давид был потомком Адама, и потому вместе с Духом Господнего благословения на нем стояла печать отвержения Господнего, унаследованная им от своего праотца, как и всем потомством первочеловека. Поэтому, хотя на Давиде и почивал Дух Божий (1 Цар 16:1–13), первородный грех также обитал в нем, и вместе с делами, достойными Бога, он совершал и грехи и потому, что иной раз не мог противостоять искушениям сатаны (1 Пар 21:1), когда тот возбудил Давида исчислить народ Израилев, и потому, что иной раз не мог противостоять своим страстям, как в случае с Вирсавией и Урией (2 Цар 11–12 гл.). То есть, «за религиозной славой Давида, – отмечено в Словаре библейского богословия, – не следует забывать человека»¹, человека не без греха. Человека, склонного ко гневу, самонадеянности и сладострастию.

Сила Давида была в том, что он имел большое мужество, чтобы признать свой грех, и широкое сердце, чтобы покаяться в нем и не возвращаться к нему вспять, поэтому за Давидом было сохранено призвание Божие, Его помазание и благословение, в отличие от Саула. Поэтому во всех своих начинаниях он получал поддержку от Ягве (1 Цар 16:1–13). Так было и в единоборстве с Голиафом (1 Цар 17:45), и во всех войнах, которые он вел будучи сначала военачальником у царя Саула, а потом и сам став царем. «И хранил Господь Давида везде, куда он ни ходил» (2 Цар 8:14). Хранил, потому что сердце Давида, несмотря ни на что, всегда было обращено к Богу и готово было выполнить любое Его повеление. Поэтому и царство его превратилось в империю, увенчанную

¹ Давид // Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974. Стр. 254.

прекрасной столицей Иерусалимом, в которой находился Ковчег Завета, а сам царь, разбив врагов Израиля, стал «главою над иноплеменниками» (2 Цар 22:44).

Вся тысячелетняя эпоха Царств – от Саула до последнего царя Ирода – повествует о том, что, наряду с царями и первосвященниками, служителями Закона Моисеева, в нравственном развитии ветхозаветного народа свою особую роль играли пророки. Причем их нравственное влияние на народ было самым глубоким и обширным.

Пророк, священник и царь являлись тремя столпами, на которых зиждилось ветхозаветное общество эпохи Царств. Но если царем и первосвященником человек мог стать по наследству, то истинного пророка всегда воздвигал только Бог (Втор 18:15). Пророки «воздвигаемы были от Господа с двоякою целью: а) учить народ вере и благочестию и б) предвозвещать ему будущие события»², готовя народ к встрече с ними.

Давид же был предназначен Богом сыграть особую роль в истории человеческого спасения в качестве царя, пророка Господня, а также и священника. Это единственный в ветхозаветной истории пример, когда один человек совместил в себе все эти три служения.

Как царь он предстает создателем могущественного и славного государства. Давид «уделял много времени ведению судебных дел и прославился как справедливый судья, – пишет протоиерей Александр Мень. – Он умел ослаблять сепаратизм колен, оказывал покровительство хананеям, которых признавал равноправными членами общества. В состав его армии входили отряды наемников-филистимлян, критян, среди полководцев его были хетты и хананеи. Давид создает необходимые государственные должности, при его дворе появляются секретарь и летописец. <...> Военные успехи Давида привели к созданию Империи, <...> финикийцы вступили с Давидом в дружественный союз. Но самым большим достижением Давида было создание общеизраильской столицы. <...> Давид понимал, что его новый город должен стать знаменем единства для всей державы. <...> Перенесение Ковчега на гору Сион явилось событием исключительной важности. Был основан духовный центр для ветхозаветной религии, которому со временем суждено будет играть огромную роль»³.

Как пророк, осененный Духом Святым, глаголющим во пророках, Давид раскрыл в написанных им псалмах неисповедимые пути Божия милосердия, готовящего Израиль к встрече с грядущим во плоти Сыном

² Несколько правил, руководствующих к чтению книг и мест содержания пророческого // Христианское чтение. 1843. Ч. 4. С. 462.

³ Мень А., *прот.* Магизм и единобожие. М., 2001. С. 398, 400, 402.

Божиим, помог показать таинственное действие благодати Божией, обновляющей человека, когда он, кротко и смиренно осознавая свои немощи, призывает эту благодать, чтобы она очистила его беззакония, помог раскрыть красоту покаяния и смирения, посредством которых человек может получить прощение своих грехов⁴.

Но то, что Дух Святой помог описать Давиду в его псалмах, все это было и его жизненным опытом, вмещавшим в себя и великие духовные взлеты навстречу Богу, и великие грехопадения. «Он останавливается в ужасе на пагубном пути, по которому он шел, и, идя по которому, мог сделаться вполне восточным деспотом, – пишет о Давиде Г. Властов, – переходя от преступления к преступлению, и совершенно утратив не только чистоту мысли, но и всякие человеческие чувства. Отныне и до самой кончины своей он представляет образец смирения и терпения как человек, изменивший жизнь свою сообразно тому, что он изведal и чему научился»⁵.

Ни Саул из колена Вениаминова, ни потомки Давида по закону Моисея не могли быть ни священниками, ни левитами, ни вообще служителями Бога, поскольку не принадлежали к колену Левиину. Ибо только колено Левия «избрал Господь Бог <...> из всех колен, <...> чтобы он предстоял [пред Господом Богом], служил [и благословлял] во имя Господа, сам и сыны его во все дни» (Втор 18:5). Этот закон в период Царств исполнялся, хотя не всегда: царь Азария, дерзнувший воскурить фимиам в храме, был наказан проказой (2 Пар 26:16–20; 4 Цар 15:5). Лишь перед вавилонским пленом, в период крайнего развращения, служителями храма были даже необрезанные (Иез 44: 7).

Но Давид после перенесения Ковчега в Иерусалим, когда он радостно скакал перед ним, одетый в льняной ефод (2 Цар 6:14), принес перед Господом всесожжения и мирные жертвы: «И принесли ковчег Господень и поставили его на своем месте посреди скинии, которую устроил для него Давид; и принес Давид всесожжения пред Господом и жертвы мирные. Когда Давид окончил приношение всесожжений и жертв мирных, то благословил он народ именем Господа Саваофа; и роздал всему народу, всему множеству Израильтян, как мужчинам, так и женщинам, по одному хлебу и по куску жареного мяса и по одной лепешке каждому. И пошел весь народ, каждый в дом свой» (2 Цар 6:17–19). Эти священнодействия Давида перед Ковчегом показывают его особое избрание перед Богом.

⁴ Никонов А. Психология кающегося грешника по Псалтири // Вера и Разум. 1911. № 13. С. 22–23.

⁵ Властов Г. Священная летопись. СПб., 1893. Т. 4. Ч. 1. С. 135.

По откровению Святого Духа, Давид именуется своего великого Потомка – Мессию такими словами: «Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс 109:4). Действительно, царь древнего Салима и священник Мелхиседек, благословивший Авраама (Быт 14:18–20), явился наиболее ярким прообразом Христа, Который сочетал в Себе и подлинное священство, и царство не от мира сего⁶.

Согласно толкованию св. апостола Павла (Евр 7 гл.), образ Мелхиседека указывает не только на вселенский характер Божьего домостроительства, но и на ту значительную роль, которую сыграли и другие народы, чтобы привести человечество ко Христу. Давид в своем служении перед Ковчегом, объединяя в себе дары царя, священника и пророка, является и напоминанием о Мелхиседеке, и прообразом Христа.

Но как относился к своему царскому избранию сам Давид? Это можно понять, если рассмотреть отношение Давида к первому царю Израиля Саулу. Саул являлся врагом Давида, от которого Давид искал защиты у Бога (Пс 21). В то же время он являлся помазанником Божиим, против которого ни Давид, ни кто-либо другой не имел права поднять руку (1 Цар 24:7–8). Судьей Саула являлся сам Бог, Который избрал его на царство. И эта принадлежность Богу сохранялась за Саулом даже после его отвержения и помазания Самуилом в цари Давида. Поэтому амаликитянина, который по просьбе уже умирающего Саула нанес ему смертельный удар, Давид приказал казнить – за то, что он не побоялся поднять руку на помазанника Господня (2 Цар 1:14–15).

Для Давида, судя по его плачевной песни о Сауле и его сыне Ионафане (2 Цар 1:19–27), царь – это краса Израилева, его слава (19 ст.), мудрый военачальник, который всегда приходит с победой (22 ст.), сильный воин (23 ст.), заботливый покровитель народа, доставляющий ему богатство и честь (24 ст.).

Псалмы же Давида добавляют сюда, что царь – это молитвенник за народ, сердце его исполнено любовью к Богу, «в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь» (Пс 1:2).

Можно видеть, что Давид не воспринимает уже, в отличие от Самуила, царя как поработителя народа и как самовластного господина, делающего то, что он хочет. Воля царя связана волей Божией и пользой Израиля. Не является для него царская власть и отвержением Бога, наоборот, царь избран Богом, и это избрание изливается благодатью также на весь народ, если царь остается верным Богу. Радость царя от своего избрания переходит в радость народа, созерцающего славу Божию, осеменяющую царский престол, а с ним и весь народ Божий.

⁶ Вишняков Н., *свящ.* О происхождении Псалтири. СПб., 1875. С. 253.

2. Продолжение и завершение Давидом освободительных войн

С Иисусом Навином, как замечает фон Рад, заканчивается целая эпоха, когда Израиль, руководимый Ягве, прокладывает себе дорогу через языческие царства и народы в землю обетованную (Нав 24:31; Суд 2:7)⁷. Затем Давид возобновляет, а потом и завершает эти войны, результатом которых стало объединение израильтян и иудеев в одно царство Израилево (2 Цар 5:1–5) и подчинение им идумеев (2 Цар 8:13–14), аммонитян (1 Пар 20:2) и моавитян (2 Цар 2:12).

Завоевание Иисусом Навином Ханаана, земли, на которой проживали нравственно разложившиеся народы, где процветали самые омерзительные формы разврата, было не только исполнением обетований Божиих относительно Израиля, но и наказанием этих народов за их нечестие. Войны Давида имеют то же самое значение.

По мнению Э. Церена, их трудно втиснуть в понятие «священность»⁸. Но эта трудность только кажущаяся. Войны в библейском мире восходят к духовной брани между добром и злом, между Богом и дьяволом. Таков этот земной мир, что мир духовный между Богом и человеком как цель Божественного домостроительства достигается победой только после борьбы.

Для Ветхого Завета эта борьба не ограничивалась борьбой человека со злом в своей душе, но простиралась до полей сражений с языческими ратями, восставшими против порядка Божьего. Но где бы она ни совершалась – эта война всегда была священна, так как это была борьбой за Бога, за возможность Его присутствия в этом мире. В то же время это борьба была священна, так как в ней принимал участие Сам Бог, потому что эта борьба настолько жестока и трудна, что один лишь Бог мог даровать в ней победу (Пс 117:10–14).

Ветхозаветный Израиль терпел военные неудачи, когда Господь наказывал Свой народ. В конце эпохи монархии вавилонское воинство было орудием наказания Божия (Иер 25:14–28), а Навуходоносор – исполнителем воли Божией (Иер 27:6). Но победа над злом оставалась непреходящим чаянием иудейского народа.

Там, где невозможно было нравственное изменение, где народ, переполненный нечестием, становился так же опасен для других народов, как чума для города, этот народ, уже не имевший ничего произвести, кроме зла, уничтожался. Уничтожался ради того, чтобы история продолжалась, чтобы она не оборвалась в повальном греховном безумии, но

⁷ Rad G., von. Theologie des Alten Testament. München, 1965. Bd. 1. S. 318.

⁸ Церен Э. Библейские холмы. М., 1966. С. 269, 472.

чтобы достигла того дня, когда на землю придет Христос, чтобы одержать победу над самим родоначальником зла – дьяволом.

Конечно, эти войны были ужасны: «Иоав воевал против Раввы Аммонитской и взял почти царственный город. И послал Иоав к Давиду сказать ему: я нападаю на Равву и овладел водою города; теперь собери остальной народ и подступи к городу и возьми его; ибо, если я возьму его, то мое имя будет наречено ему. И собрал Давид весь народ и пошел к Равве, и воевал против нее и взял ее. И взял Давид венец царя их с головы его, – а в нем было золота талант и драгоценный камень, – и возложил его Давид на свою голову, и добычи из города вынес очень много. А народ, бывший в нем, он вывел и положил их под пилы, под железные молотилки, под железные топоры, и бросил их в обжигательные печи. Так он поступил со всеми городами Аммонитскими. И возвратился после того Давид и весь народ в Иерусалим» (2 Цар 12:26–31)⁹.

Таков был ветхозаветный человек, который мог сохранить свою связь с Богом и не подпасть под влияние язычества, только жестоко воюя с этим язычеством – топя его в крови. Такова была сила греха, превращающего человека в развратное и злое чудовище, иной раз страшнее самого дьявола, что Божественной любви для своего утверждения на земле приходилось огнем выжигать свое творение.

Таким образом, военные успехи Давида имели мессианское значение, ибо без этих побед не устоял бы род Давидов, из которого, по пророчеству Нафана, должен был произойти Мессия¹⁰, так как множество языческих народов ходило тогда вокруг престола Давида, ища, как бы его поглотить.

Библейские войны вообще и войны Давида в особенности напоминают нам, что сегодня время брани Божией с сатаной еще не закончено. Святой Иоанн Богослов говорит об этом в Откровении: «Когда же окон-

⁹ Существует также иное прочтение этого места, по которому царь Давид не казнил жителей Раввы, а отправил их на тяжелые работы: «он [Давид] вынес из города очень богатую добычу, жителей его он увел и заставил формировать кирпичи, а сам город разрушил пилами, железными заступами и топорами. И так Давид поступил со всеми аммонитскими городами» (1 Цар 12:30–31) (Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Современный русский перевод. М., 2011). Но версия Синодального перевода поддерживается Иосифом Флавием, который принадлежал к фарисейской группе, внутри которой сформировался Ямнийский канон Священного Писания, то есть, человеком, имевшим отношение к целой традиции толкования Священного Писания: «Вскоре затем он [Давид] взял город [Равафу] приступом и предоставил его своим солдатам на разграбление. <...> Мужское население Равафы он велел пытать и казнить. Так же он поступил и с прочими аммонитскими городами, которыми овладел оружием» (Флавий И. Иудейские древности. Минск, 1994. Т. 1. С. 350).

¹⁰ Викентий Лиринский, прп. Памятные записки. Казань, 1863. С. 130.

чится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы <...> и собирать их на брань...» (Откр 20:7). И далее: «И увидел я зверя и царей земных и воинства их, собранные, чтобы сразиться с Сидящим на коне [Христом] и с воинством Его» (Откр 19:9).

3. Псалмы царя и пророка Давида

В жизни Давида есть одно пережившее Ветхий Завет великое дело – это создание им псалмов. Когда он писал их, в нем говорил Дух Господень, и слово Господа было на языке Давида (2 Цар 23:2). Его псалмы – это не только молитвы, не только размышления, переполненные чувствами, но и религиозно-нравственный кодекс, призывающий к верности Божиим заповедям и напоминающий о правосудии Божиим.

Псалмы Давида представляют собой славословие Господу. В них псалмопевец воспевает величие Божие, «силу Духа Божия в противоположность ничтожному миру»¹¹, предсказывает пришествие Мессии, Его страдания и Его славу. Взывая к Богу, просит у Него заступничества, кается в своих грехах. Размышляет о добре и зле, о праведниках и грешниках, о грядущем спасении и наказании. Как написал святитель Иоанн Златоуст, «в псалмах Давида говорится и о настоящем, и о будущем, <...> о Христе и воскресении, о будущей жизни, <...> о нравоучении и о всех догматах»¹².

Удивительно, откуда у этого могущественного царя и смелого военачальника такие молитвы, мысли и чаяния, которые он выразил в этих мелодичных и стройных песнях, которые пели под сопровождение музыкальных инструментов? В его псалмах читатель легко может увидеть их автора, человека, исполненного большой нравственной силы, – строго к себе и чуткого к другим, но грозно непримиримого ко греху и в себе, и в других, готового бороться за правду Божию насмерть: «вразумитесь, цари; научитесь, судьи земли! Служите Господу со страхом и радуйтесь с трепетом» (Пс 2:10–11).

И в то же время в этих псалмах говорит сердце, переполненное надеждами на силу и мудрость Божию, устремленное к тому времени, когда человек узрит Лик невидимого Бога, взирая на Лицо Христово: «ты укажешь мне путь жизни: полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек» (Пс 15:11).

¹¹ Тареев М. Ветхозаветная основа Евангелия // Христианин. 1907. Т. 2. С. 270.

¹² Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1903. Т. 9. Кн. 2. С. 822–823.

«Божественная жизнь возвышается над человеческою»¹³, – замечает профессор Михаил Тареев. И далее продолжает: «Божественное или внешне преобладает над человеческим, не давая ему свободы жизни и развития, или же внутренне овладевает им, свободно проникает его, принимая его на служение – в полноте его естественной жизни и развития»¹⁴. Так было и с царем Давидом. Его сердце, устремленное навстречу Богу, было принято Богом и освящено такими силами, которые сделали Давида великим царем и мудрым пророком.

В еврейском тексте Псалтири руке Давида приписано 73 псалма – его имя стоит в надписании этих псалмов. В Септуагинте авторство Давида указано над 84 псалмами.

В то же время значение самого надписания в форме «псалом Давида» является до сих пор спорным. Существует несколько пониманий смысла этого надписания.

Во-первых, оно, действительно, может указывать на авторство Давида, но сложность заключается в том, что многие такие псалмы по своему характеру относятся к последавидовому времени¹⁵.

Возможно, это надписание указывает на некий сборник, из которого взяты эти псалмы.

Также эти надписания могут указывать на напев, которым пелись эти псалмы, или на того, кто должен их произносить, – на царя Израилева.

В древности Псалтирь делилась с помощью четырех доксологических формул (Пс 40:14; Пс 71:18–19; Пс 88:53; Пс 105:48) на пять частей, повторяя деление Пятикнижия на пять книг: 1) псалмы 1–40; 2) 41–71; 3) 72–88; 4) 89–105; 5) 106–150. Первые две части назывались молитвами Давида, они завершаются словами: «кончились молитвы Давида, сына Иесева» (Пс 71:20)¹⁶.

По другой классификации псалмы Давида располагаются в Псалтири в виде сборников, так называемых Давидовых псалтирей.

Первая Давидова Псалтирь: Пс 2–40.

Вторая Давидова Псалтирь: Пс 50–71.

Третья Давидова Псалтирь: Пс 100–102.

Четвертая Давидова Псалтирь: Пс 107–109.

¹³ Тареев М. Типы религиозно-нравственной жизни // Богословский вестник. 1902. Т. 3. № 9. С. 51.

¹⁴ Там же. С. 11.

¹⁵ Псалтирь // Мень А., прот. Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 519.

¹⁶ Там же. С. 518.

Пятая Давидова Псалтирь: Пс 137–144¹⁷.

Псалмы в этих группах связаны друг с другом тем, что это молитвы-прошения к Господу Богу. Хвалебные и благодарственные псалмы среди них показывают, что Господь исполнил просьбы молящегося.

Титулы над псалмами Давида связаны с событиями из жизни царя.

3 псалом посвящен бегству Давида от Авесалома, своего сына: ср. 2 Цар 15:13–18.

В 7 псалме заключена плачевная песнь Давида «по делу Хуса, из племени Вениаминова». Хус – это или Саул, сын Киса, (1 Цар 9:3), или Семей, сын Геры Вениамитянина из Бахурима (2 Цар 16:5–14; 3 Цар 2:8), или Хусий, который сообщил Давиду о смерти Авессалома (2 Цар 18:21–32).

В 17 псалме изображено избавление Давида от руки Саула (2 Цар 22 гл.).

В псалме 33 изображена история о том, как Давид притворился безумным перед Авимелехом (ср. 1 Цар 21:10–15).

50 псалом написан после прихода пророка Нафана из-за греха Давида с Вирсавией (ср. 2 Цар 12:1–15).

51 псалом написан после того, как Доик Идумеянин донес Саулу, что Давид был в доме Ахимелеха (ср. 1 Цар 22:9–10).

Псалом 53 написан, когда пришли Зифеи к Саулу и сказали, что Давид скрывается у них (ср. 1 Цар 23:19–20).

Псалом 55 написан, когда филистимляне захватили Давида в Гефе (ср. 1 Цар 21:11–16; как и в Пс 33).

В 56 и 141 псалмах изображено бегство Давида от Саула в пещеру (ср. 1 Цар 22:1–5 и 1 Цар 24).

В 58 псалме говорится о том, как Саул послал стеречь дом Давидов (ср. 1 Цар 19:11–17).

Псалом 59 посвящен войне Давида с Сирией и воспоминанию о том, как Иоав поразил двенадцать тысяч Идумеян в долине Соляной (2 Цар 10:13, 18; ср. 1 Пар. 19:14, 18; 2 Цар 8:13; 1 Пар 18:12).

В псалме 62 изображено пребывание Давида в пустыне Иудейской (ср. 1 Цар 23:14–26:25).

Титулы псалмов изображают Давида как человека, гонимого от врагов и нуждающегося в помощи Божией¹⁸.

В Новом Завете о семи псалмах Псалтири говорится как о произведениях, изреченных «устаами Давида». Это следующие псалмы: 2, 15,

¹⁷ Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 461.

¹⁸ *Гриликес Л., прот., Ткаченко А. А., Петров А. Е.* Давид, прор. // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. С. 550.

31, 40, 68, 108 и 109. На слова этих псалмов, с указанием авторства Давида, ссылались и Господь Иисус Христос, и Его ученики, апостол Петр, апостол Иоанн и апостол Павел.

Что автором 2 псалма был Давид, свидетельствуют апостолы Петр и Иоанн: «Владыко Боже!.. – сказали апостолы. – Ты устами отца нашего Давида, раба Твоего, сказал Духом Святым: что мнутя язычники и народы замышляют тщетное? Восстали цари земные, и князи собрались вместе на Господа и на Христа Его» (Деян 4:24–25; Пс 2:1).

О принадлежности Давиду 15 псалма мы знаем из слов апостола Петра: «Ибо Давид говорит о Нем: видел я пред собою Господа всегда, ибо Он одесную меня, дабы я не поколебался» (Деян 2:25; Пс 15:8).

По свидетельству апостола Павла, псалом 31 также принадлежит Давиду. «Так и Давид, – говорит апостол, – называет блаженным человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел...» (Рим 4:6–8; Пс 31:1–2).

Авторство псалма 40 утверждено авторитетом апостола Петра, который сказал: «...Надлежало исполниться тому, что в Писании предрек Дух Святый устами Давида об Иуде...» (Деян 1:16; Пс 40:10).

О том, что псалом 68 написал Давид, также свидетельствует апостол Петр, говоря, что «в Писании предрек Дух Святый устами Давида. В книге же Псалмов написано: да будет двор его (Иуды – *Авт.*) пуст, и да не будет живущего в нем; и: достоинство его да примет другой» (Деян 1:16–20; Пс 68:26; 108:8). В только что приведенном отрывке из книги Деяний апостолом Петром сказано и об авторе псалма 108, в 8 стихе которого Давид пророчествует об Иуде: «и достоинство его да возьмет другой».

Что же касается псалма 109, то здесь Сам Спаситель (Мк 12:36) свидетельствует о принадлежности его Давиду. Каждый стих этого псалма содержит мессианское пророчество о Спасителе, грядущем во славе.

Псалмопевец Давид живо чувствовал близкое пришествие Заступника рода человеческого, и эти чувства, обновленные благодатью Святого Духа, прекрасно изобразил в псалмах¹⁹ для воспитания народа, чтобы приготовить его к принятию Спасителя²⁰.

¹⁹ Григорьев И. Библейские псалмы и древнеавилонские гимны // Православный собеседник. 1911. № 3. С. 309.

²⁰ Спасский А. Отношение пророков к обрядовому закону Моисея // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1889. № 3. С. 257.

4. Учение о Боге в псалмах Давида

Псалмы Давида – это не ученое богословие, но богодухновенная поэзия, которая молитвенно воспеваает величие Божие и Его промышленение о мире, благоговеино ощущаемое душой каждого верующего человека²¹.

Бог Давида велик и славен. Он одевается во свет, служат Ему огнеподобные ангелы, сила и власть Его необычайны, так что даже неразумная тварь с трепетом служит Ему: «Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь небеса, как шатер; устрояешь над водами горние чертоги Твои, делаешь облака Твоею колесницею, шествуешь на крыльях ветра. Ты творишь ангелами Твоими духов, служителями Твоими – огонь пылающий» (Пс 103:2–4).

Бог Давида – творец неба и земли, Который прекрасно и мудро устроил весь мир, положил для него необходимые основания и пределы, даровал ему нужные законы, чтобы всем в этом мире жилось хорошо, чтобы играл в море левиафан, а зайцы находили убежище в каменных утесах, чтобы солнце радостно выходило из своего чертога. Весь мир, созданный Богом, является как бы огромным шатром. Все в нем на своем месте, все украшает друг друга и нужно друг другу. День дню здесь изрекает слово, а ночь ночи возвещает мудрость (Пс 18:3).

«Ты поставил землю на твердых основах, – поет Давид, – не поколеблется она во веки и веки. Бездною, как одеянием, покрыл Ты ее, на горах стоят воды. От прещения Твоего бегут они, от гласа грома Твоего быстро уходят; восходят на горы, нисходят в долины, на место, которое Ты назначил для них. Ты положил предел, которого не перейдут, и не возвратятся покрыть землю» (Пс 103:5–9).

Господь не удалился из мира, создав Его, но продолжает заботиться о нем, а мир ожидает от Него Его милостей: «Все они от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время. Даешь им – принимают, отверзаешь руку Твою – насыщаются благом; скроешь лице Твое – мнутятся, отнимешь дух их – умирают и в персть свою возвращаются; пошлешь дух Твой – созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс 103:27–30).

Бог Давида – это Бог Израиля, от Которого целиком зависит жизнь Его народа. Бог вызвал этот народ из небытия, освободил его от рабства, дал ему Свой Божественный закон, который умудряет душу, веселит сердце и просвещает очи (Пс 18:8–9), и землю, которая так похожа на утерянный рай земной. «Он показал пути Свои Моисею, сынам Израи-

²¹ Юнгеро́в П., проф. Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Казань, 1897. С. 6.

левым – дела Свои» (Пс 102:6). Если пределы Израиля ограничены землею, данной ему Богом, то Бог, сотворивший этот мир, владычествует над ним и над всеми народами, населяющими его, и даже над теми чужими богами, которые есть ничто, но которым служат в своем заблуждении язычники.

Бог Давида не только Объект для религиозного поклонения Израиля, но Он еще его истинный Царь и Судья, и главный Военачальник, от Которого зависит настоящее и будущее Его народа. Он защищает Израиль от врагов, праведных и бедных защищает от нечестивых, Он любит правду и ненавидит беззаконие.

Гнев Его страшен не только для людей, но и для всей земли: «Потряслась и всколебалась земля, дрогнули и подвиглись основания гор, ибо разгневался [Бог]; поднялся дым от гнева Его и из уст Его огонь поядающий; горячие угли сыпались от Него. Наклонил Он небеса и сошел, – и мрак под ногами Его. И воссел на Херувимов и полетел, и понесся на крыльях ветра. И мрак сделал покровом Своим, сению вокруг Себя мрак вод, облаков воздушных. От блистания пред Ним бежали облака Его, град и угли огненные» (Пс 17:8–13).

Бог наказывает тех, Которые противятся Ему (Пс 2:2,5). Гнев и ярость Господа изливается на грешников – на нечестивых, на хулителях Бога, унижающих праведников и бедных, а также на народы, враждебные Израилю (Пс 68:25), желающие его гибели. Придет время, и все они, по словам Давида, изгладятся из книги живых (Пс 68:29). Но тот же страшный гнев изымает праведников из тьмы смертной, открывает их правду, являет их надежду: «Возгремел на небесах Господь, и Всевышний дал глас Свой, град и угли огненные. Пустил стрелы Свои и рассеял их, множество молний, и рассыпал их. И явились источники вод, и открылись основания вселенной от грозного гласа Твоего, Господи, от дуновения духа гнева Твоего. Он простер руку с высоты и взял меня, и извлек меня из вод многих; избавил меня от врага моего сильно-го и от ненавидящих меня, которые были сильнее меня» (Пс 17:14–18).

Относительно Божественного гнева, о котором говорит в своих псалмах Давид, следует заметить, что псалмопевец здесь созвучен с другими ветхозаветными писателями, которые в своих книгах часто возвещают о приближении грозного гнева и неумолимой ярости Господней на нераскаявшихся грешников или на целые народы, погрязшие в нечестии (Исх 15:7; Втор 29:20; Ис 5:25). Однако бывает так, что понятия «гнев и ярость Господа» представляют определенную трудность для восприятия у читателя Священного Писания. В этом случае нужно помнить о том, что читатель только тогда без соблазна воспримет сло-

ва о гневе Божиим, когда он уже знает, что такое Божественная любовь и милосердие, когда он понимает, что грех – это не просто плохой поступок, но извращение творения Божьего, а святость – не просто жизнь в добре, но исполнение всех чаяний человеческой души, стремящейся к Богу. Поэтому и евангелист Иоанн Богослов, этот апостол Божественной любви, в Откровении говорит о гневе Божиим, который изольется в конце времен на нечестивых (Откр 6:16–17; 14:10; 15:1; 16:1).

Но все размышления о гневе Божиим и любви Божией будут бесплодны, если они не связаны с одним – с созерцанием крестной смерти Спасителя, когда Христос отдает Свою человеческую жизнь, чтобы, Божественной любовью наполнив всех верующих в Него, спасти их от гнева Божьего в последние времена. Об этом так просто и кратко написал святой Иоанн Богослов: «Имеющий Сына [Божия] имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1 Ин 5:12).

В псалмах Давида несравненно чаще, чем о ярости и гневе, встречается упоминание о милости Господней²², которой Бог покрывает праведных, тех, которые надеются на Него и живут по Его заповедям: «Воздал мне Господь по правде моей, по чистоте рук моих вознаградил меня, ибо я хранил пути Господни и не был нечестивым пред Богом моим; ибо все заповеди Его предо мною, и от уставов Его я не отступал. Я был непорочен пред Ним и остерегался, чтобы не согрешить мне; и воздал мне Господь по правде моей, по чистоте рук моих пред очами Его» (Пс 17:21–25).

Господь не только поддерживает праведного, но и дает ему силы, вооружает его на борьбу с врагами, а когда нужно – покрывает его, как щитом: «Ты дал мне щит спасения Твоего, и десница Твоя поддерживает меня, и милость Твоя возвеличивает меня. Ты расширяешь шаг мой подо мною, и не колеблются ноги мои. Я преследую врагов моих и настигаю их, и не возвращаюсь, доколе не истреблю их; поражаю их, и они не могут встать, падают под ноги мои, ибо Ты препоясал меня силою для войны и низложил под ноги мои восставших на меня» (Пс 17:36–40).

К этой Божественной милости и любви всеми силами стремилось сердце Давида, который не раз их испытал в своей жизни: «всегда видел я пред собою Господа, ибо Он одесную меня; не поколеблюсь» (Пс 15:8). Ягве постоянно и непрестанно проявляет милость не только ко всему Израилю, но и к отдельным членам избранного Им народа: «От Господа спасение праведникам, Он – защита их во время скорби; и поможет им Господь и избавит их; избавит их от нечестивых и спасет их, ибо они

²² Юнгеро́в П., проф. Псалтирь и ее значение в связи с заключающимся в ней вероучением. Казань, 1894. С. 10.

на Него уповают» (Пс 36:39–40). На это Давид часто обращал внимание в своих псалмах. Это важно отметить, так как Ветхий Завет сосредоточен был более на свидетельствах о проявлении милости Ягве к жизни всей общины, а не к отдельным ее членам. Даже пророки, которые весьма подробно раскрыли учение о милости Господней, свое внимание сосредотачивали на ее проявлении в будущем по отношению к остатку Израиля, к тому остатку, который станет началом Церкви Христовой (Ис 12:1; 14:1; 44:23; Иер 3:12; 31:34; Иез 16:63).

Это созерцание изливающегося милосердия Божия на человека, стремящегося к правде, которого поэтому никто, кроме Бога, защитить не может, вызывало в сердце Давида порывы горячей любви к Господу: «Возлюблю Тебя, Господи, крепость моя! Господь – твердыня моя и прибежище мое, Избавитель мой, <...> – скала моя» (Пс 17:2–3). Такая любовь Давида к Богу была наилучшим из даров, который он способен был принести Ему. Также Давид понимал, что проявление милости Божией, Его всемогущей силы, которая избавляет человека от зла, изменяет и мир. Множество людей, созерцая славные дела Божии, приходят к познанию всемогущества Его правды, обращают к Нему свои сердца – от Него учатся ждать суда и спасения.

Упоминание в 109 псалме о Мелхиседеке было для Давида прорывом в тайну домостроительства Божия, в тайну грядущего Мессии, Который должен будет даровать миру окончательную победу над злом. Об этом так написал в книге «Размышления о псалмах» К. С. Льюис: «один результат рассказа о Мелхиседеке мне ясен: читателю накрепко врезается в память мысль о том, что жреческое служение не языческим богам, а Единому Богу существовало очень давно, до еврейского священства, родоначальником которого был Аарон, до Авраама, независимо от его призвания. Древний, доиудейский жрец — в то же время и царь; Мелхиседек — и священник, и царь. Это бывало, но не в Израиле. В определенном смысле один Мелхиседек из всего Ветхого Завета подобен Христу»²³.

Мелхиседек стал прообразом Мессии, так как он ясно указывал на то, что иудейский народ ждал от Мессии: встречу с Богом – так как Первосвященник-Мессия дарует и освобождение от грехов, и сделает так, что глас Божий слышан будет каждому; и возвращение рая – так как Мессия-Великий Царь подчинит Израилю все народы, угрожающие ему, и править будет десницей Божией. И встреча с Богом, и возвращение рая осуществились в Церкви Христовой. Давид же пророчествовал об этом такими словами: «Почтите Сына, чтобы Он не прогневался,

²³ Льюис К. Размышления о псалмах. М., 2008. С. 142–143.

и чтобы вам не погибнуть в пути вашем, ибо гнев Его возгорится вскоре. Блаженны все, уповающие на Него» (Пс 2:12).

5. Учение о спасении в псалмах и высказываниях Давида

Не только потому, что псалмы написаны Давидом под воздействием Святого Духа, но и потому, что он вкладывал в них всю глубину личных переживаний, полноту своего жизненного опыта, ему удалось с большой убедительностью рассказать о нравственных мучениях грешной человеческой души и о радости, когда она получает прощение от Бога, о бедствиях, когда человека окружают сонмы нечестивых, и о великой надежде на спасение от Бога.

Давид призывает всех быть милостивыми. Кто имеет сострадание к несчастным и бедным, тому Господь сохранит его жизнь и избавит его в день бедствия (Пс 40:2–3). Защитит Бог того, кто не имеет греха, и того, в душе которого нет лукавства. Блажен тот человек, кому отпущены Богом его грехи (Пс 31:1–2)²⁴. Так Давид подводит человека к необходимости покаяния. Если человек согрешил, то ему не следует скрывать свой грех: «когда я молчал, обветшали кости мои от вседневного стенания моего» (Пс 31:3). Но нужно глубоко раскаяться в содеянном. Стоит только открыть свой грех перед Господом и раскаяться в нем, как Господь простит прегрешение и принесет облегчение душе: «но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: “исповедаю Господу преступления мои”, и Ты снял с меня вину греха моего» (Пс 31:5).

Покаяние во грехах было для Давида более важным, чем ветхозаветные жертвы. Давид ставит религиозное значение жертвоприношений для спасения в зависимость от духовного состояния человека (Пс 50:18). Богу не нужны жертвы и приношения, если человек находится во зле. Богу нужно сердце человека, исполненное покаянием и верой: «сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже», – говорит Давид (Пс 50:19). Только глубокое раскаяние может дать, по мнению Давида, успокоение мятущейся от совершенного преступления совести, потому что оно низводит к человеку благодать Божию. Только покаяние, по мнению Давида, может оправдать человека перед Господом (Пс 31:1–2). Так Давид предначертывает путь от Ветхого Завета к Новому Завету, от жертвоприношения обрядового к духовному жертвоприношению в молитве, покаянии и посте.

²⁴ Юнгеро́в П., проф. Псалтирь и ее значение в связи с заключающимся в ней вероучением. Казань, 1894. С. 16–17.

Стремление человека получить спасение должно быть соединено не только с покаянием, но и с надеждой на милосердие Божие (Пс 31:7), стремлением служить Богу от всего сердца, с непоколебимой верой в Него, избавляющего верного ему от всякого зла и наказывающего нечестивого (Пс 31:10), с поучением Его заповедям. Если об этом будет помнить человек, то, «будет он, как дерево, посаженное при потоках вод, которое приносит плод свой во время свое, и лист которого не вянет; и во всем, что он ни делает, успеет» (Пс 1:3), и уже в этой жизни он узнает удивительную небесную радость (Пс 31:11) и избежит всякого зла.

Другим средством ко спасению является для Давида молитва. В молитве достигает вершины покаяние человека в своих грехах и его упование на Бога. В молитве человек общается со своим Творцом, раскрывая перед Ним всю свою душу, жалуясь Ему в скорбях, радуясь перед Ним в благоденствии, прося помощи и заступления.

О том, какое великое значение придавал Давид молитве, говорит тот факт, что почти все его псалмы представляют собой молитву, обращенную к Богу, меньшая же часть – религиозно-нравственные размышления.

Молитвы в псалмах Давида можно разделить на три вида.

Самый распространенный вид – это молитва человека, находящегося в бедственном положении²⁵: «объяли меня муки смертные, и потоки беззакония устрашили меня» (Пс 17:5).

Второй вид молитвы – это молитва человека, стремящегося к совершенству и к истинному благу²⁶: «к святым, которые на земле, и к дивным Твоим – к ним все желание мое» (Пс 15:3).

И, наконец, третий вид – это молитва человека, исполненного упования на Бога²⁷: «Ты покров мой: Ты охраняешь меня от скорби, окружаешь меня радостями избавления» (Пс 31:7), «Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление» (Пс 15:10).

Это упование на Господа в псалмах Давида, сопровождающееся то радостью, то слезами, может сопровождаться прошением или благодарением. Благодарение же – это сокровенное чистейшее устремление человеческой души в ответ на благодать, изливающуюся от Бога. В псалмах Давида благодарение переполнено радостной хвалой Господа, прославлением Его величия: «Я буду славить имя Бога [моего] в песни, буду превозносить Его в славословии, и будет это благоугоднее Господу, нежели вол, нежели телец с рогами и с копытами. Увидят это страж-

²⁵ Никольский Н. Царь Давид и псалмы. СПб., 1908. С. 58.

²⁶ Там же. С. 54.

²⁷ Там же. С. 57–58.

душие и возрадуются. И оживет сердце ваше, ищущие Бога» (Пс 68: 31–33).

Самой распространенной формой молитвы в Ветхом Завете была молитва общественная, и поэтому большая часть псалмов и по своему содержанию, и по духовному настрою являются молитвами собрания, во многих из этих псалмов слышатся вопли и восклицания Израильского народа, чувствуется невидимая таинственная связь между молящимися людьми: «да не постыдятся во мне все, надеющиеся на Тебя, Господи, Боже сил. Да не посрамятся во мне ищущие Тебя, Боже Израилев» (Пс 68:7).

Но также во многих из псалмов Давида слышится молитва уединенного отшельника: «Услышь, Господи, правду [мою], внемли воплю моему, прими мольбу из уст неживых. От Твоего лица суд мне да изыдет; да воззрят очи Твои на правоту» (Пс 16:1–2).

