



СБОРНИК СТАТЕЙ

ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
И ВЫПУСКНИКОВ
Воронежской православной
духовной семинарии

КОРНИ СТАТЕЙ

ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
И ВЫПУСКНИКОВ
Воронежской православной
духовной семинарии

Воронеж
2008



По благословию
Его Высокопреосвященства,
Высокопреосвященнейшего Сергия,
Митрополита Воронежского
и Борисоглебского

В третий выпуск научного сборника Воронежской Православной Духовной Семинарии вошли статьи преподавателей и выпускников, посвященные различным актуальным проблемам церковной науки. Настоящее издание выходит в свет в дни празднования 15-летия возрождения воронежской духовной школы, и его можно рассматривать как один из результатов того труда, который был предпринят за эти годы для развития духовного образования в Воронеже. Воронежская семинария является одним из важных культурно-просветительских центров Черноземья, и представленные в этом сборнике труды дают представление о научном уровне и потенциале нашего учебного заведения.

Материалы настоящего сборника будут интересны преподавателям и студентам духовных и светских учебных заведений, а также всем интересующимся вопросами богословия, истории Церкви и Отечества.

Игумен Иннокентий
(Никифоров)

**Религиозно-философские
искания в русском обществе
в конце XIX – начале XX века
и Е.Н. Трубецкой.**

Князь Евгений Николаевич Трубецкой родился в 1863 году. Получил образование в классической гимназии в Москве, воспитывался в окружении высококультурных людей. С 12-ти летнего возраста он проникся страстью к музыке, особенно классической: Гайдн, Моцарт, Бетховен, а позднее русских композиторов – Бородина, Мусоргского, Римского-Корсакова. Его детство и юность пришлись на время великих событий русской истории: реформ императора Александра II и освободительной войны балканских народов от османского ига. Во время русско-турецкой войны, вспыхнувшей в 1877 году, Трубецкой был сторонником идеи России как великой нации. Будучи ещё в гимназии, Трубецкой, подобно Соловьёву и другим русским молодым людям своего времени, пережил духовный кризис, выразившийся в отрицании всех традиций прошлого. Он утратил веру в Бога и увлёкся позитивизмом.

Позднее Трубецкой приступил к более серьёзному изучению философии. Вскоре он отрёкся от позитивизма и перешёл к скептицизму, который стал для него источником новых мучений. Скептицизм – это философская концепция, сторонники которой либо сомневаются в возможности познания действительности, либо, не сомневаясь в этом, останавливаются на отрицательном результате. Хотя Евгений Николаевич, например, ясно осознал, что бесчестные поступки недопустимы, тем не менее, его разум был бессилён привести какой-либо убедительный довод в пользу бескорыстного поведения. Он преодолел кризис лишь тогда, когда страстно увлёкся философией Шопенгауэра. Князь начал понимать, что пессимизм был неизбежным следствием отрицания абсолютно правильных принципов, управляющих миром. Тогда он встал перед альтернативой: «Или есть Бог, или не стоит жить». Сердце Трубецкого признавало Бога, а ум отвергал его. Преодолев подобную двойственность, он почувствовал

возвращение цельности своего человеческого существа. Он вернулся в лоно православной церкви и ещё более стал интересоваться проблемами русского национального духа.

В 1886 году он встретился с В. Соловьёвым, который произвел на него сильнейшее впечатление¹ и с тех пор стал его близким другом². Трубецкой был профессором философии права сначала в Киеве, а затем в Москве. Этот период его жизни совпадает с новым культурным явлением – «русским духов-

¹ Зимой 1886/87 года в среду у Лопатиных произошла моя первая встреча с Владимиром Сергеевичем Соловьёвым... В то время, когда оно произошло, с Соловьёвым была связана вся моя умственная жизнь. Все мое философское и религиозное миросозерцание было полно соловьёвским содержанием и выражалось в формулах, очень близких к Соловьёву. Было между нами только одно крупное расхождение. Соловьёв как раз незадолго до нашей первой встречи порвал с И.С. Аксаковым и вообще с тем лагерем старых славянофилов, к которому мои симпатии все еще продолжали тяготеть. Отношение Соловьёва к папству – вот что было для меня безусловно неприемлемо. Его понимание соединения церквей как простого акта подчинения восточной церкви апостольскому престолу вызывало с моей стороны горячий протест. Рассуждать таким образом, по-моему, значило отрицать самую религиозную особенность православия; выходило так, что ее отделение от латинства было простым актом неповиновения, не вызванным никакими религиозными мотивами.

Я жил в атмосфере славянофильской мессианической мечты об осуществлении Царства Божия на земле через Россию. Но именно учение Соловьёва о всемирной теократии и доводило эту мечту до конца. Соединение церквей примиряло и объединяло под верховным водительством России две враждующие между собой половины славянства...

Иными словами, мы оба стояли на почве одной и той же утопической и в существе своем *славянофильской мечты* о мессианической задаче русского народа и русского государства. Но только из нас двоих он был последовательнее. От этого внутреннего противоречия в отношении к Соловьёву я освободился значительно позднее, когда рухнула его и в то же время моя мессианическая утопия.

² В отличие от своего родного брата Сергея, тоже выдающегося мыслителя, Евгений Николаевич, по собственному признанию, долго находился под сильным влиянием Соловьёва. «В то время, – пишет он в предисловии к своей двухтомной книге о Соловьёве, – я не мог ни противопоставить ему мою собственную точку зрения, ни излагать его миросозерцание, как мое собственное». Лишь позже, как тут же пишет Трубецкой, он «почувствовал возможность отойти на расстояние от Соловьёва».

ным ренессансом». Как справедливо пишет А.А. Еремичев, эту эпоху следует рассматривать как вторую после славянофилов широкую попытку религиозного преодоления социального и культурного кризиса, переживаемого Россией, и последующего ее возрождения: «Начало ренессансу было положено в 90-е годы XIX в., когда часть русской интеллигенции осознала тщету своей исключительной обращенности к «посюстороннему» (материалистически-позитивистское мировоззрение, безусловное признание примата социально-политических задач над задачами духа, общества над личностью) и стала вдумываться в «потусторонние» ценности»³.

Духовный ренессанс был явлением, которое охватило все области русской культуры, но, по мнению специалистов, мы имеем полное право называть духовный ренессанс ренессансом философским. Более того, специалисты, уточняя этот термин, говорят о религиозно-философском ренессансе конца XIX – начала XX века⁴.

Одной из наиболее характерных черт русской философии, отмечающих ее своеобразие как оригинальной национальной философской школы, являлось особое внимание к проблеме человека, поставленной в самой резкой, метафизической форме. Об этом говорили многие русские мыслители,

³ Еремичев 1994, с. 19

⁴ Именно так называется раздел учебного пособия «История русской философии» А.И. Новикова – Новиков 1998. Однако есть и другие определения данного культурного феномена. Новейший религиозный идеализм в России конца XIX – начала XX в., вместе с общественной деятельностью его главных представителей, получил в советской и зарубежной историографии несколько определений: «новое религиозное сознание», «богоискательство», «веховство», «духовный ренессанс начала XX века». Исторически первым (до первой русской революции) возникло понятие «новое религиозное сознание», обозначившее лидирующую группу религиозных идеалистов (Мережковский, Бердяев, Розанов, Булгаков и др.). После революции 1905–1907 гг. получило распространение понятие «богоискательство», широко использовавшееся публицистикой для обозначения писаний религиозных философов в России того времени.

например, В. Зеньковский писал: «Если уже нужно давать какие-либо общие характеристики русской философии... то я бы на первый план выдвинул антропоцентризм русских философских исканий. Русская философия... больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории»⁵.

Религиозно-философская мысль в России конца XIX – начала XX вв. развивалась во многом на основе и под влиянием учения В.С. Соловьева. Н.П. Полторацкий, считая В. Соловьева продолжателем религиозно-философских традиций Хомякова, Киреевского, Чаадаева, утверждает, что «Вл. Соловьевым была создана первая в истории русской мысли философская система»⁶.

«Владимир Соловьев признается самым выдающимся русским философом XIX века», – утверждает Н. Бердяев⁷. В связи с этим рассмотрение специфики текстов произведений В.С. Соловьева должно стать исходной точкой в изучении русских философских текстов⁸. Он первый создал оригинальную русскую философскую систему и положил начало целой все развивающейся школе русского религиозно-философского творчества⁹. В связи с этим особенно интересно рассмотрение трудов философов, идейно связанных с В.С. Соловьевым,

⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Часть 1. С.16.

⁶ Полторацкий 1992, с. 127.

⁷ Бердяев 1990, с. 107.

⁸ Тексты В. Соловьева и его последователей следует рассматривать как религиозно-философские, но не собственно религиозные, богословские. Дело не только в адресованности их текстов, предназначенных для читателя, интересующегося прежде всего общефилософскими вопросами. Судить здесь следует прежде всего специалистам: так, известный богослов Г. Флоровский в своем труде «Пути русского богословия» не относит к богословам ни В. Соловьева, ни Е. Трубецкого, ни С. Булгакова, ни даже П. Флоренского, о котором пишет, что «он всегда говорит именно от себя» и «книгу личных избраний выдает за исповедь соборного опыта». См.: Флоровский. Указ. соч. с. 494.

⁹ Лосский Н.О. Указ. соч. С.146.

принадлежащих к школе, состоящей из его последователей и называемой историками философии «школой всеединства»: Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского.

Школа всеединства сыграла огромную роль в истории русской философии. «Деятельность и направленность широчайших интересов философов всеединства составили едва ли не основу так называемого "русского духовного ренессанса"¹⁰. Взгляды этих мыслителей были во многом сходны, все они принимали главные тезисы учения В. Соловьева, несмотря на своеобразие концепции каждого¹¹. Считается, что хронологические рамки существования рассматриваемой школы включают в себя два последних десятилетия XIX и два первых десятилетия XX вв. Особо важно то, что философы этой школы во многом опередили основные тенденции всей философии XX века: переход от сугубо онтологических и гносеологических разработок к проблемам социально-преобразовательным,

¹⁰ Акулинин 1990, с. 5.