Итак, учение Давида о спасении содержит две главные темы. Первая тема: покаяние перед Богом в своих согрешениях, соединенное с упованием на Него и увенчанное молитвой. Вторая тема: благодать Божия, утешающая и укрепляющая человека, поддерживающая в нем надежду на спасение. Эта тема свое завершение получила у Давида в пророческих возвещениях о Мессии: «спасет Бог Сион, создаст города Иудины, и поселятся там и наследуют его» (Пс 68:36).

Напрямую с темой о спасении связана тема жизни праведника, которая зачастую проходит в лишении и унижении. И эти лишения и унижения, а, с другой стороны, наглость и беспечность нечестивых достигали такой силы, что человек мог оказаться перед соблазном – а не удобнее ли в этом мире жить во грехе?

Царь Давид ясно чувствовал это, если даже его 36 псалом начинается словами: «не ревнуй злодеям, не завидуй делающим беззаконие» (Пс 36:1).

В псалмах Давида эта проблема разрешается также с помощью двух параллельных тем.

В первой теме показан нечестивый, который преследует бедного (Пс 9:23), который серебро свое дает в рост и принимает дары против невинного (Пс 14:5), берет займы и не отдает, скрежещет зубами на праведника (Пс 36:21), говорит неправду и лукавит, на ложе своем замышляет беззаконие (Пс 35:4–5), язык его как изошренная бритва (Пс 51:4). «Во всякое время пути его гибельны; суды Твои далеки для него; на всех врагов своих он смотрит с пренебрежением; говорит в сердце своем: “не поколеблюсь; в род и род не приключится мне зла”; уста его полны проклятия, коварства и лжи; под языком его – мучение и пагуба;

сидит в засаде за двором, в потаенных местах убивает невинного; глаза его подсматривают за бедным; подстерегает в потаенном месте, как лев в логовище; подстерегает в засаде, чтобы схватить бедного; хватается бедного, увлекая в сети свои; сгибается, прилегает, – и бедные падают в сильные когти его; говорит в сердце своем: “забыл Бог, закрыл лице Свое, не увидит никогда”» (Пс 9:26–32).

Праведник же угнетен, обижен и притеснен нечестивым (Пс 9:35), страдает и тяжело вздыхает в своем страдании (Пс 11:6), над ним смеются (Пс 13:6), но он смирен (Пс 9:38), если он беден, он все равно милует и дает займы (Пс 36:21), говорит мудрые речи и всегда правду, Закон Бога в сердце у него (Пс 36:30–31).

Во второй теме псалмопевец предсказывает, что скоро Господь поможет праведным – исполнит желания их сердец и сделает для всех видимой, как свет, правду их и, как полдень, справедливость их (Пс 36:4,6), а нечестивых, Которых Он ненавидит (Пс 10:5), накажет: «дождем прольет Он на нечестивых горящие угли, огонь и серу; и палящий ветер – их доля из чаши; ибо Господь праведен, любит правду; лице Его видит праведника» (Пс 10:6–7); «истребит Господь все уста льстивые, язык велеречивый, тех, которые говорят: “языком нашим пересилим, уста наши с нами; кто нам господин”? Ради страдания нищих и воздыхания бедных ныне восстану, говорит Господь, поставлю в безопасности того, кого уловить хотят» (Пс 11:4–6); «ты любишь всякие гибельные речи, язык коварный: за то Бог сокрушит тебя вконец, изринет тебя и исторгнет тебя из жилища [твоего] и корень твой из земли живых. Увидят праведники и убоятся, посмеются над ним [и скажут]: “вот человек, который не в Боге полагал крепость свою, а надеялся на множество богатства своего, укреплялся в злодействе своем”» (Пс 51:6–9).

Итак псалмопевцем выделены две темы, одна из которых констатирует существование социальной неправды на земле, причина которой во грехе, обуревающем человека, а другая предсказывает о скором вмешательстве Бога и воцарении правды, когда праведники будут возвышены, а грешники наказаны.

Но это заступничество Бога не осуществляется сразу. До него человека еще отделяют дни, месяцы, а, может быть, и годы скорбей и стонаний. Потому что «Господь испытывает праведного» (Пс 10:5), объясняет Давид.

Но даже в самых тяжелых скорбях нужно надеяться на помощь Божию, ожидать ее, взывать о ней, как Давид: «восстань, Господи, Боже [мой], вознеси руку Твою, не забудь угнетенных [Твоих до конца]. Зачем нечестивый пренебрегает Бога, говоря в сердце своем: “Ты не взы-

щешь”? Ты видишь, ибо Ты взираешь на обиды и притеснения, чтобы воздать Твоею рукою. Тебе предает себя бедный; сироте Ты помощник» (Пс. 9:33–35). В уповании на Бога залог спасения (Пс 36:34).

Господь поможет, но когда, как – на это Давид не отвечает. Эта тайна промысла Божьего, сокрытая от человека. Однако в этой помощи можно не сомневаться, сама история человечества указывает на то, что Бог все знает и всем воздает по заслугам: «видел я нечестивца грозного, расширявшегося, подобно укоренившемуся многоветвистому дереву; но он прошел, и вот нет его; ищу его и не нахожу. Наблюдай за непорочным и смотри на праведного, ибо будущность такого человека есть мир; а беззаконники все истребятся; будущность нечестивых погибнет. От Господа спасение праведникам, Он – защита их во время скорби; и поможет им Господь и избавит их; избавит их от нечестивых и спасет их, ибо они на Него уповают» (Пс 36:35–40).

Суд Божий страшен для нечестивца, но не имеет пределов радость в сердце праведника, когда он видит его приближение: «да веселятся небеса и да торжествует земля; да шумит море и что наполняет его; да радуется поле и все, что на нем, и да ликуют все деревья дубравные пред лицом Господа; ибо идет, ибо идет судить землю. Он будет судить вселенную по правде, и народы по истине Своей» (Пс 95:11–13).

В этом ожидании помощи Божией, когда молитва переполнена плачем, болью и светлой надеждой, сокрыто всечеловеческое ожидание спасения от скорбей, болезней и смерти – ожидание Мессии, а страдание праведников от нечестивых является образом страдания человечества от греха и дьявола.

Господь не приходит помочь сразу, Его суд медлит, и это ожидание Его правды в человеке с каждый днем становится еще сильнее, переполняет его, всей душой человек устремляется к этой правде, сокрытой от него в деснице Божией, и тогда, когда помощь приходит, она уже не заключается только во внешней перемене жизни человека от худого к доброму, но таинственно дарует встречу с Богом в торжестве веры в Него и упования на Него, и это торжество настолько сильно, что славословие и благодарение в сердце человека становится безграничным: «тогда к Тебе, Господи, взывал я, и Господа [моего] умолял: “что пользы в крови моей, когда я сойду в могилу? будет ли прах славить Тебя? будет ли возвещать истину Твою? услышь, Господи, и помилуй меня; Господи! будь мне помощником”. И Ты обратил сетование мое в ликование, снял с меня вретиче и препоясал меня веселием, да славит Тебя душа моя и да не умолкает. Господи, Боже мой! буду славить Тебя вечно» (Пс 29:9–13).

Ради этой удивительной встречи с Богом человек должен претерпеть все, потому что нет другой дороги к Нему, кроме собственной жизни.

Но каково же тогда должно быть у праведника отношение к своим врагам? Поднимается ли Давид в своих псалмах до слов Христа в Евангелии: «а Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 44:45)?

В 36 псалме Давид призывает человека не завидовать преуспевающему, но лукавому человеку, не гневаться, оставить ярость, не ревновать до того, чтобы делать зло, но уповать на Бога и делать добро, храня истину, утешаться Господом (Пс 36:3–8).

В 25 псалме Давид говорит о том, что он, имея перед своими глазами милость Господню и ходя в Его истине, никогда не сядет с людьми лживыми и с коварными никогда не пойдет (4–5 ст.). Эти слова означают не только отказ от соучастия в их зле, но и отказ общаться с теми, кто не живет по Божьей правде.

А в 138 псалме Давид пишет: «мне ли не возненавидеть ненавидящих Тебя, Господи, и не возгнушаться восстающими на Тебя? Полною ненавистью ненавижу их: враги они мне» (21–22 ст.). В 30 псалме Давид говорит, что он ненавидит почитателей суетных идолов (7 ст.).

Понятно, что те гнев и ярость, от которых Давид призывает убеждать человека, стремящегося к правде Божией, есть гнев и ярость против Бога, против праведников, против бедных и сирот: «Посмотри на врагов моих, как много их, и какую лютою ненавистью они ненавидят меня» (Пс 24:19).

Если же «лице Господне против делающих зло, чтобы истребить с земли память о них» (Пс 33:17), то и праведник ненавидит нечестивцев и, взывая к Богу, просит об их истреблении: «Не погуби меня с нечестивыми и с делающими неправду, которые с ближними своими говорят о мире, а в сердце у них зло. Воздай им по делам их, по злым поступкам их; по делам рук их воздай им, отдай им заслуженное ими. За то, что они невнимательны к действиям Господа и к делу рук Его, Он разрушит их и не созиждет их» (Пс 27:3–5).

Это желание гибели нечестивым переходит в их проклятье: «да будут дни его кратки, и достоинство его да возьмет другой; дети его да будут сиротами, и жена его – вдовою; да скитаются дети его и нищенствуют, и просят хлеба из развалин своих; да захватит заимодавец все,

что есть у него, и чужие да расхитят труд его; да не будет сострадающего ему, да не будет милующего сирот его» (Пс 108:8–12).

Но нет ли здесь тех чувств, которые осудил Господь Иисус Христос в притче о мытаре и фарисее: «фарисей, став, молился сам в себе так: Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь: пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что приобретаю» (Лк 18:11–12).

Конечно же нет, потому что Давид в своей ненависти к нечестивцам стремится подражать Богу, Который жестоко карает нечестивого и не забывает его грехи: «и жил Израиль в Ситтимае, – говорится в книге Чисел, – и начал народ блудодействовать с дочерьми Моава, и приглашали они народ к жертвам богов своих, и ел народ [жертвы их] и кланялся богам их. И прилепился Израиль к Ваал-Фегору. И воспламенился гнев Господень на Израиля. И сказал Господь Моисею: возьми всех начальников народа и повесь их Господу перед солнцем, и отвратится от Израиля ярость гнева Господня» (Числ 25:1–4). Когда же Финеес в гневе одним ударом копья пронзил израильтянина и язычницу, которую он привел с собой (Числ 25:8), Господь сказал Моисею: «Финеес, сын Елеазара, сына Аарона священника, отвратил ярость Мою от сынов Израилевых, возревновав по Мне среди их, и Я не истребил сынов Израилевых в ревности Моей; посему скажи: вот, Я даю ему Мой завет мира, и будет он ему и потомству его по нем заветом священства вечного, за то, что он показал ревность по Боге своем и заступил сынов Израилевых» (Числ 25:11–13).

Давид стремился поступать угодно Богу, чтобы и дела, и чувства его были согласны с премудростью Божией: в законе Господа была воля его, и о законе Его размышлял он день и ночь (Пс 1:2), и делал он это так же, как и сегодня христиане стремятся подражать словам Христа: любите врагов ваших.

Ключевым моментом было понимание Давида, что ненависть к врагам могла стать и беззаконием, если она переставала быть ревностью о правде Божией и становилась сведением личных счетов. Ненависть к врагам должна быть связана с надеждой на Бога и любовью к Его заповедям. Только тогда человек сможет понять, как должна быть реализована эта ненависть. Должен ли он поступить, как Финеес (Числ 25:7–8) или как Давид, когда перед ним оказался спящий Саул – надеяться только на Бога. Люди Давида говорили ему: «вот день, о котором говорил тебе Господь: “вот, Я предам врага твоего в руки твои, и сделаешь с ним, что тебе угодно”» (1 Цар 24:5). Но Давид опечалился даже от того, что отрезал край одежды у Саула, желая продемонстрировать этим

ему свою преданность – он не навредил спящему царю. Людям же своим Давид сказал: «да не попустит мне Господь сделать это господину моему, помазаннику Господню, чтобы наложить руку мою на него, ибо он помазанник Господень» (1 Цар 24:5). А проснувшемуся Саулу сказал: «да рассудит Господь между мною и тобою, и да отмстит тебе Господь за меня; но рука моя не будет на тебе» (1 Цар 24:13).

Давид пощадил Саула, потому что он остается его господином, которому Давид должен верно служить, потому что он помазанник Божий, и значит принадлежит Богу, и жизнь его в руке Божией. В этом поступке проявила себя мудрость Давида.

Анализ учения о спасении в псалмах Давида показывает, что между его учением и Моисеевым Законом есть важные отличия. Моисеев Закон регламентировал жизнь народа с внешней, обрядовой стороны, через нее затрагивая лишь отчасти внутреннюю, сокровенную, духовную сторону жизни человека. Давид же полностью сосредоточен на религиозно-нравственной жизни человеческой души, к ней обращая внимание всякого читающего его псалмы.

Закон Моисеев погружен в храмовое служение и жертвоприношения, Давид же показывает важность покаяния, без которого бесполезны жертвы и приношения.

Закон стремился пресечь отрицательные поступки в жизни человека, мало внимания уделяя тем чувствам, которые их порождают²⁸. Давид же описывает внутренние духовные причины, которые приводят человека или ко смерти во грехе, или к радостному ликованию перед Богом.

Нет, Давид не порывает с Законом Моисеевым и не противоречит ему, наоборот, он делает шаг вперед, к Новому Завету, на пути более глубокого, более духовного восприятия Закона Моисеева, данного народу жестоковейному, людям с необрезанным сердцем (Деян 7:51), Закона, скрывающего в себе великие непреходящие нравственные принципы, знание и соблюдение которых, по словам Христа, ставит человека недалеко от Царствия Божия (Мр 12:34).

²⁸ Юнгерс П., проф. Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Казань, 1897. С. 74.

* * *

Итак, заслуга царя и пророка Давида состоит, в первую очередь, в том, что он в своих псалмах дал более глубокое понимание Закона Моисеева, приоткрыл тайну над религиозной жизнью человеческой души, максимально заостренно поставил те вопросы, которые и далее будут волновать Ветхий Завет – о страдании праведника и наказании грешника. В то же время, он явил такую глубину веры, что Господь наградил его высшей наградой – обетованием Мессии, Который произойдет из его рода и утвердит царство Давида на веки (2 Цар 7:13)²⁹. «Надежда Давида <...> – только на верность Бога Своим обетованиям, поэтому она исключает любую другую форму надежды»³⁰. Этой надежде было подчинено все его царское правление, и потому царство Давида для всех израильтян стало символом царства Мессии, Который соберет вокруг Себя все народы и мир Божий утвердит на земле. Царство Давида, наряду с исходом из Египта, стало главным пророческим мессианским событием Ветхого Завета.

Как исполнятся пророчества о Мессии – об этом все ожидающие спасения могли узнать из псалмов Давида, в которых в прикровенной форме описаны и страдания Христа, и Его слава.

В пророческой литературе Ветхого Завета Давид показан пастырем народа: «и поставлю над ними одного пастыря [говорит Господь], который будет пасти их, раба Моего Давида; он будет пасти их и он будет у них пастырем. И Я, Господь, буду их Богом, и раб Мой Давид будет князем среди них. Я, Господь, сказал это» (Иез 34:23–24).

Он сам и его царство имеют эсхатологическое значение, связаны с судьбами мира. Вечен завет Бога с Давидом: «так говорит Господь: если можете разрушить завет Мой о дне и завет Мой о ночи, чтобы день и ночь не приходили в свое время, то может быть разрушен и завет Мой с рабом Моим Давидом, так что не будет у него сына, царствующего на престоле его» (Иер 33:20–21).

Он является рабом Божиим, который от всего сердца служил своему Творцу (Ис 37:35), ради него Бог сохранит Иерусалим (Ис 37:35), размножит племя Давида так же, как «неисчислимо небесное воинство и неизмерим песок морской» (Иер 33:22), заключит вечный завет с Израилем, в котором заключены неизменные милости, завещанные Давиду (Ис 55:3).

²⁹ *Тареев М.* Ветхозаветное царство и пророчество // Христианин. 1907. № 3. С. 533.

³⁰ *Walter B.* David's truth in Israel's imagination and memory. Philadelphia, 1985. P. 107.

Царство Давида будет восстановлено в Израиле, оно будет исполнено мудрости и справедливости: «и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле» (Иер 23:5). Царь же будет во всем подобен Давиду, он будет исполнен благодати Божией, и не только люди, но и сама земля изменится под его правлением: «и Я, Господь, буду их Богом, и раб Мой Давид будет князем среди них. Я, Господь, сказал это. И заключу с ними завет мира и удалю с земли лютых зверей, так что безопасно будут жить в степи и спать в лесах. Дарую им и окрестностям холма Моего благословение, и дождь буду ниспосылать в свое время; это будут дожди благословения. И полевое дерево будет давать плод свой, и земля будет давать произведения свои; и будут они безопасны на земле своей, и узнают, что Я Господь, когда сокрушу связи ярма их и освобожу их из руки поработителей их. Они не будут уже добычею для народов, и полевые звери не будут пожирать их; они будут жить безопасно, и никто не будет устрашать их. И произведу у них насаждение славное, и не будут уже погибать от голода на земле и терпеть посрамления от народов. И узнают, что Я, Господь Бог их, с ними, и они, дом Израилев, Мой народ, говорит Господь Бог» (Иез 34:24–30).

Христос даровал все, что прообразовало царство Давида, – богообщение, прощение грехов, небесную славу, но даровал не во внешнем блеске земного царства, а в таинстве веры в Него как Сына Божьего, в покаянии и любви к ближним.

И этот характер Царства Христова приоткрывает еще один важный аспект прообразовательного значения царства Давида как царства Мессии. Чтобы стать гражданином этого Царства, мало, чтобы оно пришло, – надо еще стать подобным его Царю. Так, царство Давида было для тех, кто вместе с царем не пойдет на совет нечестивых, будет поучаться в Законе Господнем, станет призирать бедного и будет искать утешения у Бога. Так, Царство Мессии, ожидаемое иудеями в плену и после плена, было для тех, кто уповал на Бога и ожидал Его суда. Так и Царство Христово, в котором осуществились все прообразы Ветхого Завета, – для любящих Христа и исполняющих Его заповеди, а Его Церковь для тех, которые хотят осуществления Его божественной воли на земле. Только ища Божью правду, человек может найти Царство Небесное, прообразом которого в Ветхом Завете было царство Давида. И не только найти, но и явить перед другими, не верующими во Христа, тот же свет, что являл Давид и его царство перед иудеями и иными народами – свет Божьей мудрости, святости и любви.

В книге Иисуса, сына Сирахова, о Давиде помещена такая песнь: «как тук, отделенный от мирной жертвы, так Давид от сынов Израилевых. Он играл со львами, как с козлятами, и с медведями, как с ягнятами. В юности своей не убил ли он исполина, не снял ли поношение с народа, когда поднял руку с пращным камнем и низложил гордыню Голиафа? Ибо он воззвал к Господу Всевышнему, и Он дал крепость правой руке его – поразить человека, сильного в войне, и возвысить рог народа своего. Так прославил народ его тьмами и восхвалил его в благословениях Господа как достойного венца славы, ибо он истребил окрестных врагов и смирил враждебных Филистимлян, – даже доньше сокрушил рог их. После каждого дела своего он приносил благодарение Святому Всевышнему словом хвалы; от всего сердца он воспевал и любил Создателя своего. И поставил пред жертвенником песнопевцев, чтобы голосом их услаждать песнопение. Он дал праздникам благолепие и с точностью определил времена, чтобы они хвалили святое имя Его и с раннего утра оглашали святилище. И Господь отпустил ему грехи и навеки вознес рог его и даровал ему завет царственный и престол славы в Израиле» (Сирах 2:13).

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2000. 1337 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. М., 2001. 1658 с.
3. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, 1977. 1574 с.
4. Biblia Sacra Vulgata. Stuttgart, 1958. 1366 с.
5. Septuaginta. Stuttgart, 1935. 2125 с.
6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Современный русский перевод. М., 2011. 1408 с.

Литература

1. Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. М., 2008. 802 с.
2. Викентий Лиринский, прп. Памятные записки. Казань, 1863. 111 с.
3. Вишняков Н., свящ. О происхождении Псалтири. СПб., 1875. 549 с.
4. Властов Г. Священная летопись. СПб., 1893. Т. 4. Ч. 1: Пророки и пророчества до разделения царств в Священных книгах этого периода. 372 с.
5. Григорьев И. Библейские псалмы и древнеавилонские гимны // Православный собеседник. Казань, 1911. № 3. С. 291–311.

6. Грилихес Л., прот., Ткаченко А. А., Петров А. Е. Давид, прор. // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. С. 544–553.
7. Давид // Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974. Стб. 253–256.
8. Иоанн Златоуст, св. Творения. СПб., 1903. Т. 9. Кн. 2. 997 с.
9. Льюис К. Размышления о псалмах. М., 2008. 159 с.
10. Мень А., прот. Магизм и единобожие. М., 2001. 669 с.
11. Несколько правил, руководствующих к чтению книг и мест содержания пророческого // Христианское Чтение. 1843. Т. 4. С. 462–487.
12. Никольский Н. Царь Давид и псалмы. СПб., 1908. 83 с.
13. Никонов А. Психология кающегося грешника по Псалтири // Вера и Разум. 1911. № 13. С. 21–34.
14. Псалтирь // Мень А., прот. Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 516–523.
15. Спасский А. Отношение пророков к обрядовому закону Моисея // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1889. № 3. С. 217–257.
16. Тареев М. Ветхозаветная основа Евангелия // Христианин. 1907. Т. 2. С. 256–297.
17. Тареев М. Ветхозаветное царство и пророчество // Христианин. 1907. № 3. С. 529–561.
18. Тареев М. Типы религиозно-нравственной жизни // Богословский вестник. 1902. Т. 3. № 9. С. 42–81.
19. Флавий И. Иудейские древности. Минск, 1994. Т. 1. 533 с.
20. Церен Э. Библейские холмы. М., 1966. 469 с.
21. Юнгеров П., проф. Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Казань, 1897. 152 с.
22. Юнгеров П., проф. Псалтирь и ее значение в связи с заключающимся в ней вероучением. Казань, 1894. 28 с.
23. Rad G., von. Theologie des Alten Testament. München, 1965. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. 511 s.
24. Walter B. David's truth in Israel's imagination and memory. Philadelphia, 1985. 128 p.

Православная педагогика

Священник Роман Кацап

РЕКОНСТРУКЦИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ АПОСТОЛА ПАВЛА

Статья посвящена реконструкции педагогических взглядов святого апостола Павла. Анализируются основные понятия, являющиеся базой духовно-нравственного становления личности, такие как христоцентричность, правильное понимание свободы человека, послушание, а главное, любовь.

Ключевые слова: апостол Павел, педагогические взгляды, христоцентричность, обожение, свобода выбора, семья, воспитание.

В настоящее время в области педагогики актуальны исследования, связанные с осмыслением многовекового опыта духовно-нравственного воспитания, педагогического наследия. Христианские идеалы и принципы, которые носят вневременный характер и не зависят от социально-политических перемен или идеологической моды, могут послужить надежными ориентирами при построении новых образовательных систем. Ярким выразителем христианских педагогических идей является апостол Павел. Уникальность и разносторонность его личности побуждает нас к реконструкции его педагогического учения. Это связано с тем, что понимание педагогических, духовных, воспитательных идей невозможно без обращения к духовному миру личности, конкретному опыту педагогических усилий.

Наибольшее количество наставлений на педагогическую тематику в Новом Завете мы находим именно в посланиях святого апостола Павла. Христоцентричность лежит и в основе его педагогики. Апостол Павел отмечает, что в нас должны быть те же чувства (см.: Фил 2:2,5), мысли (см.: Кор 2:16) и воля (см.: Ин 15:4,6,10), что и во Христе Иисусе. Святой апостол, говоря о непрестанной молитве (см.: 1 Сол 5:17), также напоминает нам о необходимости постоянной обращенности нашего ума и сердца к Богу. Христоцентричность – основополагающий

Священник Роман Кацап – кандидат богословия, преподаватель Курской православной духовной семинарии.

(см.: 1 Кор 3:11), универсальный (Кол 1:16–20), смысло- и целеобразующий принцип, руководящий в педагогике и во всей жизни с Господом нашим Иисусом Христом – непреложной Истиной, высшим Авторитетом, Идеалом и Путем, Источником Премудрости, ведения (Кол 2:3).

Главной целью всей православной педагогики является необходимость связать педагогическое дело с нашим спасением. По учению православной Церкви педагог и педагогика являются не целью, а средством, руководящим нас к высшей цели – ко спасению¹. Как говорит апостол Павел, «Благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар; не от дел, чтобы никто не хвалился. Ибо мы Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф 2:8–10). Будучи орудием в руках Божьих педагогов, как детоводитель, должен вести ребенка не к себе, а – посредством собственных и совместных усилий – ко Христу, в Котором и обретается наше взаимодействие под руководством и в лоне Церкви.

Многовековой опыт христианской педагогики научает, что Новый Завет предоставляет не методику преподавания тех или иных предметов, а методологическую, мировоззренческую основу, позволяющую в полноте своего человеческого назначения жить в соответствии с христианскими заповедями². И тогда в полноте духовных чувств, нисколько не сомневаясь в истинности своих заверений, в педагогическом процессе возможно, как апостол Павел, утверждать: «Все могу» только «в укрепляющем меня Христе» (Фил 4:13).

Пожалуй, самый важный и глубокий след оставила в христианском воспитании перемена в достоинстве и назначении человека, происшедшая после искупления, воскресения и вознесения Христова в человеческой плоти. Не просто восставить семя падшего Адама пришел на землю Христос, но прославить искупленное человечество славой сынов Божьих. «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5:17), ибо «первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор 15:45).

Духовное развитие личности достижимо лишь при соответствующем стремлении человека к духовной жизни – к соблюдению Христовых заповедей, – в чем, собственно, и заключается подвиг веры: отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, обновиться духом ума и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины (Еф 4:22–24). Духов-

¹ См.: *Никольский Н.* Святой Апостол Павел как благовестник любви и мира // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 6. С. 24.

² См.: *Попов Н., прот.* Священная История Нового Завета. М., 1998. С. 17.

ное развитие личности христианина – это преобразование его «внешнего» человека во «внутреннего», ибо, по слову апостола Павла, если внешний человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется (1 Кор 4:16). А апостол Петр характеризует духовно развитое состояние личности как состояние сокровенного сердца человека в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа (см.: 1 Пет 3:4).

Цель человеческой жизни, согласно христианскому учению, – обожение, соединение с Богом, богоуподобление. Достижение цели обожения человека осуществимо только на основе свободной (добровольной) синергии человека и Бога: мы соработники у Бога, – говорит апостол Павел (1 Кор 3:9). Синергия человека и вечной Божественной благодати осуществляется не индивидуально, но всегда в союзе. Союз этот основан на единстве Божества, единстве человеческой природы, на общежитии в мире и на единстве богочеловеческого призвания всех людей.

Лишь подчиняя свободно свою волю воле Божией, человек развивает свою природу и совершенствует образ. Но человек всегда имеет право и не сообразовываться с волей Бога, не исполнять свое назначение, лишая тем самым всякого смысла свое существование. Пока человеческое сознание остается эгоистичным, замкнутым на себя, автономным, человек поставляет себя в центр всякого жизненного смысла. Он верит, что может усовершенствовать, развить и обожить сам себя.

Ведь именно таков и есть дух современной цивилизации, философии, образования, политики: построить новый, лучший мир – автономный, ориентированный на человека, не соотношенного с Богом, не признающего Бога источником своего блага³. Не ту же ошибку ли совершил и Адам, когда поверил, что сможет стать богом и достичь совершенства своими силами? Гуманистические тенденции всех веков лишь повторяют это заблуждение. Они не считают общение с Богом необходимым для достижения совершенства.

Апостол Павел понимает свободу не как душевно-телесное, но как духовно-нравственное состояние человека. Свобода предполагает такое выстраивание личности, при котором объективные ценности высшего порядка не смогли бы быть задавлены собственными пустыми душевными склонностями. «К свободе призваны вы, братия, – говорит апостол Павел, – только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Гал 5:13).

³ См.: Рудинский Н., *свящ.* Жизнь и труды святого апостола Павла. М., 1995. С. 101.

В центре педагогических идей апостола Павла оказывается известная метафора из послания к Галатам: «Итак закон был для нас детоводителем ко Христу» (3:24).

При изучении этой метафоры необходимо уделить равное внимание обоим составляющим ее понятиям – и понятию «закон», и понятию «детоводитель», – причем не только в контексте античной культуры, но и в контексте истории Израиля, наследником которой является и сам апостол Павел⁴.

Еврейский народ подготовлялся через обетования и закон (Ср.: Рим 9:4). Обетования были даны Аврааму и семени его о спасении чрез него всех людей. Закон был привнесен после обетования через 430 лет (Гал 3:17) и отнюдь не отменял обетование, а играл при нем служебную роль. Он имел именно педагогическое значение (ср.: Гал 3:24) – возбудить в человеке жажду спасения и привести его ко спасению. Этого он достигал, выясняя, доказывая человеку глубокое искажение природы грехом, когда человек не делал того доброго, чего хотел, а совершал то злое, что ненавидел (ср.: Рим 7:15, 23).

Чрез это закон как бы увеличивал количество прегрешений человека. «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление» (Рим 5:20). Закон «дан после по причине преступлений» (Гал 3:19). Вследствие этого человек приходил к сознанию своего бессилия, своей беспомощности, и тем сильнее в нем возбуждалась жажда спасения. «Бедный я человек, кто избавит меня от сего тела смерти» (Рим 7:24). Вера в обетования и подавала эту надежду на спасение. Положительные (и реальные) результаты подготовки еврейского народа выразились в создании благоприятной почвы для явления Спасителя, в рождении среди еврейского народа Божьей Матери и в представлении первых последователей Христова учения.

Языческий мир – эта маслина дико растущая (ср.: Рим 9:17) – должен был исчерпать свои естественные силы и показать, что может сделать человек, стоя вне непосредственной среды Божественного откровения⁵.

Обратимся к другим педагогическим идеям апостола Павла: «Дети, будьте послушны родителям [вашим] во всем, ибо это благоугодно Господу. Отцы, не раздражайте детей ваших, дабы они не унывали» (Кол 3:20–21). «И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф 6:3–4).

⁴ *Bunper P. Ю.* Возникновение христианской литературы. М., 1946. С. 93.

⁵ Тематическая Библия с комментариями. М., 1999. С. 201.

В этих главах апостол Павел вскрывает очень серьезную проблему. Взаимоотношения с детьми носят обоюдный характер, – «дети будьте послушны родителям», и «отцы, не раздражайте детей ваших», – как две чаши весов. В зависимости от того, насколько эти чаши будут сбалансированы, настолько процесс воспитания будет мирным и гармоничным⁶. Корректируя слабые стороны жесткой педагогики, апостол Павел неоднократно подчеркивал мысль о важности воспитания детей (Еф 6:4) и недопустимости раздражительности со стороны родителей.

Если родитель воспитывает детей в Слове Божиим, они никогда не будут раздражаться и унывать. Прежде чем воспитывать детей в учении Господнем, сначала нужно самому пропитаться им. «Вникай в себя и в учение, занимайся сим постоянно; ибо так поступая и себя спасешь и слушающих тебя» (1 Тим 4:16). Вот где кроется ключ успешного воспитания. Учи ребенка своими реальными поступками, своею жизнью тем правилам, по которым живешь сам.

Если родители пытаются учить детей заповедям Божиим, а сами их попирают, то воспитание становится пустословием, которое никогда никого не изменит. В этом случае ничего не добьешься от воспитанников, кроме раздражения и глухого ропота. Детям нужны не слова, а образцы для подражания. «Если рождаемые тобой дети получают надлежащее воспитание и твоими заботами наставлены будут в добродетели, это будет началом и основанием твоему спасению, и, кроме награды за собственные добрые дела, ты получишь великую награду и за их воспитание»⁷, – сказал святитель Иоанн Златоуст. Средство воспитания – не скучные длинные лекции, не нравоучения, но реальная жизнь, любовь от чистого сердца, добрая совесть, нелицемерная вера. Вот что исправит и изменит, и привьет любовь к Богу.

Если родитель пытается наказывать ребенка и не верит в его исправление, а только срывает на нем свое зло, то в глазах Божьих он совершает грех. Потому что «все, что не по вере, грех» (Рим 14:23). Воспитание детей всегда предполагает веру и добрую совесть, «которую некоторые отвергнувши, потерпели кораблекрушение в вере» (1 Тим 1:19), крушение своей воспитательной стратегии и педагогики. Дети замыкаются и все дальше и дальше отходят от родителей. «Душа, оставленная на собственный произвол, как брошенный виноградник без призора, разрастается в ветви и истощается на ненужное и бесполезное,

⁶ Александр (Милеант), еп. Исследуйте Писания. К познанию Библии. Ветхий и Новый Завет. М., 2002. С. 308.

⁷ Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1998. Т. I. С. 156.

все явление дел производит на обольщение народа»⁸, – говорит о таких детях святитель Василий Великий.

Родительский статус священен. Но в то же самое время, он не дает права родителям злоупотребить своими полномочиями. Многие родители знают, что в Священном Писании говорится о детях, но совершенно не желают знать, какие требования Бог ставит перед ними. «Как же ты, уча другого, не учишь себя самого?» (Рим 2:21). Не изменив себя, не измените мира вокруг себя.

В воспитании мы ведем дитя, помогаем ему достичь такой силы личности, при которой оно достаточно овладевает тайной свободы в себе; воспитание плодотворно лишь в той мере, в какой оно обращено к духовной жизни, пронизано верой в силу Божию, в человеке святящую, как образ Божий, способно зажечь детскую душу любовью к добру и правде. Смысл воспитания в том, чтобы усвоить путь спасения, привить детскую душу к Церкви и напитать ее дарами свыше, живущими в Церкви. Это ясно раскрывает апостол Павел: «а теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровью Христовой. Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоящую посреди преграду, <...> дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир» (Еф 2:13–15).

Главным началом христианской жизни, ее нравственности и педагогики, является любовь, без которой, по ап. Павлу, все тщетно, напрасно и бесцельно «если я не имею любви, то я ничто...» (см.: 1 Кор 13:3). Апостол Павел, оставил нам гимн христианской любви – тринадцатую главу 1-го послания к Коринфянам. Эта глава написана с неподражаемой силой и глубиной мысли. По ней мы можем понять и свое отношение к любви – этой основы всех добродетелей.

«Любовь не раздражается», – пишет апостол Павел. Проверим себя – так ли мы любим своих детей, чтобы никогда не раздражаться на них?

«Любовь <...> не ищет своего». А наши запросы на свою «личную жизнь», «личные интересы», развлечения и т.п.?

Не будем же удивляться, что путь к сердцу ребенка не открыт для нас в полной мере. Признаем этот факт, и пока еще есть время, постараемся исправить наши упущения и овладеть сердцами своих детей. Для этого надо самих себя всецело отдать детям, сделаться не только их наставниками и воспитателями, но и ближайшими друзьями, сродниться.

Как в Ветхом, так и в Новом Завете любовь является высшим мерилом человеческих отношений к Богу, к ближним и к себе. Поэтому

⁸ *Василий Великий, свт.* Творения. СПб., 1991. Т. I. С. 179.

в основании православной педагогики и ее принципов лежит Евангельский образ отношений любви. Именно к такой любви, которая есть совокупность совершенств (см.: Кол 3:14), должен стремиться педагог, и такой должна быть вся правда наших отношений к Богу, к ближним и к самим себе⁹.

Все мы думаем, что любим наших детей. Это кажется естественным, это благодатный закон природы, из которого мы не считаем себя исключением. Да и кого же любить, как не своих детей? Но апостол Павел глубоким анализом свойств любви обличает нас.

Устремление к небесному, возвышенному, попытка преобразиться, освободить душу от страстей, раскрыть образ Божий в каждом из детей, подобными которым нужно быть (Мф 18:4), – задача христианского воспитания согласно творениям отцов Церкви¹⁰. Особенно много полезных замечаний на эту тему мы находим в трудах святого апостола Павла. Это, прежде всего, его учение о духе, душе и теле, понятия ветхого и нового человека, закона ума и закона плоти. Апостолом четко очерчена иерархия духа, души и тела (см.: 1 Сол 5:23), что очень важно для нашего исследования, поскольку дает основания говорить о возможности целенаправленного воспитания души, формирования особенностей ее развития, привития тех или иных качеств, спасительных для нее.

Обращение души к Богу очистит, утвердит и освятит учения человеческие и сделает их употребительными на пользу как личную, так и общественную, потому что благочестие, отмечает апостол, «на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей» (1 Тим 4:8). Свлечение с себя ветхого человека, преображение требует приложения серьезных усилий, глубокой внутренней работы и целенаправленного педагогического воздействия¹¹.

Почитание родителей является краеугольным камнем апостольской педагогики.: «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего требует справедливость. Почитай отца твоего и мать, это первая заповедь с обетованием; да будет тебе благо и да будешь долголетен на земле» (Еф 6:1–4, ср.: Исх 20:12). Апостол подчеркивает также необходимость уважения к наставникам и учителям: «Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их» (Евр 13:7). Предназначением человека, согласно апостольскому учению, является его соединение со Христом

⁹ *Аверкий (Таушев), архиеп.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Апостол. М: Свято-Тихоновский богословский институт, 2002. С. 84.

¹⁰ *Маслов Н. В.* Православное воспитание как основа русской педагогики. М: Самшит-издат, 2006. С. 134.

¹¹ *Попов Н., прот.* Священная История Нового Завета. М., 1998. С. 235.

по святому закону усыновления, обожение его. И это – высшая цель человеческой жизни.

Обратимся к некоторым практическим аспектам педагогики ап. Павла. Напомним, что слово «педагогика» переводится с греческого как «детоводительство», то есть совместный путь учителя и ученика. Но один у нас Учитель, говорит Евангелие, – Христос. Именно Он является истинным Педагогом, утверждает в своей книге «Педагог» один из учителей древней Церкви Климент Александрийский¹². А стало быть, те, кто называют себя воспитателями, наставниками и попечителями, смысл своего служения должны видеть в том, чтобы лишь указывать путь, препровождать ученика к этому любящему всех Учителю. Но как это сделать? Какими средствами? Прежде всего – словом. Поэтому-то во все времена Церковь и ищет эти особые слова, и ведет диалог с миром, диалог-призывание, диалог-свидетельство.

В Новом Завете мы находим много примеров таких диалогов. Одним из лучших примеров является речь апостола Павла в афинском Ареопаге (см.: Деян 17:22–31). Напомним, что сначала апостол Павел познакомился с тем, чему поклонялись афиняне, и нашел основание для начала своей проповеди: «Проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: “неведомому Богу”. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам».

Здесь, в сущности, продемонстрированы несколько главнейших правил христианской педагогики. Во-первых, наблюдение. Апостол Павел сначала узнал, чем, так сказать, «дышат» афиняне, соприкоснулся с их жизнью, попытался разобраться в ней, почувствовать ее. Город, полный идолов, заставил его возмутиться духом, видимо, он даже негодовал, но эти свои чувства учитель народов никак не проявил. Вот второе правило педагога – сдерживание эмоций.

Далее мы видим, что апостол Павел не начинает свою проповедь ни с укоров, ни с обличений, он вообще ничем не отделяет себя от слушателей. Это-то и дает ему возможность естественно и легко связать реальное бытие своих собеседников с тем новым знанием, которое он хотел донести до них.

Павел строит свою речь педагогически очень грамотно, так, чтобы все слушатели могли ее не только понять, но и принять¹³. Сначала он говорит почти холодно, просто информируя, но с каждой фразой его речь все больше приобретает черты огненного пророчества и призыва. Но вот

¹² Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М: Русский путь, 2003. С. 128.

¹³ См.: Владимир (Сабодан), митр. Апостол Павел и его эпоха. К., 2004. С. 150.

чего нельзя не заметить: имя Христа апостол Павел в первом своем обращении к просвещенным греческим язычникам так и не произносит, он лишь подводит своих слушателей к пониманию нового мира, который Христос оставил после Себя.

Мы видим, что на протяжении всей своей речи апостол Павел ни на мгновение не забывает о своих слушателях, стараясь максимально учитывать возможности их восприятия. Такой метод должен был бы стать заповедью для каждого христианского педагога.

Педагогическое воздействие по апостолу Павлу должно быть подвижно чувством любви и помощи; результатом же взаимодействия должен стать душевный контакт воспитателей и воспитуемых, приводящий их к «духовно-эмоциональному созвучию», единодушию, единомыслию – нравственно-педагогическому взаимоединству. Это взаимоединство будет все более и более возможным при условии приумножения истинной любви с возрастанием в Того, Который есть глава Христос (Еф 4:15).

Таким образом в трудах святого апостола Павла мы находим идеи воспитания и духовно-нравственного становления личности, а также понятия: христоцентричность, правильное понимание свободы человека, послушание, а главное любовь. Только при таких условиях возможно духовное становление человека как личности.

Источники и литература

1. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Апостол. М: Свято-Тихоновский богословский институт, 2002.
2. *Александр (Милеант), еп.* Исследуйте Писания. К познанию Библии. Ветхий и Новый Завет. М., 2002.
3. *Василий Великий, свт.* Творения. СПб., 1991. Т. I.
4. *Виппер Р. Ю.* Возникновение христианской литературы. М., 1946.
5. *Владимир (Сабодан), митр.* Апостол Павел и его эпоха. К., 2004.
6. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1998. Т. I,
7. *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М: Русский путь, 2003.
8. *Маслов Н. В.* Православное воспитание как основа русской педагогики. М: Самшит-издат, 2006.
9. *Никольский Н.* Святой Апостол Павел как благовестник любви и мира // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 6.
10. *Попов Н., прот.* Священная История Нового Завета. М., 1998.
11. *Рудинский Н., свящ.* Жизнь и труды святого апостола Павла. М., 1995.
12. Тематическая Библия с комментариями. М., 1999.

История Николо-Перервинского монастыря

Иеромонах Леонид (Толмачев)

МИТРОПОЛИТЫ МОСКОВСКИЕ И НИКОЛО-ПЕРЕРВИНСКИЙ МОНАСТЫРЬ в 1868–1917 гг.

Статья представляет обзор деятельности Московских митрополитов в Перервинской обители в период с 1868 по 1917 годы. В хронологическом порядке на основе имеющихся материалов описываются главные деяния каждого иерарха по отношению к данному монастырю. Выявляется несколько направлений этой деятельности: по благоустройству самого монастыря, его духовной школы, а также и распределение средств данной обители на различные потребности Московской епархии.

Ключевые слова: Перервинский монастырь, Перервинская духовная школа, Иверская часовня, святитель Иннокентий (Вениаминов), митрополит Иоанникий (Руднев), митрополит Леонтий (Лебединский), священномученик Владимир (Богоявленский).

Московская епархия возникла в Синодальный период из бывшей Патриаршей области. В 1742 г. произошло ее открытие, но именоваться «Московской и Коломенской» она стала лишь с 1799 г.¹ Епархиальная деятельность митрополитов Московских, как, впрочем, и всех епархиальных архиереев, была очень многообразна. Конечно, немаловажную роль в этой деятельности играла сама личность митрополита. Действительно, из 15-ти иерархов, управлявших Московской епархией до восстановления Патриаршества в 1917 г., не все одинаково проявили себя в епархиальной деятельности, что, конечно, зависело, прежде всего, как от длительности их управления епархией, так и от личных качеств того или иного митрополита. Однако при этом все же будет несправедливо говорить, что один иерарх управлял епархией лучше другого, потому что для каждого из них время ставило свои задачи, которые они и стара-

Иеромонах Леонид (Толмачев) – насельник Введенской Оптиной пустыни, выпускник Перервинской православной духовной семинарии и Московской православной духовной академии.

¹ *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. С. 131.

лись выполнять в меру своих талантов. Немало имеется критериев, по которым можно охарактеризовать деятельность Московских иерархов. Храмостроительство, открытие новых духовных учебных заведений, появление различных церковных учреждений и обществ, восстановление к новой жизни монашеских обителей, развитие проповедничества и церковного пения – вот та малая часть критериев, по которым можно охарактеризовать деятельность Московских митрополитов.

В 2008 г. в рамках «Платоновских чтений» прозвучал доклад В. Ф. Козлова, где были сформулированы задачи для церковных историков, по которым могла бы быть охарактеризована деятельность Московских иерархов для дополнения их биографий. Одной из этих задач он ставил «выяснение деяний владык в известных Московских обителях»², добавляя при этом, что то же можно отнести и «к московским викарным епископам»³. Поэтому в данной статье и предполагается рассмотреть, – как подробно, так и обзорно, – известные на данный момент деяния Московских иерархов в отношении Перервинского монастыря.

Начало подобной работы, целью которой являлось изучение деятельности отдельных Московских митрополитов в Перервинском монастыре, было уже отчасти положено публикацией отдельных материалов, описывающих факты посещения ими данной обители⁴. В рамках же данной статьи предполагается не только ввести в научный оборот малоизвестные сведения, но и попытаться систематизировать их для получения полной картины, которая показала бы, что связь Московских митрополитов с Перервинским монастырем была весьма тесной.

Но, несмотря на такую всеохватывающую задачу, настоящая статья все же не может претендовать на полноту освещения данной тематики, ибо деяниям большинства Московских митрополитов по праву должны быть посвящены отдельные подробные исследования. К сожалению, неполнота данной работы заключается еще и в том, что не так много имеется материалов, которые бы всеобъемлюще охарактеризовали такую деятельность этих иерархов. Архивный фонд Николо-Перервинского монастыря, хотя и содержит дела за период с 1759 по 1928 гг., но очень малая их часть относится к последней четверти XIX

² Козлов В. Ф. Московская топография первосвятителей московских XVIII – начала XX века (синодальный период). Церковно-краеведческий аспект // Платоновские чтения, 1 декабря 2008: сб. матер. / Перервинская духовная семинария. М., 2009. С. 79.

³ Там же. С. 81.

⁴ Русские первоиерархи в Николо-Перервинском монастыре // Николо-Перервинский монастырь. Очерки истории. М., 2005. С. 195–227.

и началу XX веков, а те, которые имеются, не представляют большой ценности для данной работы. Поэтому особенностью данного исследования будет и то, что в нем, наряду с незначительными архивными документами, найденными в различных архивах, прежде всего будут использоваться исторические материалы, которые были зафиксированы в «Московских церковных ведомостях».

Известно, что важнейшее значение для Перервинской обители имела деятельность митрополита Платона (Левшина), с которого и начался новый период монастырской истории. По его ходатайству при императрице Екатерине II данная обитель 27 февраля 1775 г. была приписана к Чудову монастырю в Москве⁵, который в свою очередь уже с 16 июля 1744 г. являлся «домом Московских архиереев»⁶. Именно с этого времени и следует рассматривать влияние Московских митрополитов на данную приписную обитель. Этот период монастырской истории можно разделить на три отрезка времени, которые в свою очередь не только отличаются своими особенностями, но имеют и некоторую взаимосвязь. Сходство этих трех частей монастырской истории, конечно, заключается в одинаковом направлении деятельности Московских иерархов в этой обители, а различие – в особенностях этой деятельности применительно к разным временным условиям. О деятельности в данном монастыре митрополита Платона⁷ и его ближайших преемников-учеников⁸ было уже достаточно сказано, а содержание данной статьи будет посвящено описанию деяний иерархов Московской епархии за период с 1868 по 1917 гг.

После кончины в 1867 г. святителя Филарета (Дроздова) на Московскую кафедру 5 января 1868 г. был назначен известный своими миссионерскими трудами святитель Иннокентий (Вениаминов), архиепископ Камчатский, который управлял епархией до 1879 г. При назначении его в Москву многие из современников думали, «что он так много обязанный почившему в Бозе владыке пойдет по его следам»⁹. Это объяснялось тем, что именно святитель Филарет склонил святителя

⁵ Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 20: 1775–1780. СПб., 1830. С. 70.

⁶ Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви... С. 165.

⁷ Леонид (Толмачев), иером. Перервинский монастырь в период управления Московской епархией митрополита Платона // ТППДС. 2012. № 6 (3). С. 4–28.

⁸ Леонид (Толмачев), иером. Деятельность в Перервинском монастыре ближайших преемников митрополита Платона (Левшина) // ТППДС. 2013. №7.

⁹ Савва (Тихомиров), архиеп. [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского. Т. 4. (1868–1874 гг.) // БВ. 1901. Т. 1. № 3. С. 25.

Иннокентия (тогда еще протоиерея Иоанна Вениаминова) принять после смерти супруги в 1840 г. монашество и архиерейство, а впоследствии много ему покровительствовал. Но сам святитель Иннокентий в своем приветственном слове при вступлении на кафедру смиренно «говорил о своем недостойнстве»¹⁰ и не мог себя видеть продолжателем дел своего покровителя. В действительности же он по причине катаракты глаз не мог активно заниматься управлением Московской епархией, о чем часто с сожалением упоминал в своих письмах¹¹.

Этот святитель, как и многие его предшественники, также благосклонно относился к Перервинскому монастырю. По своему назначению на епархию он из загородных обителей посетил прежде всех Перервинскую, как непосредственно от него зависящую¹². Это первое посещение монастыря произошло 16 июля 1868 года, когда он прибыл в обитель со своим сыном протоиереем Гавриилом. Целью такого посещения, вероятно, было знакомство с монастырем, его настоятелем и насельниками, так как оно оказалось недолгим – на другой день в конце 3-го часа полудни святитель уехал в Николо-Угрешский монастырь¹³.

Свою благосклонность к Перервинскому монастырю этот митрополит показывал тем, что не раз праздновал в нем свой день ангела – 26 ноября. Сохранились сведения о нескольких таких посещениях Перервы. Первый раз на Московской кафедре святитель отметил день ангела в Перервинском монастыре в 1868 г., о чем говорит письмо викария: «Сегодня отпраздновали мы светло в первый раз святителю Иннокентию, Иркутскому чудотворцу, между тем как именинник уединенно празднует на Перерве»¹⁴. Также и 26 ноября 1870 г. святитель Иннокентий «совершал литургию в Николаевском Перервинском монастыре и в тот же день вечером в 6-м часу возвратился в Москву»¹⁵. Кроме этого, данный иерарх приезжал в эту обитель и в храмовой праздник святите-

¹⁰ Барсуков И. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883. С. 596.

¹¹ Напр.: *Савва (Тихомиров), архиеп.* [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского... Т. 2. № 6. С. 192; Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского, собранные Иваном Барсуковым. Кн. 3: 1865–1878 гг. СПб., 1901. С. 164, 239.

¹² Барсуков И. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников... С. 604.

¹³ *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М., 1888. С. 356.

¹⁴ Цит. по: *Савва [(Тихомиров)], еп.* Воспоминания о Высокопреосвященном Леониде, архиепископе Ярославском и Ростовском. Харьков, 1877. С. 198.

¹⁵ Барсуков И. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников... С. 702–703.

ля Николая, а также для освящения ее возобновленных храмов: Толгского – 9 августа 1868 г.¹⁶ и Никольского – 8 сентября 1877 г.¹⁷

Много было сделано для благоустройства и украшения Перервинского монастыря святителем Иннокентием при участии деятельного архимандрита Никодима (Руднева). Главнейшие улучшения, а также многочисленные пожертвования на учебные и благотворительные учреждения, были подробно описаны в историческом очерке игумена Никифора¹⁸.

Особо же следует отметить, что он, как и его предшественник, щедро помогал монастырям и духовно-учебным заведениям. Известно, что одно из первых его распоряжений было «о сложении со счетов отпущенных Перервинским монастырем в разное время заимообразно, на нужды духовно-учебных заведений Московской епархии, 44523 р. 15 коп.»¹⁹. Кроме того, святитель сам предлагал значительные суммы из средств Перервинского монастыря на постройку домов при монастырях, как бы этим принуждая начинать постройки. Например, в сентябре 1868 г. он распорядился выдать заимообразно некоторые суммы на постройки в Златоустовом монастыре²⁰. Также в 1870 г. была выдача из средств Перервинского монастыря 100000 рублей, для того, чтобы на проценты от этой суммы содержать новоустроенную богадельню для призрения духовенства в селе Остров²¹.

Но нельзя сказать, что этот митрополит употреблял деньги Перервинского монастыря без рассуждения. Наоборот он иногда ограничивал в пользовании этими средствами. Так в письме к епископу Дмитровскому Леониду от 1 мая 1873 г., отмечая перемещение второго vikария из Покровского в Богоявленский монастырь, задавал ему вопрос: «Чем Вы будите продовать в наступившем мае? а от Перервы уже не ждите»²². Из всего перечисленного главнейшим деянием святителя Иннокентия было создание в 1876 г. капитала для всевозможных пособий различным духовным учреждениям, монастырям и храмам. Основанием же этого капитала стали средства (200000 рублей), накопившиеся «в минувшие годы остатки от кружечного раздела доходов братии

¹⁶ Никифор (Бажанов), *иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 357.

¹⁷ Там же. С. 360.

¹⁸ Там же. С. 357–359.

¹⁹ Барсуков И. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников... С. 613.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 720.

²² Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского, собранные Иваном Барсуковым... С. 303.

Перевринского монастыря»²³. Рост этого капитала планировался прибавлением к нему ежегодных пяти процентов от вышеуказанной суммы²⁴.

Нельзя обойти вниманием и заботы святителя Иннокентия о благоустройстве помещений Перевринского духовного училища. По свидетельству современников, он в 1870 г. предлагал перевести Перевринское училище на место Вифанской семинарии, которая приходила в упадок по причине малочисленности учащихся²⁵. Но когда съезд духовенства Московской епархии в 1870 г. не допустил закрытие Вифанской семинарии, то святитель решил значительно расширить и улучшить помещения училища посредством каменных пристроек. Но осуществлению этого плана помешала кончина иерарха в 1879 г., так что он успел только разместить учителей училища в верхнем этаже здания монастырской гостиницы²⁶.

Также при этом святителе в 1868 г. сделали небольшой ремонт Иверской часовни, а 19 мая 1869 г. торжественно праздновался день 200-летия со времени «поставления» чудотворной иконы Иверской Богоматери в Иверской часовне²⁷. Сам митрополит тогда был в Петербурге на заседаниях Святейшего Синода, а потому торжества в это время возглавлял епископ Дмитровский Леонид²⁸.

Таким образом, за почти десятилетний период управления Московской епархией святитель Иннокентий, хотя и имел ограничение в своей епархиальной деятельности по причине потери зрения, но все же неоднократно посещал Перевринский монастырь. Он заботился как о нем, так и о его училище, улучшая их состояние и разумно распределяя немалые средства этого монастыря нуждающимся в них, для чего им из средств Перевринского монастыря был учрежден ссудный капитал для всевозможных пособий.

Преемником святителя Иннокентия был назначен митрополит Макарий (Булгаков), управлявший Московской епархией лишь с 1879 по 1882 г. За это краткое время пребывания на кафедре он все же смог

²³ Барсуков И. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников... С. 746.

²⁴ Там же. С. 747.

²⁵ Савва (Тихомиров), архиеп. [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского... Т. 2. № 7/8. С. 266.

²⁶ Леонид (Толмачев), иером. Духовная школа при Николаевском Перевринском мужском монастыре. [Дипломная работа]. Сергиев Посад, 2012. С. 89.

²⁷ Никифор [(Бажанов)], иером. 19-е мая 1869 года в Москве // МЕВ. 1869. № 21. С. 9–11.

²⁸ Барсуков И. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников... С. 656.

в один из июньских дней 1879 г. посетить Перервинский монастырь и осмотреть всю прилегающую к нему территорию²⁹. Следует отметить, что именно этим митрополитом 8 апреля 1882 г. была учреждена в обители должность благочинного, и первым занимал эту должность иеромонах Никифор (Бажанов)³⁰.

С благословения этого иерарха из Перервинского монастыря также щедро выдавались средства нуждающимся в них. Не лишним будет отметить тот факт, что именно из данной обители было выдано митрополитом Макарием 2500 рублей Е. Е. Голубинскому для напечатания I тома его «Истории Русской Церкви». При выдаче денег этому историку было замечено, что «Перервин монастырь не нуждается в деньгах»³¹. Архимандрит Никодим даже прямо сказал, чтобы Е. Голубинский «не заботился о скорой уплате»³².

По благословию митрополита Макария была совершена капитальная перестройка Иверской часовни, так как к 1880 г. часовня снова пришла в ветхость³³. Для того же, чтобы доступ в часовню не прекращался, была сделана временная деревянная часовня на противоположной стороне Воскресенских ворот³⁴. Освящение Иверской часовни 13 сентября 1881 г. совершил сам Московский иерарх. На торжестве было очень много высокопоставленных лиц, а обширные площади с обеих сторон, примыкающие к Иверской часовне, почти сплошь были заняты богомольцами³⁵.

Таким образом, за столь краткий период управления Московской епархией митрополитом Макарием трудно выделить что-либо особенное в его деятельности для Перервинского монастыря. Разве что введение должности благочинного в обители и обновление Иверской часовни пришлось на его время.

Следующий Московским иерархом стал с 27 июня 1882 г. митрополит Иоанникий (Руднев). Первое посещение Перервинского монастыря совпало с первым днем его тезоименитства на Московской кафедре,

²⁹ *Никифор (Бажанов)*, *из*. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 360.

³⁰ ЦИАМ ф. 1368 о.1 д. 126 л.167 об. 168.

³¹ *Голубинский Е. Е.* Воспоминания // Полунов А. Ю., Соловьев И. В. Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского. М., 1998. С. 216.

³² Там же.

³³ ЦИАМ ф. 203 о. 358 д. 7 л. 1–2 об.

³⁴ ЦИАМ ф. 203 о. 358 д. 7 л. 12–12 об. 14, 19.

³⁵ Освящение часовни Иверской Божией Матери / Московская хроника // МЭВ. 1881. № 38. С. 520.

о чем было подробное сообщение в периодической печати³⁶. Митрополит прибыл в обитель в начале 6-го часа 3 ноября 1882 г. и был торжественно встречен архимандритом Никодимом и братией. Он присутствовал на всенощном бдении, а на другой день молился за соборной литургией, которую совершал архимандрит Никодим с братией. Молебен же после литургии митрополит Иоанникий совершал сам в сослужении архимандритов Никодима, Викентия и братии обители. В этот день митрополит не только принимал поздравления, но им были осмотрены все монастырские храмы, строения, ризница с библиотекой и помещения духовного училища.

Одним из важных следствий этого посещения было то, что причисленный к братству обители архимандрит Викентий уже в конце этого года стал управляющим Перервинским монастырем. Именно по инициативе митрополита архимандрит Викентий был переведен в этот монастырь, так как был близким ему по духу человеком. Если сравнить послужные списки этих двух людей, то нетрудно заметить их сходство до Московской епархии³⁷. Это свидетельствует о том, как были неразлучны эти два человека. Одной из причин этого назначения было то, что Перервинскому монастырю принадлежала Иверская часовня в Москве, приносящая огромный доход обители. Вероятно, это назначение было связано с необходимостью благоразумного распределения доходов, потому что архимандрит Викентий до того исполнял обязанности эконома при архиерейских домах, где этот владыка был правящим архиереем. Именно с именем архимандрита Викентия и связан период времени в истории обители, который начался при митрополите Иоанникие.

Данный иерарх неоднократно посещал Перервинский монастырь, а второе посещение произошло 28 июня 1883 г., когда он, помолившись за всенощным бдением в Никодимовской церкви, вечером после службы отправился на Угрешу³⁸. В одно из последующих посещений, 23 августа 1886 г., он не только совершал литургию в соборном храме монастыря, но по окончании ее вместе с прибывшим викарием, епископом Дмитровским Мисаилом, осматривал училищные здания и монастырскую гостиницу³⁹. Результатом этого осмотра было то, что Правление училища в ноябре 1886 г. пригласило епархиального архитектора для составления проекта необходимой перестройки здания монастырской

³⁶ Пребывание Высокопреосвященнейшего Иоанникия в Николо-Перервинском монастыре / Московская хроника // МЦВ. 1882. № 46. С. 657.

³⁷ ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 1581 л. 295–296.

³⁸ Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 361.

³⁹ Виноградов Н. С Перервы // МЦВ. 1886. № 35. С. 526.

гостиницы⁴⁰. Уже через год были готовы план проектированного трехэтажного корпуса и смета, в начале декабря 1887 г. получившие одобрение митрополита. Так как всю постройку предполагалось производить на средства Перервинского монастыря, то Святейший Синод от 10 декабря 1887 г. разрешил проектированные постройки и вместе с тем, по желанию митрополита, признал новопостроенные училищные здания в монастырской собственности⁴¹. При этом митрополит Иоанникий посчитал более удобным и выгодным для наблюдения за правильным ходом работ, кроме технического за ними присмотра архитектора, учредить строительный комитет из лиц духовно-учебного ведомства и епархиального духовенства под председательством почетного блюстителя по хозяйственной части в училище архимандрита Викентия.

В очередной раз митрополит посетил Перервинскую обитель 5 сентября 1888 г. и очень подробно осматривал все произведенные работы. Училище планировало освящение здания в конце лета 1889 г., но так как к началу 1889/1890 учебного года стены здания были недостаточно еще высушены, то по воле архипастыря освящение и открытие нового помещения для Перервинского училища было отложено до сентября 1890 г. Следующий приезд митрополита в Перервинский монастырь как раз и был на торжество освящения здания училища, о котором было сказано в истории Перервинской духовной школы⁴². «Торжественное архиерейское служение, образцовое пение и вместе прекрасная погода собрали на Перерву такое множество народа, что монастырский храм не смог вместить в себя всех желавших присутствовать на богослужении»⁴³, – отмечал очевидец. Митрополит провел в обители два дня и отбыл в Москву 10 сентября. И это был вместе с тем, вероятно, последний его приезд, потому что уже 17 ноября следующего года он был переведен на Киевскую кафедру.

При митрополите Иоанникии, как и при его предшественниках, продолжались выделения из монастырских сумм на дела общественного благотворения, о чем подробно пишет игумен Никифор⁴⁴. Сам же архипастырь во время своих посещений этой обители не только забо-

⁴⁰ *Леонид (Толмачев), иером.* Духовная школа при Николаевском Перервинском мужском монастыре... С. 90.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 91–93.

⁴³ Торжество в Перервинском духовном училище 9 сентября 1890 года // МЦВ. 1890. № 39. С. 470.

⁴⁴ *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 361.

тился о том, чтобы создать удобные условия для существования Перервинского училища, но и совершил несколько пожертвований в его пользу. В 1886 г. он пожертвовал сумму в 1400 рублей для учреждения стипендии его имени, так как исполнилось 25 лет его архиерейства; и в 1890 г., когда исполнилось 40 лет его священства, митрополит пожертвовал такую же сумму. Так что с процентов от 2800 рублей содержалось два воспитанника училища⁴⁵. Кроме того, 8 сентября 1890 г. митрополит Иоанникий лично «вручил смотрителю облигацию восточного займа в 1000 рублей»⁴⁶, для того, чтобы проценты с нее расходовались на содержание библиотеки училища. Этим же иерархом из монастырских сумм было отчислено 50000 рублей, чтобы проценты с них употреблялись на ремонт новых училищных помещений⁴⁷. Такое разумное инвестирование церковных средств в образование, на воспитание детей бедного духовенства, подало Н. Виноградову повод еще в 1886 г. отметить эту «любовь делом» в своем слове на день тезоименитства митрополита Иоанникия⁴⁸.

Следствием этого было то, что 9 декабря 1891 г. при прощании с митрополитом Иоанникием насельники монастыря и преподаватели училища не могли найти слов для своей благодарности. От Перервинского монастыря ему был прочитан благодарственный адрес и поднесена икона святителя Николая, а депутация от Перервинского училища в словах, выражая «чувства искренней сыновней благодарности и признательности» преподнесла ему фотографию устроенного им нового здания училища⁴⁹. Кроме того, духовенство Перервинского училищного округа, едва удерживая слезы при расставании, во многих словах благодарности сравнивало благодеяния митрополита Иоанникия с прежними великими Московскими иерархами – митрополитом Платоном и святителем Филаретом⁵⁰.

Но во времена управления Московской епархией митрополитом Иоанникием Перервинский монастырь вместе с училищем занимался и просвещением окрестного населения. В 1884 г. с благословения этого иерарха в Перервинском монастыре были открыты религиозно-нравственные чтения. Архимандрит Викентий, испрашивая благословение на это дело, писал в докладе митрополиту следующее: «В настоящее

⁴⁵ Московская хроника // МЦВ. 1891. № 51. С. 706.

⁴⁶ Торжество в Перервинском Духовном училище 9 сентября 1890 года... С. 474.

⁴⁷ Московская хроника... С. 706.

⁴⁸ Виноградов Н. Слово на день тезоименитства митрополита Иоанникия // МЦВ. 1886. № 45. С. 671–672.

⁴⁹ Московская хроника... С. 705–706.

⁵⁰ Там же. С. 707.

время почти во всех городах и многих селах открыты такие народные чтения, польза которых известна. Так как в округе Перервинской слободы расположено несколько деревень, среди жителей которых немало раскольников, то желательно было бы открыть такое же чтение и при Перервинском монастыре»⁵¹. Программа этих чтений предусматривала объяснение воскресных и праздничных Евангелий, самого праздника, Символа Веры, таинств и обрядов Православной Церкви, молитв и заповедей Господних, а также рассказы из истории Ветхого и Нового Заветов, Русской Церкви и России, из истории русского раскола⁵².

Открытие чтений произошло 25 ноября 1884 г. при соборном служении литургии. Об них в периодической печати упоминалось, что духовно-нравственные беседы с народом происходили каждый воскресный день и посещались «крестьянами окрестных селений в значительном числе»⁵³. Кроме преподавателей Перервинского училища в чтениях по воскресным и праздничным дням участвовали и иеромонахи Перервинского монастыря Иаков и Сократ⁵⁴. Эти чтения прерывались на веснуосень и снова возобновлялись, во множестве посещаясь народом.

Подводя итоги управления Московской епархией митрополитом Иоанникием, можно отметить, что хотя этот период времени и составил всего 9 лет, но за этот срок ему удалось довольно много сделать для Перервинского монастыря. Причина этой плодотворности была, конечно, в том, что в монастырь митрополитом был назначен новый настоятель, который и являлся проводником такой активной деятельности иерарха. В это время не только Перервинское духовное училище обрело новое и удобное помещение для своего функционирования, но и окрестное население стало во множестве посещать Перервинский монастырь, черпая там разъяснение основ христианской веры. При этом митрополит Иоанникий, разумно распределяя средства из Перервинского монастыря на нужды Московской епархии, сам был источником средств для духовного училища. Поэтому всю эту деятельность митрополита Иоанникия можно сравнить с деятельностью для того же монастыря митрополита Платона.

Период же управления Московской епархией следующим иерархом, митрополитом Леонтием (Лебединским), был недолгим: назначенный на Московскую кафедру 17 ноября 1891 г., он скончался 1 августа 1893 г. Однако и этот краткий срок управления его епархией был сокра-

⁵¹ ЦИАМ ф. 203 о. 367 д. 3 л. 1.

⁵² ЦИАМ ф. 203 о. 367 д. 3 л. 3.

⁵³ Духовно-нравственные беседы на Перерве // МЦВ. 1885. № 10. С. 183.

⁵⁴ Собеседования с народом в Николо-Перервинском монастыре // МЦВ. 1886. № 14. С. 218.

щен предсмертной затяжной его болезнью, которая началась еще с конца 1892 г.⁵⁵ За это время митрополит показал себя очень деятельным и дважды успел посетить Перервинский монастырь. Первое посещение, произошедшее 10 марта 1892 г., было связано со знакомством иерарха с обителью и его училищем. В этот приезд им были осмотрены храм монастыря и духовное училище. В течение осмотра, занявшего два с половиной часа, митрополит Леонтий не только интересовался состоянием училища, расспрашивая об этом его смотрителя и преподавателей, но и сам, начиная с 4-го, обошел все классы училища, во время чего «нередко вызывал учеников и задавал им вопросы»⁵⁶. Также вместе с приехавшим епархиальным архитектором Крыгиным архипастырь осмотрел старые здания училища, которые были освобождены от учеников, переселившихся в новое здание. После чего и начался капитальный ремонт этих помещений.

Во второе посещение обители, состоявшееся 29 октября 1892 г., митрополитом был освящен отреставрированный храм святителя Николая. К этому событию летом 1892 г. четырехъярусный иконостас был позолочен, а святые иконы обновлены. Стены церкви и паперти были покрыты живописью. Освящение и литургию митрополит Леонтий совершал с архимандритами: Андреем, Сергием, Лаврентием, Никифором, Викентием и братией обители. Кроме того, в храме присутствовали воспитанники Перервинского училища и масса народа. После богослужения в архиерейских покоях был обед, на котором, кроме митрополита, были прибывшие из Москвы два викария, – епископ Александр и епископ Тихон, – духовенство и приглашенные лица⁵⁷.

Таким образом, за столь короткий срок митрополит Леонтий, не выделяясь какими-то особыми деяниями, просто был продолжателем начинаний своего предшественника.

О каких-либо деяниях, связанных с Перервинским монастырем, митрополита Сергия (Ляпидевского), управлявшего Московской епархией с 9 августа 1893 по 11 февраля 1898 г., сведений, к сожалению, не имеется, что, вероятно, объясняется его преклонным возрастом. При возведении на Московскую кафедру ему было 73 года, что, конечно, не могло располагать к активной деятельности.

⁵⁵ *Савва (Тихомиров), архиеп.* [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского. Т. 9. (1891–1896 гг.) // БВ. 1910. Т. 2. № 5. С. 323, 335–336, 337, 345, 346, 351.

⁵⁶ Из Перервы / Корреспонденция // МЦВ. 1892. № 11. С. 167.

⁵⁷ Освящение соборного храма в Николо-Перервинском монастыре: служение Его Высокопреосвященства / Московская хроника // МЦВ. 1892. № 44. С. 620–621.

Следующим же иерархом, который для Перервинской обители явился продолжателем начинаний дел митрополита Иоанникия, был священномученик Владимир (Богоявленский), названный не случайно митрополитом всероссийским, так как он поочередно занимал все крупнейшие кафедры Российской Церкви. В Москву он прибыл 27 марта 1898 г. и тотчас же посетил Иверскую часовню, где и был встречен архимандритом Викентием, преподнесшим ему Иверскую икону в серебряной позолоченной ризе⁵⁸. Не один раз этот иерарх удостоил Перервинский монастырь своим посещением, и каждый его приезд был связан с определенным событием.

Впервые священномученик Владимир посетил обитель лишь 13 мая 1900 г., когда и осмотрел перестройки зданий при Перервинском духовном училище⁵⁹. А вот в следующее посещение, состоявшееся 10 сентября 1901 г., он с большой торжественностью совершил освящение отремонтированного и значительно расширенного Перервинского духовного училища⁶⁰. Здесь важно добавить, что именно с разрешения данного святителя на переустройство и расширение этого училища из средств Перервинского монастыря было израсходовано до 100000 рублей⁶¹.

В очередной раз священномученик Владимир вместе с епископом Можайским Парфением посетил монастырь 11 июля 1904 г., по случаю закладки нового громадного собора, по проекту могущего свободно вмещать более 3000 богомольцев⁶². Резолюция же на постройку этого соборного храма от святителя последовала еще 3 ноября 1903 г., а 20 ноября уже были составлены план и смета, по которой все оценивалось в 448138 рублей 28 копеек⁶³.

31 октября 1906 г. в Перервинском монастыре был торжественно открыт приют для глухонемых⁶⁴. Изначально же архимандрит Викентий, «желая оказать средствами Перервинского монастыря посильную

⁵⁸ Торжество вступления Высокопреосвященнейшего митрополита Московского и Коломенского Владимира на древлепрестольную Московскую кафедру // МЦВ. 1898. № 14. С. 184.

⁵⁹ Посещение митрополитом Владимиром Перервинского монастыря / Московская хроника // МЦВ. 1900. № 21. С. 264.

⁶⁰ Освящение Николо-Перервинского духовного училища / Московская хроника // МЦВ. 1901. № 37. С. 438.

⁶¹ Освящение Перервинского духовного училища, Московской епархии // Прибавления к ЦВ. 1901. № 38. С. 1387.

⁶² Закладка нового храма в Перервинском монастыре // МЦВ. 1904. № 29. С. 331–332.

⁶³ ЦИАМ ф. 203 о. 408 д. 10 л. 1.

⁶⁴ Летопись епархиальной жизни // МЦВ. 1906. № 44. С. 674.

помощь дорогому Отечеству в наступающую для него трудную годину по случаю войны с Японией»⁶⁵, представил на рассмотрение священномученика Владимира одобренный строительным отделением Московского Губернского правления проект на постройку при Перервинском монастыре каменного корпуса для помещения в нем барака для раненых воинов. Но по окончании войны необходимость в этих бараках исчезла и решено было этот корпус приспособить под училище для глухонемых детей⁶⁶. Поэтому на заседании Святейшего Синода 15 июля 1906 г. было решено открыть в Перервинском монастыре такое училище⁶⁷. Корпус под училище был построен по проекту архитектора П. А. Виноградова, и на его постройку планировалось потратить 136200 рублей из неокладных сумм монастыря⁶⁸, а израсходовано было только 113630 рублей 36 копеек, что было менее запланированного на 22569 рублей 64 копейки⁶⁹. Открытие такого училища было особенно ценно и полезно для России. Так как такие училища требовали очень больших средств на свое содержание, то в данном случае Перервинский монастырь с благословения священномученика Владимира выделил из монастырских средств 400000 рублей⁷⁰.

Московский архипастырь сам торжественно открывал училище для глухонемых детей в присутствии своих викариев, епископов Серафима и Анастасия. Им при пении учеников Перервинского духовного училища был отслужен молебен перед открытием училища, а перед приглашением обычного многолетия было сказано слово. В нем святитель объяснил присутствующим «глубину несчастья глухонемых, крайний недостаток специальных школ для них в России и пользу последних»⁷¹, закончив последнее молитвенным обращением к Богородице перед присутствующим здесь Ее чудотворным образом, чтоб Она, как любезному своему детищу, подавала благодатную помощь к возрастанию и укреплению его, так как «в нем будут давать несчастным детям истинное понятие о Боге, давать средства к общению с людьми и к приобретению полезных знаний»⁷².

⁶⁵ ЦИАМ ф. 203 о. 408 д. 11 л. 1.

⁶⁶ ЦИАМ ф. 203 о. 408 д. 11 л. 1 об.

⁶⁷ ЦИАМ ф. 203 о. 690 д. 279 л. 1–1 об.

⁶⁸ ЦИАМ ф. 203 о. 408 д. 11 л. 2.

⁶⁹ ЦИАМ ф. 203 о. 408 д. 11 л. 7 об.

⁷⁰ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 245.

⁷¹ *Иоанникий [(Николаевский)]*, иг. Открытие училища для глухонемых мальчиков в подмосковном Николо-Перервинском монастыре // МЦВ. 1906. № 46. С. 725.

⁷² Там же. С. 725–726.

Приезд этого святителя в обитель 8 сентября 1908 г. был связан с освящением нового величественного Иверского собора. Торжество началось еще 7 сентября крестным ходом с Иверской иконой из часовни в Перервинский монастырь. В крестном ходе, который сопровождал епископ Евдоким, участвовало, кроме духовенства, до 20000 богомольцев. Местное население выходило на встречу крестного хода и присоединялось к шествию, пополняя ряды отставших богомольцев. А в «Церковных ведомостях» отмечалось, что в крестном ходе на это освящение «приняло участие до 30000 человек»⁷³.

Само освящение Иверского собора 8 сентября совершал священномученик Владимир с епископами Трифоном, Евдокимом и Тихоном, тринадцатью архимандритами и другим духовенством⁷⁴. Такое торжество произвело сильное впечатление на высокопоставленных гостей, среди которых был обер-прокурор Святейшего Синода П.П. Извольский⁷⁵. Нельзя не отметить, что главная заслуга в создании этого громадного собора после священномученика Владимира принадлежала, конечно, архимандриту Викентию, который всего несколько дней не дожил до этого события. Во время же предсмертной болезни архимандрита Викентия к освящению Иверский собор готовил игумен Иоанникий, впоследствии ставший управляющим монастырем⁷⁶. Именно в лице этих двух настоятелей митрополит Иоанникий и священномученик Владимир нашли добрых помощников для исполнения своих благих намерений по отношению к данной обители.

Вскоре, 21 сентября, священномученик Владимир вновь посетил Перервинский монастырь, чтобы освятить правый придел Иверского собора, названный в честь святого равноапостольного великого князя Владимира, имя которого носил святитель. Всенощное бдение накануне освящения было совершено самим иерархом, а освящение придела и литургию он совершал в сослужении Петра, бывшего епископа Смоленского, двух архимандритов и другого духовенства⁷⁷. Третий (левый) придел Иверского собора был также освящен святителем, но уже в 1909 г. на третий день Пасхи⁷⁸.

⁷³ Освящение церкви в Николо-Перервинском монастыре / Хроника // ЦВ. 1908. № 37. Прибавление. С. 1819–1820.

⁷⁴ Крестный ход в Перервинский монастырь и освящение соборного Иверского храма // МЦВ. 1908. № 37. С. 940–945.

⁷⁵ Там же. С. 944.

⁷⁶ ЦИАМ ф. 1371 о. 1 д. 82 л. 3 об. 5.

⁷⁷ Торжество в Николо-Перервинском монастыре / Летопись епархиальной жизни // МЦВ. 1908. № 39. С. 992–993.

⁷⁸ Летопись епархиальной жизни // МЦВ. 1909. № 15. С. 300.

Однако на этом посещения Перервинского монастыря священномучеником Владимиром не закончились. Следующее и, вероятно, последнее его посещение обители произошло 15 июля 1909 г., в день престольного праздника Владимирского придела Иверского собора и вместе с тем в день ангела самого митрополита. Сам священномученик в сослужении множества архимандритов и прочего духовенства совершил литургию в Иверском соборе. После литургии им был совершен молебен в сослужении 12 архимандритов и другого духовенства. Затем митрополит долго благословлял богомольцев, а потом при колокольном звоне прошел в настоятельские покои, где к этому времени собрались епископы Трифон, Анастасий, Мисаил, Иоанникий, Григорий, Евфимий, архимандриты, члены консистории, благочинные города Москвы и епархии, игуменьи всех московских и подмосковных монастырей, бывшие на богослужении, и множество других лиц. Все они по очереди поздравляли митрополита, в том числе и братья Перервинского монастыря во главе с архимандритом Иоанникием, который от лица обители поднес ему просфору. В зале и гостиной настоятельских покоев была приготовлена трапеза на 130 человек⁷⁹.

Конечно, все вышеперечисленные посещения и благодеяния священномученика Владимира для Перервинского монастыря не были забыты насельниками и учащимися. Когда 23 ноября 1912 г. он был переведен на Санкт-Петербургскую кафедру, то при прощании с паствой и пастырями ему от Перервинского монастыря была поднесена Иверская икона Богоматери в ценном окладе⁸⁰. Преподаватели же и ученики Перервинского духовного училища, перечислив заслуги святителя по украшению обители и училища в ней, говорили: «Мы радуемся, что Вы возведены на высокую степень первенствующего святителя Всероссийской Церкви. Счастливы, что мы имеем преимущественное право считать Вас своим присным. <...> Но к нашей радости теперь присоединяется скорбь, – когда дети лишаются отца, сырые и беспомощные – благодетеля и покровителя, народ – мудрого устроителя храмов. Но наша скорбь не безутешна. Вы, владыка святой, поставлены в зените Всероссийской Православной Церкви. Озаряя светом истинного учения Церковь Всероссийскую, Вы будете озарять и Церковь Московскую, согревая лучами добродетелей своих всех чад Церкви, Вы будете согревать

⁷⁹ День тезоименитства Московского Первосвятителя // МЦВ. 1909. № 29. С. 495–496.