¹¹ Так, современный исследователь русской религиозной философии И.И.Евлампиев пишет: «Концепция всеединства, характерная для русских философов, в качестве идейного центра включает представление об идеальном состоянии всего мира, состоянии, в котором преодолена раздробленность мира, отчужденность его отдельных элементов друг от друга. В этом всеедином состоянии в мире воцарилась бы абсолютная гармония и цельность, наделяющая каждый его мельчайший элемент неповторимым смыслом и неповторимой красотой. По отношению к этому идеальному состоянию наличное состояние мира необходимо признать глубоко «ущербным», несовершенным, с одной стороны, отделившимся от идеала, но, с другой – сохранившим некоторые существенные его черты. В концепции всеединства главный и единственный источник зла и несовершенства в мире – это разделение, отчуждение отдельных элементов от мирового, всеединого целого. И только за счет сохраняющихся, не вполне утраченных взаимосвязей отдельных вещей и явлений с мировым целым у них сохраняется какой-то смысл, какое-то непреходящее значение причем степень их совершенства и осмысленности напрямую зависит от глубины их связей со всем миром, от богатства отношений со всеми окружающими явлениями и событиями. С наибольшей последовательностью эту концепцию в русской философии воплотил Владимир Соловьев». См.: Евлампиев И.И. Антропологическая тема в русской философии // Вестник СПбГУ. Серия 6: философия. Вып. 3, 1998, С. 25.

связанным с возможностью изменения человеческого общества на основе неортодоксально-религиозного восприятия, базирующегося на понятиях соборности и богочеловечества, перехода человечества на некий иной уровень существования.

Человек – это особый элемент несовершенного, распавшегося бытия, а именно тот элемент, *в котором с наибольшей полнотой сохраняется содержание идеального, полного всеединства.* Человек – это как бы последний «оплот» всеединства внутри мира, распавшегося на отдельные несвязанные элементы, это та точка осмысленности и связности бытия, которая позволяет бытию, миру сохранять крупницы своего абсолютного смысла и абсолютной цельности. Сохраняя в себе мистическую взаимосвязь с идеальным всеединством, т. е. с Богом, человек спасает весь земной мир, в котором он существует, от полного распада, хаоса. Претворяя в мире духовные идеалы добра, цельности, гармонии, которые он несет в себе, которые он извлекает из своей мистической связи с Богом, человек ведет весь несовершенный мир к воссоединению с идеальным всеединством, к новой, высшей цельности и осмысленности, к соединению с Богом. Соловьев почти во всех своих сочинениях (за исключением поздних «Трех разговоров») весьма оптимистично оценивает перспективы человека и «ведомого» им к совершенству мира, он верит в то, что соединение с Богом не только возможно, но и будет осуществлено человеком в своей истории.

Понимание человека как главной и единственной движущей силы, ведущей мир к состоянию идеального, полного всеединства – это то, что составляет смысл соловьевской идеи *Богочеловечества*. С одной стороны, в этой идее заключено убеждение в уже наличном мистическом единстве человека с Богом, или, что то же самое – понимание человека как того элемента, который внутри земного мира сохраняет содер-

жание идеального всеединства, обеспечивает связность всего мира, предохраняет его от окончательного распада. Но, с другой стороны, в идее Богочеловечества заключено осознание глубокого несовершенства и мира, в котором существует человек, и самого человека.

Религиозное или «духовное возрождение» России, о котором заговорила почти вся интеллигенция на рубеже веков, понималось сначала не только как возвращение к средневековому религиозному климату, но и создание атмосферы «свободы», «творчества» и «синтеза» всех областей общественной и духовной жизни под сенью христианского мировоззрения.

«Это была, – писал много лет спустя Н. Бердяев, – эпоха пробуждения в России самостоятельной (идеалистической) философской мысли, расцвет поэзии и обострения эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму ... видели новые зори, соединяли чувства заката и гибели с чувством восхода и с надеждой на преображение жизни ... Изначально в этот русский ренессанс вошли элементы упадочности ... Культурный ренессанс явился у нас в предреволюционную эпоху и сопровождался острым чувством приближающейся гибели старой России. Было возбуждение и напряженность, но не было настоящей радости». «Новому религиозному сознанию» были присущи универалистские притязания. Многие его представители были склонны говорить не просто о философском или о религиозно-философском возрождении, а именно о «духовном» влиянии некоторых идей и установок религиозных философов начала XX в. как представителей внецерковной линии религиозного реформаторства на современных православных модернистов-церковников.

Первыми крупными представителями богоискательства были Мережковский и Розанов. Их деятельность по пропаганде религиозно-модернистских идей началась с конца

90-х годов, сначала на квартире Мережковских и в различных литературно-художественных салонах Петербурга, а затем на «религиозно-философских собраниях», официально открытых в конце 1901 г. Несмотря на то, что работа собраний контролировалась Синодом, они дали возможность светским религиозным философам и богословам высказать свои претензии к официальному православию и свои предложения по поводу той, как они полагали, явно неудовлетворительной роли церкви, которую она играла в резко изменившихся условиях общественной жизни России. Цель собраний состояла, по замыслу их инициаторов, в том, чтобы сделать церковь основной социальной («культурно-исторической») силой, долженствующей объединить и «примирить» вокруг себя все общественные слои и классы, ибо, по утверждению их участников, «возрождение России может совершиться на религиозной почве».

На этих собраниях впервые произошла встреча представителей православного духовенства и интеллигенции, пытавшейся в своих духовно-общественных поисках обрести опору в Православной Церкви. Собрания проходили под председательством ректора Санкт-Петербургской Духовной академии епископа Ямбургского Сергия (Страгородского), при участии профессоров богословия и приходских священников. Здесь впервые были поставлены и обсуждены проблемы, ставшие основными для русской религиозной философии: свобода и необходимость; авторитаризм – индивидуализм – соборность; религиозное осмысление и оправдание культуры; социальная правда и социальный вопрос; революция как религиозная проблема; проблема христианского государства; православие и жизнь.

Здесь же впервые было открыто констатировано то, что впоследствии станет общим местом в суждениях русского интеллигента о Православии:

- полное поглощение Церкви государством, превратившим ее в один из бюрократических институтов самодержавной власти;
- крайняя регламентация прав духовенства и его сословная замкнутость и приниженность;
- отсутствие самостоятельной церковной социальной концепции.

Хотя через год по распоряжению обер-прокурора Святейшего синода К.П.Победоносцева Религиозно-философские собрания были прекращены, их деятельность нашла отклик в церкви, обществе и государственных структурах, положив основание интенсивному церковно-общественному движению, завершившемуся в 1917 году Всероссийским поместным собором.

Однако не стоит забывать о том, что религиозные поиски, в первую очередь, велись и в стенах духовных академий. Еще во второй половине XIX столетия сформировалась традиция, которая получила название «новое богословие». «Новое богословие» отражало стремление ряда академических преподавателей перестроить курс нравственного богословия. Главной целью реформаторов было приближение этой учебной дисциплины к реальной жизни в соответствии с интеллектуальными, духовными и нравственными запросами современников. В числе последователей данного направления необходимо отметить таких известных церковных деятелей и богословов, как архиепископ Антоний (Храповицкий), архиепископ Сергей (Страгородский), Н.Н.Несмелов, С.А.Соллертинский, М.М.Тареев¹².

Существенной особенностью «нового богословия» было стремление расширить общеподготовительную подготовку вос-

³ Бродский А.И. Михаил Тареев. СПб., 1994. С. 12.

питанников семинарий и академий, сделать духовное образование конкурентноспособным вызовам времени. Выпускники должны были быть готовыми полемизировать со своими оппонентами, закончившими университетский курс. Такие задачи открывали возможности не только для полемики со светскими философами, но и для совместного интеллектуального поиска.

Разумеется, представители «нового богословия» подчас придерживались диаметрально противоположных взглядов по многим проблемам, что делало их дискуссии достаточно бескомпромиссными. Например, известный протопресвитер, ректор Санкт-Петербургской духовной академии И.Л. Янышев прославился своими либеральными взглядами. Янышев и его последователи стремились превратить нравственное богословие в свободную религиозно-этическую философию. Это подразумевало, по их мнению, отрицание любых форм «сверхдолжной» этики, и, прежде всего, аскетизма. Подобные взгляды неизбежно приводили к отрицанию монашеского подвига или, как минимум, оправдывали его исключительно для узкого круга лиц с «индивидуальными психическими особенностями»¹³.

Вне всякого сомнения, эта религиозно-этическая система не могла не вызвать суровой критической оценки со стороны апологетов монашеского аскетизма таких, как архиепископ Антоний (Храповицкий) и архиепископ Сергей (Страгородский). Первый стал ректором Казанской, а второй сменил протопресвитера Янышева в Санкт-Петербургской академии¹⁴.

Однако, несмотря на очевидные разногласия, представителей «нового богословия» объединяло участие в общественной дискуссии по церковно-религиозным вопросам

³ Бродский А.И. Михаил Тареев. СПб., 1994. С. 12-13.

³ Там же. С. 11.

и, пусть и с разных мировоззренческих позиций, отход от традиционного «схоластического» богословия духовных академий. Эти факторы обусловили определенное влияние академической школы на атмосферу духовных поисков в российском интеллектуальном обществе, к которому принадлежал и Е.Н.Трубецкой.

После закрытия религиозно-философских собраний активность их участников сконцентрировалась вокруг журнала «Новый путь», который взял на себя функции пропаганды религиозной философии, борьбы с позитивизмом, материализмом и идеями социализма. «...Не следует забывать, — писал в 1904 году Булгаков, — что в наш рационалистический век и самая пламенная религиозная вера должна получить философское оправдание и закалиться в горниле философских сомнений. Поэтому философский идеализм есть необходимый путь к религии, представляет станцию, которой не может миновать современный человек в своем стремлении к религиозному мировоззрению».

В ноябре 1905 г. было зарегистрировано «Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева» (МРФО). В числе членов-учредителей помимо М.К.Морозовой были С.Н.Булгаков, кн. Е.Н.Трубецкой, Н.А.Бердяев, С.А.Котляревский, Л.М.Лопатин, священник Н.Поспелов, Г.А.Рачинский, А.В.Ельчанинов, В.П.Свенцицкий, П.А.Флоренский и В.Ф.Эрн. На открытии МРФО В.Свенцицкий прочел реферат «Христианское братство борьбы и его программа», вызвавший оживленную дискуссию. Через месяц число членов Общества достигло 150 человек. Однако еще через месяц Отделение чрезвычайной охраны приостановило заседания МРФО. Их удалось возобновить лишь 4 ноября 1906 года. МРФО просуществовало до весны 1918 г., когда было распущено по приказу новой власти. Не даром МРФО было основано в память Вл. Соловьева: фило-

софские поиски его участников зиждились на высказанном им убеждении, что полнота истины открывается человеку не как отвлеченно мыслящему субъекту, а как целостной, то есть религиозно-живущей личности. Если в Петербургском РФО на первый план выдвигалось выявление точек зрения религиозных мыслителей, то в Московском делались попытки изучить феномены религиозного сознания и с философских позиций описать их исторические и социальные проекции. Здесь в первую очередь обсуждалось собственно религиозное значение этих феноменов, а не их художественно-эстетическая ценность.

Состав МРФО был весьма разнороден: на его заседаниях бывали члены православно-консервативного «Братства взыскующих христианского просвещения» (Новоселовского кружка), поэты и публицисты символистского лагеря, христианские социалисты, теософы и штейнерианцы. Тем не менее в целом ближайшие участники Соловьевского общества тяготели к православию и не желали разрыва с церковной традицией. К сожалению МРФО не имело своего печатного органа и не издавало протоколов своих заседаний, лишь часть из них по инициативе самих докладчиков были потом опубликованы в периодических изданиях («Вопросы философии и психологии», «Русская мысль», «Век», «Московский еженедельник», «Русское слово», «Утро России») или в сборниках статей этих авторов.

Еще в начале 1906 г., к моменту распада журнала «Вопросы жизни», обнаружился идейный конфликт петербуржцев и москвичей, сторонников «нового религиозного сознания» во главе с Мережковскими и группы «христианских политиков», объединившихся вокруг С.Булгакова. Первые, разочаровавшись в надеждах привлечь Православную церковь на свою сторону, демонстративно оттолкнулись от нее как от государственного института. Вторые, после тихой кончины

эфемерного «Христианского братства борьбы», не оставляли попыток издавать собственный религиозно-общественный журнал на «православной» основе в надежде преобразовать российское общество на путях «христианской политики», опираясь на обновленную церковь, с верой в особую миссию России, заняв тем самым общественно-политическую нишу «либерального славянофильства», где-то между кадетами и октябристами. Такая позиция вызывала лишь сарказм со стороны петербуржцев, перешедших к тому времени к «внецерковному христианству» и сблизившихся с находившимися в эмиграции идеологами и функционерами лево-радикальных форм народничества (Партия социалистов-революционеров). Неоднократно москвичи и петербуржцы встречались в стремлении найти единую идейную и политическую платформу.

В феврале-марте 1910 г. после нескольких предварительных совещаний, проходивших в особняке М.К.Морозовой, было основано религиозно-философское книгоиздательство «Путь». Его редакционный комитет составили члены правления МРФО: М.Морозова, Евг.Трубецкой, С.Булгаков, Н.Бердяев, В.Эрн, Г.Рачинский. Финансирование, как всегда, взяла на себя М.Морозова. Деятельность книгоиздательства помимо духовного просветительства, предполагала, и коммерческую выгоду для его нуждающихся сотрудников. В идейном же плане издания «Пути» должны были проводить в философии «русскую идею», стать орудием борьбы с материализмом, позитивизмом, кантианством. Идейная позиция и издательская программа «Пути» в самых общих чертах была сформулирована в издательском предисловии к первому сборнику статей «О Владимире Соловьеве». Однако уже на первом этапе формирования положительной философской и общественной программы среди учредителей обнаружились острые идейные противоречия в попытках выделить и обозначить национальную составляющую «русской религиозной мысли».

В издательстве соединились слишком яркие личности и очень самостоятельные философы, что вскоре привело к разделению в принципиальных оценках и дало повод конфликтам.

Формально князь Е.Н.Трубецкой обладал в редакционном комитете «Пути» теми же правами, что и остальные члены-учредители, однако его мнение (в частности при обсуждении и формулировке идейной базы всего предприятия и его издательской политики) иногда становилось решающим. Это объяснялось особыми отношениями между ним и М.Морозовой, в основе которых лежала драма «незаконной любви» этих двух выдающихся людей, длившаяся многие годы и остававшаяся тайной для большинства окружающих.

Считая своего возлюбленного самым выдающимся из последователей Вл. Соловьева, способным продолжить и осуществить его «вселенское дело», Морозова на протяжении почти полутора десятилетий всеми силами стремилась предоставить общественную трибуну в первую очередь ему, сделать его главой «христианской общественности», чтобы самой вместе с ним и его единомышленниками трудиться для осуществления «вселенской миссии России». На ее деньги и при ее участии с 1906 г. выходил «Московский еженедельник», орган либеральной московской профессуры, который редактировал Евг. Трубецкой. В августе 1910 издание было неожиданно прекращено якобы из-за «финансовых затруднений».

В своих устных и письменных выступлениях Е.Трубецкой остается решительным противником «православного славянофильства» своих коллег по издательству и на одном из открытых заседаний МРФО публично отмежевывается от их позиции. Он отвергает все расхожие сентиментально-патриотические рассуждения о «Народе-Богоносце» как кощунственные в устах христианина, справедливо полагая, что о «миссии России» не говорить теперь нужно (слишком

много было раньше хвастовства и невыносимых обещаний), а надо *делать дела*, свидетельствующие об этой миссии. А то опять наобещаем «русское» царство Божие, а во исполнение дадим труды Владимира Францевича Эрна, — по-немецки педантичное и непримиримое «всеславянство». Он в самых резких выражениях отвергает «неославянофильство» Булгакова, Бердяева и Эрна, считая его притворным, и в весьма ярком и эмоциональном стиле доказывает историческую несостоятельность этой идейной позиции на фоне деградации российской государственности.

При подготовке к печати третьего «путейского» сборника философских статей Е.Трубецкой столь же резко критически отозвался как на идею «философии свободы», впервые высказанную Бердяевым и ставшую для него магистральной, так и на первое выступление С.Булгакова о Софии — Премудрости Божией, образовавшей с тех пор ядро его философии и богословия: «Читая статью Булгакова «О природе науки», я убедился, что свои опаснее чужих. Ни Гессен, ни Яковенко, ни Фохт никогда мистики не скомпрометируют и не смешают ее со всяким сором, потому что вовсе ею не интересуются. Булгаков, наоборот, в этой статье этим занимается специально, смешивает в одну кучу хозяйство, науку и Софию и превращает все это вместе в ужасного вкуса окрошку. Они с Бердяевым еще могут быть полезны в темах религиозных и культурных, но в философии такая статья или бердяевская «Свобода от философии» — вредны. (...) Такой мистицизм опаснее всякого рационализма и против него нужно бороться». В результате из-за идейных разногласий авторов сборник так и не увидел света.

После выхода в 1907 г. книги Антония Булатовича «О почитании Имени Божия» в одном из русских монастырей на Афоне зародилось мистическое учение «имяславие» или «именославие» (как называли его противники), берущее

начало в духовной практике исихазма и в редуцированной форме сводившееся к формуле: Имя Божие есть Бог. Быстро распространившись по другим монастырям не только на Афоне, но и в России, имяславие было осуждено Константинопольским патриархом и Российским синодом. Репрессии возмутили в первую очередь, как ни странно, светское общественное мнение, лишний раз продемонстрировав ему ориентацию церкви на государственную силу даже в чисто богословских проблемах. Идейные разногласия не помешали Булгакову, Эрну и Бердяеву выступить в поддержку «имяславцев». Булгаков, вместе с Волжским и Новоселовым тяжело переживавший «афонское дело», (136) написал очень осторожную статью в защиту «имяславцев», а М.Морозова, собиравшаяся одно время опубликовать под маркой «Пути» сборник материалов и статей об «афонском деле», по совету Трубецкого отказалась от этого плана.

Е. Н. Трубецкой принимал активное участие в политической жизни России, надеялся внести в политику понятия «этика», «совесть», «достоинство», забвение которых грозило, по его мнению, катастрофой для России.

Первая мировая война, начавшаяся Балканским кризисом и русской солидарностью с «братьями-славянами», на волне охватившей российское общество волны патриотизма, иногда переходящего в шовинизм, пробудила угасший интерес к религиозной философии неославянофильского направления. Массовому сознанию необходимо было обосновать войну с «духовно загнившим германским миром» религиозным призыванием и миссией России. Религиозные философы начали лекции, писать статьи на темы: «Национальный вопрос, Константинополь и Святая София», «Война и русское самосознание», «Христианство и национальный вопрос», «Русский мессианизм и война», т. е. темы, давно занимавшие участников МРФО и сотрудников «Пути». Теперь им пред-

ставилась возможность развить и актуализировать «русскую идею» перед массовой аудиторией.

Во время первой мировой войны Е. Н. Трубецкой написал три работы о русской иконе: «Умозрение в красках» (М., 1915), «Два мира в древнерусской иконописи» (М., 1916) и «Россия в ее иконе» (в ж. «Русская мысль». 1918. Кн. 1, 2), где утверждалось, что именно в дни обнажения зла человек способен полно воспринять смысл иконы, воспроизведшей образ человека как образ Божий, как прообраз грядущего соборного человечества. Именно в это время написана основная книга Е. Н. Трубецкого — «Смысл жизни» (М., 1918), выявившая «провал всемирной культуры», таившей войну под своим покровом. В России мировая война породила войну всех против всех, что явилось следствием «крайнего практического безбожия».