⁸⁰ Айвазов И. Прощание Высокопреосвященного митрополита Санкт-Петербургского Владимира с Московской церковью // Голос Церкви. М., 1913. № 1. С. 40.

и нас»⁸¹. Затем три воспитанника Перервинского училища для глухонемых особо прощались с архипастырем от имени училища, причем один из них ясно прочитал текст благодарного обращения, которым святитель был сердечно тронут и с любовью благословил их⁸².

Подводя итоги почти 14-летнего управления Московской епархией священномученика Владимира, можно сказать, что им было сделано очень многое, как для самой обители, так и для ее духовной школы. Кроме обновления помещений Перервинского училища, этот святитель был причастен к появлению около Перервинского монастыря училища для глухонемых детей и возникновению громадного собора. Деятельность его может быть сравнима только с деятельностью митрополитов Платона, Иоанникия и святителя Филарета.

После священномученика Владимира Московской епархией с 25 ноября 1912 по март 1917 г. управлял святитель Макарий (Невский), возведенный в сан митрополита в возрасте 77 лет. Может быть, его преклонный возраст и был причиной того, что святитель не посещал Перервинский монастырь. К сожалению, известно только о деятельности его викария, епископа Дмитровского Трифона (Туркестанова). 3 сентября 1913 г. им было разрешено учредить комиссию по взысканию долгов Перервинскому монастырю. Известно, что с разрешения Московских митрополитов из сумм этого монастыря выдавались ссуды различным учреждениям, монастырям, церквям, подворьям, причтам на постройку церквей и другие нужды⁸³. Ссуды эти выдавались из специально образованного ссудного капитала, учрежденного святителем Иннокентием. Но с течением времени ссудный капитал оказался недостаточным и не мог удовлетворять всех нужд епархии, поэтому стали выдаваться ссуды и из других монастырских капиталов (церковного, хозяйственного и братского). Общая сумма выдаваемых ссуд Перервинским монастырем к этому времени достигла 1000000 рублей. Ссуды обычно выдавались на известное число лет, с начислением от 3 до 6 % годовых, а некоторым учреждениям – даже совсем без процентов. Но, несмотря на то, что при выдаче просимой ссуды должники обязывались своевременно оплатить долг и проценты, две трети из них не платили, невзирая на неоднократные напоминания об этом⁸⁴. Были даже такие, которые являлись должниками с 1887 г. и на крупные суммы (250 тысяч, 150 тысяч, 124 тысячи, 105 тысяч)⁸⁵. До 58-ми наименований монасты-

⁸¹ Там же. С. 51–52.

⁸² Там же. С. 52.

⁸³ ЦИАМ ф. 1786 о. 1 д. 172 л. 1.

⁸⁴ ЦИАМ ф. 1786 о. 1 д. 172 л. 1 об.

⁸⁵ ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 386 л. 383.

рей, церквей, подворий, причтов и частных лиц являлись должниками Перервинского монастыря⁸⁶, а долг монастырю был более 600000 рублей⁸⁷, поэтому и решено было организовать такую комиссию, а ранее этого, 17 мая 1913 г., монастырю даже было разрешено для упрощения отчетности экстраординарный, больничный, церковно-приходской капиталы перевести целиком в хозяйственный капитал⁸⁸. Учреждение этой комиссии не дало, конечно, 100 % желаемого результата, потому что должники у Перервинского монастыря оставались вплоть до выхода 23 января / 5 февраля 1918 г. декрета «об отделении церкви от государства и школы от церкви», который лишил церковные и религиозные общества права владеть собственностью⁸⁹.

Хотя и не имеется сведений о пребывании в Перервинской обители святителя Макария, но известно, что, когда он был уволен на покой в Николо-Угрешский монастырь, Святейшим Синодом ему было назначено ежегодное пособие по 5000 рублей из средств Перервинского монастыря⁹⁰. Однако потом оказалось, что такого синодального определения почему-то не было⁹¹, а по резолюции святителя Тихона ему было назначено по 4000 рублей в год (по 1000 рублей в каждую четверть года), как видно из расписки его келейника иеродиакона Даниила в 1919 г.⁹² Имеются сведения, что 15 сентября 1917 г. святитель Макарий писал прошение в Святейший Синод, в котором говорил о неудобстве его пребывания в Николо-Угрешском монастыре и просил «предоставить ему для проживания митрополичий дом Николо-Перервинского монастыря и пользоваться в нем Патриаршими келиями и небольшой домовою церковью»⁹³, а также разрешить «пользоваться от монастыря столом и необходимым составом лиц для церковной и келейной службы»⁹⁴. Святейший Синод отослал это прошение на усмотрение тогда управлявшего Московской епархией святителя Тихона⁹⁵. Тот дал ход прошению⁹⁶, но результата не последовало, потому что святитель Макарий пребывал в Николо-Угрешском монастыре вплоть до его закрытия.

⁸⁶ ЦИАМ ф. 203 о. 697 д. 281 л. 3–6 об.

⁸⁷ ЦИАМ ф. 203 о. 697 д. 281 л. 7 об.

⁸⁸ ЦИАМ ф. 203 о. 698 д. 530 л. 2–3.

⁸⁹ ЦГАМО ф. 66 о. 18 д. 110 л. 70.

⁹⁰ РГИА ф. 796 о. 204 д. 72 л. 1.

⁹¹ РГИА ф. 796 о. 204 д. 72 л. 26 а.

⁹² ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 386 л. 241.

⁹³ РГИА ф. 796 о. 204 д. 72 л. 35.

⁹⁴ РГИА ф. 796 о. 204 д. 72 л. 35 об.

⁹⁵ РГИА ф. 796 о. 204 д. 72 л. 36 об.

⁹⁶ РГИА ф. 796 о. 204 д. 72 л. 39 об.

Говоря о периоде управления Московской епархией святителя Макария, можно еще заметить, что Перервинский монастырь в это время все более и более процветал. Если среди монастырей Московской епархии на 1909 г. он стоял третьим по доходности: Лавра – 283000 рублей, Богоявленский – 150000 рублей, Перервинский – 141000 рублей⁹⁷; то на 1915–1916 гг. он был уже первым, имея ежегодный доход 1695669 рублей, а после него стояла Лавра с ежегодным доходом 706445 рублей⁹⁸. Конечно, своим богатством монастырь был обязан именно Иверской часовне, которая и приносила ему такие огромные средства, направляемые не только на благоустройство самого монастыря с его духовным училищем и училищем для глухонемых детей, но и на различные нужды самой Московской епархии.

* * *

Таким образом, за период с 1868 по 1917 г. Московской епархией управляло 7 Московских иерархов. Имеющиеся исторические материалы вполне позволяют охарактеризовать деятельность, связанную с Перервинским монастырем, лишь четырех архипастырей, повлиявших на ход монастырской истории: святителя Иннокентия, митрополитов Иоанникия, Леонтия и священномученика Владимира. Их деяния не только имеют общее сходство между собой, которое заключается в особом интересе к Перервинской обители, как к источнику финансовых средств, и соответственно в разумном их распределении, но также и различие в особенностях их личного отношения к монастырю. Причем в первом качестве данные иерархи сходны как с митрополитом Платоном, так и с его ближайшими преемниками.

Являясь непосредственными хозяевами данного монастыря, эти митрополиты, прежде всего, нередко посещали его. Эти их приезды в обитель не только были связаны с тем, что они непосредственно сами старались контролировать все процессы строек и реставрации в ней, освящали ее обновленные храмы и корпуса училища, но иногда отмечали в ней день своего ангела. Они были главными распорядителями монастырских средств, которые благодаря Иверской часовне с каждым годом возрастали. Нередко сами Московские иерархи искали тех, кто нуждался в этих средствах. Особо следует отметить в этом святителя

⁹⁷ Зыбковец В. Ф. Национализация монастырских имуществ в Советской России. М., 1975. С. 199.

⁹⁸ Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 2002. С. 296.

Иннокентия, который даже учредил специальный капитал для этих потребностей.

Если говорить о личностях, то особо следует отметить митрополита Иоанникия, по своему значению не только для Перервы, да и вообще для Москвы, равного разве что личности митрополита Платона. Именно с митрополита Иоанникия для Перервинского духовного училища начался новый период в ее истории. Впоследствии, равным по деятельности митрополиту Иоанникию, был только священномученик Владимир, явившийся внешним преобразователем не только Перервинского училища, но и самого монастыря. Можно сказать, что для Перервинской обители управление митрополита Иоанникия и священномученика Владимира составило единый период истории. Хотя эти иерархи и не сменяли один другого на Московской кафедре, но в их деяниях все же было единство и целостность.

Подводя итоги, можно сказать, что приписание митрополитом Платоном Перервинского монастыря к Чудову кафедральному, поставило его в особое отношение к Московским иерархам, которые в свою очередь через это повлияли на ход его монастырской истории и придали ему новый статус в своей епархии.

Список сокращений

БВ – Богословский вестник

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

МЕВ – Московские епархиальные ведомости

МЦВ – Московские церковные ведомости

ЦВ – Церковные ведомости

ЦГАМО – Центральный государственный архив Московской области

ЦИАМ – Центральный исторический архив Москвы

Источники и литература

Архивные материалы

1. ГАРФ ф. 353 (Народный комиссариат юстиции. Отдел культа) о. 4 д. 386: Материалы к делу об Иверской часовне и Николо-Перервинском монастыре. (4.10.1918 г. – 12.06.1920 г.).

2. РГИА ф. 796 (Канцелярия Святейшего Синода) о. 204 д. 72: Об увольнении митрополита Макария на покой. (20.03.1917 г. – 24.01.1918 г.).

3. ЦГАМО ф. 66 (Московский совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов) о. 18 д. 110: Договор с группой верующих о передаче им так назы-

ваемой «Иверской» часовни Божией Матери с актами и описями церковного имущества, переписка по судебному делу об ограблении этой часовни (29.01.1919 г. – 25.07.1923 г.).

4. ЦИАМ ф. 1368 (Благочинные монастырей Москвы и Московской епархии) о.1 д. 126: Ведомости о монашествующих московских монастырей (1894 г.).

5. ЦИАМ ф. 1371 (Канцелярия епископа Серпуховского, викария Московской епархии) о. 1 д. 82: Послужной список монашествующих Николо-Перервинского монастыря за 1916 год.

6. ЦИАМ ф. 1786 (Канцелярия епископа Дмитровского, викария Московской епархии) о. 1 д. 172: Об учреждении комитета по взысканию задолженных сумм Николо-Перервинскому монастырю церквями и монастырями (5.09.1913 г.).

7. ЦИАМ ф. 203 (Московская духовная консистория) о. 358 д. 7: О разрешении на проведение ремонтных работ в здании Иверской часовни в Москве (15.03.1880 г. – 11.09.1881 г.).

8. ЦИАМ ф. 203 о. 367 д. 3: Об открытии религиозно-нравственных беседований в Николаевском Перервинском монастыре (31.10.1884 г. – 9.02.1885 г.).

9. ЦИАМ ф. 203 о. 408 д. 10: О строительстве соборного храма в Николо-Перервинском монастыре (20.11.1903 г. – 22.09.1910 г.).

10. ЦИАМ ф. 203 о. 408 д. 11: О строительстве каменного корпуса под училище для глухонемых детей в Николо-Перервинском монастыре (13.05.1904 г. – 23.01.1913 г.).

11. ЦИАМ ф. 203 о. 690 д. 279: Об учреждении в здании при Николо-Перервинском монастыре училища для глухонемых детей (6.10.1906 г. – 16.11.1906 г.).

12. ЦИАМ ф. 203 о. 697 д. 281: О сборе сведений о должниках Николо-Перервинского монастыря (4.06.1909 г. – 16.02.1912 г.).

13. ЦИАМ ф. 203 о. 698 д. 530: О разрешении объединить хозяйственный, больничный, церковно-приходской школы и экстраординарный капиталы Николо-Перервинского монастыря для упрощения отчетности по монастырю (15.02.1913 г. – 28.05.1913г.).

14. ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 1581: Именная ведомость братии Николо-Перервинского монастыря, Иверской и Сухаревской часовни за 1900 год.

15. ЦИАМ ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь) о. 1 д. 245: Книга для записи прихода и расхода денежных сумм на постройку здания для Николо-Перервинского училища для глухонемых (06.1904 г. – 1910 г.).

Источники

1. Из Перервы / Корреспонденция // МЦВ. 1892. № 11. С. 167–168.
2. Летопись епархиальной жизни // МЦВ. 1906. № 44. С. 673–674.
3. Летопись епархиальной жизни // МЦВ. 1909. № 15. С. 299–300.
4. Московская хроника // МЦВ. 1891. № 51. С. 702–708.
5. Освящение Николо-Перервинского духовного училища / Московская хроника // МЦВ. 1901. № 37. С. 438.

6. Освящение соборного храма в Николо-Перервинском монастыре: служение Его Высокопреосвященства / Московская хроника // МЦВ. 1892. № 44. С. 620–621.
7. Освящение церкви в Николо-Перервинском монастыре / Хроника // ЦВ. 1908. № 37. Прибавление. С. 1819–1820.
8. Освящение часовни Иверской Божией Матери / Московская хроника // МЭВ. 1881. № 38. С. 520.
9. Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского, собранные Иваном Барсуковым. Кн. 3: 1865–1878 гг. СПб.: Синодальная типография, 1901. VI, 398 с.
10. Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 20: 1775–1780. СПб.: Типография II отделения собственного его императорского величества канцелярии, 1830. 1034, 7 с.
11. Посещение митрополитом Владимиром Перервинского монастыря / Московская хроника // МЦВ. 1900. № 21. С. 264.
12. Пребывание Высокопреосвященнейшего Иоанникия в Николо-Перервинском монастыре / Московская хроника // МЦВ. 1882. № 46. С. 657.
13. *Савва (Тихомиров), архиеп.* [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского. Т. 2–9. // БВ. 1898–1910.
14. *Савва [(Тихомиров)], еп.* Воспоминания о Высокопреосвященном Леониде, архиепископе Ярославском и Ростовском. Харьков: Типография окружного штаба, 1877. 347, 43 с.
15. Торжество в Николо-Перервинском монастыре / Летопись епархиальной жизни // МЦВ. 1908. № 39. С. 992–993.

Литература

1. Айвазов И. Прощание Высокопреосвященного митрополита Санкт-Петербургского Владимира с Московской церковью // Голос Церкви. М., 1913. № 1. С. 40–55.
2. *Барсуков И.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М.: Синодальная типография, 1883. 769, 14, XIV с.
3. *Виноградов Н.* С Перервы // МЦВ. 1886. № 35. С. 526.
4. *Виноградов Н.* Слово на день тезоименитства митрополита Иоанникия // МЦВ. 1886. № 45. С. 671–672.
5. День тезоименитства Московского Первосвятителя // МЦВ. 1909. № 29. С. 495–496.
6. Духовно-нравственные беседы на Перерве // МЦВ. 1885. № 10. С. 183.
7. Закладка нового храма в Перервинском монастыре // МЦВ. 1904. № 29. С. 331–332.
8. *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Советской России. М.: Наука, 1975. 205 с.

9. Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М.: Вербум-М, 2002. 319 с.
10. Иоанникий [(Николаевский)], иг. Открытие училища для глухонемых мальчиков в подмосковном Николо-Перервинском монастыре // МЦВ. 1906. № 46. С. 724–728.
11. Козлов В. Ф. Московская топография первосвятителей московских XVIII – начала XX века (синодальный период). Церковно-краеведческий аспект // Платоновские чтения, 1 декабря 2008: сб. матер. / Перервинская духовная семинария. М., 2009. С. 77–84.
12. Крестный ход в Перервинский монастырь и освящение соборного Иверского храма // МЦВ. 1908. № 37. С. 940–945.
13. Леонид (Толмачев), иером. Деятельность в Перервинском монастыре ближайших преемников митрополита Платона (Левшина) // ТППДС. 2013. № 7.
14. Леонид (Толмачев), иером. Духовная школа при Николаевском Перервинском мужском монастыре. [Дипломная работа]. Сергиев Посад, 2012. 140 с.
15. Леонид (Толмачев), иером. Перервинский монастырь в период управления Московской епархией митрополита Платона // ТППДС. 2012. № 6 (3). С. 4–28.
16. Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1888. С. 296–385.
17. Никифор [(Бажанов)], иером. 19-е мая 1869 года в Москве // МЕВ. 1869. № 21. С. 9–11.
18. Николо-Перервинский монастырь. Очерки истории. М.: Патриаршее подворье храмов б. Николо-Перервинского монастыря, 2005. 408 с.
19. Освящение Перервинского духовного училища, Московской епархии // Прибавления к ЦВ. 1901. № 38. С. 1386–1387.
20. Полунов А. Ю., Соловьев И. В. Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1998. 254 с.
21. Собеседования с народом в Николо-Перервинском монастыре // МЦВ. 1886. № 14. С. 218.
22. Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб.: Типография В. С. Балашева, 1877. 1056, 68 с.
23. Торжество в Перервинском духовном училище 9 сентября 1890 года // МЦВ. 1890. № 39. С. 469–476.
24. Торжество вступления Высокопреосвященнейшего митрополита Московского и Коломенского Владимира на древлепрестольную Московскую кафедру // МЦВ. 1898. № 14. С. 183–188.

История Русской Православной Церкви

Н. В. Стратилат

КИШИНЕВСКО-МОЛДАВСКАЯ ЕПАРХИЯ НА ЗАВЕРШАЮЩЕМ ЭТАПЕ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1944–1945 гг.

Статья посвящена истории Кишиневско-Молдавской епархии и охватывает события, происходившие в Молдавии в период с 1944 по 1945 гг. В статье раскрыт ущерб, нанесенный оккупантами Молдавской Церкви, а также показана помощь священников и монахов войскам Красной армии. Рассматривается положение православного духовенства и верующих, описаны политические позиции священнослужителей Молдавии в период боевых действий и на завершающем этапе Великой Отечественной войны.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Молдавская ССР, немецко-румынская оккупация, Кишиневско-Молдавская епархия, 1944–1945, Великая Отечественная война, Советское государство.

Бои на территории Молдавии продолжались с марта по август 1944 г. Вследствие боевых действий огромный материальный ущерб понесла в этот период и Церковь¹. Православные храмы были повреждены при артиллерийских обстрелах и воздушных налетах. Согласно данным Республиканской Чрезвычайной Государственной Комиссии по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков, в ходе военных действий были полностью уничтожены 44 церкви, 2 часовни, 1 костел, а также 65 синагог. Еще 22 церкви, 1 костел и 17

Никита Викторович Стратилат – кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе и заведующий церковно-практической кафедрой Перервинской православной духовной семинарии.

¹ О положении Православной Церкви в Молдавии и в Приднестровье во время боевых действий в период немецко-румынской оккупации 1941–1944-х гг. см. публикации: Стратилат Н. В. Православная Церковь в Молдавии в период немецко-румынской военной оккупации 1941–1944 гг. // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2013. № 7; Он же. Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации. 1941–1944 гг.: в 2-х ч. Часть I // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2011. № 2. С. 57–72 и Часть II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2011. № 3. С. 64–75.

синагог были повреждены частично². Только чудом уцелел Ново-Нямецкий монастырь, оказавшийся в центре Кицканского плацдарма советских войск, с которого в августе 1944 г. нанесли удар главные силы 2-го Украинского фронта. Общий материальный ущерб, причиненный зданиям и утвари религиозных культов Молдавской ССР, подсчитанный на основании 200 актов об ущербе, не включая стоимости большей части исторических и художественных сокровищ, вывезенных оккупантами в Румынию, тем не менее оказался значительным. Он составил 91,5 млн. рублей. Около 90% этого ущерба составляла стоимость собственности Православной Церкви³. Однако главным фактором дезорганизации церковной жизни – наряду с военными действиями и массовыми перемещениями населения – являлась утрата до 90% священнослужителей. Давать какие-либо указания оставшимся священнослужителям оказалось некому, и они поступали в соответствии со своими представлениями о своем долге пастырей и граждан. Предмет нашего исследования – положение православного духовенства и верующих, политические позиции священнослужителей Молдавии в период боевых действий и на завершающем этапе Великой Отечественной войны.

Политические позиции духовенства Молдавии в период боевых действий и на завершающем этапе войны

Отношения духовенства с военнослужащими Красной армии и гражданскими представителями Советского государства формировались как бы с чистого листа. В обстановке боев многие священнослужители оказывали помощь Красной армии. «Не следовало бы писать об этом, – читаем в письме священника Успенской церкви села Ботушаны Рыбницкого района Михаила Пашинского председателю Совета по делам Русской Православной Церкви при правительстве СССР Г. Г. Карпову, – но не могу умолчать, что при прохождении фронта через наши места я накормил и напоил не меньше 50 человек наших воинов, когда фронт установился в 3-х километрах [от с. Ботушаны] я в окопы героям нашим послал не меньше 15-20 пудов печеного пасхального хлеба и больше 1000 яиц вареных; над развернувшимся в нашей деревне военным госпиталем я взял шефство и совместно с организованными мною женщинами в течение 2-х месяцев снабжал всеми необходимыми продуктами. Пока устраивалась кухня, я лично целую неделю кормил ра-

² Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940–1991: сб. докум. в 4-х т. Т. I: 1940–1953. М., 2009. С. 156.

³ Там же. С. 156–160.

ненных, среди своих прихожан собрал 10000 рублей и внес в Рыбницкий госбанк на имя Главной Ставки в пользу инвалидов войны красноармейцев и их командиров»⁴. Священник села Катериновка Каменского района Феодор Карчевский собрал для раненых бойцов Красной армии 316 кг продуктов (орехи, вяленую сливу, сушеные яблоки и груши) и 2011 рублей. Кроме того, во время богослужений собирал деньги для раненых и сдавал их в госбанк⁵.

Насельницы Каларашевского Успенского монастыря в течение восьми месяцев стирали белье раненых бойцов Красной армии, находившихся на лечении в трех госпиталях. Они взяли на себя также снабжение продуктами этих госпиталей, безвозмездно предоставив на питание раненых и в фонд Красной армии 3000 кг картофеля, 600 пудов муки, передали на мясо двух волов, двух коров, четырех телят и сорок овец. Монахами Кошеловского Успенского монастыря для бойцов Красной армии были переданы 50 пудов пшеницы и 6 пудов кукурузы. Братия Гержавского Вознесенского монастыря сдала в фонд Красной армии 106 пудов пшеницы, Ново-Нямецкий монастырь – 60 т картофеля, 6 вагонов (60 т) вина, а также 4 т ячменя и кукурузы. Припиченский монастырь Святой Троицы передал советским войскам 2 т пшеницы, 7 т кукурузы, 2 т ячменя, 400 кг фасоли, а также 1 т сена и 10 т соломы. Монахи Кэприяновского монастыря пожертвовали 560 кг яблок. Даже молодой (основан в 1943 г.) и немногочисленный Злотевский монастырь святого великомученика Георгия передал в фонд Красной армии 1 т хлеба⁶. «В селе Васильково Сорокского уезда, – отмечено в докладе наркомата государственной безопасности МССР от 10 июля 1944 г., – священник местной церкви оказывает [советской администрации] помощь в проведении важной хозяйственно-политической кампании – хлебозакупок, призывая в проповедях своих прихожан к выполнению патриотического долга»⁷.

Советские солдаты и офицеры ценили доброе отношение монахов и в свою очередь также старались оказать помощь монашествующим. В Добрушском монастыре, где располагался штаб 7-го танкового кор-

⁴ Цит. по: *Содоль В. А.* К вопросу о взаимоотношениях Советского государства и Русской Православной Церкви в Молдавской ССР в первые послевоенные годы // Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн. 8. Тирасполь, 2006. С. 44.

⁵ Там же.

⁶ *Содоль В. А.* Монастыри Молдавской ССР в 1945–1948 годах: экономическая деятельность // *Славяноведение.* 2009. № 5. С. 60.

⁷ *Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие...* С. 109.

пуса под командованием генерала Ф. Каткова⁸, солдаты безвозмездно обработали 15 га фруктового сада и 3 га орехов. На полях Кицканского монастыря красноармейцы скошили, обмолотили и собрали в монастырский склад зерновые культуры.

После изгнания оккупантов священноначалие Кишиневско-Молдавской епархии проводит кампанию по сбору средств приходами и монастырями на различные военные нужды, часто для конкретных адресатов. В 1944 г. насельники Ново-Нямецкого монастыря пожертвовали на нужды Красной армии 15000 руб. На постройку танковой колонны 8310 руб. поступило из казны Добрушского монастыря и 1000 руб. – из Каларашевского. На счет Красного Креста поступили 3700 руб. – от Фрумосского, 1000 руб. – от Каларашевского и 3991 руб. – от Добрушского монастырей. Рудьевский монастырь Святителя Николая в 1944 г. пожертвовал на помощь детям фронтовиков 3000 руб. Из мужских обителей в качестве военного займа в 1944–45 гг. Припиченский монастырь внес 2000 руб., Кицканский – 10700 руб., Злотевский – 6000 руб. Среди женских – насельницы Каларашевского монастыря заплатили 11600 руб., Кошеловского – 500 руб., Речульского – 17800 руб.⁹ Таким образом, на нужды фронта местными монашествующими было собрано более 84 тыс. рублей. Зимой 1944–1945 гг. почти во всех церквях и монастырях Молдавии проводились сборы средств на строительство танковой колонны и в фонд помощи детям и семьям бойцов Красной армии. В Липканах духовенство собрало 57 тыс., а в Бельцком соборе – 23 тыс. руб.¹⁰ В ноябре 1945 г. правящий архиерей Кишиневско-Молдавской епархии епископ Иероним (Захаров) направил по случаю 28-й годовщины Октябрьской революции поздравительное письмо на имя Сталина, в котором сообщил руководителю Советского государства о пожертвовании Молдавской Церковью 200 тыс. руб. «для семей героев Красной армии»¹¹.

Помимо добровольных пожертвований, монастыри были привлечены к уплате военного налога. В 1944 г. Кэприяновский монастырь по этой статье внес 1337 руб., Сырбештский – 2505 руб., а Хировский своекоштный – 24450 руб. (по 150 руб. с насельницы монастыря). В 1945 г.

⁸ *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. С. 221.

⁹ *Содоль В. А.* Монастыри Молдавской ССР... С. 60; *Он же.* Молдавские монастыри и монашество после окончания Великой Отечественной войны // *Общественная мысль Приднестровья.* 2006. № 2. С. 42–50.

¹⁰ Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 134.

¹¹ *Tihonov L.* Politica statului sovietic față de cultele din R.S.S. Moldovenească. 1944–1965. Chișinău, 2002. P. 41.

в счет военного налога монахи Гиржавского монастыря выплатили из «братской кружки» 11362 руб., Каприяновского – 7650 руб., Курковско-го – 7025 руб., Припиченского – 3500 руб., Рудевского – 1000 руб., и Хировского – 15000 руб.¹².

Патриотическая позиция большинства священнослужителей была для советских властей очевидна. Первые оценки морально-политического состояния клира, данные ими после освобождения Молдавии, оказались положительными. «Каких-либо враждебных антисоветских проявлений со стороны оставшегося на освобожденной территории Молдавской ССР духовенства, – отметил в справке ЦК КП(б) Молдавии 10 июля 1944 г. исполняющий обязанности наркома госбезопасности республики полковник И. Л. Мордовец, – НКГБ Молдавской ССР в настоящее время не зафиксировано. Следует отметить, что большинство священников публично высказывают свое лояльное отношение к советской власти. Так, например, священник г. Бельцы – Николай Климович заявляет, что “румыны осквернили все церкви, и служить в них он будет только после освящения их московским епископом”»¹³. Наркомат госбезопасности Молдавской ССР располагал сведениями и о положении Церкви в еще оккупированных районах республики. Уже в середине 1944 г. НКГБ доносил вышестоящим инстанциям, что братия Гинкуловского монастыря святой великомученицы Параскевы укрывала группу советских парашютистов. За это монахи были арестованы и отправлены в тюрьму г. Браила (Румыния), где находились до середины июня того же года¹⁴.

Вместе с тем в советской службе безопасности накапливалась информация о преступных деяниях священнослужителей в период оккупации. В мае 1944 г. был арестован и затем осужден священник села Питушки Михаил Кирица, бывший сотрудник румынской церковной миссии в т. н. «Транснистрии» («Заднепровье»)¹⁵, выступавший с проповедями антисоветского содержания в церкви и с подобными статья-

¹² Содоля В. А. Монастыри Молдавской ССР... С. 60.

¹³ Пасат В. Суровая правда истории. Депортации с территории Молдавской ССР. 40–50 гг. Кишинэу, 1998. С. 109.

¹⁴ См.: Содоля В. А. Молдавские монастыри и монашество... С. 43.

¹⁵ О деятельности румынской церковной миссии в Приднестровье см. публикации: *Vicovan I., pr., prof.* Contribuția Mitropoliei Moldovei la «Misiunea» din Transnistria (1941–1944) în lumina documentelor din Arhiva M.M.B. // *Teologie și Viață*. 2005. № 1–6. P. 293–306; *Stavarache D., Vasilescu G.* Misiunea bisericeasca Romana in Transnistria (1941–1944) // Document, buletinul Arhivelor Militare Romane. 1998. № 2–3. P. 48–53; *Petcu A. N.* Misiunea Ortodoxa Romana in Transnistria // *Dosarele Istoriei*. 2002. № 11 (75). P. 17–25; *Шорников П. М.* Румынская церковная миссия в «Заднепровье» (1941–1944) // *Мысль*. 2006. № 4 (34). С. 84–87.

ми – в оккупационной печати. К восьми годам заключения был приговорен его сын Варлаам, также священник-«миссионер». В 1942 г. он учредил в Винницкой области националистическую организацию «Румыны с Буга», предназначенную для румынизации украинского населения, и издавал на русском и молдавском языках журнал «Воскресение», по его собственному признанию, «антисоветского направления»¹⁶. По обвинению в сотрудничестве с оккупантами был осужден настоятель Кишиневского кафедрального собора Ф. Прокоп, участник многих политико-пропагандистских мероприятий оккупационных властей; он же обеспечил «эвакуацию» в Румынию соборных ценностей. В 1945 г. за антисоветскую деятельность, либо измену Родине были осуждены бывший игумен Кицканского монастыря А. Мунтяну, также организовавший вывоз монастырских ценностей в Румынию, двое приближенных умершего митрополита Гурия и еще десять священнослужителей. Трое из них были вскоре освобождены и реабилитированы как осужденные по клеветническим доносам¹⁷.

Репрессии, направленные специально против священнослужителей, советскими властями не проводились и в дальнейшем, но в 1946 г. в числе агентов румынских спецслужб, предававших оккупантам партизан и других патриотов, были избличены священнослужители Куркубет, Борисевич, Будяну, Шелару, Мадан, Тимуш, Попович, Мунтян и некоторые другие. Были также выявлены 7 бессарабских священников – постоянных авторов статей антисоветского содержания, опубликованных в газетах и журналах времен оккупации, ряд клириков, наиболее активно проводивших в то время антисоветскую агитацию в т.н. «Очагах культуры». Эти лица были арестованы¹⁸ и осуждены. Но они скомпрометировали во мнении властей и населения все духовенство. «Церковники, – доложило в Москву МГБ МССР в мае 1946 г., – активно сотрудничали с румынской разведкой и оккупационными органами власти. <...> Эти круги прямо содействовали карательным органам оккупантов, выискивая советский актив и наблюдая за политическими настроениями населения, помогая [оккупационным] властям в выявлении партизан, советских парашютистов и военнопленных Красной армии, бежавших из лагерей, а также способствуя росту числа сторонников румынских властей среди населения путем включения прихожан

¹⁶ Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 187–194.

¹⁷ См.: *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия... С. 275–277.

¹⁸ Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 201–206.

в националистические организации и читки проповедей в румынском националистическом духе»¹⁹.

Некоторые священники, особенно возвратившиеся из Румынии, пытались продолжить антисоветскую деятельность. Чекирко, священник села Парканы Сорокского уезда заявлял в кругу священнослужителей, что службу следует проводить только на румынском языке, проповеди строить на материалах румынской истории и этим воспитывать народ в духе любви к Румынии. Он проводил богослужения в 18 селах, оставшихся без священников; расставил в храмах верных себе псаломщиков и пытался созвать совещание духовенства без участия священников, приехавших из-за Днестра. Правда, в связи с неявкой большинства приглашенных оно не состоялось. Подобную агитацию проводили также священники Армаш, Трофимов и Кукульский, стремившиеся продвинуться на посты благочинных. Священник Малоч, в прошлом связанный с румынской жандармерией, составил текст антисоветского содержания и распространял его «среди окружающих». При обыске у помощника настоятеля Гербовецкого монастыря отца Иераклия (Флочи), церковного литератора, был обнаружен склад антисоветской литературы и несколько собственных рукописей антисоветского содержания²⁰.

Православное духовенство, верующие и Советское государство

В условиях войны государственный аппарат действовал довольно-таки оперативно. В начале августа 1944 г., еще до завершения освобождения территории Молдавии от оккупантов, был утвержден в должности Волкопялов, первый уполномоченный Совета по делам РПЦ по Молдавской ССР²¹. Осенью 1944 г. советские власти установили для монастырей, как и для других хозяйствующих субъектов, нормы обязательных поставок государству продуктов сельского хозяйства. Эта мера имела последствия. Во-первых, включение в советскую хозяйственную систему положило конец состоянию неопределенности статуса монастырей, неуверенности монахов в дальнейшем их существовании. Во-вторых, некоторые монастыри провели озимый сев и начали готовить инвентарь и посевной материал к весеннему севу²². И наконец, насельники многих монастырей сочли установленные объемы поставок завышенными.

¹⁹ *Содоль В. А.* Монастыри Молдавской ССР... С. 60.

²⁰ См.: *Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие...* С. 205–207.

²¹ Там же. С. 136.

²² Там же. С. 133, 134.

Чтобы были соблюдены права верующих и интересы Церкви, ситуация требовала неотложных мер по восстановлению церковного управления, способного улаживать отношения между Церковью и властью. Кроме того, требовалось церковное священноначалие, способное решать вопросы внутрицерковной жизни. «Привыкшие иметь один духовно-административный центр, – отмечает архимандрит Варлаам (Кирица), – духовенство и верующие с нетерпением ожидали появления духовной власти для указки себе и ориентации в новых светлых условиях. Наконец-то в октябре мы узнали, что в Кишиневе есть архимандрит из Москвы»²³. В августе 1944 г. Кишиневская епархия вновь вошла в состав Московского Патриархата²⁴, первым русским архиереем был назначен епископ Иероним (Захаров), с титулом Кишиневский и Молдавский²⁵. Однако владыка Иероним был командирован Московской Патриархией в Молдавию только с информационными задачами; он совершил две поездки по республике и возвратился в Москву²⁶.

Трудность объективной оценки происходящего привела ко множеству неурядиц. Вследствие нехватки священнослужителей по просьбе верующих во многих храмах обязанности священников выполняли псаломщики и диаконы, т.н. «самосвяты», появление которых представляло собой нарушение церковных канонов. «Наибольшее [зло], – полагал в 1945 г. архимандрит Варлаам, – не пресечено и по сие время – это святотатственные действия некоторых псаломщиков, которые облачились в священнические ризы, совершают всевозможные церков-

²³ Там же.

²⁴ В 1918 г. Румыния оккупировала Бессарабию и Румынская Православная Церковь антиканонически распространила свою юрисдикцию на Кишиневскую епархию Русской Православной Церкви (подробнее см.: Стратулат Н. В. Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918-1940 гг.: в 2-х ч. Ч. I // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. № 4 (1). С. 4–24 и Ч. II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. № 5 (2). С. 56–76). В июне 1940 г. Кишиневско-Молдавская епархия вновь вошла в состав Московского Патриархата (см.: Он же. Воссоединение Бессарабской епархии с Русской Православной Церковью в 1940 году: духовенство, верующие и Советское государство // Христианское чтение. 2011. № 3 (38). С. 144–159).

²⁵ Епископ Иероним (Владимир Захаров) родился в 1897 г. в Москве. В 1916 г. окончил Московское коммерческое училище и поступил в Московский университет. Пострижен в монашество 4 сентября 1925 г. В 1926 г. – настоятель храма Сумароковского женского монастыря Костромской епархии. В 1928 г. – настоятель храма Архангела Михаила в Загорске, Московской епархии. В 1930 г. возведен в сан архимандрита. В Елоховском соборе в Москве 3 декабря 1944 г. хиротонисан в во епископа Кишиневского и Молдавского (см.: Орзул И. История Кишиневско-Молдавской епархии в период ее нахождения в составе Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. богословия. Л., 1958. С. 216, 217).

²⁶ Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 148, 149.

ные обряды. Второе, не меньшее зло – переход священников из прихода на приход, считаясь лишь со своими, иногда только материальными соображениями, что содействует разложению и без того расшатанных приходов. Третье зло, более чреватое нежелательными последствиями, есть произвольная форма поминаения духовной власти, которая варьируется от прихода к приходу: некоторые поминают бывших румынских архиереев, иные – Румынского патриарха Никодима, другие – только лишь “восточных патриархи правосл[авных]” и лишь небольшая часть поминает настоящую русскую духовную власть»²⁷.

Сама возможность поминания при богослужениях бывших румынских архиереев может быть истолкована как наличие в Молдавской ССР духовной свободы. Однако такое разнообразие при богослужениях угрожало единству Церкви. Это был еще один серьезный аргумент за срочное восстановление единого церковного управления в республике. Однако Священный Синод в этом вопросе проявил медлительность, поскольку новый правящий архиерей Кишиневско-Молдавской епархии владыка Иероним (Захаров) заступил на кафедру только 31 декабря 1944 г. В Кишинев он прибыл в середине января 1945 г.²⁸, а уже в конце месяца, не оставив никаких распоряжений по епархии, уехал на церковный Собор в Москву. В Кишинев он возвратился только в апреле, к началу великого поста²⁹. Таким образом, до окончания войны в Молдавии управляющий епархией практически отсутствовал.

В партийном руководстве Молдавии, видимо, сохранялось отношение к Церкви как институту, не только отделенному от государства, но и государству оппозиционному, а потому подлежащему устранению. Уполномоченный Совета по делам РПЦ по Молдавской ССР Волкопялов также удовлетворялся весьма ограниченной и неполной собранной информацией о состоянии Церкви. 1 февраля 1945 г. он представил ЦК КП(б) Молдавии докладную записку, в которой за неполнотой имеющихся сведений смог лишь ориентировочно назвать число действующих храмов – 350–370 из 900 существующих³⁰.

К моменту окончания Великой Отечественной войны положение в епархии оставалось сложным. Главной проблемой оставалось укомплектование штата духовенства. Насельники монастырей, чьей эвакуации румынские власти не потребовали, за небольшим исключением, остались на родине. В 1944–1945 гг. общая численность монахов пре-

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 135.

²⁹ Там же. С. 149.

³⁰ Там же. С. 132–133.