Н.В. Макеев

**Учение о Божественном
откровении в классическом
реформационном движении как
основополагающий принцип
протестантского богословия
и его ключевые отличия от
православия.¹**

¹ Данная статья является частью большой работы, рассматривающей учение о Божественном откровении в различных христианских конфессиях и продолжает публикацию в «Сборнике статей преподавателей и выпускников Воронежской православной духовной семинарии». Выпуск 2. Воронеж, 2007. С. 15-32.

Истоками современного протестантизма во всех его направлениях, несомненно, стали зародившиеся в XVI веке лютеранство, кальвинизм, англиканство, цвинглианство. Как пишет американская исследовательница Темира Пахмусс из Иллинойского университета Урбана в предисловии к трилогии Д.С. Мережковского «Реформаторы»: «Значительно отличаясь друг от друга, все эти группы вышли из одной и той же оппозиции по отношению к Католической Церкви. Придерживаясь главной доктрины Протестантизма, утверждающей, что Библия является высшим авторитетом для всех христиан, они стремились ограничить роль священника как посредника между человеком и Богом, упростить церковный ритуал и литургию, в которой проповедь Слова должна была стоять выше совершаемого Таинства, и ограничить почитание святых, чудес и священнодействий».² При этом, провозгласив Библию единственным авторитетом, протестанты возобновили давно угасшие споры о каноническом достоинстве книг Священного Писания. Сам Лютер поставил под сомнения ряд новозаветных текстов, которые не укладывались в его доктрину (Иак., Иуд., Евр., Апок.). Протестантский библиист Брюс Мейджер справедливо называет такой реформаторский порыв «неуклюжим», «шокирующим» и «несостоятельным».³

Именно в этих исторических протестантских течениях и сложилось то отношение к Божественному откровению, которое в целом (с теми или иными коррективами) присутствует донныне не только в историческом протестантизме, но и в различных его ответвлениях и сектах более позднего времени.

Анализируя историю богословия в Западном мире, про-

² Пахмусс Т. Вступительная статья к разделу «Лютер» // Мережковский Д.С. Реформаторы Лютер, Кальвин, Паскаль. Под ред. и с предисловиями Темиры Пахмусс. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1990. С. II. ³ Так, современный.

³ Мейджер Б.М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. М.: ББИ, 1998. С. 236-244, 266.

топресвитер Александр Шмеман видит четкую закономерность. Августинизм породил схоластику, реакцией на схоластику становится Ренессанс с его неоязычеством, следствием Ренессанса – протестантская Реформация, а ее плодами многочисленные старые и новые секты. Он пишет: «Когда наступает высший расцвет чего-нибудь, тотчас же появляются и признаки распада. В схоластике таковым явилась победа внешнего формализма над внутренней содержательностью. Последний период Средневековья (до Ренессанса) есть в этом отношении уже эпоха падения. Ренессанс представляет из себя острый приступ, взрыв неоязычества. Это источник всех болезней, которыми мы сейчас болеем. Следствием Ренессанса была Реформация и появление Мартина Лютера, когда вспыхнула та солома, которая уже загоралась. На реформу Римская Церковь ответила контрреформой (Тридентский собор 1545 г.). С тех пор путь западного богословия раздваивается: католичество и протестантизм, два близнеца августинизма, ведут между собой бесконечный спор. Новое западное богословие характеризуется, прежде всего, повышенным интересом к истории. Ввиду того, что весь пафос Лютера заключался в желании возвращения к чистому христианству, протестантам необходимо было доказывать, что оно имеет место у них... Вторым отличительным признаком этого богословия является по-новому поставленное изучение Священного Писания. Лютер провозгласил догматичность Писания, как единственного источника богословия. Отсюда возникла вся так называемая библейская наука с ее разветвлениями. Но как только реформаторы отказались от Священного Предания, само Священное Писание стало распадаться в их руках. В наши дни заметно начало некоторого возвращения к Преданию даже в протестантизме. Но в те времена все было неустойчивым, все предавалось критическому анализу, вследствие чего протестантизм частью выролдился в

либерализм, частью – в слащавый пиэтизм, представляющий из себя некое адогматическое христианство, форму дешевой сентиментальной взволнованности. Появилось бесконечное количество сект и т. д.»⁴

Основателем протестантизма принято считать Мартина Лютера, хотя задолго до него идеи будущей Реформации формулировали Джон Уиклиф, Савонарола, Ян Гус и другие. Тем не менее, начало церковной Реформации в Западной Европе имеет точную дату. Все традиционные протестанты празднуют канун Дня Всех Святых 31 октября, потому что именно в этот день 1517 года Мартин Лютер прибил к дверям Виттенбергского Собора свои 95 тезисов, с которых начались протестантское богословие и церковная жизнь, построенные на новых, совершенно отличных от Римско-Католической Церкви принципах. Не вдаваясь в подробности исторического развития лютеранства и все особенности его вероучения, необходимо сказать, что, по сути, все доктринальные тесты (как их принято называть, символические книги) лютеран собраны в «Книге согласия», впервые опубликованной в 1580 году. В нее включены три исторических Символа веры (Апостольский, Никео-Константинопольский и Афанасьевский), Аугсбургское исповедание (составлено Филиппом Меланхтоном в 1530 г.), Апология Аугсбургского исповедания (1537 г.), Малый и Большой катехизисы Мартина Лютера (1529 г.) Шмалькальденские статьи (1537 г.) и Формула согласия (1577 г.)⁵. Догматика лютеранства строго христоцентрична, а религиозная практика рационалистична. Что же касается вопроса о Божественном

⁴ Шмеман А., прот. Введение в богословие. Курс лекций по догматическому богословию. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. С. 8-9. Выделения в тексте сделаны автором.

⁵ Мак-Ким Д.К. Вестминстерский словарь теологических терминов. М.: Издательство «Республика», 2004. С. 32, 201, 375, 458.; Пучков П.И. Лютеранство // Народы и религии мира. Энциклопедия. М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 1993. С. 761.

откровении, то необходимо отметить, что «лютеране как и большинство других протестантов, признают единственным источником, правилом и нормой веры Священное Писание. Символа веры и другие принятые традицией положения, имеют, согласно лютеранству, лишь подчиненный характер».⁶ Как сказано в Полном православном богословском энциклопедическом словаре: «Главным пунктом всей системы Лютера служит его учение о Св. Писании, как единственно законном и вполне достаточном источнике вероучения, а толковать его может каждый по своему разумению, призвав лишь на помощь, чрез молитву, содействие Св. Духа. Это, так наз., «формальный принцип» лютеранства, в противовес другим вероучениям, признающих право толкования Св. Писания лишь за иерархией».⁷ «Реформаторы решительно отвергли богодухновенность Священного Предания как произведения рук человеческих, и единственным источником вероучения объявили Библию».⁸

Эта позиция лютеранской церкви была сформулирована еще самим ее основателем Мартином Лютером: «Христос отверз нам ум, дабы мы понимали Писание. И Евангелие было возведено всему сотворенному миру. Звук его прошел по всей земле. И все, о чем в нем говорится, написано нам в поучение. А также все Писание богодухновенно и полезно для научения».⁹ В трех главных трактатах («Послание к христианскому дворянству германской нации», «О свободе христианина», «О вавилонском

⁶ Пучков П.И. Лютеранство // Народы и религии мира. Энциклопедия. С. 761.

⁷ Лютеранство // Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. СПб.: Издательство П.П. Сойкина, 1912. Репринт. изд. М., 1992. Ст. 1542.

⁸ Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб.: РХГИ, 1997. С. 96.

⁹ Лютер М. О рабстве воли // Лютер М. Избранные произведения. СПб, 1994. С.121. Цит. по Miscellanea. Фрагменты об обучении и воспитании детей из других сочинений Лютера // Мартин Лютер – реформатор, проповедник, педагог. М.: Издательство РОУ, 1996. С. 180.

плени церкви»), изданных в 1520 году, Лютер сформулировал основы вероучения протестантизма. Именно в них он впервые объявляет Священное Писание единственным авторитетом в вопросах веры и говорит о праве каждого христианина толковать Писание.¹⁰ «Согласно религиозной доктрине Мартина Лютера, путь к просвещению проходил через овладение теологическим знанием посредством изучения Священного Писания, как единственного источника христианской веры у лютеран. Видя источник духовного плена, в котором держался народ в лживых толкованиях Писания, Лютер призывал к его всеобщему изучению».¹¹ Сам Лютер последовательно проводил в жизнь свои убеждения. Свидетельство этого и его перевод Библии на немецкий язык (1522-1534), с некоторой редакцией использующийся донныне. «Как и во всем остальном, так и в своем переводе Библии Лютер далеко оставил за собой предвестников Реформации. С глубокой верой в божественное происхождение Священного Писания и в свое призвание, с тонким знанием родного языка, при основательном знакомстве с языками подлинников, Лютер сделал свой перевод, изумительный по точности, силе и народности языка».¹² В этой связи показательным и постоянным требованием Лютера об открытии детских школ для мальчиков и девочек с непременно изучением Библии не только на родном языке, но и на языке подлинников (древнееврейском и древнегреческом).¹³ Лютер даже дерзновенно заявляет, что толкования многих Отцов Церкви содержат множество ошибок

¹⁰ Курило О.В. Мартин Лютер: штрихи к портрету. // Введение к кн. Мартин Лютер – реформатор, проповедник, педагог. М.: Издательство РОУ, 1996. С. 7.

¹¹ Курило О.В. Педагогические взгляды и деятельность Мартина Лютера в свете идей гуманизма и просвещения // Мартин Лютер – реформатор, проповедник, педагог. М.: Издательство РОУ, 1996. С. 166.

¹² Библейские переводы // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.1. М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 1993. С. 235.

¹³ См. напр.: Лютер М. Послание к советникам всех городов земли немецкой. О том, что им надлежит учреждать и поддерживать христианские школы. // Мартин Лютер – реформатор, проповедник, педагог. М.: Издательство РОУ, 1996. С. 91-117.

из-за того, что они пользовались Писанием не на библейских языках. Лютер утверждает, что было бы «неразумным занятием» изучать Библию по их комментариям, при этом, не изучая древних языков.¹⁴ Еще более яростно обрушивается Лютер на анабаптистов и вальденсов: «Нас также не должно вводить в заблуждение то, что некоторые, похваляясь тем, будто бы они непосредственно общаются с Богом, уделяют мало внимания языкам, а другие, как, например, братья вальденсы, считают язык бесполезным... И я не могу питать добрых чувств к братьям вальденсам отчасти потому, что они ни в грош не ставят языки. Ведь если бы они проповедовали истинное учение, то должны были бы часто ссылаться на древние тексты. / А поскольку этого нет/, они безоружны и не готовы к борьбе за веру против заблуждений. К тому же о своем деле они говорят, не ссылаясь на Писание, так запутанно и пристрастно, что я сомневаюсь в настоящей и будущей его чистоте».¹⁵

Как справедливо писал Г. Гегель: «Сам Лютер отвергал этот авторитет (церкви) и поставил на его место Библию и свидетельство человеческого духа».¹⁶ По словам самого Лютера на Вормском сейме 1521 года: «Пока меня не убедят Писания и здравый смысл – я не приму власть священников и церковных соборов, потому что они противоречат друг другу – моя совесть пленена Словом Божьим».¹⁷

¹⁴ Лютер М. Послание к советникам всех городов земли немецкой. О том, что им надлежит учреждать и поддерживать христианские школы. // Мартин Лютер – реформатор, проповедник, педагог. М.: Издательство РОУ, 1996. С. 102-105.

¹⁵ Там же. С. 106.

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Сочинения: В 14 т. М.; Л., 1935. Т. 8. С.289-390, 409. Цит. по Высказывания известных отечественных и зарубежных историков, философов, теологов, педагогов, писателей XIX-XX вв. о Лютере и лютеранстве // Мартин Лютер – реформатор, проповедник, педагог. М.: Издательство РОУ, 1996. С. 166.

¹⁷ Учебная Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. С комментариями Джона Мак-Артура. Б.м.: Славянское Евангельское Общество, 2004. – [В Учебной Библии использован Синодальный перевод текстов Священного Писания, исправленное издание]. С. XIX.

Автор одного из самых известных и обстоятельных пособий по православному догматическому богословию протоиерей Николай Малиновский так оценивает протестантское учение о Божественном откровении: «Протестантство... во все отвергло его (Предания – Н.М.) авторитет. Единственно законным и вполне достаточным источником вероучения, из которого должны быть почерпаемы все христианские истины, протестантскими исповеданиями признается Священное Писание (так называемый формальный принцип протестантства). Что же касается Священного Предания, то ему усвоится только вспомогательное историческое значение при объяснении Священного Писания: оно показывает, как в известное время церковь понимала истины Священного Писания. «Веруем, исповедуем и учим, говорится в лютеранской «Формуле согласия», что единственным правилом и нормою, по которой должно судить и оценивать все догматы и всех учителей, служит не что-либо иное, как только пророческие и апостольские писания как Ветхого, так Нового Завета (Пс. 119:105; Гал. 1:8). Остальные писания, будут ли они отеческие или новейшие, под каким бы именем они не являлись, никаким образом не должны быть приравняемы к Священному Писанию, но нужно принимать их как свидетелей, которые показывают, в каких странах мира после времен апостолов сохранилось в неповрежденности учение пророков и апостолов» (Epit. Art. 1 et 2)... Читать и толковать Священное Писание может всякий верующий по своему разумению, не имея надобности во внешнем руководстве и авторитете. Руководительным началом при изъяснении Священного Писания должно служить для него само же Священное Писание... Но «истинным Толкователем» Писания для всякого верующего является Дух Святой. Поэтому Лютер в своих катехизисах постоянно внушает обращаться с молитвою к Богу при объяснении Писания, особенно тем-

ных его мест. «Без Духа Божия никто не понимает ни одной иоты Писания», говорит он». ¹⁸

Другим крупнейшим и важнейшим направлением протестантизма является кальвинизм. Как точно подметил протопресвитер Иоанн Мейендорф: «"Пророческая" реформация Лютера приобрела у Кальвина облик строгой системы». ¹⁹ В XVII веке мыслитель и богослов Блез Паскаль писал о проблемах, с которыми столкнулась Римско-Католическая Церковь во время Реформации: «Церковь сетует на заблуждение двух категорий (видимо, имеются в виду лютеранство и кальвинизм – Н.М.), в особенности – на кальвинизм, так как это заблуждение переросло в ересь». ²⁰

По словам американского лютеранина Ф.Е.Майера в «Concordia Theological Monthly»: «Кальвинизм остается мощным фактором в богословской практике современного протестантизма». ²¹ Это тем более верно, что баптизм, методизм, евангелические направления, адвентизм и другие ответвления протестантизма в своей основе имеют многие элементы кальвинистской вероучительной и социально-политической доктрины. По свидетельству русского ученого-медиевиста Р.Ю.Вишпера, уже начиная с 1533 года возглавляемый Жаном Кальвином «французский протестантизм с этой поры принял по преимуществу радикальный оттенок». ²² По утверждению самих кальвинистов, «кальвинизм не ограничивается богословием; это – всеобъемлющая система,

¹⁸ Малиновский Н.П., прот. Очерк православного догматического богословия. Сергиев Посад: Типография ТСЛ. 1911. Репринт. изд. М.: ПСТБИ, 2003. С. 22-23.

¹⁹ Мейендорф И., прот. Значение Реформации как события в истории христианства // Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. М.: Путь, 1997. С. 133.

²⁰ Паскаль Б. Мысли. СПб.: Издательство «Азбука», 1999. С. 311.

²¹ Цит. по Митер Х.Г. Основные идеи кальвинизма. Б.м.: CRC World Literature Ministries-«Христианский мост», 1995. С. 6.

²² Вишпер Р.Ю. Кальвин. // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.1. М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 1993. С. 664.

включающая также определенные взгляды на политику, общество, науку и искусство и дающая нам единое миро- и жизневидение».²³ По сути, кальвинизм – первое богословски систематизированное направление протестантизма.²⁴ Интересно отметить, что западные богословы под название «кальвинизм» понимают и учение самого Ж.Кальвина и всю реформатскую традицию, включающую как теологические принципы, так и образ жизни. При этом они пользуются разными терминами: «кальвинианец» (Calvinian), тот, кто опирается не столько на кальвинистское богословие, сколько на личные взгляды Кальвина и «кальвинист» (Calvinist), то есть тот, кто придерживается кальвинистского богословия.²⁵ Кальвинисты в своем вероучении придают особое значение основной формуле протестантской Реформации – *Sola scriptura*. «В основе кальвинистского вероучения, – пишет российский религиовед П.И.Пучков, – лежит предложенная Ж.Кальвином интерпретация Библии. Священное Писание рассматривается как слово Божие, записанное людьми по наитию святого Духа и представляющее откровение Бога человеку. Как и в других течениях протестантизма, Библия считается единственным непогрешимым стандартом веры и жизни».²⁶ Известный американский исследователь кальвинизма, сам принадлежащий к реформатскому вероисповеданию Х.Генри Миттер (1886-1963), написавший одну из самых популярных книг о кальвинизме «Основные идеи кальвинизма» отмечает: «Бог помимо общего откровения, данного в природе, с особенной полнотой раскрыл Себя и Свои дела падшему человечеству в Библии, в Божьем Слове. И поскольку Библия, вернее, Бог в Библии, являет нам

²⁴ Вишпер Р.Ю. Кальвин. // Христианство. С. 664.

²⁵ Мак-Ким Д.К. Вестминстерский словарь теологических терминов. М.: Издательство «Республика», 2004. С. 164.

²⁶ Пучков П.И. Кальвинизм // Народы и религии мира. Энциклопедия. М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 1993. С. 744.

особое истолкование Божьих дел в природе и по-особому раскрывает Божий замысел о спасении, для кальвиниста она предстает первым и обязательным источником знаний о Боге и мире. Это объективное откровение человек воспринимает через веру, данную Богом. Библия как Откровение Божие сообщает факты имеющие фундаментальное значение для кальвинистской системы... Если в основе философских систем лежат гипотезы, то в основу системы кальвинизма, во всех существующих ее интерпретациях, положены истины, открытые человеку в Писании».²⁷ По мнению Р.Ю.Вишпера, «настаивая на безусловном господстве прямого свидетельства слова Божия, изложенного в Писании, Кальвин отделяет свое учение ясной чертой как от католичества, так и от всякого рода мистических направлений (анабаптистов и др.), признававших наравне с писанным Откровением или выше его откровение внутреннее, непосредственное. В учении Кальвина протестантизм принимает характер по преимуществу сухой, рационалистический».²⁸ По словам Генри Миттера кальвинизм категорически отвергает позицию тех христиан, которые «подобно римским католикам и квакерам, склонны дополнять Библию еще и специальными откровениями, церковными установлениями, папской энцикликой или чем-либо еще, что как предполагается, может быть воспринято христианином в качестве откровения».²⁹

В другой своей статье посвященной кальвинизму Р.Ю.Вишпер говорит: «Ни одно протестантское направление не настаивало так резко на безусловном и исключительном следовании Библии, на изгнании из культа и учения «суеверий» и «язычества» (т.е. внешних символов)».³⁰ Интересно

²⁷ Митер Х.Г. Основные идеи кальвинизма. Б.м., 1995. С. 21-22.

²⁸ Вишпер Р.Ю. Кальвин. // Христианство. С. 664.

²⁹ Митер Х.Г. Основные идеи кальвинизма. Б.м., 1995. С. 23

³⁰ Вишпер Р.Ю. Кальвинизм. // Христианство. С. 668.