вышла 1500 человек, все монастыри Молдавии оставались действующими. Но принудительная «эвакуация» священников румынскими властями ввергла Молдавскую Церковь в тяжелое положение. Именно по этой причине в Кишиневской епархии в 1944–1945 гг. не действовали более 400 храмов. В Бессарабии, справедливо отмечает современный историк Церкви, это был первый этап массового закрытия церквей³¹. Осенью 1944 г., после свержения режима Антонеску и перехода Румынии на сторону Антигитлеровской коалиции, часть бежавших священнослужителей возвратилась в Молдавию, тем не менее, в конце войны Кишиневско-Молдавская епархия, имея 950 храмов и 25 монастырей, располагала менее чем 200 священниками³². В 1946 г. благочинный Бельцкого уезда В. Корнич сообщил, что из его уезда в 1944 г. эвакуировались в Румынию и не вернулись 218 священников³³.

Образование действующих священнослужителей, подготовленных в румынских семинариях, было катастрофически низким. Как правило, служба проводилась только на молдавском языке. Имеются священники, отмечал уполномоченный Волкопялов, совершенно не владеющие русским языком³⁴. В церквях многонациональной Молдавии, пережившей политику румынизации, монопольное священнослужителей было, конечно, нежелательно.

Тяжелым оставалось и материальное положение священнослужителей. Большинство игуменов и часть монахов, охраняя вывезенное имущество, еще оставались в монастырях Румынии. Некоторые представители духовенства, отправившие в Румынию свое личное имущество, зимой 1944–1945 гг. оказались без обуви и теплой одежды. За помощью в их приобретении они обращались в органы советской власти. Однако у администрации не было денежных средств и товаров, и помощь эта не предоставлялась. Мужские монастыри были ущемлены изъятием у них паровых мельниц, лесопилок, других предприятий. Все это порождало у клириков политическое недовольство³⁵, с которым властям следовало считаться.

Политика, проводимая в отношении Церкви союзным Центром, представляется более лояльной, чем позиция местных партийных органов и особенно функционеров, воспитанных в антицерковном духе в 20-е – 30-е гг. 17 июня 1944 г. председатель Совета по делам Русской

³¹ Там же. С. 36.

³² См.: *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия... С. 34, 101.

³³ Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 109.

³⁴ Там же. С. 133.

³⁵ Там же. С. 133, 134.

Православной Церкви при Правительстве СССР Г. Г. Карпов направил в СНК докладную записку, в которой упомянул о национализированном и бесхозном имуществе, которое надлежало передавать финансовым органам через торговую сеть. В числе указанного имущества поступали и предметы религиозного обихода. Считая нецелесообразной их реализацию через торговую сеть, Карпов предложил передавать подобные предметы безвозмездно ближайшему приходу с обязательным внесением в инвентарную опись культового имущества. Советом по делам РПЦ был подготовлен проект соответствующего постановления СНК, и 30 июня оно было принято³⁶. Советская контрольная комиссия заботилась о возврате из Румынии в Молдавию похищенной оккупантами церковной утвари. В апреле 1945 г. в числе других вещей в Кишинев были доставлены несколько церковных облачений, икона, чаша и другие предметы³⁷. 16 августа 1945 г. Карпов сообщил заместителю правительства МССР Г. В. Квасову, что «из числа церковной утвари, прибывшей из Румынии, все серебряные и металлические предметы следует передать уполномоченному Совету П. Н. Роменскому, который через епископа Кишиневского передаст их действующим церквям»³⁸. Очевидно, установление точного места, откуда похищен тот или иной предмет, представлялось затруднительным. Позаботился Карпов и о том, чтобы предотвратить хищение церковных ценностей. Переданные предметы надлежало внести в инвентарные книги соответствующих церквей, а на золотые вещи – составить подробную опись³⁹.

Считал необходимым реагировать на нужды Церкви и уполномоченный по делам РПЦ в Молдавии Волкопялов. «Были три жалобы монастырей с просьбой уменьшения обязательных поставок, – сообщил он в феврале 1945 г. ЦК КП(б) Молдавии, – эти ходатайства были удовлетворены, так как посева и луга, вследствие прохождения фронта, были немцами вытравлены. Жалоба Кицканского мужского монастыря на захватнические действия организованного совхоза, который самовольно изъял все мастерские монастыря и пасеку, еще не разрешена, так как требует для разрешения выезда на место»⁴⁰.

По-прежнему остро не хватало священнослужителей. На всем Левобережье Днестра в 1945 г. служили, совершали требы совсем немного священников – всего 21 человек, действовало только 20 храмов, а 46

³⁶ Там же. С. 153, 154.

³⁷ Там же. С. 152.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 153.

⁴⁰ Там же. С. 134.

числились закрытыми⁴¹. Поэтому аппарат уполномоченного без особых хлопот перерегистрировал даже священников, поставленных на приходы в период оккупации. В августе 1945 г. в приходе села Леушены Оргеевского уезда был зарегистрирован возвратившийся из Румынии священник Иоанн Киореску, хотя было известно, что при румынах он активно действовал «на церковном, культурном и национальном поприщах»⁴². Тогда же был перерегистрирован в качестве настоятеля Тираспольского Свято-Николаевского собора 78-летний протоиерей Ианнуарий Фиалковский, начавший служить в нем еще в 1942 г. В сан священника уже в 1944 г. был рукоположен диакон Василий Остров, в 1930–1934 гг. отбывший ссылку в Сибири, а с 1942 г. служивший в Тираспольском соборе диаконом, а затем регентом церковного хора в Кишиневском кафедральном соборе. В регистрационном деле Николаевского храма сохранилась анкета епископа Феодосия (Ковернинского). В 1918–1919 гг. он обучался в Киевской духовной академии, но обучение не закончил. Служил священником на Украине, в 1937 г. арестован и до 1942 г. отбывал наказание в лагерях НКВД. По освобождении возобновил священническое служение. В 1944–1945 гг. служил в Черновицкой епархии. В 1945 г. возведен в сан епископа⁴³.

В районах, прежде входивших в состав Молдавской ССР, действовало законодательство РСФСР о религиозных культурах, и церковные здания здесь были национализированы. На правом берегу Днестра положение было иным. 18 июля 1945 г. Совет по делам РПЦ указал уполномоченному Совета по Молдавии П. Н. Роменскому на законность требования церковных приходов Кишинева выселить из принадлежащих им домов лиц, вселенных коммунальными органами. Согласно указу Президиума Верховного Совета СССР от 15 августа 1940 г., говорилось в письме, церковные дома не были национализированы, коммунальные органы были не вправе вселять кого-либо в эти дома без разрешения собственника. При отказе коммунальных органов выполнить это требование, церковные приходы Кишинева как владельцы собственности имели право добиваться выселения вселенных через суд⁴⁴. Совет по делам Русской Православной Церкви предписывал решать и вопро-

⁴¹ См.: *Содоль В. А.* Приходы Левобережья Днестра Кишиневско-Молдавской епархии в первые после военные годы // *Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн. 9.* Тирасполь, 2007. С. 65.

⁴² *Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие...* С. 136, 137.

⁴³ См.: *Царан Т. И.* Свято-Николаевский собор г. Тирасполь в послевоенные годы // *Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн. 9.* Тирасполь, 2007. С. 68.

⁴⁴ См.: *Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие...* С. 161.

сы о передаче в другие руки утвари из недействующих храмов с учетом мнения епископа⁴⁵.

Поскольку во время оккупации румынские власти передали под церкви помещения многих школ, клубов и других зданий светского назначения, конфликты между священнослужителями и местной администрацией возникали главным образом из-за церковных помещений. Так в Тирасполе собор размещался в здании гарнизонного клуба, и в сентябре 1945 г. городской совет обязал церковный совет в лице его председателя Ф. Т. Махно «освободить здание гарнизонного клуба» в 4-дневный срок. Хотя город вследствие разрушений, совершенных оккупантами перед бегством, утратил 40% довоенного жилого фонда, храму тут же было отведено другое помещение, значительного для того времени размера: 190 квадратных метров. В основном, отмечает современная исследовательница, в 1945–1946 гг. церковно-приходская жизнь протекала спокойно. Проводились собрания прихожан, на которых избиралось церковное правление и решались другие важные для прихожан вопросы⁴⁶.

Служащие сельской администрации, как и накануне войны, случалось, пренебрегали чувствами верующих. В селе Глиное, где во время оккупации под церковь было передано школьное здание, сельсовет потребовал от верующих освободить его. «Не дожидаясь ответа общины по этому вопросу, – сообщал благочинный церковью Тираспольского округа протоиерей Ианнуарий Фиалковский в рапорте Преосвященному Иерониму (Захарову), – председатель сельсовета и директор школы кощунственно дерзнули войти в алтарь, коснуться святого престола, сдвинуть его с места, перенести его в среднюю часть церкви, стать ногами на него и снимать паникадило. Таким образом, община осталась без церкви»⁴⁷. Подобные действия имели место и во многих других селах и вызвали многочисленные обращения верующих к представителям вышестоящих советских органов и к уполномоченному по делам РПЦ при Правительстве МССР П. Н. Роменскому, приступившему к исполнению своих обязанностей в июне 1945 года⁴⁸.

Война и оккупация одновременно и скомпрометировали священнослужителей Румынской Церкви в глазах верующих Молдавии, и обострили их приверженность Православию. Мобилизующая роль, сыгранная Русской Православной Церковью в Великой Отечественной войне,

⁴⁵ Там же. С. 164.

⁴⁶ См.: Царан Т. И. Свято-Николаевский собор г. Тирасполь... С. 67.

⁴⁷ Содоль В. А. Приходы Левобережья Днестра Кишиневско-Молдавской епархии... С. 66.

⁴⁸ См.: Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 153.

ясно осознавалась верующими. «В селах Коротное, Глиное, Чобручи, – продолжал в рапорте священник Ианнуарий, – народ богобоязненный, религиозный, любит свою церковь, охотно посещает, любит то время, когда в церкви совершается богослужение, и для него такое отношение сельской власти к его святыне больно, прискорбно, тяжело. Сельские власти, разрушив величественные, большие храмы с богатой и достаточной утварью, юридически и нравственно обязаны прийти на помощь общинам в подыскании подходящих для церковной святыни помещений, помочь приспособить, отремонтировать»⁴⁹. Учитывая вклад жителей упомянутых сел в дело защиты Отечества, можно с уверенностью сказать, что они имели моральное право требовать уважения к своим религиозным чувствам даже от атеистического государства.

После окончания Великой Отечественной войны реакция вышестоящих властей на подобные обращения по-прежнему отличалась от практики 30-х и даже 1940–1941-х гг. Как и Волкопялов, П. Н. Роменский, как правило, проверял обоснованность жалоб, выезжая на место, либо запрашивая сведения в исполнительном комитете соответствующего района, и решал вопрос в соответствии с законом. Руководителям администраций районов П. Н. Роменский направлял письма о недопустимости выселения церковных общин из занимаемых ими зданий без предоставления им других пригодных для богослужения помещений⁵⁰.

В первые послевоенные годы продукция подсобных хозяйств монастырских обителей использовалась и для продовольственного снабжения городов. В результате обследования положения монастырей 10–18 сентября 1945 г. инспекторами Совета по делам РПЦ был составлен Доклад «О монастырях МССР», в котором дана характеристика экономического потенциала монастырских хозяйств и предложен ряд мероприятий по привлечению монашествующих к работе по преодолению последствий войны и оккупации. «Вследствие того, что в 1940 г. в Молдавии у большинства монастырей отбирались либо частично, или целиком (Кицканский и Гиржавский монастыри) земельные участки, виноградники, сады, пчелы, – говорилось в документе, – у монахов нет уверенности в том, что снова не отберут их хозяйств. Это расхолаживает их в работе и задерживает подъем хозяйства после войны. Твердое закрепление земельных участков, садов, виноградников и других земель, уяснение политики Советского правительства в отношении монастырей и их хозяйственной деятельности, создадут условия быстрого восстановления монастырских хозяйств и они могут стать культурными хозяйствами

⁴⁹ Содоля В. А. К вопросу о взаимоотношениях... С. 45.

⁵⁰ Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 183.

и давать государству немало хорошей продукции»⁵¹. Инспекторами Совета было также отмечено, что «настоятели монастырей не отказывают, а скорее охотно идут навстречу желаниям представителей районных организаций»⁵².

Взаимные обязательства государства и монастырей были определены двумя Постановлениями СНК СССР от 22 и 29 августа 1945 г. Они узаконили существование и деятельность на территории страны монашеских обителей, предписывали советским органам не препятствовать деятельности монастырей. В частности, за монастырями были сохранены здания, земля и скот. Монахи были освобождены от уплаты налогов на землю и строения⁵³. Им было разрешено заниматься промыслами, создавать мастерские. Приходским общинам и монастырям были предоставлены ограниченные права юридического лица, разрешено приобретение транспортных средств, производство церковной утвари и предметов религиозного обихода, продажа этих предметов общинам верующих, аренда, строительство и покупка в собственность домов для церковных нужд. Церковным приходам разрешалось открывать текущие счета в учреждениях Госбанка СССР для хранения церковных средств. 18 сентября постановлением СНК Молдавской ССР монастыри и предприятия, действующие при епархиальных управлениях, были освобождены от обложения местными налогами⁵⁴.

Отношения священнослужителей Молдавии с местными администраторами отражали две тенденции, боровшиеся в советском обществе, – антицерковную традицию времен гражданской войны и народное стремление к урегулированию конфликта между государством и Церковью. В подписанной 11 января 1946 г. директиве государственной администрации на местах председатель СНК Молдавской ССР М. М. Радул указал на «целый ряд случаев неправильного отношения к Церкви и церковнослужителям со стороны руководящих уездных, районных работников и председателей сельсоветов, выражающихся, с одной стороны, в грубом отношении к ним, администрировании и ненужном вмешательстве в чисто церковные дела, чем часто оскорбляются религиозные чувства верующих, а также нарушаются законы и постановления Советского правительства, относящиеся к Русской Православной Церкви. Как, например, грубое и незаконное выселение приходов из занимаемых ими общественных зданий (выселение священников из за-

⁵¹ Там же.

⁵² Цит. по: *Содоль В. А.* К вопросу о взаимоотношениях... С. 43–45.

⁵³ *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия... С. 224.

⁵⁴ Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 179–180, 186.

нимаемых ими квартир в церковных домах, отобрание от храмов принадлежащих им сторожек, запрещение верующим восстанавливать и ремонтировать церкви, срыв церковных богослужений и т.д.)»⁵⁵.

«С другой стороны, – продолжал М. М. Радул, – имеют место случаи иного отрицательного характера – сближение с церковниками. Отдельные районные работники ведут себя по-дружески с церковнослужителями, бывают у них в гостях, держатся с ними слишком откровенно, посвящая их в государственные дела; прибегают к их помощи в проведении хозяйственно-политических кампаний, выдают им разные документы, характеристики и т.д.; сельсоветы же часто сами ходатайствуют о назначении в село священников, а в отдельных случаях даже доходят до таких крайностей, как проведение совместных заседаний сельских советов с церковными советами»⁵⁶. Глава правительства предостерегал работников местной администрации от подобных «крайностей»⁵⁷.

Однако практика государственно-церковных отношений на местах почти не менялась. «МГБ Молдавской ССР, – читаем в справке, представленной председателю Бюро ЦК КП(б) Молдавии Ф. М. Бутову в октябре 1946 г., – располагает данными о неверном понимании роли Церкви и духовенства со стороны отдельных должностных лиц советских и общественных органов и, как следствие этого, тенденция использовать духовенство в деле проведения хозяйственно-политических мероприятий и установления политически неправильных взаимоотношений с духовенством»⁵⁸.

В мае 1944 г. фронт установился по Днестру, а уже 20–26 августа советские войска в результате осуществления блистательной Яско-Кишиневской наступательной операции вторично разгромили 6-ю немецкую и 3-ю румынскую армии. 23 августа 1944 г. юный король Михай в союзе с представителями ряда политических партий и частью армейского командования сверг Антонеску. В тот же день было создано коалиционное правительство под руководством генерала К. Санатеску, вскоре объявившее войну Германии⁵⁹. В связи с этим событием Патриарший местоблюститель Русской Православной Церкви митрополит Ленинградский и Новгородский Алексей (Симанский) в конце августа 1944 г. обратился к румынскому народу: «С душевным удовлетворением русский народ услышал добрую весть о том, что новое Румынское Правительство, выполняя волю румынского народа, заявило о своем

⁵⁵ Там же. С. 185.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же. С. 201.

⁵⁹ См.: История Румынии. 1918–1970. М., 1971. С. 410, 411.

решении выйти из войны и порвать свою преступную связь с фашистской Германией. Православная Русская Церковь горячо приветствует и благословляет это решение единоверного румынского народа и призывает румынское духовенство и верующих всеми силами содействовать его выполнению...»⁶⁰. Освобождение Молдавии было завершено. В ее истории, а также в истории Православной Церкви в Молдавии начался новый период.

* * *

То обстоятельство, что «конкордат со Сталиным», фактически заключенный 4–5 сентября 1943 г. Патриаршим местоблюстителем митрополитом Сергием (Страгородским) вместе с митрополитами Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем), не получил должного законодательного закрепления, оставляло возможность колебаний государственной политики в отношении Церкви в широком диапазоне – от «попечительства» военных времен до гонений в духе 30-х гг. Дистанцируясь от Церкви, государственная власть в этот период все же не ставила целью ее уничтожение. В свою очередь, большая часть духовенства, усматривая в СССР преемственную связь с дореволюционной Россией, было лояльно государственной власти. В период боевых действий на территории Молдавии многие священники и монашествующие оказали советским войскам посильное содействие. Местные власти оказывали церковным приходам посильную помощь. Иногда функционеры, поступая в «традициях» 20-х – 30-х гг., нарушали законные интересы Церкви, но по поводу таких нарушений Церковь, в отличие от предвоенных времен, имела вправо протестовать перед вышестоящими органами, и нарушения, как правило, не оставались безнаказанными. Рассмотрение истории существования Кишиневской епархии на завершающем периоде ВОВ и первых послевоенных лет подтверждает уже высказанное историками Церкви положение: в политике государства в этот период преобладал курс на нормализацию отношений с Церковью. Однако отсутствие законодательных гарантий положения Церкви в СССР, политика ограничения и упразднения монастырей, а также продолжающиеся антицерковные выходы «атеистических» работников из числа государственных и партийных служащих давали повод духовенству Молдавии опасаться за будущее Православной Церкви.

⁶⁰ Обращение Местоблюстителя Патриаршего престола Русской Православной Церкви митрополита Алексия к духовенству и верующим румынского народа // ЖМП. 1944. № 9. С. 3.

Источники и литература

1. *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. 320 с.
2. История Румынии. 1918–1970. М., 1971. 742 с.
3. Обращение Местоблюстителя Патриаршего престола Русской Православной Церкви митрополита Алексия к духовенству и верующим румынского народа // ЖМП. 1944. № 9. С. 3.
4. *Орзул И.* История Кишиневско-Молдавской епархии в период ее нахождения в составе Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. богословия. Л., 1958. 259 с.
5. *Пасат В.* Суровая правда истории. Депортации с территории Молдавской ССР. 40–50 гг. Кишинэу, 1998. 416 с.
6. Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940–1991: сб. докум. в 4-х т. Т. I: 1940–1953. М., 2009. 824 с.
7. *Содоль В. А.* К вопросу о взаимоотношениях Советского государства и Русской Православной Церкви в Молдавской ССР в первые послевоенные годы // Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн. 8. Тирасполь, 2006. С. 43–45.
8. *Содоль В. А.* Молдавские монастыри и монашество после окончания Великой Отечественной войны // Общественная мысль Приднестровья. 2006. № 2. С. 42–50.
9. *Содоль В. А.* Монастыри Молдавской ССР в 1945–1948 годах: экономическая деятельность // Славяноведение. 2009. № 5. С. 59–62.
10. *Содоль В. А.* Приходы Левобережья Днестра Кишиневско-Молдавской епархии в первые послевоенные годы // Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн. 9. Тирасполь, 2007. С. 55–56.
11. *Стратулат Н. В.* Воссоединение Бессарабской епархии с Русской Православной Церковью в 1940 году: духовенство, верующие и Советское государство // Христианское чтение. 2011. № 3 (38). С. 144–159.
12. *Стратулат Н. В.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918–1940 гг.: в 2-х ч. Ч. I // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. № 4 (1). С. 4–24.
13. *Стратулат Н. В.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918–1940 гг.: в 2-х ч. Ч. II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. № 5 (2). С. 56–76.
14. *Стратулат Н. В.* Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации. 1941–1944 гг.: в 2-х ч. Ч. I // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2011. № 2. С. 57–72.
15. *Стратулат Н. В.* Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации. 1941–1944 гг.: в 2-х ч. Ч. II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2011. № 3. С. 64–75.
16. *Стратилат Н. В.* Православная Церковь в Молдавии в период немецко-румынской военной оккупации 1941–1944 гг. // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2013. № 7.
17. *Царан Т. И.* Свято-Николаевский собор г. Тирасполь в послевоенные годы // Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн. 9. Тирасполь, 2007. С. 67–72.

18. *Шорников П. М.* Румынская церковная миссия в «Заднестровье» (1941–1944) // Мысль. 2006. № 4 (34). С. 84–87.

19. *Petcu A. N.* Misiunea Ortodoxa Romana in Transnistria // Dosarele Istoriei. 2002. № 11 (75). P. 17–25.

20. *Stavarache D., Vasilescu G.* Misiunea bisericeasca Romana in Transnistria (1941–1944) // Document, buletinul Arhivelor Militare Romane. 1998. № 2–3. P. 48–53.

21. *Tihonov L.* Politica statului sovietic față de cultele din R.S.S. Moldovenească. 1944–1965. Chișinău, 2002. 167 p.

22. *Vicovan I., pr., prof.* Contribuția Mitropoliei Moldovei la «Misiunea» din Transnistria (1941–1944) în lumina documentelor din Arhiva M.M.B. // Teologie și Viață. 2005. № 1–6. P. 293–306.

Греческая патрология

Иеромонах Кирилл (Зинковский)

УЧЕНИЕ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО О МАТЕРИИ, ТЕЛЕ ХРИСТА И ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА

На основе анализа оригинальных текстов опровергается мнение о существовании в космологии Климента представлений о предсуществовании материи. Отмечены серьезные разночтения у Климента и эллинских философов в воззрении на материю в плане онтологии и эсхатологии. Анализ учения катехета о теле Христа в ракурсе одухотворения материи обнаруживает неправомерность обвинений его в докетизме. Учение Климента об обновлении цельной человеческой природы дополнено свидетельствами о сохранении материальности в жизни будущего века. Показано, что Климент как аскет вдохновлялся борьбой с грехом, а не с материей или телом как таковыми.

Ключевые слова: материя, тело Христа, тело человека, платонизм, обожение, Воскресение.

Введение

Прежде всего, необходимо, как уже было отмечено в предыдущей обзорной статье, рассмотреть ставшее предметом противоречий учение Климента о материи в контексте его учения о Боге. Сразу отметим, что приложение к Богу парных терминов «ἀναρχος» и «ἀρχή», «ἄχρονος» и «ἀρχή» не встречается согласно базе данных TLG¹ в древнегреческой философии. Среди церковных писателей Климент также первенствует в этом терминологическом новаторстве². Клименту здесь принадлежит

Иеромонах Кирилл (Зинковский) – кандидат богословия, кандидат технических наук, докторант 3-го года обучения кафедры – богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, клирик Санкт-Петербургской митрополии.

¹ Thesaurus Linguae Graecae (TLG) – электронная база данных, включающая более 10000 сочинений философского, исторического, медицинского и богословского содержания, созданных примерно 4000 авторов на древнегреческом языке, начиная с до-сократиков и заканчивая авторами средневековья.

² Хронологически его высказываниям предшествует только одна цитата из сомнительной в отношении авторства, а значит и датировки, проповеди Clemens

замечательная богословская инициатива, которая была подхвачена и использована святыми отцами и церковными писателями³. В одном месте Климент соединяет эти термины воедино, говоря о Боге как «безвременном безначальном начале» («ἄχρονον ἀναρχον ἀρχή»)⁴.

Такое же новаторство проявил Климент в именовании Бога «τὸ ἐπέκεινα αἴτιον»⁵ (запредельная причина). Он называет Бога «первопричина всех благ», указывает на Него как первое, единственное и старейшее Начало всего бытия («μόνον τὸ πρῶτον αἴτιον, ἢ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχή»)⁶. Говоря о Боге как «Начале всего» («ἀρχὴ τῶν ὅλων»)⁷, Климент постоянно подчеркивал свободное произволение Творца о приведении в бытие всего тварного космоса. Так, «ничто не возникло без воли Бога»⁸, через Сына «все возникло по воле Отца»⁹, Он «является Творцом всего сущего и ничто из того, что существует не возникло помимо его воли»¹⁰. Эта тема также полноценно раскрыта в *Paedagogus*:

Romanus et Clementina Theol. Homiliae 1, 19, 5, 2, 3 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

³ Так, например, поиск по базе TLG по терминам «αχρον», «αρχη» дает примеры использования этой пары по отношению к Богу Отцу и Богу Сыну у свт. Григория Богослова: In Theophania (orat. 38) 4, 36, 328, 46 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); In Theophania (orat. 23) 4, 35, 1160, 30 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); In Theophania (orat. 45) 4, 36, 660, 36 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); Carmina dogmatica 4, 403, 7 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); у свт. Василия Великого: In Mamantem martyrem 4, 31, 597, 26 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); у свт. Кирилла Иерусалимского: Catecheses ad illuminandos 4, 11, 20, 11–12 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁴ S. *Clemens Alexandrinus*. Stromata 7, 1, 2, 2,5–3,1 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁵ Ibidem 7, 1, 2, 3, 2. Поиск по корням слов επεκειν, αιτι показал, что весьма возможно именно Климент впервые использовал такое выражение в богословско-философском дискурсе (из сочинений современных Клименту средних платоников мало что дошло до нас, и потому не включено в базу TLG). Эта формула оказалась менее использованной и встречается однажды у свт. Епифания Кипрского и дважды у Плотина.

⁶ Ibidem 7, 4, 22, 3; 6, 9, 78, 5; 1, 19, 94, 4: «τὸ ποττικὸν αἴτιον», Бог – творческая первопричина. См. также: ibidem 5, 12, 81, 4.

⁷ Ibidem 4, 25, 162, 5.

⁸ Ibidem 6, 156, 4.

⁹ Ibidem 5, 103, 1.

¹⁰ Ibidem 7, 69, 4.

«первоначально сокровенную в Нем одном волю Свою Бог выполнил в совершенстве через внешний акт творческого Своего всемогущества»¹¹. В другом месте Климент очень близок к мыслям свт. Иринея Лионского, когда говорит, что «воля Его есть уже дело и усматривается нами в виде этого мира»¹². Ведь о свт. Иринее известно, что он тесно связывал волю Бога о создании мира с субстанцией всех вещей¹³.

Климент учит о том, что «ничто не предшествует нерожденному» Богу («τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προῦπάρχει») ¹⁴. Он есть «неприступная (ἀδύτος) и невидимая мысль всего сущего», Он выше (за пределами) «пространства и времени и не объемлется свойствами тварных вещей»¹⁵. Второе лицо Св. Троицы – Логос, получивший у Климента более верное (в отличие от предыдущих апологетов) догматическое положение совечного Отцу¹⁶, признается за великого первосвященника, без Которого «ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1:3)¹⁷. Здесь хочется обратить внимание на цитируемый катехетом евангельский стих «χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν», в котором применено наречие «οὐδὲ» (ничто). Далее, при рассмотрении употребления формулы «из ничего» это употребление сыграет свою роль.

Одновременно, в контексте такого возвышенного учения о Боге дается Климентом учение о совершенной «инаковости» всей тварной природы. Несомненно, нигде в языческой философии мы не находим такого описания различия природы Бога и творения, какое мы находим

¹¹ *S. Clemens Alexandrinus*. Paedagogus 1, 3 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

¹² «ὡς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶ καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται», *ibidem* 6, 27, 2.

¹³ *May G.* Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of ‘Creation out of Nothing’ in Early Christian Thought. New York., 1994. P. 169. Здесь автор не совсем точно понимает выражение свт. Иринея за высказывание о тождестве вещественной основы всех вещей и воли Божией и ссылается на текст *Adversus haereses libri quinque* 2, 7, 5. Верная ссылка на самом деле другая: 2, 10, 4: «приписать существо (субстанцию) сотворенного силе и воле Того, Кто есть Бог всего, – это достойно веры и удобоприемлемо». Правильнее говорить не об отождествлении (иначе мы припишем свт. Иринею смешение твари и нетварной воли Божией), а об атрибуции формообразующих начал во всех вещах – их субстанции с волей Божией. См.: *S. Irenaeus Lugdunensis Episcopus*. *Adversus haereses libri quinque* / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 7а. Col. 736 В.

¹⁴ *S. Clemens Alexandrinus*. Stromata 5, 12, 82, 3–4 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

¹⁵ «ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ τῆς τῶν γεγονότων ιδιότητος», *ibidem* 2, 2, 6, 1.

¹⁶ *Попов И. В.* Патрология. Тверь: Булат, 2006. С. 174–175.

¹⁷ *S. Clemens Alexandrinus*. Stromata 6, 17, 153, 4 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

у александрийского катехета. Так, например, он говорит о «полнейшей инородности»¹⁸ нашей тварной природы по сравнению с Богом. Материя «должна быть признана совершенно отличной от Бога»¹⁹.

Теперь обратимся к высказыванию о творении мира вне времени, которое вызвало столь противоположные трактовки ученых. Знаменитая фраза Климента: «как же творение могло происходить во времени, если и само время возникло с сущим?»²⁰ была высказана им в контексте рассуждений, посвященных опровержению антропоморфных представлений о Боге (в частности, он опровергает неверное понятие покоя Бога на шестой день). Творец, Который, как мы уже видели, мыслится вне времени и пространства, творит, по мысли Климента, все вещи вместе и сразу («ἀπάντων, ἅμα»). В таком контексте это суждение говорит против обыденного представления, получаемого в рамках человеческого опыта о творении чего-либо во времени и пространстве. Завершается же рассуждение утверждением о синхронном появлении времени и всякой тварной сущности по единой и самостождественной воле («τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ ἐν μιᾷ ταύτῳ») Бога-Творца, что как раз также должно быть понято против обычных представлений о творении как «ремесле» (творении предметов из заранее приготовленной материи). В таком контексте мысль катехета направлена на исключение «обычного», то есть легче воспринимаемого человеческим сознанием, понятия какого-либо предсуществования материи как в хронологическом, так даже и в логическом смысле.

На наш взгляд, обзор представлений Климента о Боге, наряду с краткими его замечаниями о статусе материи, дает указание на единственное правильное понимание отрицания творения во времени. Это толкование находится вполне в русле платонических симпатий александрийского катехета. Упомянутое в рассмотренном выше рассуждении Климента «мысленное творение» («νοήματι κτισθέντων») может быть интерпретировано в том смысле, что идеи-замыслы всего сотворенного приведены были в единое мгновение в бытие, а потом

¹⁸ «φύσει ἀπηλλοτριωμένων παντελῶς», *ibidem* 2, 16, 75, 2, 1. Редкий термин использованный здесь – «ἀπηλλοτριωμένων» – есть перфектное причастие от глагола «ἀπαλλοτριόω», который согласно Liddel-Scott-Jones указывает на разделение, отчуждение предметов. См.: Liddel H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1827, 176.

¹⁹ «πάντα ἕτερα τυγχάνει τοῦ θεοῦ», *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 2, 16, 74, 1, 4 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

²⁰ «πῶς δ' ἂν ἐν χρόνῳ γένοιτο κτίσις, συγγενομένου τοῖς οὔσι καὶ τοῦ χρόνου». *Ibidem* 6, 16, 142, 4.

раскрывались в соответствии с заложенными в них качествами и способностями. Такое понимание творения в более понятном, раскрытом виде мы найдем позже у свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского²¹.

Единственная форма предсуществования, открыто признаваемая Климентом, – это «предсуществование» в замысле Божиим, о котором он говорит прямо, однако с акцентом не на бесформенную материю, а на человека как главную ценность в очах Творца среди всего творения. Ведь, хотя «творческой Его силой творится <...> здание сего мира и небесный свод, и диск солнечный», но Премудрость Божия «занята <...> путями <...> звезд из-за человека», и, прежде всего и особенно, «промышляет Она о самом человеке, на которого усердие Ее обращено полной мерой; его считает Она за величайшее Свое дело»²². Именно разумные творения Бога – люди, и особенно христиане, по замечанию Климента в *Protrepticus 1*, существуют прежде создания космоса, «так как в Нем предназначены к возникновению заранее, как разумные творения Слова Божия»²³.

Однако подтверждение мысли о том, что это существование в замысле Творца необходимо понимать только в смысле потенциального бытия, мы находим в отрывках, собранных Климентом из пророческих писаний *Ex scripturis propheticis eclogue*²⁴. Здесь катехет записал, что Бог нас сотворил не предсуществующих: «Ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐποίησεν οὐ πρὸντας»²⁵.

Что касается замечания Г. Чадвика о предпочтительном (даже исключительном) употреблении Климентом выражения «ἐκ μὴ ὄντων» в формуле «ἐξ οὐκ ὄντων» при описании творения, то, во-первых, по всей видимости, ему был неизвестен или же просто обойден вниманием

²¹ Свт. Василий Великий в *Homiliae in Hexaemeron 1, 5; 2, 2* // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12). По мысли свт. Григория творческий акт Бога при создании мира мгновенно («εν ακαρει») произвел все первичные элементы материального космоса и «сущность каждого из существ» («ἡ ἐκάστου τῶν ὄντων οὐσία», *S. Gregorius Nyssenus*. In *Hexaemeron explicatio apologetica* / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1863. Т. 44. Col. 72 B).

²² *S. Clemens Alexandrinus*. *Paedagogus 1, 2* // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

²³ «πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἡμεῖς, οἱ τῷ δεῖν ἕσεσθαι ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ θεῷ, τοῦ θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς, δι' ὃν ἀρχαῖζομεν».

²⁴ *Попов И. В.* Патрология... С. 166.

²⁵ *S. Clemens Alexandrinus*. *Eclogae propheticae 17, 1, 1* // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

текст из *Eclogae prophetae* 17, где при описании творения употреблена именно последняя формула «οὐκ ὄντας ἐποίησεν»²⁶.

В сочетании с предыдущим стихом из этого отрывка, только что рассмотренным нами в отношении отрицания предсуществования людей, а также вышеизложенными рассуждениями об одновременном появлении всего тварного, становится несомненным, что Климент относил учение о творении без предсуществования и к самой материи (из которой собственно появился и человеческий род). Остается только непонятным, почему на этот текст не было обращено внимание предыдущих исследователей.

Кроме того, анализ употребления Климентом формул «ἐκ μὴ ὄντων», «ἐξ οὐκ ὄντων», «μὴ ὄντων», «οὐκ ὄντων» показывает, что он не приписывал строго фиксированное понятийное различие этим выражениям. Если, как мы только что видели, в *Eclogae prophetae* 17 «οὐκ ὄντας» практически отождествляется с не-бытием в полном смысле этого слова, то, например, в *Paedagogus* 2, 1, 10 «οὐκ ὄντων» имеет весьма бытовое, нефилософское употребление и не связано с абсолютным не-бытием. Здесь катехет призывает христиан не уделять много внимания деликатесам во время трапезы, так как они все равно в короткое время обратятся в небытие «μετ' ὀλίγον οὐκ ὄντων»²⁷. Конечно, нельзя думать, что, говоря о переваренной и изверженной из организма пище, катехет мог подразумевать «абсолютное небытие».

Наиболее ярко равнозначность понятий «τὸ οὐκ ὄν» и «τὸ μὴ ὄν» у Климента выражена в тексте *Stromata* 7, 5, 28, 6 – 7, 5, 29, 2. Здесь они дважды²⁸ употребляются в одинаковом значении при рассуждении о том, что рукотворные идола не могут иметь божественного достоинства. Наряду с этими выражениями употреблены также формулы «οὐδ' ὄλωσ ἦν» и «οὐκ οὐδ' ἦν».

Особенно важно также обратить внимание на текст *Stromata* 2, 16, 74, 1, где Климент противопоставляет еретикам и утверждает полное различие природ Бога и человека²⁹. Вновь вызывает некоторое недоумение, что никем из рассмотренных нами исследователей не было обращено внимание на то, что в данном рассуждении творению из

²⁶ Ibidem 17, 2, 1.

²⁷ *S. Clemens Alexandrinus. Paedagogus* 2, 1, 10, 3, 1 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

²⁸ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 7, 5, 28, 7, 1–2; 7, 5, 29, 1, 3 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

²⁹ «ὁ θεὸς δὲ οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν», ibidem 2, 16, 74, 1, 1.

материи («ἐξ ὕλης») противопоставляется творение из не-сущего («ἐκ μὴ ὄντων»). Такое противопоставление, выраженное Климентом в качестве альтернативы двух образов творения и использованное в качестве апологетического приема, служит явным доказательством присутствия в его догматическом сознании категории творения не из материи. Для средних платоников, на которых ссылались некоторые из предыдущих исследователей, в качестве источника понятия материи у Климента – как раз наоборот – было характерно отождествлять категории материи и не-сущего. Александрийский же катехет в данном случае четко разделяет понятие материи и не-сущего.

Кроме того, этот отрывок еще раз дает нам указание на другие лексические формулы из аппарата александрийского катехета, призванные для выражения того же понятия о не-сущем. Поясняя высказанную выше мысль, Климент говорит, что материя «совершенно отлична от Бога», в то время как не-сущее («μὴ ὄντων») «не существует вообще» («οὐδ' ὅλως ὄν») ³⁰.

Схожую формулировку мы встречаем также в *Protrepticus*, где Климент, говоря о языческих богах, утверждает, что они «будучи не-сущими, признаваемы» язычниками «за сущих и именуются богами, не имея реального существования» ³¹. Заканчивает Климент эту мысль, подчеркивая, что эти выдуманные языческие боги не имеют, кроме имени, вообще никакого бытия (не существуют ни в каком смысле, «μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὄντας»).

Формула «οὐδ' ὅλως ὄν» встречается в древнегреческих текстах в точно таком виде очень редко ³², но в упрощенной форме – «οὐδ' ὄν» была достаточно часто используется в философских дискурсах. С учетом рассматриваемой нами проблематики особенно интересен тест из философского сочинения платоника Плутарха *De E apud Delphos*, где он рассуждает об изменчивости всего существующего и задается вопросом о том, что же может быть названо реально существующим ³³.

³⁰ Ibidem 2, 16, 74, 1, 1–4.

³¹ *S. Clemens Alexandrinus. Protrepticus* 2, 23, 1,6-2,1 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12): «οὐκ ὄντας ὡς ὄντας νομίζοντες καὶ θεοὺς τοῦτους ὀνομάζοντες τοὺς οὐκ ὄντως ὄντας, μόνου δὲ τοῦ ὀνόματος τετυχηκότας».

³² Согласно TLG только у авторов II века – Галена (5 раз), Лукиана (2 раза), Климента Александрийского (1 раз). На примерах Галена и Лукиана мы не останавливаемся подробно ввиду не философского употребления формулы. Выражение «οὐδ' ὅλως ἦν» также встречается прежде Климента только у Галена.

³³ *Plutarchus Biogr. et Phil. De E apud Delphos* 384 D – 394 C; 392 B – 393 C // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

Ответом служит утверждение, что реально существует только «вечное, безначальное, не изменяющееся во времени»³⁴, а все вещи, приходящие в бытие, не прекращают изменяться. Таким образом, ничто из существующего в природе и времени реально не существует (οὐδ' ὅν ἐστίν)³⁵.

Характерно, что из средних платоников Плутарх был практически единственным, не признававшим творение мира «в определенный момент времени»³⁶. Однако Плутарх, по оценке Д. Диллона, был ярко выраженным сторонником метафизического дуализма (или, по мнению других, учил о трех началах, рассматривая, кроме Бога, «начало небожественной материальности и начало небожественной душевности»³⁷). Он не отождествлял материю со злом напрямую, но вводил «чуждое платонизму» понятие активного, актуально несущего зло элемента – «неопределенную двойцу»³⁸. Кроме того, в другом сочинении Плутарх вводил понятие некоего «первого творения», произведенного «бесформенной по своей природе материей» еще прежде того, как «этот мир появился на свет и был оформлен Логосом»³⁹. Более того, мировая душа «не является исключительным творением Бога, но в ней неизбежно присутствует элемент зла. Бог в силах только организовать ее»⁴⁰.