отметить, что в кальвинизме возрождается ветхозаветное представление о Боге³¹, что потом с новой силой проявится в неопротестантизме адвентистов и иеговистов. Д.С. Мережковский в своей знаменитой трилогии «Реформаторы» очень точно подметил эту сторону кальвинизма: «В самом деле, если не в умозрении, то в действии, Кальвин превращает Новый Завет в Ветхий, христианство – в иудейство: новое вино вливает в старые мехи: мехи разорвутся, и вино пропадет... Все христианство для Кальвина – только украшение ветхого Завета, Закона, в отвлеченном умозрении, как бы драгоценный камень на рукояти меча, а в жизненном действии – голое лезвие меча – Ветхий Завет».³²

«Легко уяснить, какое место занимает Библия в системе идей и жизни кальвиниста, – пишет Генри Миттер, – Он делает Слово Божье каноном, то есть законом своей жизни. Это – закон веры, направляющий его разум, и практика, определяющая его повседневные обязанности... Кальвинист почитает авторитет Библии за абсолютный. Он не ищет в Библии добрых советов, чтобы своевольно следовать им, когда они его устраивают, и пренебрегать ими в противном случае. Библия для него – абсолютный закон, перед которым он неизменно склоняется. Всем своим авторитетом она наставляет, во что верить и что делать. Она исполнена силы повеления. Эту позицию Кальвин отстаивал особенно настойчиво. Если Библия призывает нас к чему-либо, остается только одно – повиноваться. Причина такого отношения к Библии, несомненно, кроется в убеждении, что она есть Слово Божье. Коль скоро Бог открывает нам

³¹ МСм.: Вишпер Р.Ю. Кальвин. // Христианство. С. 664.; Кальвин Иоанн и Кальвинисты // Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1. СПб.: Издательство П.П. Сойкина, 1912. Репринт. изд. М., 1992. Ст. 1168-1171; Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. М.: Истина и жизнь, 2000. С. 94.

³² Д.С. Реформаторы Лютер, Кальвин, Паскаль. Брюссель, 1990. Раздел «Кальвин». С. 8.

Свою волю – надлежит повиноваться Ему... Фундаментальное значение Библии как безусловного закона веры и всей нашей жизни, включая сюда и политическую жизнь, раскрывается перед нами по мере анализа различных аспектов политического учения кальвинизма».³³ По мнению Темиры Пахмусс об основную богословскую идею кальвинизма можно сформулировать следующим образом: «Поскольку человек ослеплен грехом в течение всей жизни, Бог выбрал средство для восстановления его человеческого облика – Откровение, или Священное Писание, которое просвещает человеческий ум «внутренним свидетельством Святого Духа», и без которого простое сознательное согласие не может принести желаемого спасения. Библия – это истинное Царство Божие, единственный авторитет во всех делах веры и соблюдения Божьего закона. Строгая, точная интерпретация библейских текстов является единственной гарантией истины».³⁴

При этом интересно отметить, что кальвинизм достаточно место отдает и естественному откровению. «Бог дал нам две книги, два откровения о Себе: книгу природы и Книгу Священного писания. Хотя эти откровения неравноценны... признание природы и Писания как откровения Божия является важным началом кальвинизма... Под книгой природы кальвинист понимает нечто большее, чем просто естественные плоды творения Божия... Книга природы повествует нам не только о самих естественных предметах и их истории, это – Книга Божья. В ней кальвинист видит развернутую перед ним мысль Божью, свидетельство о воле и совершенстве Бога. Он почитает своим долгом вчи-

³³ Митер Х.Г. Основные идеи кальвинизма. Б.м., 1995. С. 23, 27-28, 84.

³⁴ Пахмусс Т. Вступительная статья к разделу «Кальвин» // Мережковский Д.С. Реформаторы Лютер, Кальвин, Паскаль. Под ред. и с предисловиями Темиры Пахмусс. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1990. С. II.

тываться в эту книгу природы, изучать ее и, следуя Богу, размышлять о Божиих откровениях...».³⁵

Кальвинизм уже в начале своей истории стал дробиться на направления и секты (арминиане, перринисты и др.), что можно рассматривать как первый шаг к многообразию современных протестантских сект. В тоже время уже в конце XVI – начале XVII вв., несмотря на нетерпимость кальвинистов к своим оппонентам, начинает происходить сближение ряда религиозных групп, имеющих кальвинистские, арминианские, англиканские, анабаптистские и цвинглианские корни. Плодом именно этого сближения стало своеобразие вероучительных и нравоучительных норм, а также литургические особенности в методизме, баптизме и современном радикальном протестантизме. Сам же кальвинизм (да и секты вышедшие из его среды) в настоящее время известен в трех формах: реформатство, пресвитерианство и конгрегационализм.³⁶

Интересно отметить, что прот. Николай Малиновский не заметил принципиальной разницы между лютеранским и кальвинистским отношением к Божественному откровению и его источникам.³⁷ Хотя очевидно, что если лютеранство допускает хотя бы какую-то роль Священного Предания, то кальвинизм отрицает его значение практически совершенно, ограничивая его даже по сравнению с лютеранством. В «Галликанском исповедании», текст которого восходит к самому Кальвину, сказано: «Ни указы, ни декреты, ни видения, ни чудеса не должны быть противопоставлены этому Священному Писанию. Признаем то, что было определено древними Соборами и отвергаем от всех сект и ересей, отвергнутых святыми учителями, как-то

³⁵ Митер Х.Г. Основные идеи кальвинизма. Б.м., 1995. С. 23-24.

³⁶ Пучков П.И. Кальвинизм // Народы и религии мира. Энциклопедия. С. 744.

³⁷ Малиновский Н.П., прот. Очерк православного догматического богословия. С. 22.

св. Иларием, св. Афанасием, св. Амвросием, св. Кириллом» (Статьи 5 и 6).³⁸

Прот. Николай Малиновский, кстати, говорит об отношении к Преданию в Англиканской Церкви, которое, по его мнению, аналогично лютеранскому и кальвинистскому.³⁹ С этим очень трудно согласиться. «Как известно, – пишет англиканский богослов и священник Дональд Олчин, – в ходе английской Реформации XVI в. имело место сильное давление на церковь со стороны государства. В то время в Англии не было учителя такой силы и одаренности, как Лютер или Кальвин в континентальной Европе. Первый пореформенный архиепископ Кентерберийский Томас Крэнмер был, прежде всего, литургист, а не богослов-догматист. Он дал нашей церкви классические богослужебные формы – в «Книге общих молитв» («Book of Common Prayer»). Старое латинское богослужение было переведено на английский язык, службы сокращены и приспособлены для того, чтобы верующие могли принимать в них активное участие, а также для того, чтобы усилить акцент на Священном Писании и религиозном наставлении... Данное обстоятельство указывает на одну из главных причин, по которой английская богословская позиция почти не имеет характерных, отличительных черт в сравнении с двумя основными направлениями европейской Реформации».⁴⁰ В этом и заключается причина того, что, по словам англиканского священника Гордона

³⁸ Цит. по Огицкий Д.П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. Учебное пособие для духовных семинарий и духовных училищ. М.: Московская духовная академия – Издательство «Отчий дом», 1995. С. 150.

³⁹ Малиновский Н.П., прот. Очерк православного догматического богословия. С. 22.

⁴⁰ Олчин Д. Троица и Воплощение в англиканском богословии с XVI века до настоящего времени // Соборность. Сборник избранных статей из журнала Содружества святого Албания и преподобного Сергия Sobornost. – М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 1998. С. 109.

Кендала, «в целом Реформация в Англии была менее идеологизированной, чем в других странах»⁴¹. Он пишет: «несмотря на влияние радикальных идей таких лидеров Реформации, как Лютер и Кальвин, а также долгие и горячие споры о том, в каком направлении следует идти, реакция английской церкви была в целом гораздо более консервативной. Церковь Англии сохранила многие старые религиозные формы... От Реформации она восприняла такие черты, как акцент на необходимости совершать богослужение на языке, понятном обыкновенным людям, и важности участия в нем мирян, а также на особой значимости библейских чтений и проповеди».⁴² Учитывая все, сказанное выше, становится понятным, почему почти все вероучительные документы англиканства, в частности «39 Articles of Religion», крайне расплывчаты и отражают наличие внутри англиканства разных течений как протестантизирующих, так и католицизирующих или компромиссных (низкая церковь, высокая церковь, широкая церковь, англо-католицизм и др.).⁴³ Для примера можно привести фундаменталистскую протестантскую формулировку понятия «Откровение» в «Библейской энциклопедии», подготовленной англиканскими авторами и переизданной Российским Библейским обществом: «Сама Библия – откровение. Она является записью речей и действий Бога, записью Слова, которое Он обращал к Своему народу со времен Авраама до эпохи новозаветных апостолов».⁴⁴

Нельзя забывать, что позиция «низкой церкви» сло-

⁴¹ Кендал Г. Англиканская церковь // Соборность. Сборник избранных статей из журнала Содружества святого Албания и преподобного Сергия Sobornost. – М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 1998. С. 79.

⁴² Там же. С. 79-80

⁴³ См. напр: Арсеньев Н. Учение Англиканства в 39-ти «Articles of Religion» в его отношении к учению Православной Церкви. Глава из книги «Англиканство и Православие». Варшава: Синодальная Типография, Варшава, 1932.

⁴⁴ Библейская энциклопедия. М.: РБО, 1996. С. 151.

жилась под большим влиянием кальвинистской доктрины, которую выражали в XVI-XVII вв. пуритане, расколовшиеся на умеренных пресвитериан и радикальных индепендентов (конгрегационалистов). Последние кстати стали прародителями английского баптизма.⁴⁵ Сегодня «низкая церковь» находится под сильным влиянием евангелистов разных направлений.⁴⁶ Говоря об этом направлении в англиканстве, священник Гордон Кендал пишет: «Есть и такие англичане, для которых «преемственность» означает обнаружение англиканских корней, прежде всего в верности Священному Писанию, поэтому они в большей степени склонны рассматривать себя как протестантов, чем как католиков или православных, и ощущают свою особую близость с братьями-протестантами в других церквях. Но даже они признают, что англиканский протестантизм весьма отличен от других форм протестантизма, ибо как бы ни было важно для англикан знание Писания и личное восприятие Богом дарованного прощения и исцеляющей благодати, это знание и это восприятие все же некоторым образом контекстуализировано и включено в литургическую и иерархическую структуру церкви».⁴⁷ С другой стороны, в соответствии с официальной позицией, заявленной в 1995 году: «Англиканские церкви исповедуют и провозглашают католическую и апостольскую веру, основанную на символах веры и Писании, истолкованную в свете христианской традиции, богословского исследования и разума».⁴⁸ Борьба и неоднозначность разных богословских направлений в Церкви

⁴⁵ Огицкий Д.П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство. М., 1995. С. 161-163.

⁴⁶ См. также: Пучков П.И. Англиканство // Народы и религии мира. Энциклопедия. С. 679-681.

⁴⁷ Кендал Г. Англиканская церковь // Соборность. Сборник избранных статей из журнала Содружества святого Албания и преподобного Сергия Sobornost. - М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 1998. С. 81.

⁴⁸ Там же. С. 87.

Англии хорошо заметна даже из произведений такого видного представителя «высокой церкви», как нынешний Примаस всей Англии Архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс. В своем важнейшем труде «О христианском богословии» он рассматривает самые различные богословские проблемы, в том числе и учение о Божественном откровении. Однако притом, что сам, будучи искренним и глубоко верующим человеком, для которого уже «в годы учения богословие казалось... самой радостной из всех наук» и сохранивший это чувство и поныне, он пытается на страницах своей книги примирить все богословские точки зрения от рационалистических до харизматических, от традиционалистских до крайне либеральных.⁴⁹ Сами англикане знают о различиях, которые существуют в их церкви и признают, что порой «создается впечатление, что Англиканская церковь находится на грани самораспада» порождая многочисленные новые и новые протестантские секты и движения, однако считают позицию примирительной «широкой церкви» вполне достаточной для существования англиканства.⁵⁰

Таким образом, можно утверждать, что в англиканстве не выражено четкого и однозначного учения о Божественном откровении, поэтому и англикане и верующие, принадлежащие различным общинам, вышедшим из англиканской церкви (методисты, баптисты и др.) свое отношение к Божественному откровению выражают совершенно по-разному. В заключение разговора об англиканах думается, уместно привести пространную цитату уже упоминавшегося Дональда Олчина: «В случае Лютера мы видим, как из учения самого реформатора вырастает целостное видение христианской веры, которое строится вокруг идеи об оправдании только верой. В случае Кальвина

⁴⁹ См. Уильямс Р. Архиеп. О христианском богословии. М.: ББИ, 2004.

⁵⁰ Кендал Г. Англиканская церковь // Соборность. Сборник избранных статей из журнала Содружества святого Албания и преподобного Сергия Sobornost. – М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 1998. С. 82-83.

это была доктрина суверенной и предопределяющей благодати Божией, которая послужила основанием для еще более ясного и систематического способа изложения христианского откровения. Какой богословский принцип является характерным для англиканства той эпохи, что соответствует великим и основополагающим учениям континентальных церковных реформаторов?.. Англиканские реформаторы были заодно со своими современниками с континента в том, что касалось противостояния Риму и утверждения в делах веры высшего авторитета писания. «Убеден ли ты, что Священные Писания содержат вполне достаточное учение, необходимое для вечного спасения через веру во Христа Иисуса?» – такой вопрос задают епископу во время его посвящения. Однако этот принцип первенства Писания может быть истолкован различным образом. В процессе выработки своей собственной позиции англиканские богословы все более и более склонялись к тому, чтобы в подходах к пониманию Писания опираться на согласное свидетельство учителей неразделенной Церкви, и в особенности на догматические определения первых четырех Вселенских соборов. Авторитет Писания был понят в связи со свидетельством предания. Однако это обращение к опыту ранней Церкви не ограничивалось вероучительными вопросами – оно сохраняло свою значимость и в литургических областях. В том же чине посвящения епископа архиепископ начинает свое слово, обращенное к поставляемому, следующим образом: «Брат, исходя из Священного Писания и предписания древних канонов...» – тем самым уподобляя авторитет канонов авторитету самого Писания». ⁵¹

Прот. Н. Малиновский очень точно указывает следствие

⁵¹ Олчин Д. Троица и Воплощение в англиканском богословии с XVI века до настоящего времени // Соборность. Сборник избранных статей из журнала Содружества святого Албания и преподобного Сергия Sobornost. – М.: Библийско-богословский институт святого апостола Андрея, 1998. С. 109-110.

однобокого отношения протестантов к Божественному откровению: «В протестантском мире скоро и обнаружилось, что отрицание авторитета Предания при изъяснении Священного Писания действительно ведет к необузданному произволу понимания и толкования слова Божия. В скорости же после своего появления протестантство разделилось на лютеранство и реформатство, а затем – на множество сект, с одной стороны мистического, а с другой – рационалистического характера. Первые (анабаптисты, квакеры и др.), выдавая себя за людей, непосредственно озаряемых Духом Святым, провозглашали свои собственные измышления за откровения Божии, а вторые подвергли самой смелой критике слово Божие, исключив из своих верований все то, что в слове Божиим казалось им противоречащим разуму (напр. социнианство). Для прекращения таких нестроений в своей церковной среде, реформаторы составили свои исповедания веры и символические книги, обязав своих последователей руководствоваться ими при изъяснении Священного Писания, но это явилось уже самопротиворечием и самообличением протестантства, ибо символические книги суть не что иное, как предание, только не древнее-апостольское, а новое протестантское. Этим они показали, что церковь с одним Священным Писанием, без охраняющего его изъяснение Священного Предания, не может быть прочна и непоколебима».⁵²

Нужно отметить, что даже неправославные ученые отмечают в протестантизме среду благоприятную для появления разного рода крайностей от квиетизма и пиетизма, до крайнего рационализма (яркий пример – радикальная библейская критика XIX – начала XX вв.).⁵³ Примеры такого подхода приводит

⁵² Малиновский Н.П., прот. Очерк православного догматического богословия. С. 25.

⁵³ Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. М.: Истина и жизнь, 2000. С. 107.

в «Философской энциклопедии» С.С. Аверинцев: «Весьма распространено (особенно в протестантских кругах) признание исторической ограниченности Библии как одного из ее «измерений», «диалектически» сосуществующего с другим «измерением», в котором Библия есть выражение откровения. «Рабский образ носит и Библия, эта скомпилированная неоднократно переработанная, устаревшая, составленная заблуждавшимися людьми книга, в которой, однако, записано святое, бесприемное, непогрешимое, вечно новое слово Божье» – читаем мы у одного последователя К. Барта в ГДР (Herzsch E., Die Wirklichkeit der Kirche, Bd 1, Halle, 1956, S.14). Специфически американским явлением, которое в своей апологии идеи откровения требует принятия на веру всего содержания Библии в возможно буквальном смысле». ⁵⁴ С этим высказыванием С.С. Аверинцева трудно не согласиться, однако, нужно отметить, что если в 60-е-70-е годы XX столетия, когда писались эти слова, протестантский фундаментализм был специфически американским явлением, то сегодня значительная часть российских протестантов (баптистов и некоторых других) вполне разделяют эти убеждения. Точно и глубоко оценивает протестантизм Д.С. Мережковский: «Лютер открыл форточку, чтобы освежить воздух в доме, а Кальвин выломал окно так, что ледяной ветер наполнил весь дом, он сделался необитаемым». ⁵⁵

По словам прот. Иоанна Мейендорфа, «Последующие пути развития, по которым пошло реформированное христианство, связаны с... первоначальными предпосылками. Священное Писание, как Слово Божие, с самого начала Реформации было противопоставлено словам человеческим. Тем не менее, XIX век стал свидетелем развития библейского критицизма:

⁵⁴ Аверинцев С.С. Откровение. // Философская энциклопедия: В 4-х тт. Т. 4. М., 1964. С.176-177.

⁵⁵ Мережковский Д.С. Реформаторы Лютер, Кальвин, Паскаль. Брюссель, 1990. Раздел «Кальвин». С. 94.

протестантские ученые открыли, а протестантские богословы осознали, что Библия в большой мере человеческий документ. На самом же деле зародыш этой проблемы был уже в критическом отношении Лютера к «соломенному посланию» апостола Иакова. Так или иначе, современный библейский критицизм вызвал настоящую революцию в большой части протестантского мира. Слово Божие теперь уже не в букве Библии, а лишь в некой сердцевине первоначальной «керигмы» (проповеди), определяемой по-разному и исключающей всякое божественное вмешательство в нормальное, естественное состояние тварных существ. Таким образом, мы приходим к своеобразному, основательно «демифологизированному» деизму, очень далекому от основной интуиции реформаторов: сделать живого Бога свободно и непосредственно близким человеку. Конечно, есть явления в истории протестантства, которые не совсем входят в эту обобщенную картину. Мы думаем, например, о немецком пиетизме XVIII века или о свежем подходе к Новому Завету у Уэсли. Но, говоря вообще, эти движения сохраняли свою свежесть... только до тех пор, пока они не выразались в отвлеченных понятиях и не вводились в рамки основного протестантского богословия. Но как только они в этот поток включались, так влияние их уже тем самым уже тем самым ограничивалось областью «благочестия» или «эмоционализма»... Реформация была действительно попыткой освободить западное христианство от схоластических рамок мысли и вернуть его к священному Писанию и к первоначальному христианству»⁵⁶, однако вместо возврата к древним и чистым истокам протестанты сами себя отравили ядом изобретенных новых сугобо личных «преданий», введенных ими взамен и вопреки Священному Преданию Церкви.

⁵⁶ Мейендорф И., прот. Значение Реформации как события в истории христианства // Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. М.: Путь, 1997. С. 134-135, 145.