Такое миропонимание, безусловно, нужно признать совершенно чуждым воззрениям Климента. Можно предположить, что Климент был знаком с рассуждениями Плутарха о творении вне времени и мог воспользоваться схожей терминологической формулой, не принимая, однако, общую картину космогонии этого платоника. Но стоит отметить, что понимание начала времени у Плутарха и Климента все же различно. Так, для первого до устройства космоса «времени <...>

³⁴ «τὸ αἰδίον καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, ὃ χρόνος μεταβολῆν οὐδὲ εἰς ἐπάγει», *ibidem* 392 B.

³⁵ *Ibidem* 393 A.

³⁶ Диллон Дж. Средние платоники, 80 до н. э. – 220 н. э. СПб.: Алетейя, 2002. С. 25.

³⁷ Сидаш Т. Г. О полемике Плутарха со стоиками // *Плутарх. Сочинения* / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. С. 339.

³⁸ Диллон Дж. Средние платоники... С. 25. Диллон подчеркивает влияние на Плутарха персидского дуализма. Там же. С. 20, 24, 42.

³⁹ *Plutarchus Biogr. et Phil. De Iside et Osiride 373 C* // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12). Диллон замечает, что это первое творение было только «видением и фантазией» того мира, который возник впоследствии. Диллон Дж. Средние платоники... С. 21.

⁴⁰ Там же. С. 23.

не было» – в смысле отсутствия «порядка, меры, определения», но существовали «неопределенное движение, лишенное формы и фигуры», да и собственно сама материя как то подлежащее, которое «провидение стало влачить за собой и обуздывать <...> фигурами и периодическим движением». ⁴¹ Для Климента же, как мы видели, начало времени равнозначно началу всех сущностей ⁴².

Здесь можно заметить даже крайнюю противоположность представлений Климента, в отличие от платоника, исповедовавшего всемогущество Творца, Которому ничто не в силах противостоять и Который без усилия, мгновенно производит в бытие всю вселенную. Понятие «бездвременного времени» (χρόνου ἄχρονα), например, употребляется Климентом при рассуждениях о двух видах причинно-следственных связей для описания мгновенного действия ⁴³. Таким образом, это совсем иное «бездвременье», понимаемое не в смысле аморфного, неупорядоченного хаоса предсуществовавшей материи, но в смысле мгновенного приведения в бытие всего существующего.

Возвращаясь к оценке употребления «ἐκ μὴ ὄντων» и «ἐξ οὐκ ὄντων», в качестве еще одного случая безразличного употребления этих формул приведем пример из текста современника Климента свт. Максима Иерусалимского. Последний, рассуждая о творении мира «из ничего», в одном небольшом отрывке применяет по отношению к действиям Бога обе формулы без какого-либо различия ⁴⁴. Более того, продолжая мысль сравнением с деятельностью человека, церковный писатель употребляет предположительно более сильное «ἐξ οὐκ ὄντων» для описания творческой человеческой деятельности ⁴⁵.

⁴¹ Плутарх. Сочинения / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. С. 30.

⁴² «τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προῦπάρχει», *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 5, 12, 82, 3–4; 6, 16, 142, 4 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); *S. Clemens Alexandrinus. Eclogae propheticae* 17 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁴³ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 8, 9, 28, 7 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁴⁴ *S. Maximus Theol. Fragmentum ex libro de materia* 2, 92, 9–11 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁴⁵ *Ibidem* 92, 14–16. Здесь упоминается соиздание городов и храмов. При этом свт. Максим настаивает, что города и храмы творятся не из готового вещества, но искусством, которое «происходит не из вещества». Если же это верно для людей, то тем более Бог может сотворить «не только качества веществ, но и сами вещества».

По всей видимости, источником для отождествления Г. Чадвиком христианской доктрины творения «из ничего» с формулой «ἐξ οὐκ ὄντων» стало ее прерогативное употребление свт. Феофилом Антиохийским, который был одним из первых церковных писателей (вместе с Тацианом), ясно изложившим это учение. Однако все богословские положения, отмеченные исследователями в качестве главных достижений свт. Феофила на пути уяснения и утверждения этой доктрины, не менее ярко представлены в сочинениях Климента.

Так, например, Г. Мэй отмечал три главных положения, раскрытых свт. Феофилом: 1) безначален только Бог, что означает осмысление Его как Творца в полном смысле слова и соблюдение Его монархии; 2) безначальность Бога связана с учением о Его неизменности (которая не свойственна материи); 3) всемогущество Божие раскрывается в творении не из заранее подготовленного материала⁴⁶. Кроме того, свт. Феофил акцентировал внимание на свободном, ничем не обусловленном характере акта творения мира Богом. Но все эти положения (за исключением учения о неизменности Бога) были отмечены нами при рассмотрении предыдущих исследований, а также раскрыты в наших комментариях. Что же касается положения о неизменности Бога в учении Климента, то оно раскрыто им не менее ярко, как раз в противовес учению о текучих свойствах материи.

Нужно заметить также, что в святоотеческой письменности так и не утвердилась какое-то особое предпочтение формулы «ἐξ οὐκ ὄντων» по сравнению с «ἐκ μὴ ὄντων». Так, например, хотя в полемике с арианами свт. Афанасий Александрийский употреблял исключительно «ἐξ οὐκ ὄντων» (так как еретики пользовались именно этой формулой в рассуждениях о Сыне Божиим), но в некоторых текстах ясна равнозначность понятийной нагрузки «οὐκ ὄντων» и «μὴ ὄντων»⁴⁷. Особенно ярким примером можно считать высказывание, где в одной строчке святитель употребил производные от обеих формул, отрицая

⁴⁶ *May G. Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought...* P. 160.

⁴⁷ *S. Athanasius Theol. Oratio I contra Arianos 17, 4, 5–6* // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12). Здесь свт. Афанасий обличает ариан, замечая, что их ересь означает, что «не существовавшее никогда («τό ποτε μὴ ὄν») делается предметом богосведения и прославляется вместе с вечно Сущим». Также в отрывке *Oratio I contra Arianos 18, 2* святитель говорит, что еретики не устрашаются «не-сущее («τὰ μὴ ὄντα») смешивать с сущим».

приложимость обеих к Сыну: «εἰ δὲ τὰ οὐκ ὄντα καλεῖ διὰ τοῦ ἰδίου λόγου εἰς τὸ εἶναι, οὐκ ἔστι τῶν μὴ ὄντων καὶ καλουμένων ὁ λόγος»⁴⁸.

Также, рассуждая об ошибочных взглядах эллинов на то, «что естество тварей от вечности было с Богом, и что они от Него приняли только качества свои»⁴⁹, преп. Максим Исповедник противопоставляет вечному бытию Бога небытие («τὸ μὴ ὄν») творения, из которого силой Божией все было приведено в бытие («ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι»)⁵⁰. Подобные примеры использования «ἐκ μὴ ὄντων» св. отцами можно умножать⁵¹, но мы обратим внимание на то, что, восприняв из древнегреческой философии описание материи как бескачественной, пассивной и текучей, отцы и учителя Церкви совершенно иначе учили как о происхождении материи, так и о ее эсхатологической перспективе.

Несмотря на отсутствие единой формулы, объясняющей доктрину о творении «из ничего», согласно некоторым ученым, именно во второй половине II в. от Р. Х. «антигностическая полемика послужила поворотным пунктом в развитии доктрины о творении ex nihilo до формы, в которой оно стало исторически значимым»⁵². Другие исследователи приводят аргументы в пользу присутствия этого учения уже в иудейской богословской среде, чем, в частности, объясняют факт отсутствия развернутой полемики с противоположными взглядами в новозаветных текстах⁵³. На наш взгляд, в некотором смысле верны обе позиции, но, в любом случае, сам факт общепризнанности этой

⁴⁸ *S. Athanasius Theol. Oratio II contra Arianos* 22, 1, 3–4 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12): «Если же Бог не-сущее призывает в бытие Словом Своим, то Слово не в числе не сущих и призываемых (в бытие)».

⁴⁹ *S. Maximus Confessor Theol. Capita de charitate* 3, 28 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12): «ἐξ ἀδίου λέγοντες συνυάρχειν τῷ Θεῷ τὴν τῶν ὄντων οὐσίαν».

⁵⁰ *Ibidem* 3, 28, 10.

⁵¹ Например, «ἐκ μὴ ὄντων» при описании творения космоса употребляют свт. Кирилл Александрийский. См. *Commentarii in Joannem* 1, 80, 10; 1, 66, 14 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); прп. Иоанн Дамаскин. См. *Expositio fidei* 12, 10; 41, 4 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); блж. Феодорит Кирский говорит о Боге, творящем сначала все «из-несущих», а затем «из сущих благоустроющим все-ленную»: «ἐκ μὴ ὄντων ποιεῖ, καὶ ἐξ ὄντων δημιουργεῖ». См. *S. Theodoretus, Cyrensis Episcopus. Quaestiones in Octateuchum* 16, 17 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁵² *May G. Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought...* P. 180.

⁵³ *O'Neill J. C. How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo? Jhe Theological Studies*. 2002. Vol. 53 (2). P. 462. Здесь же можно найти подробный список литературы по теме и полемику со сторонниками противоположного взгляда.

догмы в церковной среде в эпоху Климента представляется нам еще одним серьезным дополнительным доказательством отрицания учения о предсуществовании материи в его богословской системе. Несомненно, что Климент как образованнейший катехет не мог не знать об этой полемике, а также занимать в этом важнейшем вопросе сторону серьезных церковных противников.

1. Анализ высказываний Климента о статусе материи после падения Адама

В сочинениях Климента мы найдем противоречивые выражения о статусе материи в мире и, особенно, о ее значении в познании человеком Бога. С одной стороны, как мы видели выше, считая материю производением благой творческой воли Божией, Климент отрицал ее онтологическую причастность злу. Также, рассуждая о благе и добродетели, Климент отмечал, что «без вещей промежуточных, относящихся к порядку материальному (“δὴ ὕλης ἐπέχει τάξις”)), не может осуществиться ни доброе дело, ни злое»⁵⁴. Однако из контекста становится ясно, что александрийский катехет признавал, что материя и все к ней относящееся не являются носителями блага сами по себе. Он отличает истинное благо от того, что только причастно благу: «ἀγαθὰ γοῦν τὰ μὲν αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ, τὰ δὲ μετέχοντα τῶν ἀγαθῶν, ὡς τὰς καλὰς πράξεις φαμέν». При чем под первым в жизни человека подразумевается «гносис», определяемый как очищение ведущей части души⁵⁵, а под вторым – все относящееся к добрым делам аскезы и милосердия, выражаемым через материальную природу человека.

В то же время мы находим и достаточно много негативных оценок всего, связанного с материей. Так, например, гностик должен преодолеть «все преграды, которые материя поставила на пути его» познания и мысленного восхождения на небо⁵⁶. При обличении идолопоклонства материя, из которой производятся статуи, называется праздною («ἐκ τῆς ὕλης τῆς ἀργῆς») с оттенком бесплодности и косности к движению⁵⁷. Также, комментируя причисление законом Моисея свиньи к нечистым

⁵⁴ S. Clemens Alexandrinus. Stromata 4, 6, 39, 3, 3 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12): «ἀνευ δὲ τῶν μεταξύ, ἀ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξις, οὔθ' αἱ ἀγαθαὶ οὔθ' αἱ κακαὶ συνίστανται πράξεις».

⁵⁵ Ibidem 4, 6, 39, 2: «τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσις».

⁵⁶ Ibidem 7, 13, 82, 5: «πᾶσαν τὴν περισπῶσαν αὐτὸν ὕλην ὑπερφηανήσας τέμνει διὰ τῆς ἐπιστήμης τὸν οὐρανόν».

⁵⁷ Ibidem 7, 5, 28, 4, 2.

животным, Климент подчеркивает, что она связана с «нечистыми желаниям чревоугодия, похотливыми порывами и несдержанным сладострастием», одержима зудом материального («ἀεὶ κνηστιῶσαν ὑλικήν»)⁵⁸.

Неоднократно негативный аспект отмечен в роли материи при возбуждении страстей в душе подвижника. Например, ночь называется радостной, так как «в эту пору душа, освободившись от власти чувств, обретает себя, чтобы полностью отдаться внушениям благоразумия», поскольку в это время ум свободен «от материальных пристрастий»⁵⁹. Чистота души достигается полным, по мысли Климента, «послушанием Богу и отказом от всех земных вещей» («τῆ ἀποθέσει τῶν κοσμικῶν»)⁶⁰. Также, для обозначения действия, производимого на христианина в таинстве Крещения, Климент, как подметил Шуфрин, использует «метафору фильтрации (δυσλισμός)»⁶¹.

Упоминает Климент и о беспорядке материи, как одной из причин эпидемий и стихийных бедствий⁶². Однако нужно отметить, что это краткое замечание не раскрыто писателем в богословском контексте. В других местах он, наоборот, отмечает некоторое постоянство материи⁶³ и заботливый Промысл Бога о творении⁶⁴.

Встречается у Климента и не философское, а также и аллегорическое употребление слов «ὑλη», «ὑλικόν». При этом зачастую они тоже несут негативную смысловую окраску. Так, «неупорядоченными и материальными» («ἄτακτον καὶ ὑλικόν») признаются ревнители эллинской мудрости, отрицающие христианского благовестия⁶⁵. «Огню, пожирающему лес», уподобляются чревоугодники⁶⁶. Осуждаются те, кто «святой дом Божий» творит местом «торговли <...> и вещественных до-

⁵⁸ Ibidem 5, 8, 51, 3.

⁵⁹ «πρὸς τὰ ὑλικὰ προσπαθεία», Ibidem 4, 22, 139, 5; 4, 22, 140, 1.

⁶⁰ Ibidem 4, 25, 159, 1.

⁶¹ *Choufrine A. Gnosis, Theophany, Theosis – Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background.* New York, Bern, Bruxelles, Frankfurt / M., Oxford, Wien, 2002. Vol. 5. P. 53. Здесь ссылка на *Paedagogus* 1, 32, 1. Шуфрин замечает, что «именно идея освобождения духа от материи, подразумеваемая термином “δυσλισμός”, по всей видимости, привлекла Климента», а также отмечает зависимость понятия «естественного созерцания» («τῆς φυσικῆ θεωρία») в Мистагогии преп. Максима Исповедника от Климента, к которому он относился с большим уважением.

⁶² «ἀπὸ τῆς ἀταξίας τῆς ὑλικῆς», *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 6, 3, 31, 1, 1–2 // *Thesaurus Linguae Graecae.* University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12). Другой причиной здесь признается действие злых духов.

⁶³ «τῆς ὑλικῆς διαμονῆς», *ibidem* 7, 6, 34, 1.

⁶⁴ Например, *ibidem* 2, 2, 5, 4. Далекий в Своем Существо (ибо, как сотворенное может быть сродни нетварному?), Он близок через свою силу, которая все объемлет.

⁶⁵ *Ibidem* 5, 4, 19, 3, 1.

⁶⁶ «τὸ πῦρ τῆς ὑλης ἐξεχόμενοι», *ibidem* 2, 1, 3, 2, 8.

ходов» («ἐξ ὕλης κτημάτων») ⁶⁷. Наконец, обривание волос на голове, заповеданное в книге Чисел (6, 9), толкуется как удаление «плотной материи» порока ⁶⁸. В подобном же смысле говорит Климент о поджигании «материи порока» («τὴν ὕλην τῆς κακίας») через неразумное отсечение необходимых средств существования ⁶⁹.

Нетрудно заметить, что практически все отрицательные высказывания о материи произнесены Климентом в контексте раскрытия аскетического христианского подвига. Однако тот факт, что в полемике с древними материалистами Климент поддерживает Платона, приписывавшего истинное бытие «только умопостигаемым и бестелесным видам» ⁷⁰, а также отсутствие подробно раскрытого учения об изменении статуса материи после грехопадения Адама – два этих момента могут создавать опасный крен в восприятии общей картины мироздания в том виде, как оно предстает в трудах знаменитого александрийца.

Мы не согласимся с утверждением некоторых исследователей о полном отсутствии в наследии Климента учения об изменении материального космоса после грехопадения. Например, В. Вагнер утверждал, что «Климент не учит о моральном и физическом крушении мира после грехопадения» ⁷¹. Что касается нравственного падения, то оно обозначено в сочинениях Климента неоднократно и достаточно подробно. Так, например, в *Paedagogus* 1 упоминается «о первом человеке, согрешившем и оказавшем Богу непослушание, говорится: “уподобился человек скоту” (Пс 68:13, 21), поскольку он уклонился от разума» ⁷². Это ли не катастрофа для того, кто, по учению катехета, «один из всех живых творений Божиих одарен разумом» ⁷³? Неоднократно катехетом подчерки-

⁶⁷ *S. Clemens Alexandrinus. Paedagogus* 3, 11, 79, 2, 5 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁶⁸ «καταλειφθέντα ὕλης, τῆς κακίας», *ibidem* 1, 2, 5, 1, 9.

⁶⁹ *S. Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur* 15, 3, 3 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁷⁰ «νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι», *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 2, 4, 15, 2–3 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12) и *Plato. Sophista* 246 B, 7–8 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁷¹ *Wagner W. Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien. Göttingen, 1903. S. 5.*

⁷² *S. Clemens Alexandrinus. Paedagogus* 1, 13 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁷³ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 7, 8, 2–3: «τῷ μόνῳ τῶν ἄλλων ζῶων ἀνθρώπῳ ἔννοιαν κατὰ τὴν δημιουργίαν ἐνεστάχθαι θεοῦ».

валось, что «от низших существ, животных человек отличается тем, что жизнью своею управляет посредством разума на пути закона»⁷⁴.

Что же касается изменений в материальном мире, действительно, это учение почти не раскрыто, но, хотя и в очень сжатом виде, оно все же встречается на страницах сочинений Климента. В основном мы находим свидетельства об изменении материи в антропологическом ее измерении. Так, богословом упоминается, что «рождение и тление, занимающие ведущую роль в творении, будут с необходимостью продолжаться до полного разделения и восстановления избранных, ради которых сущности, с космосом перемешанные, восстановятся в сродное себе состояние»⁷⁵. Не сразу становится ясным, что именно подразумевал Климент под «сущностями, с космосом перемешанными», и под восстановлением «в сродное себе состояние». Однако при рассмотрении в контексте эта фраза, безусловно, проясняется как относящаяся, прежде всего, к телам человеческим. В то же время в такой общей формулировке вполне возможно распространить ее смысл и на неразумные живые существа, тем более что в ней мы слышим рефрен к словам Послания к Римлянам св. апостола Павла: «вся тварь («*πᾶσα ἡ κτίσις*») совокупно стенает и мучится донныне» (Рим 8:22).

Тем яснее проступает здесь параллель с мыслями апостола, когда мы заметим, что рядом Климент прямо ссылается на текст этого Послания («Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков» (Рим 5:12,14)). При этом он отмечает, что по естественному, Богом установленному домостроительству («*φυσικῆ δὲ ἀνάγκη θείας οἰκονομίας*»), «если есть рождение, то необходимо оно должно сопровождаться смертью; и разлучение души и тела есть следствие их соединения»⁷⁶. Относительно человеческого тела, есть прямые свидетельства, что вполне согласно библейскому рассказу Климент признавал за первозданным Адамом обладание даром бессмер-

⁷⁴ *Киприан (Керн), архим.* Антропология Св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 108–109. Здесь же профессор подчеркивает, что Климент неоднократно говорил и об образе и подобии Божию в первозданном человеке, который он видел в разуме (*S. Clemens Alexandrinus. Stromata 5, 14 / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. T. 9. Col. 140*).

⁷⁵ «*γένεσιν δὲ καὶ φθορὰν τὴν ἐν κτίσει προηγουμένως γίνεσθαι ἀνάγκη μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀποκαταστάσεως ἐκλογῆς, δι' ἣν καὶ αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμένα οὐσία τῆς οἰκειότητι προσέμονται*», *S. Clemens Alexandrinus. Stromata 3, 9, 64, 1 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12)*.

⁷⁶ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata 3, 9, 64, 2 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); *Климент Александрийский.* Строматы / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 353.*

тия⁷⁷. При грехопадении этот дар был утерян, когда, «послушав совета жены», Адам «променял, хоть и не навсегда, бессмертие на смерть»⁷⁸.

Становится ясным, что материя сама по себе не так занимала Клименту, как учение о судьбе и назначении человеческого тела. Этот факт подтверждается даже самой частотностью использования соответствующих терминов («σῶμα» и его производные – 470 раз; «σαρκ, σαρξ» – 320 раз; «ὕλη, ὑλικ» – 96 раз; «ἄνθρωπος» и производные – 1170 раз). Продолжая исследование отношения Климента Александрийского к материи в ее антропологическом проявлении, мы постараемся проследить главные черты его учения о теле человека и теле Господа Иисуса Христа. Однако сначала сделаем несколько замечаний по теме происхождения зла у Климента.

2. Свободная воля человека и понятие абсолютного и относительного зла

Прежде всего обратим внимание на уже замеченное предыдущими исследователями сосредоточенное внимание Климента к проблеме появления зла и объяснение его через неверное использование дара свободной воли человеком. Никто из предыдущих ему церковных писателей не посвятил столько времени и сил раскрытию проблемы свободной воли⁷⁹. Последняя, тесно связанная с понятием греха вообще, а также и первородного греха, используется Климентом именно в богословском смысле для оправдания благого Бога-Творца в Его непричастности ко злу, а также для раскрытия пути спасения как свободного решения подчинения воли человеческой воле Божией⁸⁰.

Важно отметить, что частота употребления терминов «ἡ ἁμαρτία» (греч. – ошибка, промах, грех) у Климента разительно отличается от всех представителей среднего платонизма⁸¹. Практически полное молчание о категории греха большинства средних платоников ярко говорит

⁷⁷ Адам «не был рожден смертным», *ibidem* 2, 19, 98, 3.

⁷⁸ *Ibidem* 2, 19, 98, 4–99, 1: «ἐφ' οἷς θνητὸν ἀθανάτου βίον, ἀλλ' οὐκ εἰς τέλος, ἀνθυπηλλάξατο».

⁷⁹ *Karavites P. Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae. 1999. Suppl. 43. P. 176, 35.*

⁸⁰ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata 4, 21, 132, 1, 10 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).*

⁸¹ Поиск производных от термина при поиске по базе TLG по корням «ἁμαρτι», «ἁμαρτη» дал следующие результаты: у Климента – 308 раз, у Антиоха – ни разу; у Модерата – ни разу; у Альбина – 1 раз; у Нумения – ни разу; у Максима Тирского – 2 раза; у Плутарха – 120 раз; у Плогина – 13 раз.

о качественно иной направленности мысли представителей эллинской философии. Выделяющийся на их фоне Плутарх хоть и употребляет этот термин достаточно часто, но его понятийная нагрузка этого термина существенно отлична от библейско-христианской⁸².

Специфичной для всего христианского богословия является также персонализация как добра, так и зла, воспринятая Климентом также из библейского умозрения. По оценке Р. Каравитеса, начиная с Гомера, «как у элеатов, так у Сократа, стоиков, софистов, киников и эпикурейцев зло не гипостазировалось»⁸³. Платон рассматривал зло в основном либо как «абстрактный принцип», либо чисто в общественно-моральном аспекте. Философия Аристотеля «не знает понятий добра и зла в самих себе» и, тем более, не дает «ни малейшего основания для персонализации зла»⁸⁴. Подобный же вывод в оценке развития эллинской философии делал и А. Ф. Лосев⁸⁵.

Обзор употребления Климентом терминов *какис* / *какос* дает ясное указание на то, что «зло рассматривалось им именно как результат неправильной активности души»⁸⁶, и также прямо связывалось с понятием греха. Говоря современным языком, Климент в своей интуиции впервые в истории христианского богословия раскрывает связь категорий абсолютного добра с личным Богом-Творцом, а абсолютного зла с личным бытием дьявола, утвердившегося в направленности своей воли против воли Божией. Это умозрение, наряду с темой свободной

⁸² Здесь стоит упомянуть оценку Т. Г. Сидашем критики стоических воззрений Плутарха, в которых он видит некоторый аналог христианских представлений о грехопадении (оценивая, правда, последние весьма в карикатурном изводе). Если стоики мыслили грех как нарушение закона природного, то иудеи и христиане – как нарушение закона, данного лично Богом. Позиция стоиков была несколько ближе к библейской в силу их склонности к монизму и антропоцентричному объяснению зла. Плутарх ревностно вооружается против таких понятий в своих трактатах против стоиков. См.: Сидаш Т. Г. О полемике Плутарха со стоиками... С. 326–331.

⁸³ *Karavites P. Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria...* P. 21, 23.

⁸⁴ *Ibidem.* P. 25–26.

⁸⁵ Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 70: «Самой личности, по А. Ф. Лосеву, в <...> античности так и не появляется». Здесь Ю. А. Шичалин ссылается на текст: «Другими словами, вся античная философия <...> оказалась не чем иным, как рефлексией над общинно-родовой формой, насквозь материальной, насквозь родовой и насквозь чувственно материально космологичной». Мы же от себя добавим еще цитату: «безличная и бездушная (в смысле безразличия к судьбам человечества – *Авт.*) космичность наложила свою печать и на самое грандиозное философское обобщение, к которому пришли греки». См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х т. М., 1992. Т. I. С. 413.

⁸⁶ *Karavites P. Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria...* P. 42.

воли человека, стоящего перед выбором между двумя непримиримыми полюсами, делает Климента первым христианским богословом, выразившим предельную степень христианской нравственной напряженности на философском языке.

Кроме отождествления греха и зла Климент также устанавливает четкую причинно-следственную связь греха и тления. Так он говорит, что «грех, будучи тленным, не имеет ничего общего с нетленным, то есть с праведностью»⁸⁷. Хотя тление и смерть в некотором переносном смысле относятся Климентом и к нематериальной душе (например, когда он говорит, что грех «называется смертью души»)⁸⁸, но в полном и прямом смысле, безусловно, распространяются на материальный космос и человеческое тело, ибо душа признается бессмертной⁸⁹. Если в качестве наказания за грех душа человека подвергается господству ее иррациональных сил над разумной и высшей своей частью⁹⁰, то тело подвергается смерти.

Однако при внимательном рассмотрении оригинальных текстов Климента становится ясным, что и понятие греха, и самого зла использовались им в двух неравнозначных смыслах. Мы определим их как категории абсолютного и субъективного зла, абсолютного и относительного (непроизвольного) греха. Последние можно еще обозначить через грех осознанного выбора и грех неведения, понимаемый также как греховное состояние удалившегося от Бога человека.

Абсолютным зло становится в рамках богословской системы Климента (в отличие от эллинской философской традиции) как акт личного, сознательного противления Богу и Его святой воле. Наиболее ярко эта позиция раскрыта в тексте, где благому Богу противопоставляется зло

⁸⁷ «ἡ γὰρ ἀμαρτία φθορὰ οὖσα οὐ δύναται κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τῆς ἀφθαρσίας, ἥτις ἐστὶ δικαιοσύνη», *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 3, 104, 5 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁸⁸ «θάνατος ψυχῆς ἡ ἀμαρτία λέγεται», *ibidem* 3, 9, 64, 1, 4–5; *Климент Александрийский. Строматы* / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 325.

⁸⁹ «Жизнь сия для злых, действительно, была бы веселым пиром. Позволяя себе в течение жизни всякого рода злодеяния, они умирали бы, преступлениями обремененные, но за них не отвечая. Но душа бессмертна...». См. *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 4, 7, 44, 2 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); *Климент Александрийский. Строматы* / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 419.

⁹⁰ *Karavites P. Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria... P. 35.*

и несправедность («ἀγαθὸν θεὸν <...> ἀνάτιον κακίας τε καὶ ἀδικίας»), причиной которых является не Творец, а худая воля созданных существ⁹¹.

В то же время страсти и сами грехи признаются не тождественными злу, но из него проистекающими⁹². Да и самое зло разделяется на то, которое только признается таковым, не являясь на самом деле злом, и на то, которое действительно противоположно добру⁹³. Субъективным злом признаются Климентом все тяготы земного бытия, включая болезни и смерть, которые называются катехетом только «кажущимися» («τῶν δοκούντων») объектами страха⁹⁴. Такое понятие «кажущегося», субъективного зла было подмечено Климентом еще в сочинениях Платона⁹⁵ и развито им в контексте христианского учения о заботливом Промысле Божиим о спасении человека.

Климент призывает бояться порока как зла произвольно совершаемого, а произвольный грех или «грех неведения» им определяется как болезненное состояние человеческой природы, усвоившей себе зло предварительными компромиссами со своей совестью. Так, человек, сделавшись через свое зло грешником, становится злым по натуре и держится греха уже по привычке: «αὐτίκα ὁ μὲν κακὸς φύσει, ἀμαρτητικὸς διὰ κακίαν γενόμενος»⁹⁶. Термин «ἡ ἀμαρτία» может обозначать в разных случаях грех как болезнь души, как произвольную, неосознанную ошибку и как осознанный выбор нарушения воли Божией⁹⁷. Последний как раз признается за истинное зло, которого должен бояться христианин.

Действия Промысла Божия, направляющего человека ко спасению, подробно разбираются Климентом в его сочинениях, где Христос представляется в виде любвеобильного Деговодителя-Педагога, исполь-

⁹¹ S. Clemens Alexandrinus. Stromata 4, 26, 170, 2, 3 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁹² «οὐδὲ γὰρ τὰ πάθη, οὐδὲ τὰ ἀμαρτήματα κακία, καίτοι ἀπὸ κακίας φερόμενα», ibidem 7, 11, 66, 2–3.

⁹³ Ibidem 7, 11, 65, 5.

⁹⁴ Ibidem 7, 11, 65, 3–4: «τὰ φοβερὰ ἀπὸ τῶν δοκούντων, οἷον θανάτου καὶ νόσου καὶ πενίας».

⁹⁵ Сочетание терминов «болезнь» (νόσος), «нужды» (πενίας) и «кажущиеся» (τῶν δοκούντων) встречается у Платона в Republica 613 A // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁹⁶ Ibidem 6, 12, 98, 2, 1.

⁹⁷ Важный для разбора этих понятий текст из Stromata 2, 15 разнится в TLG 2, 15, 64, 3, 1 и Патрологии Миня 9, 1001 В – 1004 А. Главное отличие в чтении этого отрывка – в использовании «ἀκούσιος» и «ἐκούσιος» в середине фразы: «ἀτύχημα μὲν οὖν παράλογός ἐστιν ἀμαρτία, ἡ δὲ ἀμαρτία ἀκούσιος ἀδικία, ἀδικία δὲ ἐκούσιος κακία». По Миню же: «ἡ δὲ ἀμαρτία ἐκούσιος ἀδικία». На наш взгляд, в TLG выбрано неверное чтение, вводящее смешение понятий.

зующего всевозможные средства⁹⁸. Все время земной тленной жизни «Логос нас воспитывает для бессмертной жизни»⁹⁹, являя «воспитательную Свою любовь»¹⁰⁰. Способов же вразумления два: «один при посредстве учения, другой при посредстве наказания, который и называется поэтому способом дисциплинарным (παιδευτικόν)»¹⁰¹. Болезни, случайности и даже смерть становятся по Промыслу Божию лекарством спасения («φάρμακον γίνεσθαι σωτηρίας») для людей¹⁰².

Климент неоднократно подчеркивает воспитательный характер так называемого субъективного зла, которое является в мире как промыслительное действие Бога, «заставляя страдать для восстановления в благоразумии, мире и нетлении»¹⁰³.

В контексте понятия о субъективном зле следует понимать и высказывание Климента о тех, кто «думает (по своему невежеству) полагать причиной зол слабость материи, произвольные стремления неведения и иррациональные необходимости»¹⁰⁴.

И, наконец, размышления катехета о том, что «куда Господь обращается Своим лицом, там мир и радость; а откуда отвращает его, туда начинает прокрадываться зло (повηρία)»¹⁰⁵, также возможно понимать корректно только в плане категорий воспитательного Промысла и субъективного зла.

После сопоставления собранных выше мыслей Климента, разбросанных по его сочинениям, нам представляется достаточно закономерным сделать вывод о возможности распространения учения о воспитательном значении тягот земной жизни человека на все неудобные и скорбные стороны как душевной, так и телесной его природы, а также и окружающего его материального мира.

⁹⁸ *S. Clemens Alexandrinus*. Paedagogus 1, 8 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁹⁹ Ibidem 1, 2.

¹⁰⁰ Ibidem 1, 9.

¹⁰¹ *S. Clemens Alexandrinus*. Stromata 4, 24, 154, 2–3 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

¹⁰² Ibidem 7, 11, 61, 5.

¹⁰³ «ἀλγεῖν μὲν ποιῶν εἰς σύνεσιν ἀποκαθιστὰς δὲ εἰς εἰρήνην καὶ ἀφθαρσίαν», ibidem 2, 2, 4, 2–4; 2, 5, 1.

¹⁰⁴ «κακῶν δὲ αἰτίαν καὶ ὕλης ἂν τις ἀσθένειαν ὑπολάβοι καὶ τὰς ἀβουλήτους τῆς ἀγνοίας ὁρμὰς τὰς τε ἀλόγους δι' ἀμαθίαν ἀνάγκας», ibidem 7, 3, 16, 2–3.

¹⁰⁵ *S. Clemens Alexandrinus*. Paedagogus 1, 8, 70, 1 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

Представления о воспитательном значении тягот земного бытия были в некоторой степени распространенными во времена Климента и у средних платоников, и у стоиков. Специфика учения самого Климента в этом вопросе, на наш взгляд, состоит, во-первых, в связи воспитательного Промысла не с безличностными космическими принципами, а с волей заботливого Бога-Педагога, а, во-вторых, в снятии ответственности за появление зла в космосе с материи и выявлении приоритетного значения нравственного волеизъявления человека.

3. Учение Климента о теле Христа и теле человека

Прежде всего, обратим внимание на тот факт, что если касательно учения о предсуществовании материи мнения ученых весьма разнятся, то в отношении докетизма Климента суждения почти всех, занимавшихся этой проблемой, сходятся к признанию только «малого докетического оттенка» в учении катехета¹⁰⁶. Мнение свт. Фотия Константинопольского о содержащемся в Ипотипозах учении, отрицающем воплощение Бога Слова¹⁰⁷, не стоит признавать достоверным в силу причин, указанных еще свт. Филаретом Гумилевским¹⁰⁸, а также в силу большого числа оригинальных текстов Климента, прямо постулирующих обратную богословскую позицию¹⁰⁹.

¹⁰⁶ За исключением, пожалуй, В. Я. Саврея, который признавал мнение свт. Фотия обоснованным, базируя это суждение на представлении о заимствовании Климентом учения о материи у средних платоников (см.: *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 3-е. М., 2011. С. 397). Наш анализ, кажется, вполне убедительно показал неверность такого утверждения.

¹⁰⁷ *Photius*. Bibliotheca or myriobiblon. Codex 109 // URL: http://www.earlychristianwritings.com/fathers/photius_03bibliotheca.html (дата обращения: 01.01.12).

¹⁰⁸ Кроме того факта, что и сам свт. Фотий сомневался в аутентичности дошедших до него книг, никто из древнейших писателей церковных не делал ни малейшего намека на заблуждения Климента, подобные тем грубейшим, которые перечислены свт. Фотием (см.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. М., 1996. С. 175–176). Более того, блаж. Иероним отзывался с похвалой как о Строматах, так и об Ипотипозах (см.: Иероним Стридонский, блж. Книга о знаменитых мужах, написанная к Декстру, преторианскому префекту // Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных. К., 1880. Ч. 5. С. 311–312). Современные исследователи тоже указывают на большую вероятность факта восприятия свт. Фотием гностических концепций за идеи самого Климента. См.: *Ramelli I.* Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // *Harvard Theological Review*. 2012. Vol. 105 (3). P. 347–349.

¹⁰⁹ *S. Clemens Alexandrinus*. Stromata 6, 9, 71 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); *S. Clemens Alexandrinus*. Paedagogus 1, 2 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); *ibidem* 1, 6, 43, 3, 2: «κύριος Ἰησοῦς, τοῦτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα

Н. И. Сагарда «оттенок докетизма» усматривал в представлениях Климента о том, что тело Христа «было свободно от естественных нужд, голода и жажды, а Его душа – от печали и радости. Он приводит без опровержения предание, которое представляет тело Спасителя неосязаемым»¹¹⁰. Однако текст, говорящий о «неосязаемости», сохранился лишь в отрывке латинской версии, и его мы рассмотрим чуть позже. В то же время мы находим в оригинальных текстах Климента прямые указания на реальность телесной природы Спасителя, когда, например он утверждает, что воплотившийся Сын «стал доступным пяти органам чувств»¹¹¹.

П. Ашвин-Сейковски, проводя подробный анализ докетической литературы периода, предшествовавшего деятельности Климента, показывает, что Климент не высказывал идей, характерных для богословов-докетов¹¹². Он особенно обращает внимание на текст из *Stromata*, где Климент прямо опровергает докетическое учение Маркиона и Кассиана о рождении по плоти как зле, а также учение Валентина о «душевном» (ψυχικόν) характере тела Спасителя¹¹³. Указывая на общие места в учении о Спасителе у Климента и Валентина, П. Ашвин-Сейковски подчеркивает, что оба – и Климент, и Валентин – имели целью показать совершенство Христа и господство духа над плотью, к которому должен стремиться всякий христианин¹¹⁴.

Образ Христа как Учителя и Педагога, представленный Климентом для своих читателей и слушателей в виде идеала духового совершенства подразумевает аскетический идеал независимости от всего

σαρκούμενον»; *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 3, 17, 103, 3 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12): «ἡ κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας ἐν σαρκὶ μὲν»; *ibidem* 6, 16, 140, 3, 7: «θεὸς ἐν σαρκίῳ».

¹¹⁰ Сагарда Н. И. Полный курс лекций по Патрологии. СПб.: Воскресение, 2004. С. 433.

¹¹¹ «αἰσθησέων πεντάδι σαρκοφόρος γενόμενος», *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 5, 6, 34, 1, 2 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12). Характерно, что здесь Климент употребил термин «плотоносный», который является центральным для самых ранних свидетельств о полемике с докетами св. апостола Иоанна и свщмч. Игнатия Антиохийского. Аналогичный текст находим *ibidem* 7, 2, 8, 6: «αἰσθητὴν δὲ ἀναλαβὼν σάρκα».

¹¹² *Ashwin-Siejkowski P. Clement of Alexandria on Trial: the Evidence of “Heresy” from Photius’ Bibliotheca. Leiden-Boston: Brill, 2010. P. 103–104.*

¹¹³ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 3, 102, 1–3, 102, 3 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

¹¹⁴ *Ashwin-Siejkowski P. Clement of Alexandria on Trial: the Evidence of “Heresy” from Photius’ Bibliotheca... P. 97–98.*

чувственного, необходимых материальных нужд и, тем более, страстей. Христология Климента действительно может быть признана несбалансированной с точки зрения посленикейского богословия, как не уделяющая достаточного внимания человеческой, телесной природе Христа. В центре внимания Климента не столько исторический человек Иисус, Спаситель во плоти, сколько Божественный Логос¹¹⁵.

Однако это не означает, что Климент совсем не придавал никакого значения телесной природе Христа. Пожалуй, наиболее ярко катехет отражает значение таинства Боговоплощения и его значение для человеческой телесной природы в *Paedagogus* 3, 1, 2. Здесь он говорит о том, что Логос Сам – суть явление тайны обожения: «Λόγος γὰρ οὐτός μυστήριον ἐμφανέσ. θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ, καὶ ὁ ἀνθρώπος θεός»¹¹⁶. Воплощение Логоса представляется здесь имеющим целью освобождение человеческой плоти от смерти и тления, передачу ей причастности вечности и нетления. Важно отметить, что никем из платоников-язычников это учение не могло быть принято в силу их традиционного дуализма.

Что касается отрывка из комментария Климента на первое соборное послание Иоанна, сохранившееся в латинском переводе Кассиодора, то, во-первых, прежде повествования о том, как рука апостола Иоанна не встретила препятствия пройдя внутрь тела Христа, здесь же сказано, что плоть Его была ощутима (*palpabilis*) для учеников¹¹⁷. Во-вторых, это место, на наш взгляд, правильно проинтерпретировано П. Ашвин-Сейковским, который указывает, что задачей Климента здесь было раскрытие основной нравственно-аскетической направленности его учения. Выражение должно быть понято не в том смысле, что тело Христа было отличным от людей эфирного характера, не как попытка догматического определения образа соединения природ во Христе, а как нравственно-гносеологическая установка. Христианину можно достичь подлинной встречи со Христом только в случае обретения духовного просвещения и добродетелей, позволяющих испытать общение с Ним как Божественным Логосом¹¹⁸.

Однако нам представляется, что в рассуждениях о степени докетизма у Климента предыдущие исследователи никак не затронули

¹¹⁵ *Ibidem*. P. 98–99.

¹¹⁶ *S. Clemens Alexandrinus*. *Paedagogus* 3, 1, 2, 1 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

¹¹⁷ *S. Clemens Alexandrinus*. *Fragmenta* / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1857. Т. 9. Col. 735 A.

¹¹⁸ *Ashwin-Siejkowski P. Clement of Alexandria on Trial: the Evidence of «Heresy» from Photius' Bibliotheca... P. 103.*

богословскую проблему одухотворения материи. Даже самый подозрительный текст, только что упомянутый нами, взятый в контексте экзегетической мысли Климента, приобретает тот самый смысл, который изложен в труде П. Ашвин-Сейковского. Рассуждая о Боговоплощении, Климент, прежде всего, отмечает, что несозданное Божественное, совечное Богу Отцу Слово стало видимо для апостольских глаз и ощутимо для их рук. Климент прямо говорит о «присутствии Господа во плоти» (*in carne praesentiam*), хотя тут же подчеркивает, что видимой была не только плоть, но и добродетели Христа¹¹⁹. И в этой последовательности мысли, пожалуй, ярко проявляется весь строй богословия катехета.

Климент ставил своей задачей оторвать христиан от грубых представлений о будущей жизни по воскресении, что, в частности, ярко выражено в его комментарии на слова Спасителя о том, что достигшие «воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят» (Лк 20:35). Климент замечает, что этими словами Христос не осуждает брак, но вразумляет спрашивающих Его «о состоянии по воскресении, относительно которого они питали столь грубые надежды»¹²⁰.

На наш взгляд, рассмотрение учения Климента о материи и человеческом теле с точки зрения их одухотворения принципиально важно и раскрывает несправедливость обвинений катехета в докетизме.

Климент неоднократно признает, что тело Христа было подвержено страданиям¹²¹, прямо отвергает мысль об отложении плоти Спасителем после воскресения, одновременно отмечая неспособность Его тела к страданию после воскресения¹²². Правда и во время земной жизни свойства Его тела были уникальными. Повторяя Валентина, Климент соглашается с его мыслью о том, что «Иисус ел и пил <...>, не извер-

¹¹⁹ *S. Clemens Alexandrinus. Fragmenta* / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1857. Т. 9. Col. 735 A: «Non solum carnem ejus, sed etiam virtutes ejusdem Filii significant».

¹²⁰ «κατὰ τὴν ἀνάστασιν τῆς σαρκικῆς ἐπιθυμίας προσδοκίαν», *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 3, 12, 87, 2 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); *Климент Александрийский. Строматы* / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 370.

¹²¹ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 7, 2, 6, 5 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); «Тот, кто принял на себя тело, способное страдать» (τὴν παθητὴν ἀναλαβὼν σάρκα); *ibidem* 7, 2, 7, 5, 2; *ibidem* 6, 15, 127, 2: «ὃ πέπονθεν ἡ σὰρξ, ἣν ἀνείληφεν ὁ κύριος»; *S. Clemens Alexandrinus. Protrepticus* 10, 106, 4–5 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); «πίστευσον, ἄνθρωπε, τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ».

¹²² Комментарии Климента на 2 Кор 5:16. Согласно текстам из Ante-Nicene Fathers / Ed. P. Schaff. T. & T. Clark in Edinburgh, 1870. Vol. 2: *Fathers of the Second Century*. P. 1236.

гая пищу обратно. <...> Пища не разрушалась внутри Него, поскольку и сам Он не подвержен гниению»¹²³.

Климентом также признается и качественное изменение свойств души и тела подвижника-гностика, а тем более, воскресших тел последователей Спасителя. Душа и тело признаются различными, но не противоположными («οὐκ ἔξ ἐναντίων») частями единой человеческой природы¹²⁴. Тело не является врагом души¹²⁵. Более того, человек изначально гармонично устроен из души и тела Духом Святым, как микрокосмос и прекрасный музыкальный орган, призванный прославлять Бога¹²⁶. В своем учении о том, что «душа не является благой по природе, и тело не есть по природе зло»¹²⁷, Климент вновь раскрывает свою богословскую позицию о природе добра и зла в тварном мире как результате нравственного и религиозного выбора.

В ходе жизни по заповедям Спасителя освящаются и душа и тело христианина, так, что обоим постепенно усваивается свойство нетления¹²⁸, причем тело неоднократно сравнивается с храмом Божиим. Так, «когда душа гностика многократно освящается, освобождаясь от земного огня, и тело, в котором он обитает, становится столь же чистым, как и святой храм»¹²⁹. Многократно встречаем в текстах катехета также упоминания об очищении и освящении всего человека («ὅλον τὸν ἄνθρωπον»), как его души, так и тела¹³⁰.

Пожалуй, одним из самых ярких текстов, отражающих гармоничное воззрение Климента на синтетическую природу человека, является его толкование на слова Христа о двух или трех, собравшихся

¹²³ «ἦσθιεν καὶ ἔπιεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδούς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφήν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθειρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν», *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 3, 7, 59, 3 // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12): «πίστευσον, ἄνθρωπε, τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ».

¹²⁴ *Ibidem* 4, 26, 164, 5.

¹²⁵ *Ibidem* 17, 104, 4: «οὐκ ἂν δὲ εἰ ἐχθρὰ ἡ σὰρξ ἦν τῆς ψυχῆς».

¹²⁶ *S. Clemens Alexandrinus. Protrepticus* 1, 5, 3 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12): «τὸν μικρὸν κόσμον, τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἀγίῳ πνεύματι ἄρμυσάμενος».

¹²⁷ «οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει οὔτε αὐτὸ κακὸν φύσει τὸ σῶμα», *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 4, 26, 164, 3–4 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

¹²⁸ Например, о телесной и душевной чистоте, которой причастен гностик, говорится на примере нетленных души и тела Ревекки: «τὸ ἀδιάφθορον τοῦ τε σώματος τῆς τε ψυχῆς», *ibidem* 4, 25, 161, 1.

¹²⁹ «ἀποχὴν τῶν γεωδῶν πυρώσεων. ἀγνίζεται δὲ καὶ τὸ σῶμα, ἐν ᾧ οἰκεῖ, ἐξειδιοποιούμενον εἰς εἰλικρίνειαν ἀγίου νεῶς», *ibidem* 6, 7, 60, 1–2. См. также: *ibidem* 7, 13, 82, 2, 3–3, 1; 7, 13, 82, 3, 3.

¹³⁰ *Ibidem* 4, 25, 160, 2; 5, 10, 61, 3. См. Также: *ibidem* 3, 12, 88, 3.

во имя Его. Эта триада определяется катехетом как тело, душа и дух («σὰρξ δὲ καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα»), которые соединяются в одно целое во Христе¹³¹. По образу Христа человек, послушный Господу, становится «богом, ходящим в теле»¹³², богоносным и носимым Богом: «θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος»¹³³.

В приобретении качества нетления душой и телом христианина Климент выделяет прежде всего исполнение заповедей и аскетический подвиг, уделяя значительно меньше внимания церковным таинствам. Исследователи по-разному оценивали важность Евхаристии в богословской системе Климента и степень реализма в описании им этого таинства¹³⁴. Мы согласны с оценкой, сделанной еще профессором А. Л. Катанским, отмечавшим, что Климент раскрывает учение «о великом значении вкушения Евхаристии не только для души, но и для тела», и, «хотя в весьма неясных выражениях», но признает реальность материальной стороны таинства¹³⁵. Добавим только, что знаменитый катехет уделял большее внимание духовной стороне таинства.

В комментарии Климента на 1 соборное послание ап. Петра говорится о воссоединении тела и души христианина при воскресении согласно природе каждой из них (*juxta genus proprium*)¹³⁶. Воскресшие тела уже не должны будут испытывать жажду, голод и физические страдания¹³⁷.

Рассуждения о приобретении как плотью Самого Христа, так и, по образу Спасителя, телами христиан новых духовных свойств на фоне того факта, что «Климент предполагает всюду единство личности»¹³⁸ Иисуса Христа как воплощенного Сына Божьего, убедительно свидетельствует против подозрений катехета в докетизме. Справедливость подобного обвинения можно было бы принять к рассмотрению по отношению к доктрине афтартодокетизма, который, однако, возник в гораз-

¹³¹ Ibidem 3, 10, 69, 1.

¹³² «ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός», ibidem 7, 16, 101, 5.

¹³³ Ibidem 7, 13, 82, 3.

¹³⁴ Например, *Bigg C. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford Clarendon Press, 1913. P. 141–142* высказывается в пользу символического понимания Климентом Евхаристии. А Эрик Осборн (*Osborn E. Clement of Alexandria. Cambridge University Press, 2005. P. 208*) признает реальность евхаристической плоти Христа у Климента.

¹³⁵ *Катанский А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах. М.: Паломник, 2003. С. 186–187.*

¹³⁶ *S. Clemens Alexandrinus. Fragmenta / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. T. 9. Col. 729 A.*

¹³⁷ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata 3, 6, 48, 2 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).*

¹³⁸ *Сагарда Н. И. Полный курс лекций по Патрологии... С. 549.*

до более позднюю эпоху¹³⁹ и был выражен другим терминологическим языком. Однако учение о нетленности тела Христа было всегда разделяемо православными богословами, и тонкости полемики с последователями афтартодокетизма, безусловно, лежат вне поля несистематичных и кратких высказываний Климента.

В то же время нужно отметить, что исходные богословские позиции сторонников афтартодокетизма были, можно сказать, диаметрально противоположными по отношению к установкам докетов первых веков. Если современные Клименту докеты исходили из отказа логического и богословского сближения материи и Бога, то монофизиты, в среде которых зародился афтартодокетизм, наоборот, исходили из идеи слияния природ.

В современных исследованиях по раннему докетизму существуют различные попытки обобщений и определений для богословских систем, подходящих под это направление. Нам представляется верным вывод, сделанный в работе М. Шлюссера¹⁴⁰, где в полемике с выводами П. Вейгандта¹⁴¹ автор подмечает, что несмотря на значительное разнообразие христологических систем, объединенных церковными авторами под единым названием докетизма, это было сделано не по нерассудительности или полемическому запалу, а по признаку одного богословского положения, свойственного всем им. Несмотря на признание многими из докетов некоторой степени реальности телесной природы Иисуса, все они «отрицали, что во Христе Иисусе Божественный Спаситель был действующим субъектом, перенесшим весь опыт исторического человека»¹⁴².

Климента, безусловно, никак нельзя уличить даже в малейшем сочувствии такому богословскому лжеучению. Действующим Лицом в спасении человека у катехета является Сам Логос-Педагог, Который, проникнутый человеколюбием, не пренебрег подверженностью нашей плоти страданиям («σαρκὸς ἀνθρωπίνης εὐπάθειαν»), но облекся в нее¹⁴³.

¹³⁹ Давыденков О., свящ. Афтартодокетизм // Православная энциклопедия. 2002. Т. 4. С. 193–194.

¹⁴⁰ Slusser M. Docetism: A Historical Definition // The Second Century: A Journal of Early Christian Studies. 1981. Vol. 1. P. 163–172.

¹⁴¹ Peter Weigandt в своей диссертации (*Weigandt P. Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*. 2 Bde., Diss. Heidelberg, 1961. Bd. I. S. 72, 81) высказывается в защиту некоторых из древних еретиков, обвиненных церковными полемистами в докетизме.

¹⁴² Slusser M. Docetism: A Historical Definition... P. 172.

¹⁴³ S. Clemens Alexandrinus. Stromata 7, 2, 8, 1 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12). Мы считаем крайне необоснованными попытки некоторых уче-

Слово Божие «стало человеком, чтобы мы через человека научились, как человек может стать богом»¹⁴⁴.

Для того, чтобы раскрыть тему одухотворенного тела до конца, необходимо обратить внимание еще на два текста Климента, которые дадут нам возможность уяснить смысловую нагрузку этого понятия. Введенное апостолом Павлом «σῶμα πνευματικόν» (1 Кор 15:44) находит свое раскрытие в текстах катехета.

Так, комментируя предостережение апостола Павла против блудного греха (1 Кор 6:15–19), Климент объясняет его как отпадение христианина от Церкви как духовного тела Христа¹⁴⁵. Однако при этом катехет вводит в рассмотрение и два различных состояния телесной природы человека. Принадлежность собранию верных, означает духовное соединение со Христом (1 Кор 6:17)¹⁴⁶, которое означает приоритет духовного начала над телесным при сохранении полноты человеческой природы. Становясь членом тела Христова христианин и сам бывает уже «духовным телом» («πνευματικὸν σῶμα»), освящая всю свою природу: «вполне сыном, святым человеком»¹⁴⁷. Блудник же, наоборот, становится «иным телом, не святым» («ἄλλο σῶμα γίνεταί οὐχ ἅγιον»).

То, что Клименту, безусловно, была близка идея св. ап. Павла о Христе как втором Адаме, становится ясным из текста *Excerpta ex Theodoto* 15, где катехет объясняет в смысле понятия «σῶμα πνευματικόν» слова апостола о смене христианами «образа перстного» на «образ небесного» («εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου», 1 Кор 15:49). В кратком отрывке конспективно изложены мысли, которые, на наш взгляд, дают ясное указание на из-

ных отождествить учение о Логосе Климента с концепциями Ума у неоплатоников, когда например Р. Е. Витт в уже упомянутой выше статье «The Hellenism of Clement of Alexandria» утверждает, что Логос у Климента «более близок к космологическому принципу, чем к исторической персоне» (р. 201). Согласно Клименту именно Логос входит в историю человечества проявляя превосходящее человеколюбие Бога, и обращается «не как учитель к ученикам, не как хозяин дома к домашним, не как Бог к людям, но как нежный отец (πατήρ δὲ ὡς ἡπιός) убеждает сыновей». См. *S. Clemens Alexandrinus. Paedagogus* 9, 82, 2–3 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

¹⁴⁴ «ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῆ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός», *S. Clemens Alexandrinus. Protrepticus* 1, 8, 4 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

¹⁴⁵ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 7, 14, 87, 4 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

¹⁴⁶ «ὁ δὲ κολλῶμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἔστι».

¹⁴⁷ «σὺς οὗτος ἅπας, ἄνθρωπος ἅγιος», *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 7, 14, 88, 3 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

менение не только познавательных способностей, но и самого тела христианина в воскресении¹⁴⁸.

Остается ответить на закономерный вопрос о том, сохранит ли эта телесность какое-то отношение к материи? Ведь Климент признавал наличие тонкой телесности для ангелов¹⁴⁹. Ответ на этот вопрос весьма важен, во-первых, для окончательного прояснения богословского отношения катехета к материи, которое лучше всего проясняется именно в плане эсхатологической перспективы. Во-вторых, важно выяснить его позицию в плане освобождения Климента от подозрений в закладке фундамента для сторонников осужденного Церковью позднее оригенизма, учивших об отпадении ангелов и душ с одновременным погружением в материальные тела¹⁵⁰.

Разительным контраргументом для подобных подозрений является текст из *Eclogae propheticae* 26, где, комментируя слова Иоанна Крестителя о сохранении пшеницы и сожжении в огне шелухи (плевел, Мф 3:11–12; Лк 3:16–17), Климент утверждает, что материальная часть («τὸ δὲ ὑλικόν») остается целой, то есть имеет участь в вечности, при условии гармоничного соединения с лучшей, духовной частью («μέχρι συνεστί τῷ κρείττονι, μένει»). Имеющая корень своего бытия в реалиях духовных, «в ином» («ἐν ἑτέρῳ γὰρ εἶχε τὸ εἶναι»), материя разрушается только при нарушении этой связи. Крещению огнем, согласно толкованию, данному в этом отрывке, подвергается материальная часть, а Духом Святым – душа человека. И, хотя здесь же говорится об очищении от шелухи, как от «материальной одежды» («τοῦ ὑλικοῦ ἐνδύματος»), но рассмотренное в общем контексте это выражение не может быть понято как освобождение от материи как таковой. Это освобождение должно пониматься в русле рассмотренных выше негативных высказываний аскетического характера. Такое толкование подтверждается и словами самого Климента из рассматриваемого отрывка, где он говорит об освобождении от господства над человеком материальных энергий («ἐνεργειῶν ὑλικῶν»)¹⁵¹.

¹⁴⁸ «οὗ δὲ «πρόσωπον» <καί> ἰδέα καὶ σχῆμα καὶ σῶμα», *S. Clemens Alexandrinus. Excerpta ex Theodoto* 1, 15, 2 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

¹⁴⁹ *Bucur B. G. Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses // Vigiliae Christianae*. 2009. Suppl. 95. P. 48–49.

¹⁵⁰ Такую связь учения Климента и поздних оригенистов признает возможной Б. Букур (см.: *Ibidem*. P. 41).

¹⁵¹ *S. Clemens Alexandrinus. Eclogae propheticae* 25, 1–4 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

Заключение

По результатам исследования можно утверждать, что Климент Александрийский не уклонился от догматического учения, хранимого в церковном предании, в отношении материи и тварного мира в целом. Наоборот, раскрытие учения о Боге как «безвременном безначальном начале», о Его трансцендентности позволило катехету подчеркнуть с особенной силой, незнакомой предыдущей церковной, а, тем более, языческой философской традиции, учение о совершенной «инаковости», «полнейшей инородности» всей тварной природы в сравнении с Творцом.

Рассмотренные оригинальные тексты Климента вполне ясно свидетельствуют против принимаемого некоторыми учеными мнения о существовании в богословском умозрении катехета представлений о предсуществовании материи. Единственная форма предсуществования, признаваемая Климентом в смысле Промысла Божия, – это предсуществование в замысле Божиим, о котором богослов говорит, однако, не в отношении бесформенной материи, а в отношении человека, представляющего главную ценность в очах Творца.

Употребление Климентом термина «не-сущее» по отношению к материи не дает оснований отождествлять его взгляды на материю со взглядами современных ему средних платоников. Серьезные разночтения в воззрении на материю Климента и эллинских философов мы находим, прежде всего, в плане онтологии и эсхатологии. Нами замечена прямая противоположность представлений о соотношении материи и Бога у Климента и большинства наиболее известных представителей языческого платонизма. Александрийский богослов, в отличие от платоников, исповедовал всемогущество Творца, Которому ничто не в силах противостоять, и Который без усилия, мгновенно производит в бытие всю вселенную.

Появление зла в материальном мире признается Климентом – и в этом отличие его взглядов от позиции большинства платоников – связанным не с материей или иным онтологическим принципом, противостоящим Богу-Творцу, а в связи с неверно использованной свободой нравственного выбора. Александрийский катехет в невиданной ранее степени разработал богословское и психологическое понимание категорий воли и свободного выбора. Вместе с персонализацией добра (в лице Бога) и зла (в лице падших духов) учение о свободной воле человека, стоящего перед выбором между двумя непримиримыми полюсами, делает Климента первым христианским богословом, выразившим предельную степень христианской нравственной напряженности на философском языке.

Выделение в наследии Климента понятий абсолютного и относительного зла позволило правильно оценить многие из отрицательных высказываний о материи. В качестве абсолютного зла Климентом признавался акт сознательного противления Богу и Его святой воле. Относительным или даже только кажущимся злом признаются все тяготы человеческого бытия, все неудобные, болезненные и скорбные стороны в деятельности как душевной, так и телесной природы человека в нынешнем мире. Последние должны быть осознаны как воспитательное средство Божие, имеющее временное значение.

Рассмотрение учения Климента о человеческом теле Христа с принципиально новой точки зрения, а именно в ракурсе одухотворения материи, позволило обнаружить неправомочность обвинений катехета в докетизме. Если современные Клименту докеты исходили из отказа логического и богословского сближения материи и Бога, то учение александрийского катехета можно признать прямо противоположным таким богословским предпосылкам.

Эсхатологическая перспектива материи, как предназначенной к обожению, прежде всего, проявляется в учении Климента об обожении человеческого тела. Все отрицательные высказывания о материи произнесены Климентом в контексте раскрытия аскетического подвига христианина на пути исполнения заповедей Божиих и борьбы с грехом. Учение катехета об обновлении человека по образу Христа как второго Адама и целостном освящении человеческой природы, отмеченное и предыдущими исследователями¹⁵², дополнено свидетельствами о сохранении материальности в жизни будущего века. Несмотря на частые у Климента выражения об «очищении от материального», тщательный анализ его текстов показывает, что они должны пониматься в психологическо-аскетическом аспекте. Онтологически же как телесность, так и материя сама по себе должны приобрести новый модус бытия в правильном иерархическом положении – подчинении духу. Этот вывод представляется закономерно связанным с учением о благой воле Творца, проявившейся в творении материи и всего мира, ввиду чего любая часть космоса, неся на себе отпечаток Его благодати, не должна быть подвергнута уничтожению.

Можно отметить некоторый дисбаланс не столько в самих догматических формулировках христологического и антропологического учения Климента, сколько в объеме выраженных и дошедших до нас мыслей катехета о двух природах во Христе и соотношении телесной и духовной природ в человеке. Так, к малой степени разработанности можно отнести у Климента темы человеческой природы Богочеловека Христа, подверженности тела Христова страданиям и материальной

¹⁵² *Киприан (Керн), архим.* Антропология Св. Григория Паламы... С. 111–112.

стороны таинства Евхаристии. Особенная для Климента расстановка акцентов, несистематичность изложения, краткость и нечеткость некоторых высказываний о качестве изменений в природе как исторического, так и евхаристического тела Христа, а также тел христиан в воскресении не дает, однако, оснований для признания неправомыслия Климента по этим вопросам.

Более того, несмотря на сложившуюся среди богословов запада традицию отождествлять богословие Климента с платонизмом, этот христианский учитель во многом преодолел некоторые важнейшие, устоявшиеся платонические концепции. Так, если у Платона «цель описания Бога как трансцендентного миру объяснялась попыткой удержать Божество от контакта с миром, то для Климента это основание для постулирования безусловной свободы Бога, а также необходимости откровения» и приближения к Непознаваемому через Слово, пришедшее от Него¹⁵³, и принесшее благодать, соделавшую всю вселенную «океаном благословений»¹⁵⁴.

Все внимание замечательного богослова было направлено к Богу, к Которому, оторвав от греховной привязанности к земным удовольствиям, он старался направить умы и сердца христиан. В ответ на подозрения в том, что проповедованный катехетом стиль аскетизма слишком суров, является самодостаточным и практически разрывает все связи «с человеческой телесной реальностью» и даже «с его зависимостью от Бога»,¹⁵⁵ мы скажем, что Климент все-таки не потерял «контакта с землей», необходимого для трезвого и сбалансированного прохождения пути спасения. Его пренебрежение материальным миром вдохновлялось борьбой с грехом, а не с материей или телом как таковыми. Наше мнение поддерживается и свидетельством отцов Церкви, называвших Климента «великим»¹⁵⁶ «философом философов»¹⁵⁷ и «священным и апостольским учителем»¹⁵⁸.

¹⁵³ *Patrick J. Clement of Alexandria. Edinburgh and London, 1914. P. 73.*

¹⁵⁴ «τὰ πάντα ἥδη πέλαγος γέγονεν ἀγαθῶν», *S. Clemens Alexandrinus. Protrepticus 10, 110, 3 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).*

¹⁵⁵ *Behr J. Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement. Oxford University Press, 2000. P. 206–207.*

¹⁵⁶ *S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1865. T. 91. Col. 1085 A.*

¹⁵⁷ Так высказывается об авторитете Климента преп. Максим Исповедник: «τῷ ὄντι φιλοσόφῳ τῶν φιλοσόφων Κλήμεντι», *S. Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1865. T. 91. Col. 317 C.*

¹⁵⁸ Преп. Анастасий Синаит: «ἱερός καὶ ἀποστολικὸς διδάσκαλος», *S. Anastasius Sinaita. Quaestiones et Responsiones centum quinquaginta quatuor, ex ejusdem editione / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1865. T. 89. Col. 741 D.*

Источники и литература

ИСТОЧНИКИ

1. *Clemens Romanus et Clementina Theol.* Homiliae // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
2. *Photius.* Bibliotheca or myriobiblon. Codex 109 // URL: http://www.earlychristianwritings.com/fathers/photius_03bibliotheca.html (дата обращения: 01.01.12).
3. *Plato.* Respublica // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
4. *Plato.* Sophista // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
5. *Plutarchus Biogr. et Phil.* De E apud Delphos // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
6. *Plutarchus Biogr. et Phil.* De Iside et Osiride // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
7. *S. Anastasius Sinaita.* Quaestiones et Responsiones centum quinquaginta quatuor, ex ejusdem editione / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1865. Т. 89. Col. 329–824.
8. *S. Athanasius Theol.* Oratio I contra Arianos // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
9. *S. Athanasius Theol.* Oratio II contra Arianos // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
10. *S. Basilius Caesariensis Episcopus.* In Mamantem martyrem // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
11. *S. Basilius Caesariensis Episcopus.* Homiliae in Hexaemeron // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
12. *S. Clemens Alexandrinus.* Eclogae propheticae // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
13. *S. Clemens Alexandrinus.* Excerpta ex Theodoto // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
14. *S. Clemens Alexandrinus.* Fragmenta / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 9. Col. 729–776.
15. *S. Clemens Alexandrinus.* Paedagogus // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

16. *S. Clemens Alexandrinus. Protrepticus* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

17. *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 9. Col. 9–602.

18. *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

19. *S. Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

20. *S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

21. *S. Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses ad illuminandos* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

22. *S. Gregorius Nyssenus Episcopus. Carmina dogmatica* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

23. *S. Gregorius Nyssenus Episcopus. In Theophania (orat. 38, 23, 45)* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

24. *S. Gregorius Nyssenus. In Hexaemeron explicatio apologetica* / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1863. Т. 44. Col. 61–124.

25. *S. Irenaeus Lugdunensis Episcopus. Adversus haereses libri quinque* / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 7 а. Col. 433–1118.

26. *S. Joannes Damascenus. Expositio fidei* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

27. *S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber* / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1865. Т. 91. Col. 1083–1462.

28. *S. Maximus Confessor Theol. Capita de charitate* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

29. *S. Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho* / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1865. Т. 91. Col. 243–786.

30. *S. Maximus Theol. Fragmentum ex libro de materia* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

31. *S. Theodoretus, Cyrensis Episcopus. Quaestiones in Octateuchum* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

32. *Иероним Стридонский, блж.* Книга о знаменитых мужах, написанная к Декстру, преторианскому префекту // Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных. К., 1880. Ч. 5. С. 283–344.

33. *Климент Александрийский.* Строматы / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892.

34. *Плутарх.* Сочинения / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.

Литература

1. *Давыденков О., свящ.* Афтартодокетизм // Православная энциклопедия. 2002. Т. 4. С. 193–194.
2. *Диллон Дж.* Средние платоники, 80 до н. э. – 220 н. э. СПб.: Алетейя, 2002.
3. *Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах. М.: Паломник, 2003.
4. *Киприан (Керн), архим.* Антропология Св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
5. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х т. М., 1992. Т. I.
6. *Попов И. В.* Патрология. Тверь: Булат, 2006.
7. *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 3-е. М., 2011.
8. *Сагарда Н. И.* Полный курс лекций по Патрологии. СПб.: Воскресение, 2004.
9. *Сидаш Т. Г.* О полемике Плутарха со стоиками // *Плутарх.* Сочинения / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. С. 302–350.
10. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. М., 1996.
11. Ante-Nicene Fathers / Ed. P. Schaff. T. & T. Clark in Edinburgh, 1870. Vol. 2: Fathers of the Second Century.
12. *Ashwin-Siejkowski P.* Clement of Alexandria on trial: the evidence of «heresy». Photius' Bibliotheca. Leiden – Boston: Brill, 2010.
13. *Behr J.* Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement. Oxford University Press, 2000.
14. *Bucur B. G.* Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses // *Vigiliae Christianae.* 2009. Suppl. 95.
15. *Bigg C.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxford Clarendon Press, 1913.
16. *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis – Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York – Bern – Bruxelles – Frankfurt / M. – Oxford – Wien, 2002. Vol. 5.
17. *Karavites P.* Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria // *Vigiliae Christianae.* 1999. Suppl. 43.

18. *Liddel H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
19. *May G.* Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought. New York, 1994.
20. *O'Neill J. C.* How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo? // *Jhe Theological Studies*. 2002. Vol. 53 (2). P. 449–465.
21. *Osborn E.* Clement of Alexandria. Cambridge University Press, 2005.
22. *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh and London, 1914.
23. *Ramelli I.* Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // *Harvard Theological Review*. 2012. Vol. 105 (3). P. 302–350.
24. *Slusser M.* Docetism: A Historical Definition // *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies*. 1981. Vol. 1. P. 163–172.
25. *Wagner W.* Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien. Göttingen, 1903.
26. *Weigandt P.* Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts. 2 Bde., Diss. Heidelberg 1961. Bd. I.

История Средних веков

Священник Владимир Стасюк

ГЕНЕЗИС ФРАНКСКОГО ИКОНОБОРЧЕСТВА

В статье раскрывается вопрос происхождения иконоборчества Франкской церкви VIII–IX веков. Основным источником в данном случае является средневековый полемический латинский трактат – «Труд Карла царя против собора» (*Opus Caroli regis contra synodum*), или «Каролингские книги» (*Libri Carolini*), который был написан в королевстве Карла Великого в конце VIII века в опровержение решений VII Вселенского собора.

Ключевые слова: Карл Великий, Франкская церковь, иконоборчество, Каролингские книги, блаженный Августин, учение о *Filioque*, оригенизм, метафизические, исторические и политические причины.

Раскрывая вопрос происхождения иконоборчества Франкской церкви, необходимо признать, что здесь может скрываться целый комплекс вероучительных, исторических и политических причин. Король Карл Великий несомненно является выдающейся фигурой раннего средневековья. Он стоял у истоков новой зарождающейся Европы и оказал большое влияние на последующий ход дел во всех областях общественной жизни. Его реформы и усилия надолго определили судьбы европейского континента. Именно со времен каролингов векторы церковной и политической жизни в западной Европе начинают постепенно изменяться, удаляясь от Византии в своем стремлении к Риму. Гарантом мира и спокойствия в Европе становится могущественный франкский государь. Тем не менее, частное мнение Карла и его придворных богословов не могло так кардинально определить судьбы иконопочитания на Западе, тем более что король по этому вопросу встал в оппозицию даже папе римскому, символу духовного единства в Европе.

Несомненно, были внутренние духовные причины, обусловившие иконоборческое решение франкского богословия. Конечно, известная ошибка при переводе актов II Никейского собора с греческого на латинский язык подлила масла в огонь, так что всю силу борьбы франки на-

Священник Владимир Стасюк – кандидат богословия, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой богословия Перервинской православной духовной семинарии.

правили на обличение мнимой ереси обожествления икон греками. Но все же в пылу полемики автор средневекового полемического латинского трактата Каролингские книги (далее ЛС – *Авт.*) выразил и свое общее отношение к проблеме существования и места церковной живописи в Церкви.

Изучение западного иконоборчества приводит к убеждению, что главной причиной возникновения своеобразного учения об иконах явилось само мировоззрение тамошних христиан. Фундаментальной аксиомой западного (да и восточного) иконоборчества является верование, что «божественное находится за пределами всего земного в своей трансцендентности и духовности»¹. Следовательно, представление божественного в земных формах и образах может говорить только о его профанации, то есть неблагоговейном к нему отношении. Так как Бог есть Дух, то и отношение к Нему должно быть только духовным. Поклонение как отдельного человека, так и целого сообщества может осуществляться только «в духе и истине» (Ин 4:24). Подобным образом и божественный архетип может быть также осознан в жизни только духовно и нравственно.

По мнению апологетов иконоборчества, Бог промыслительно действует на человека не через его чувства (например, зрение), а скорее духовно на ум и волю. Такое воздействие не происходит через искусство иконописи. Таким образом, единственным путем достижения понимания истины является изучение Священного Писания, которое наполнено Духом Божиим². Это мировоззрение характерно не только для периода иконоборчества в Церкви VIII–IX веков, но и также для периода Реформации в Западной церкви. Известно, что протестанты с восторгом приняли выход в свет первого печатного издания Каролингских книг в 1549 г. и ссылались на них в оправдание своего противления иконам. Безусловно, ЛС не отвергают полностью икону, оставляя за ней только назидательное и эстетическое назначение, тем не менее, в остальных вопросах они стоят на абсолютно иконоборческих позициях, что проявляется и в мировоззрении автора.

Выдающийся русский византист первой половины XX века Г. Острогорский, говоря о причинах западного иконоборчества, указывает на один важный факт. Ни иконопочитатели, ни иконоборцы на Западе никогда не пользуются христологическим аргументом при защите

¹ Christianity. Art and iconography // The New Encyclopedia Britannica. 1994. Vol. 15. P. 298.

² Ibidem.

своих мнений. Идея обоснования иконопочитания христологическим доводом совершенно отсутствует в аргументах Каролингских книг.

Ни автор ЛС, ни защитники иконопочитания (папа Адриан, папа Григорий II) ничего не знают о различии между латрийным поклонением Богу и относительным – иконе. Это различие для папы Адриана осталось таким же чуждым, как и обоснование иконопочитания через учение о домостроительстве воплощения. Острогорский пишет, что «оно осталось недоступным не только папе Адриану, но и вообще западному миру»³. Строго говоря, папа в своем послании императорам Константину и Ирине пишет, что иконопочитатели не обожествляют икон, но имеют их для напоминания о почитаемых ими святых, он даже говорит о возношении ума при созерцании образа воплотившегося Господа, но ничего не говорит об иконе как благодатном средстве общения, поклонения и прославления Бога⁴. Западному религиозному мировоззрению оказались чужды и непонятны византийские идеи о том, что образ Христа подтверждает действительность Боговоплощения, что существует реальная связь между образом и его прототипом, черты и имя которого изображаются на иконе, что честь, воздаваемая образу восходит на первообраз, что через образ можно войти в благодатную связь с его архетипом, которому собственно и подобает почитание и молитва⁵.

По мнению Острогорского, «Западу вся эта философия иконы (иконософия) была недоступна, в западном мире она не нашла почвы, поскольку образ имел для Запада исключительно дидактическое и эстетическое значение, но не догматическое как для Византии, поскольку почитание икон было для Запада только лишь благочестивым обычаем, а не одним из наиболее важных и глубочайших выразительных средств религиозности»⁶.

Одной из главных причин принижения значения христологического догмата в Западной церкви является, на наш взгляд, характерное учение блаженного Августина, одного из наиболее авторитетных и почитаемых отцов Западной церкви. В каролингскую эпоху влияние учения блаженного Августина на богословие и науку было безграничным. «В эту эпоху, которая одинаково отличается как возвышением интереса к богословским вопросам, так и увлечением античной литературой,

³ *Ostrogorsky G. Rom und Bizanz im Kampfe um die Bilder verehrung // Seminarium Kondakovianum. 1933. Т. 6. S. 84.*

⁴ См.: Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Собор Никейский 2-й, Вселенский седьмой. Казань, 1873. Т. 7. С. 134.

⁵ *Ostrogorsky G. Rom und Bizanz... S. 85.*

⁶ *Ibidem.*

насколько внимание представителей учености не отвлекается классицизмом и обращается к богословию, Августин со своими сочинениями является для них источником и авторитетом, не находящим, строго говоря, каких-либо серьезных противников своего влияния. С ним знакомятся и тщательно изучают его не через посредство только эксцерпторов и компиляторов, но и непосредственно в собственных его сочинениях»⁷.

В своей книге А. Бриллиантов говорит, что в каролингские времена «импульс к своей деятельности все умы, наиболее способные и склонные к спекуляции, получают от Августина, прямо примыкают к нему в своих попытках и исходят из его идей»⁸. Влияние блаженного Августина на автора ЛС безусловно. Это самый авторитетный, самый цитируемый латинский богослов Каролингских книг.

Существует несколько особенностей в доктрине блаженного Августина, которые действительно могли отразиться на богословии иконы Франкской церкви.

Во-первых, Августину «совершенно чужда онтологическая концепция, полагавшая различие между сущностью, потенцией и энергией»⁹ Бога.

Во-вторых, согласно теории познания западного отца Церкви, материальная природа является низшим благом. Человек не может познать Бога ни через изучение материальных предметов, ни даже через изучение своей нематериальной души, а следует искать высшее благо – неизменяемую Истину. В свою очередь, «Истина есть совокупность всех принципов мышления. Принципы геометрии, законы соотношения чисел, высшие идеалы добра и красоты, руководящие начала диалектики, мыслимые в единстве их сущности и источника, есть Истина»¹⁰.

В глазах Августина эта Истина и Бог – тождественны. Таким образом, «учение блаженного Августина о способе познания принципов мышления или Истины есть в то же время учение о познании Бога или о его непосредственном созерцании»¹¹. Здесь хорошо видна вся рационалистичность латинского сознания. В то же время отсутствует учение об опытном познании Бога и единении с Ним в божественной благодати. Путь познания Бога по Августину превращается в логическую эквилибристику ума.

⁷ Бриллиантов А. П. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998. С. 164–165.

⁸ Бриллиантов А. П. Влияние восточного богословия... С. 166.

⁹ Попов И. В., проф. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917. Т. 1. С. 356.

¹⁰ Там же. С. 360.

¹¹ Попов И. В., проф. Личность и учение... С. 361.

В-третьих, блаженный Августин полагает, что «при всем несовершенстве нашего познания мы знаем Бога все же лучше, чем мир материальный, души других людей и даже себя самих. <...> Бог же всегда пребывает в нашем уме, который подобен Ему по духовности своей субстанции. Поэтому Бога мы знаем лучше, чем природу вещественную»¹². Отсюда может истекать охлаждение ко всем внешним сторонам обрядности Церкви. Никакие материальные посредники между человеком и Богом не нужны. Второй и третий пункты довольно ярко проявляются в LC IV, 2.

В-четвертых, учение о предопределении блаженного Августина также приводит к уменьшению значимости обрядов церковных. Вот как характеризует эту особенность доктрины знаменитого западного отца выдающийся русский ученый конца XIX – начала XX века князь Евгений Трубецкой: «Учение, представляющее спасение односторонним актом благодати, действующей по предопределению, умаляет значение всего исторического, временного»¹³. Учение о благодати, спасающей людей помимо человеческих посредников, иерархии и таинств является именно тем элементом в доктрине Августина, который делает его родоначальником всех протестантских учений¹⁴.

В-пятых, Боговоплощение, этот центральный принцип христианства, не является центром богословской системы Августина, но согласно его учению всего лишь одной из манифестаций вечного порядка. Последний можно назвать главной идеей доктрины блаженного учителя. «Цель Боговоплощения не в нем самом, а в восстановлении порядка, нарушенного грехопадением. В теории искупления Августина, как она формулировалась уже в ранних его сочинениях, порядок есть абсолютная цель, Боговоплощение же лишь средство по отношению к нему; оно не центр, а звено в мировом процессе»¹⁵. Для нас, православных христиан, воплощение Бога является не одним из способов спасения человека, но самым нашим спасением. Князь Е. Трубецкой в своем труде о знаменитом отце и учителе пишет, что «само возникновение этого вопроса свидетельствует о некотором уклонении Августина от основного христианского принципа, в том смысле, что для него Боговоплощение есть лишь „наиболее подходящий способ“ нашего спасения, следовательно, нечто внешнее и случайное по отношению к самому спасению: спасение

¹² Там же. С. 361–362.

¹³ *Трубецкой Е., кн.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V-м веке. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. Ч. 1. С. 267.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 88.

для него мыслимо и без Боговоплощения»¹⁶. В связи с этим в учении Августина, по мнению Е. Трубецкой, произошло умаление значения человеческой природы во Христе, которая низводится на степень вспомогательного орудия искупления¹⁷. Умаление человеческой природы во Христе, на наш взгляд, свидетельствует и о затуманивании верования, что в Сыне Божиим человечество обожено, и это является началом освящения всего материального мира. Мы не нашли в ЛС какого-либо умаления значения человеческой природы во Христе, там даже особенно подчеркивается Его человеческие достоинство и сила (ЛС III, 1; IV, 2). Однако учение блаженного Августина не могло не повлиять в той или иной степени на франков, ибо, как уже было сказано выше, в Каролингских книгах отсутствует обоснование иконопочитания учением о домостроительстве воплощения, то есть, что Боговоплощение повлекло за собой освящение материального мира. ЛС неоднократно повторяют, что икона, как материальный объект, мертва.

И наконец, в-шестых, блаженный Августин недвусмысленно исповедывал учение о *Filioque*. Так, он писал: «мы не можем говорить, что Дух Святой не исходит и от Сына, ибо не вотще Дух называется Духом Отца и Сына»; в другом своем сочинении знаменитый отец и учитель Западной церкви говорит: «от кого имеет Сын, что Он есть Бог (ибо Он есть Бог от Бога), от Того же имеет Он, что также и от Него (Сына) исходит Дух Святой, и посему Дух Святой исходит и от Сына, как он исходит от Отца»; и еще: «Дух Святой не исходит от Отца на Сына, чтобы от Сына исходить для освящения твари, но вместе от обоих исходит, хотя это дано Сыну Отцом, что от Него – Сына – исходит Дух Святой»¹⁸.

По мысли Л. Успенского, есть два основных положения, относящихся к двум разным аспектам бытия единосущной Троицы, которые непосредственно находят свое выражение в искусстве, вернее, определяют его содержание и характер: это план внутритроичного бытия (план богословия) и план домостроительства, божественного действия в мире (план икономии).¹⁹ В плане первом именно Личность является отправной точкой православного богословия в исповедании Святой Троицы, Личность как основная тайна христианского Откровения, как обладательница полнотой божественной природы. Потому Личность

¹⁶ Трубецкой Е., *кн. Религиозно-общественный идеал...* С. 89–90.

¹⁷ Там же. С. 90.

¹⁸ Цит. по: Лебедев А. Церковь римская и византийская в их взаимных догматических и церковных обрядовых спорах в IX, X и XI веках. М., 1875. С. 26–27.

¹⁹ Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Б.м.: Изд-во Западно-Европейского Экзархата Московского Патриархата, 1989. С. 385.

имеет ключевое значение как для богословия иконы, так и для самого образа²⁰.

Как пишет русский эмигрант-исследователь, «именно на конкретной Личности Единого от Святой Троицы воплощенного зиждется догмат иконопочитания. Понятие личности того, кто изображается, позволило святоотеческому богословию преодолеть <...> основную дилемму иконоборческого спора. В общении личности человеческой с Личностью божественной через образ и есть для православного богословия начало “видения лицом к лицу”. Только личный образ есть путь к своему первообразу, будь то к Личности Бога, ставшего Человеком, или к личности человека, обоженного нетварной благодатью Духа Святого»²¹.

В Западной Европе включение исповедания *Filioque* в Символ веры с последующим уточнением «как от единого начала» привело к тому, что для богословия отправной точкой стала не личность, а божественная природа. Ипостасный характер божественных лиц отходит на второй план, в Троице абсолютным оказывается только Ее единство – природа. В то же время троичность Ипостасей, само Их бытие становится относительным. Они рассматриваются латинскими богословами не как обладательницы Своей природы, а ставятся в зависимость от нее, как ее проявления, и понимаются как «пребывающие отношения» внутри божественной природы. Таким образом, отношения понимаются не как характеристики Ипостасей, а как сами Ипостаси²².

«В этом умалении Лиц, – как показал в своих работах известный русский ученый-эмигрант В. Лосский, – в принижении личного начала и заключается основной порок филиоквистской богословской спекуляции», в которой «троичный догмат рационализируется введением в божественное бытие аристотелевской категории отношений»²³. Отсюда можно сделать вывод, что если в Святой Троице Лицо (Ипостась) не столь же абсолютно, как природа, и является неким отвлеченным понятием, то и в образе Оно теряет свое абсолютное и решающее значение, и тогда божественная Личность или человеческая личность, сотворенная по образу Божию, утрачивает свое самодовлеющее значение как обладательница своей природы. В образе личность уже не обязательно является прообразом, она вполне может заменяться символом, абстрактной схемой, или другой личностью, либо вымыслом художника. Несомненно, что умаление личного начала в образе это явное отступле-

²⁰ Там же.

²¹ Успенский Л. А. Богословие иконы... С. 385.

²² Там же.

²³ Цит. по: Успенский Л. А. Богословие иконы... С. 385.

ние от православного вероучения (VI-го и VII-го Вселенских соборов)²⁴. Не этим ли обезличиванием троичного богословия на Западе объясняется увлечение франков аллегорическими изображениями, как, например, в Жерминьи-де-Пре?

В плане икономии западное богословие, усвоившее Filioque, отвергает православное учение о божественных энергиях как изливаниях Бога вне Его сущности, Подателем которых является Дух Святой.

Перенесение временного плана во вневременное троичное бытие приводит к тому, что дары Духа Святого отождествляются со своим Подателем²⁵. В связи с тем, что «Дух Святой понимается как “связь любви” между Отцом и Сыном, для благодати как обоживающего дара не остается места и Сам Дух Святой оказывается даром, которым Он действует. Святая Троица, таким образом, замыкается в своей сущности: все, что вне Божества, рассматривается как принадлежащее тварному миру. Есть божественная сущность и есть “сверхприродные”, но все же тварные результаты ее действия»²⁶. Вот почему для богословия Filioque нет обожения в собственном смысле слова, вот почему тварь оказывается замкнутой в своей тварности.

Л. Успенский приходит к следующему выводу: «Возможность усвоения Откровения как пути спасения, как обожения человека, стяжания им Духа Святого, что, по святоотеческому выражению, есть существо и задание христианского подвига, выпадает из этой системы. Дух Святой уже не источник обожения человека и Своим Божеством уже не “свидетельствует об Истине”, то есть о Божестве Христовом»²⁷. Отсюда в западных богословии, духовной жизни и искусстве возникло сосредоточение на человечестве Христовом. Каролингские книги полностью подтверждают все вышесказанное: в них ничего не говорится ни об обожении человека как цели его духовного подвига, ни о благодатности святых образов. Франкская икона поистине мертва.

Л. Успенский считает, что именно филиоквистское учение в наибольшей степени способствовало обесцениванию значения иконопочитания на Западе: «В западные исповедания внедрилось учение, не выражающее тех догматических предпосылок, которые явились ключевыми для определения Седьмого Вселенского Собора об образе. Это учение и послужило причиной того, что для Запада, со времен иконоборчества, изображение Бога оказалось “второстепенным”, “не касающимся

²⁴ Там же. С. 386.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 386–387.

ни одного основного пункта веры”; оно – “чисто дисциплинарное”²⁸. Каролингские книги недвусмысленно исповедуют учение «и от Сына», которое является второй после идеи иконоборчества наиболее яркой чертой их религиозной концепции. «В результате пути искусства, предначертанные Седьмым Собором, его богословие оказались закрытыми для Запада. Здесь вступают в действие иные принципы искусства, иное его восприятие, иное отношение к его содержанию и роли. С Каролингскими Книгами появляется исходная точка иного пути искусства, пути, который постепенно ведет его к отступлению от Предания и к полному отрыву от него. Седьмой Вселенский Собор продолжает признаваться и, так же, как и Шестой, иногда упоминается; вероучение же их либо искажается, либо просто игнорируется»²⁹.

Франки совсем не знают, что посвящение образа своему небесному прототипу происходит через надписание имени святого на иконе (а сейчас и через чин ее освящения), после чего она становится носителем благодати прототипа. По их мнению, надпись имени святого на иконе может свидетельствовать только о ее мертвости и надуманности: «Изображение святого Павла – неправдоподобное и не живое, если под ним стоит надпись «Sanctus Paulus»³⁰.

Филиоквистское учение оставило свой глубокий след на мировоззрении каролингского богослова. Об этом свидетельствует его категорическое разделение духовного и материального. По мысли автора ЛС, «икона отражает то, от чего зависит. Она всегда слабее оригинала; икона указывает на духовное, но, будучи безжизненным предметом, не имеет духа; только в душе человека реализуется духовный мир, но не картине; вот основное в аргументации ЛС»³¹. В своем определении понятия иконы Каролингские книги опираются на субстанциональную онтологию Аристотеля. Современный германский исследователь У. Джек пишет: «Определенную информацию из работы Аристотеля о Категориях с ее ярко выраженной субстанциональной онтологией ЛС взяли из работ Августина и Боэция»³². Автор Книг изначально определяет икону физическими параметрами, что приводит к тезису о безжизненности икон.

²⁸ Успенский Л. На путях к единству? // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.: Антология / Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993. С. 354.

²⁹ Там же.

³⁰ Цит. по: Bastgen H. Das Capitulare Karls der Grosse uber die Bilder oder die sogenannten Libri Carolini // Neues Archiv. 1911. Bd. 36. S. 656.

³¹ Jeck U. R. Gott in der Materie darstellen? // Hermeneia. 1993. № 2. S. 101.

³² Ibidem. S. 100.

ЛС настаивают на том, что противоречие между материальным и духовным является непреодолимым физическим фактом.

У. Джек считает, что такой подход есть «следствие материализма франкских придворных теологов»³³. Нельзя с этим не согласиться. ЛС отвергают святость икон на основании тезиса, что материальные составляющие (дерево, краски, воск и т. д.) не могут содержать духовное качество. Но что делать в том случае, если святость приходит на икону извне? И в этом случае, Каролингские книги, рассматривая возможность наложения рук или церковного освящения, отрицают обе эти возможности, тем самым являя строгий рационализм и болезненный (перевод в нашей редакции – *Авт.*) скепсис³⁴. Итак, в своем противлении никейскому иконопочитанию франки «использовали силлогизмы логики и детерминанты аристотелевской минимальной онтологии, опирающейся на субстанциализм»³⁵.

Особенности учения блаженного Августина наложили свой отпечаток на богословие всей Западной церкви и привели в своем развитии ко многим нововведениям и искажениям вероучения. Эти особенности можно охарактеризовать общим выражением «августиновский спиритуализм». Он оказал сильнейшее воздействие на взгляды автора ЛС. Известный немецкий богослов XIX века А. Гарнак «объясняет отношение Франкской церкви к иконопочитанию как реакцию спиритуального августиновского элемента и как действительность глубоко неразвитого положения своего догматического образования, ведь Франкская церковь, имея недостаточное количество икон, просто еще не поняла богословие иконы»³⁶.

На формирование франкского богословия иконы повлияла также борьба Карла Великого с ересью адопцианизма. Постоянное подчеркивание мысли, что Христос в первую очередь это могущественный Бог, вполне могло привести к пренебрежению внешними проявлениями церковности. Искание спасения во Христе в духовной к Нему устремленности исключало в таком случае посредничество материальных мертвых икон. Изготовление и почитание икон оказывалось в глазах Господа бесполезной услугой. В действительности же, по мысли автора ЛС, ценным в очах Божиих является правда, убеждение и воля³⁷.

Внимательное изучение Каролингских книг открыло нам еще один важный факт. Дело в том, что в своем отвержении религиозно-сакраль-

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem. S. 102.

³⁵ Ibidem. S. 106.

³⁶ Цит. по: *Jeck U. R. Gott in der Materie darstellen?.. S. 106.*

³⁷ *Bastgen H. Das Capitulare... S. 660.*

ной (или литургической) функции иконы ЛС целиком становятся на позиции иконоборческого собора 754 г. Постараемся проиллюстрировать наше утверждение.

Во-первых, автор ЛС вслед за богословами 754 г. в наибольшей степени утверждает разрыв, даже пропасть между первообразом и образом. Икона бесконечно удалена от небесного оригинала.

Во-вторых, епископы иконоборческого собора считали, что иконы своей «ничтожной и мертвой материей» оскорбляют святых, которые просияли во славе Христа.

Отсюда проистекают анафематствования собора:

«Если кто-либо попытается материальными красками изобразить Божественные черты вочеловечившегося Слова Божия, вместо того чтобы всем сердцем почитать Его духовными очами, Его, Который блистательнее солнца восседает одесную Отца на престоле славы, – да будет анафема»³⁸.

Необходимо признать, что унижение материи, утверждение ее мертвости, безблагодатности является наиболее характерной чертой иконоборческого мышления. Как уже было показано выше, автор ЛС принципиально стоит на той же позиции. Тезис о безжизненности иконы приводит к тому, что особенно подчеркивается умственное постижение истин христианского Откровения. Кардинал К. Шенборн, известный австрийский исследователь богословия иконы, так передает это установление иконоборцев: «Противоположность между материальными красками и духовным зрением указывает на ту пропасть, которая разверзлась между иконами и небесным первообразом. Целью христианской жизни является духовное умозрение, а для этого требуется воспитать духовные очи, единственно способные видеть духовную реальность»³⁹. Для нас самым удивительным является то, что ЛС исповедуют именно эту, спиритуалистическую точку зрения иконоборцев 754 г.

Разумеется, что Православие не отвергает путь духовного умозрения в познании Откровения (что может осуществляться через чтение и слушание Писания), но вместе с утверждением необходимости этого пути православное богословие предлагает равный ему путь телесного созерцания святых образов, исполненных Божественной энергией и благодатью. Этот последний категорически отвергается как восточными, так и каролингскими иконоборцами.

³⁸ *Hauck A. Kirchengesehihte Deutschlands. Berlin, 1958. T. 2. S. 335.*

³⁹ Цит. по: *Шенборн К. Икона Христа. Богословские основы. Милан – Москва, 1999. С. 153–154.*

В-третьих, все противники святых образов единодушны в почитании Креста. Причем, Крест для них – это чистый символ, который ничего не изображает, но содержит только напоминание.

К. Шенборн вслед за отцом Г. Флоровским считает, что основной причиной такого иконоборческого мышления является неизжитое духовное течение оригенизма, которое еще не было побеждено ко времени иконоборчества⁴⁰. Иконоборчество представляет собой «крайнюю, непреображенную эллинистическую позицию платонического и оригенистского толка»⁴¹. Шенборн считает, что «оригенистская» тенденция собора 754 г. в такой мере отрывает материальное произведение искусства от изображенного на нем, что утрачивается знаковый характер образа. Икона становится тенью тени. «Вот почему <...> для собора почитание икон есть идолопоклонническое извращение, нарушающее чистую, духовную традицию Церкви и вновь ведущее в плен языческой привязанности к земному»⁴².

Л. Успенский по этому поводу пишет, что оригенизм вместе со всем своим аллегорически-символическим методом богословствования как нельзя лучше соответствовал иконоборческому мышлению. «По существу, дело шло о возврате к древней дихотомии – разделению между духом и материей, веществом. В такой системе образ мог быть лишь помехой в духовной жизни: он ведь не только сам сделан из глубокого вещества, но и изображает тело, то есть вещество»⁴³. А по учению Оригена во Христе «то, что можно было изобразить, уже побеждено и превзойдено, а истинный славный облик Воскресшего Господа не поддается ни описанию, ни изображению»⁴⁴.

Аллегорически-символический метод был излюбленным методом истолкования Писания у франков⁴⁵. Этот аллегоризм непосредственно коснулся и выразительного языка франкской иконографии. Таким образом, несмотря на то, что оригенизм был формально осужден франками, однако, остатки оригенистического мировоззрения, его духовное течение еще оставалось в сознании каролингских иконоборцев. Это также могло послужить одной из причин отвержения франками иконопо-

⁴⁰ Там же. С. 156.

⁴¹ *Флоровский Г.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор // *Догмат и история: Сборник статей.* М., 1998. С. 375.

⁴² *Шенборн К.* Икона Христа... С. 157.

⁴³ *Успенский Л.* Богословие иконы... С. 112.

⁴⁴ *Флоровский Г., прот.* Ориген, Евсевий... С. 369.

⁴⁵ «Аллегория является лишь способом пояснения при посредстве аналогий; по своему значению она не превосходит дидактической иллюстрации. Ни знак, ни аллегория не содержат в себе ничего от «эпифании», явления». *Евдокимов П.* Искусство иконы. Богословие красоты. Клин: Христианская жизнь, 2005. С.180.

читания. В конечном итоге «эволюция искаженной эллинистическим наследием христологии, начиная с Ария, неизбежно должна была привести к конфликту между оригенистическим символизмом и евангельским историзмом»⁴⁶.

Трульский собор 692 г. (Пято-Шестой вселенский), так и не принятый Западной церковью, «упраздняя символы, имел в виду именно символизм как принцип, как “языческую незрелость”, представленную “Оригеном, Дидимом и Евагрием, возобновившим греческие басни” (1-е правило Собора)»⁴⁷.

Сейчас для нас совершенно очевидно, что автор ЛС, критикуя богословие святых отцов VII-го Вселенского собора, не понимает никейской мысли, так как имеет отличающееся мировоззрение и живет в предании свой поместной церкви. По-видимому, одной из основных причин отпадения Западной церкви является то, что латиняне гордо придерживались своего собственного предания и мало советовались с Восточную греческую церковью. Рим всегда считал себя самодостаточным.

Иконоборчество франков может быть также обусловлено и историческими причинами.

Во-первых, в VIII веке на латинском Западе уже не знали греческого языка, что в нашем случае явилось одним из основных провоцирующих факторов.

Во-вторых, общение между Востоком и Западом было в то время затруднено.

В-третьих, автор ЛС в случае авторства испанца Теодульфа мог испытывать недоверие к священным изображениям из-за того, что держался характерного предания Мозарабской церкви, которая отвергала иконопочитание на основании постановлений поместного Эльвирского собора 305 г.⁴⁸ Кроме того, в Испанской церкви была сильная древнееврейская традиция, которая категорически отвергала иконопочитание на основании ветхозаветного запрета. Ислам Иберийского полуострова с его запретом на человеческие изображения также мог оказать свое воздействие.

В-четвертых, Запад и, в частности, Римская церковь не поняли догматического содержания иконы. Иконопочитание там было принято только в качестве дисциплинарной меры. Запад, по мнению французско-

⁴⁶ Успенский Л. А. Богословие иконы... С. 113.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Своим 36-ым канонем Эльвирский собор постановил, что «не должно быть рисунков (picturas) в церкви, чтобы на стенах не изображалось то, что почитается (colitur) и чему поклоняются (adoratur)». Васильев А. А. История Византийской империи. Время до крестовых походов (до 1081 г.) / Пер. с англ. СПб., 1998. С. 342.

го ученого Лю Гию, хотя и участвовал в иконоборческом споре, «однако он никогда не следовал за Востоком в богословской аргументации...»⁴⁹ Для латинян проблема иконопочитания не была проблемой веры перво-степенного значения⁵⁰.

В-пятых, запрет иконопочитания во Франкской церкви может быть обусловлен заботой о молодом христианстве народов, населяющих королевство Карла Великого. Язычники германских племен имели высокоразвитый культ божества Донара, к которому обращались шепотом внутри «святого дуба». Этот культ имел свое языческое искусство. Духовенство стремилось пресечь всякое напоминание о старых верованиях христиан. Кроме того, икон на Западе вообще было гораздо меньше, и церковное искусство там не было так высоко развито как на Востоке.

Помимо всего этого «у германских племен на Западе не было гильдии скульпторов или золотых дел мастеров, как в Ефесе (Деян. 19,24), которые смогли бы протестовать от имени своих богов против христианского иконоборчества»⁵¹.

Т. Буркхард также считает, что византийское горячее иконопочитание в глазах Карла могло в условиях франкского государства приводить западные народы к возрождению еще не забытого идолопоклонства: «В *Libri Carolini* Карл Великий противодействовал иконопочитательским формулировкам Второго Никейского собора, несомненно, потому, что увидел опасность нового идолопоклонства среди западных народов, менее созерцательных, чем восточные христиане: он хотел, чтобы искусство было дидактическим, а не священным. С этого времени мистический аспект иконы стоял на Западе более или менее скрыто, тогда как на Востоке, поддержанный к тому же монашеством, он остался каноническим»⁵².

Известный немецкий церковный историк и канонист кардинал И. Гергенрейтер причиной резкого отношения каролингов к иконопочитанию также считает еще не до конца изжитое германское язычество: «Кроме [нераспознанных] ошибок перевода, деяния и постановления Седьмого Вселенского Собора различным образом оскорбили традиции и мнения тевтонского мира, в котором язычество, так поздно побежденное, было все еще крепким в народной жизни и обычаях. Грубые полужыязыческие тевтонцы могли легко неправильно в идолопоклонническом смысле понять честь, воздаваемую изображениям, пока еще немно-

⁴⁹ Цит. по: Успенский Л. А. Богословие иконы... С. 171.

⁵⁰ Ostrogorsky G. Rom und Bizanz... S. 86.

⁵¹ Christianity // The New Encyclopedia Britannica... P. 299.

⁵² Буркхард Т. Сакральное искусство Востока и Запада. М., 1999. С. 87.

численным, по причине невоспитанного вкуса людей. Поэтому, хотя изображения были терпимы, их еще не одобряли и не держали за исключением подчиненного места. Греки всегда высоко почитали не только лично императоров, но также и их портреты и статуи, и в этом почитании ладан и поклонения ниц (gr. proskynesis; lat. adoratio) использовались с незапамятных времен. Ибо им казалось, что они не могут иначе воздавать должное почитание изображениям Спасителя и святых. Но иначе было у германцев, не привыкших падать ниц и преклоняться перед своими королями. Такие действия казались подходящими для выражения того поклонения (latría), которое должно было воздавать одному Богу; а когда они выказывались другим, то часто становились источником скандала. Более того, в тевтонском уме независимая от государства церковная жизнь Запада уже контрастировала с нелепым поклонением императору на Востоке»⁵³.

Наконец, политические причины также оказали свое воздействие на иконоборческие решения франков. Византийская империя испытала тяжелые потрясения: дворцовые политические интриги, ереси, нашествия иноплеменников. Формально, во главе империи стоял несовершеннолетний император Константин VI, в действительности же страной правила его мать императрица Ирина, которая и созвала II Никейский собор. В представлениях того времени могла быть только одна Римская империя. Карл Великий осознавал себя единственным восстановителем этой империи⁵⁴, наместником Бога на земле, хранителем чистоты кафолической веры. «Идеал Карла вовсе не простое восстановление римской империи и не простая охрана сокровищ культуры, а теократическая монархия, увенчанная франкским государем Град Божий на земле. <...> Управляя проникшейся при нем гордым самосознанием франкскую церковь и делая ее органом своего правления, Карл охраняет общегосударственный и религиозный мир, строит жизнь, в своем законодательстве осуществляя соборные каноны. Он насаждает христианское знание и христианскую веру в широких слоях населения, ведет борьбу за православие против адопцианства и “греческих ересей”: иконодательства и отрицания Filioque»⁵⁵. Франкская церковь осознавала себя столпом православия и имела свое гордое самосознание. Каролингские книги это ярко подтверждают: «что действительно из Книг становится

⁵³ Caroline Books (Libri Carolini) / Catholic Encyclopedia // URL: <http://www.newadvent.org/cathen/03371b.htm> (дата обращения: 12.12.2012).

⁵⁴ «Карл Великий намеревался устроить в своей аахенской резиденции «новый Рим». Аахенский собор // URL: http://www.redov.ru/kulturologija/100_velikih_hramov/p68.php (дата обращения: 12.12.2012).

⁵⁵ Карсавин Л. П. Культура средних веков. К.: Символ, 1995. С. 66–67.

ясным, так это чувство собственного достоинства и чувство собственной силы франкской церкви, которое вырывается с юношеской дерзостью, злорадно изобличая ошибку старшей и мудрой сестры, предъявляя обвинения несовершеннолетнему византийскому императору и регентше, и требуя от папы судебного разбирательства»⁵⁶.

ЛС были написаны, как известно, от имени самого Карла, а это придавало им статус официального государственного документа, своего рода богословской конституции франкского королевства. Для нас представляется совершенно очевидным, что Книги преследовали не просто чисто церковные, но и политические цели. В трактате «слышен не только могучий голос противника иконопочитания, не только чувствуется поднимающийся кулак одного рассерженного князя, но чувствуется осознание, что речь идет о государственной акции, которая имеет не только религиозную природу»⁵⁷. По мнению Г. Бастгена, здесь уже не встретишь того великодушия, которое король проявил по отношению к испанскому лжеучению адопцианизма, против которого по поручению Карла писал Алкуин. В ЛС язык уже совсем другой – теодульфовский: «Везде звучит издевательство на издевательстве, насмешка на насмешке, везде чувствуется желание представить противника в смешном виде, а также стремление представить его определения как нечто совершенно новое по отношению к Писанию и ко всем традициям, выставить как ошибку»⁵⁸. Карлу представлялось очень важным всячески дискредитировать и опорочить не только отцов II Никейского собора, но и всю греческую нацию.

Наибольший акцент Карл делает на утверждении, что II Никейский собор никак не может быть назван вселенским. Собор, по мнению монарха, не обладал ни чистотой веры, ни поддержкой всех церквей. Отвержение статуса вселенскости собора 787 г. нужно было Карлу лишь для утверждения своего авторитета в Западной Европе. Современный исследователь пишет: «Чтобы подчеркнуть политическую самостоятельность в противовес главенству византийского императорства, франкские теоретики боролись против культа икон»⁵⁹. Даже противление папы Адриана, который написал опровержение на 85 капитул Карла, не могло остановить властолюбивого короля. ЛС являются, таким образом, политическим вызовом, который был брошен западными христианами восточным. В связи с этим возникает резонный вопрос: не положили

⁵⁶ *Bastgen H. Das Capitulare... S. 660.*

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Jeck U. R. Gott in der Materie... S. 96.*

ли каролингские богословы начало тому охлаждению между Востоком и Западом, которое впоследствии привело к печально известному Великому расколу 1054 года? Современный итальянский исследователь К. Валенциано прямо пишет о том, что Каролингские книги во многом явились провоцирующим фактором в деле Великой схизмы XI века: «Каролингские книги» отвечают всем интересам выдвинувшего самого себя кандидатом в «анти-императоры» Карла. По прошествии десятилетия он будет коронован как император Священной Римской империи и явит идеологию, которая на соборе во Франкфурте станет поддержкой «своего рода экклезиологического государственного переворота» (как он был назван) и приведет к угрозе «западной схизмы». ⁶⁰ Более того, тот же автор считает, что политические претензии Карла вообще привели к изменению церковной традиции на Западе: «Если юная франкская культура смотрит на мир новыми глазами, то так же по-новому она смотрит на Церковь: римская Церковь – это госпожа, которую новый римский император сможет и должен поддерживать, и росту самоосознания которой он должен способствовать. В идеологии каролингов византийский цезарепапизм проявляется еще сильнее, а соблазнительный мессианизм вообще доведен до предела. Священная Римская империя – это культурный проект, который приведет к изменению географической карты и церковной традиции» ⁶¹.

Итак, *Libri Carolini* являются еретическим произведением франкского богословия. Они ясно содержат доктрины – иконоборческую и о *Filioque*. Как и противники икон 754 г., ЛС оставляют за иконой декоративное назначение. Утверждается дидактическая функция и, отчасти, коммеморативная, которая ограничивается только напоминанием о происшедших событиях. Категорически отрицается религиозно-сакральная функция, в чем проявляется полная солидарность с иконоборчеством 754 г. Причиной такого решения франкского богословия является целый комплекс догматических, исторических и политических особенностей своего времени. Непризнание франками католического богословия иконы приводит со временем к забвению ее подлинного смысла и в результате – к возникновению иконоборчества Реформации.

⁶⁰ *Valenziano C.* Iconismo e aniconismo occidentale postniceno. Dai Libri Carolini al secolo XIII // *Ecclesia Orans*. 1996. № 13. P. 12.

⁶¹ *Ibidem*. P. 15.

Источники и литература

1. Аахенский собор // URL: http://www.redov.ru/kulturologija/100_velikih_hramov/p68.php (дата обращения: 12.12.2012).
2. *Бриллиантов А. П.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998. 446 с.
3. *Буркхард Т.* Сакральное искусство Востока и Запада / Пер. с англ. Н. П. Локмана. М.: Алетейа, 1999. 216 с.: ил.
4. *Васильев А. А.* История Византийской империи. Время до крестовых походов (до 1081 г.) / Пер. с англ. СПб.: Алетейа, 1998. 490 с.
5. Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Собор Никейский 2-й, Вселенский седьмой. Казань, 1873. Т. 7. 701 с.
6. *Евдокимов П.* Искусство иконы. Богословие красоты. Клин: Христианская жизнь, 2005. 383 с.
7. *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. К.: Символ, 1995. 208 с.
8. *Лебедев А.* Церковь римская и византийская в их взаимных догматических и церковных обрядовых спорах в IX, X и XI веках. М., 1875. 109 с.
9. *Попов И. В., проф.* Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917. Т. 1. 619 с.
10. *Трубецкой Е., кн.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V-м веке. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. Ч. 1. 272 с.
11. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Б. м.: Изд-во Западно-Европейского Экзархата Московского Патриархата, 1989. 476 с.
12. *Успенский Л.* На путях к единству? // *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.: Антология* / Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М.: Прогресс, 1993. С. 352–359.
13. *Фроловский Г.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор // *Догмат и история: Сборник статей.* М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. 487 с.
14. *Bastgen H.* Das Capitulare Karls der Grosse uber die Bilder oder die sogenannten Libri Carolini // *Neues Archiv.* 1911. Bd. 36. S. 630–667.
15. Caroline Books (Libri Carolini) / *Catholic Encyclopedia* // URL: <http://www.newadvent.org/cathen/03371b.htm> (дата обращения: 12.12.2012).
16. Christianity. Art and iconography // *The New Encyclopedia Britannica.* 1994. Vol. 15. P. 297–299.
17. *Hauck A.* Kirchengesehihte Deutschlands. Berlin, 1958. Т. 2. S. 328–343.
18. *Jeck U. R.* Gott in der Materie darstellen? // *Hermeneia.* 1993. № 2. S. 95–108.
19. *Ostrogorsky G.* Rom und Bizanz im Kampfe um die Bilder verehrung // *Seminarium Kondakovianum.* 1933. Т. 6. S. 73–87.
20. *Valenziano C.* Iconismo e aniconismo occidentale postniceno. Dai Libri Carolini al secolo XIII // *Ecclesia Orans.* 1996. № 13. P. 11–42.

ANNOTATIONS

Archimandrite Sophronius (Smuk). God's Elect Psalmist David and His Doctrine

This paper presents a historical and theological analysis of the religious doctrine of King and Prophet David. It considers the royal and prophetic ministry of David, his doctrine about God and salvation revealed in his psalms. The author carries out an analysis of messianic psalms and assumes the importance of King David and his kingdom for the Old and New Testaments as the antitype of Messiah and the Messianic Kingdom.

Key words: King David, Kingdom of David, wars of David, psalms, Messiah, Christ, Kingdom of God, salvation, repentance, prayer, God's wrath, God's love.

Archimandrite Sophronius (Smuk) – Candidate of Theology, Lecturer in the Department of Church-Practical Disciplines at St Petersburg Orthodox Theological Academy.

Priest Roman Katsap. The Reconstruction of the Pedagogical Views of St Apostle Paul

This paper is devoted to the reconstruction of the pedagogical views of St Apostle Paul. It analyzes the main notions important for the spiritual and moral formation of a person, such as Christocentrism, the true understanding of human freedom, obedience, and above all love.

Keywords: St Apostle Paul, pedagogical views, Christocentrism, deification, freedom of choice, family, upbringing.

Priest Roman Katsap – Candidate of Theology, lecturer at the Kursk Orthodox Theological Seminary.

Hieromonk Leonides (Tolmachiou). The Metropolitans of Moscow and the St Nicholas's Monastery at Pererva in 1868–1917

The pre-existence of matter in Clement's cosmology is refuted on the basis of original texts. Serious discrepancies are disclosed between Clement and Hellenistic philosophers in their perception of matter in the sphere of ontology and eschatology. The charge of Docetism is proved to be false as a result of the analysis of this catechumen's teaching on the body of Christ from the perspective of spiritualization of matter. The evidence in Clement's heritage is found to prove retention of materiality in the life of the age to come. It is shown that as an ascetic he drew his inspiration from the struggle with sin, not with matter or body as such.

Keywords: Pererva Monastery, Pererva Theological School, Iberian Chapel, St Inno-kenty (Veniaminov), Metropolitan Ioannicius (Rudnev), Metropolitan Leontius (Lebedinsky), Priestly Martyr Vladimir (Bogoyavlensky).

Hieromonk Leonides (Tolmachiou) – inhabitant of the Kozelsky Optin Monastery, graduate of the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary and Moscow Orthodox Theological Academy.

N. V. Stratilat. The Kishinev-Moldavian Diocese at the Final Stage of the Great Patriotic War 1944 – 1945

This paper is focused on the history of the Kishinev-Moldavian Diocese, embracing the events that took place in Moldavia in 1944–1945. The harm done to the Moldavian Church by the Nazi-Fascist occupants as well as the help given to the Red Army forces by priests and monks are described in detail. The author considers the condition of the Orthodox clergy and believers, the political stances of the clergy during the final period of combat operations of the Great Patriotic War.

Keywords: Russian Orthodox Church, Moldavian Soviet Social Republic (MSSR), German-Romanian occupation, Kishinev-Moldavian Diocese, 1944–1945, Great Patriotic War, World War II, the Soviet State.

Nikita Victorovich Stratilat – Candidate of Theology, Vice President for Research in Science and Theology, Head of Church Practice Department at the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

Hieromonk Cyril (Zinkovsky). Clement of Alexandria's Doctrine of Matter, the Body of Christ and the Body of Man

On the basis of the analysis of the original texts, the author refutes the view that St Clement's cosmology contains ideas of the pre-existence of matter. The paper points out at the various understanding of matter by St Clement and Hellenic philosophers from the ontological and eschatological point of view. The analysis of this catechist's doctrine of the Body of Christ from the perspective of spiritualization of matter detected the falsity of the accusation of St Clement of Docetism. St Clement's doctrine of the restoration of the whole human nature is complemented with the arguments for the preservation of materiality in the life of the future age. It is shown that Clement as an ascetic was inspired by the struggle against the sin, not against matter and the body.

Keywords: matter, Body of Christ, Platonism, deification, resurrection.

Hieromonk Cyril (Zinkovsky) – Candidate of Theology, Candidate of Technical Sciences, 3^d year doctoral candidate at the Church Postgraduate and Doctoral School named after SS. Cyril and Methodius, clergyman of St. Petersburg Metropolia.

Priest Vladimir Stasiuk. The Genesis of the Frankish Iconoclasm

This paper examines the genesis of the iconoclasm of the Frankish Church in the 8th – 9th centuries. The main historical source is a medieval Latin tractate «The work of King Charles against the Synod» (Opus Caroli regis contra synodum), or «The Carolingian Books» (Libri Carolini), written in the kingdom of Charles the Great at the end of the 8th century against the resolutions of the Seventh Oecumenical (Nikaea II) Council.

Keywords: Charles the Great (Charlemagne), Frankish Church, iconoclasm, «The Carolingian Books» (Libri Carolini), Blessed Augustine, the doctrine of Filioque, Origenism, metaphysical, historical and political reasons.

Priest Vladimir Stasiuk – Candidate of Theology, Vice President for Academic Affairs, Head of the Department of Theology at the Perervenskaya Orthodox Theological Seminary.

CONTENTS

Old Testament Studies

Archimandrite Sophronius (Smuk). God's Elect Psalmist David and His Doctrine 4

Orthodox education

Priest Roman Katsap. The Reconstruction of the Pedagogical Views of St Apostle Paul 31

History of the St Nicholas's Monastery at Pererva

Hieromonk Leonides (Tolmachiov). The Metropolitans of Moscow and the St Nicholas's Monastery at Pererva in 1868–1917. 40

History of the Russian Orthodox Church

N. V. Stratilat. The Kishinev-Moldavian Diocese at the Final Stage of the Great Patriotic War 1944–1945 63

Greek Patrology

Hieromonk Cyril (Zinkovsky). Clement of Alexandria's Doctrine of Matter, the Body of Christ and the Body of Man. 82

History of the Middle Ages

Priest Vladimir Stasiuk. The Genesis of the Frankish Iconoclasm. 118

Annotations. 136

Contents 138

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

*Журнал «Труды ППДС» публикует
научно-исследовательские статьи, рецензии
и обзоры литературы.*

Статья должна иметь следующую структуру:

- 1) **имя автора** — имя, отчество, фамилия без сокращений (для священнослужителей — сан, имя и фамилия);
- 2) **сведение об авторе** — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- 3) **название статьи;**
- 4) **аннотация** — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, в которой изложены новые и важные аспекты исследования;
- 5) **ключевые слова** — до 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- 6) **текст статьи** — не должен превышать объема 50 тысяч знаков (с пробелами); набор основного текста осуществляется шрифтом Times New Roman, 14-м кеглем с межстрочным интервалом 1,5; сноски оформляются тем же шрифтом, 12-м кеглем с межстрочным интервалом 1;
- 7) **библиография** — список использованной литературы, оформленный в алфавитном порядке;
- 8) **список иллюстраций** — приводится в случае необходимости; присылается отдельно от текста статьи в формате jpeg.

Файлы статьи и иллюстраций отправляются по электронной почте на адрес trudy@ppds.ru. После получения материалов из редакции высылается подтверждение. Рассмотрение материалов занимает около 1 месяца, после чего автору отправляется решение редколлегии.

Статьи, не имеющие указанной структуры, дублирующие, а также материалы, в которых будет обнаружен плагиат, к публикации не принимаются. Авторам, чьи статьи приняты редколлегией для публикации, выплачивается жалование (за 10000 знаков (с пробелами) — 1000 руб.).

Труды
ПЕРЕРВИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

№ 8

2013

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.

Свидетельство № 171 от 06 октября 2011 г.

Редактор-корректор

Мария Кенарская

Переводчик

Екатерина Полякова

Художник

Валерий Сергутин

Верстка

Александр Метелкин

ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Московская епархия. Русская Православная Церковь

109383, г. Москва, ул. Шоссейная, д. 82

Тел. +7 (495) 354-15-83

+7 (495) 354-49-65

Эл. почта: trudy@ppds.ru

Подписано в печать 23.09.2013

Формат 70×100/16

Печать офсетная. Бумага офсетная

Объем 8,5 п.л.

Тираж: 500 экз.

Заказ .

ISSN 2220–9530