Священник Сергей Царев

**Работы Б.В. Раушенбаха
по логике триединства
и их критика**

Статьи известного советского физика, академика АН СССР и РАН, ныне покойного Б.В. Раушенбаха (+ 2001), посвященные логике триединства¹, увидели свет более 15 лет назад и до сих пор продолжают привлекать внимание и порождать оживленные обсуждения. Некоторые авторы (чаще всего – из околоцерковной среды) полагают², что своими работами Раушенбах «закрыл вопрос», вполне справившись с доказательством логической непротиворечивости догмата о Троице (впрочем, о том, какой именно результат Раушенбаха правомерно обсуждать, мы подробно поговорим чуть ниже). Работы Раушенбаха неоднократно подвергались и критике, в основном со стороны авторов-атеистов и антиклерикалов. Нам известны две критические работы православных авторов: это статьи А. Лебедева «Еще раз о логике триединства»³ (затем в ЖМП был опубликован ответ⁴ Раушенбаха Лебедеву, на который уже никакого отклика не последовало, и это обсуждение прекратилось) и Дм. Юревича (ныне священник) «О статье Б.В. Раушенбаха "Логика триединства"»⁵ (о какой-либо реакции Раушенбаха на этот текст нам ничего не известно; вероятно, статья Юревича не попала в поле зрения академика, что,

¹ М. Раушенбах Б.В. О логике триединности // Вопросы философии, 1990, № 11. – С. 166–169; Раушенбах Б.В. Логика триединства // Техника – молодежи, 1991, № 8. – С. 24–25; Раушенбах Б.В. Логика троичности // Вопросы философии, 1993, № 3. – С. 63–70.

² См., например, работы: Бахтияров К.И. В сетях парадоксов: поиски выхода // Общественные науки и современность, 1997, № 3. – С. 181–183; Шохов А.С. Структура ментального мира классической Греции – [электронный ресурс] – <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/6640>; Пацукова Л.А. Самоопределение культурологии: превратности метода // Вестник Московского университета, Серия 7: Философия, 1996, № 5. – С. 24–32, авторы которых вполне восторженно высказываются о работах Б.В. Раушенбаха.

³ Лебедев А. Еще раз о логике триединства // ЖМП, 1996, № 6. – С. 51–63.

⁴ Раушенбах Б.В. Письмо в редакцию (о статье «Еще раз о логике триединства») // ЖМП, 1997, № 5. – С. 78–80.

⁵ Юревич Д. О статье Б.В. Раушенбаха «Логика триединства» – [электронный ресурс] – <http://www.sina.spb.ru/dy/raushen.html>

впрочем, и не удивительно, поскольку ни в каких известных изданиях она не была опубликована).

По убеждению самого Раушенбаха, ему удалось показать логическую непротиворечивость христианского понятия о Триедином Боге. Сразу заметим, что, строго говоря, о доказательстве в работах Раушенбаха непротиворечивости в целом понятия Бога-Троицы, как оно существует в христианском (православном) богословии, речь идти не может. Дело в следующем. Непротиворечивость понятия означает, что из совокупности утверждений, составляющих содержание этого понятия⁶, нельзя вывести противоречащих друг другу следствий. Для установления непротиворечивости понятия необходимо просчитать все возможные следствия, что практически возможно только для несложных формальных систем и заведомо невозможно для гуманитарных дисциплин, к которым если не относится (с точки зрения методологии), то по крайней мере примыкает богословие. Понятия, которыми пользуются в гуманитарных дисциплинах (да и в быту), разумно считать непротиворечивыми по умолчанию, а подозрения на противоречивость устранять по мере их появления. Собственно, именно так и поступил Раушенбах, предприняв попытку согласовать догматические утверждения «Бог один» и «Каждое из Лиц Пресвятой Троицы есть Бог». Поскольку критика христианского учения о Боге-Троице с логической стороны сводится к указаниям на противоречие именно в этом пункте, формулировку Раушенбахом своего результата как доказательства непротиворечивости понятия, не ставя пока вопрос о верности этого результата, можно считать простительной вольностью речи (учитывая отмеченный выше обычай считать понятия непротиворечивыми по умолчанию).

⁶ Содержание понятия определяется как совокупность признаков (предикатов), а не утверждений. В данном случае мы имеем в виду утверждения, получаемые при подставлении обозначения понятия в предикаты.

Для достижения своей цели Б.В. Раушенбах избрал метод моделирования (моделью логической структуры понятия Троицы в его работах служит вектор в трехмерном пространстве), что показалось некоторым неправильным⁷. Прежде чем ответить на вопрос, насколько правомерно применение метода моделирования при доказательстве непротиворечивости, сделаем отступление для разъяснения самого понятия моделирования.

Моделью объекта или явления называется реальность (материальный или умозрительный объект, явление, математическая структура, графический образ и т.д.), в некотором отношении подобная исходной реальности, что позволяет переносить утверждения с модели на моделируемую реальность. Назовем три основных естественных требования к моделированию. Во-первых, необходимо грамотно обращаться с моделью, взятой самой по себе. Ложные утверждения о реальности, служащей моделью, могут повлечь ложные утверждения о моделируемой реальности. Например, если неправильно определить площадь области на листе бумаги, на который нанесена карта местности, то ошибка перейдет и в утверждение о площади соответствующего участка местности. Во-вторых, нельзя переносить на моделируемую реальность утверждения о модели, затрагивающие те признаки, в которых подобия или соответствия между моделью и прообразом нет. Грубым, очевидным примером такой ошибки может служить умозаключение о том, что земной шар внутри наполнен воздухом, основанное на аналогичном свойстве глобуса – модели земного шара; понятно, что возможны (да и случались не раз даже в истории «большой» науки) и менее легко распознаваемые ошибки такого рода. Чтобы их избежать, необходимо как можно более четко представлять себе и как можно более явно

⁷ См., например, www.ateist.ru/4logic.htm

выписывать, в чем же именно состоит подобие между моделью и моделируемой реальностью. Если это подобие нарушено в существенном, то модель следует признать принципиально негодной; но аккуратность требуется и при работе с хорошими моделями, потому что, разумеется, никакая модель не может быть во всем подобна своему прообразу.

Итак, можно ли применять модели для доказательства непротиворечивости понятий, пусть даже в указанном слабом смысле опровержения критики в частных моментах? Такое доказательство могло бы быть принято как строгое, если бы логическая структура модели точно соответствовала (выражаясь более специально – была бы изоморфна) логической структуре реальности-прообраза (в качестве прообраза выступает здесь само понятие, а не его референт – реальность, обозначаемая понятием). Однако для понятий из гуманитарной сферы логическая структура редко может быть адекватно описана (содержание таких понятий – величина весьма нечеткая), и, стало быть, столь же редко может быть строго установлен изоморфизм логических структур. В подавляющем большинстве случаев можно говорить лишь об аналогии, которая дает не строгое доказательство, а более или менее убедительное индуктивное умозаключение. Однако некоторую ценность подобные умозаключения все же имеют, хотя бы в качестве эвристического инструмента.

Теперь приступим к содержательному рассмотрению построений Раушенбаха. Впрочем, в своем изложении нам будет удобнее отгаливкаться не от работ академика самих по себе, а от критики на них. Эту критику, если отбросить уже рассмотренный нами вопрос о допустимости применения метода моделирования для достижения заявленной цели, естественно разделить на два «потока», вполне соответствующих указанным нами двум требованиям к моделированию. Первое направление можно назвать «математическим»: многие упре-

кали Раушенбаха в математической неграмотности, то есть в некорректном обращении с моделью самой по себе (в данном случае – с векторами). Претензии такого рода высказывает в уже упомянутой нами работе А. Лебедев, а также другие авторы⁸. Второе направление мы назовем «богословским»: утверждается, что векторная модель Раушенбаха не отражает логических свойств учения о Троичном Боге (то есть модель некорректна). Такую критику можно найти в той же статье А. Лебедева, а также у Д. Юревича.

Начнем с математической части. Неверным объявляется утверждение академика «ортогональные проекции вектора сами являются векторами». Критики замечают, что компонента (проекция) вектора на координатную ось является зависимым от системы координат числом, а не вектором. В действительности это и так, и не так. Дело в том, что в математике отсутствует общепринятое универсальное определение вектора: есть несколько частных математических традиций (дифференциальная геометрия, тензорное исчисление, линейная алгебра), в каждой из которых слово «вектор» имеет свой смысл. Все значения термина «вектор» вкладываются в наиболее общее понятие «вектор – элемент линейного пространства», однако значения не вполне взаимозаменяемы. В математике это не приводит ни к каким коллизиям, поскольку контекст работы, в которой используется понятие вектора, всегда снимает многозначность. Но в статьях Б.В. Раушенбаха математический контекст почти отсутствует – есть лишь неясные упоминания о векторах силы, которые наводят на интерпретацию вектора как тензора ранга 1 (хотя автор нигде не пишет об этом явно и, судя по всему, вовсе не учитывает необходимости уточнить определение вектора, что, несомненно, является серьезным недостатком). Если так пони-

⁸ См., например, отзыв на форуме диакона Андрея Кураева: http://www.cirota.ru/forum/add.php?subj=52038&msg_id=1937561&s=15

мать вектор, то, действительно, его компоненты (координаты) – не векторы, а числа, и в таком случае Раушенбах ошибается. Однако в линейном пространстве с фиксированным базисом (по сути, Раушенбах, действуя полуинтуитивно, именно так предлагает рассматривать трехмерное пространство) в разложении произвольного вектора по базису компоненты разложения все же являются векторами. Проекция вектора на подпространство (результат действия на вектор линейного оператора – проектора) – тоже, несомненно, вектор. Однако при таком понимании построений Раушенбаха они лишаются естественности, поскольку вектор в трехмерном пространстве с фиксированным базисом, будучи представлен в виде суммы трех векторов, определяется все же не этими тремя векторами, а тремя числами – коэффициентами разложения по базису. Говорить о тройке векторов, задающей вектор, будет большой натяжкой и выходом за пределы математической традиции в область ее неточного использования. Именно так обычно обращаются с математикой физики, поэтому нет ничего удивительного в том, что физик Раушенбах не смог грамотно обработать математический материал. Подводя итог этой части анализа, скажем, что математически академик оказался не на высоте и его построение, будучи весьма искусственным, очень сильно теряет из-за этого в убедительности, однако пока еще не может быть полностью отвергнуто.

Гораздо хуже выглядит модель Раушенбаха с богословской стороны. Она попросту не адекватна. Несмотря на то, что академик старался максимально четко и тщательно выписывать логические аспекты христианского учения о Троице, он все же проглядел одну важнейшую вещь, которая действительно сводит на нет его усилия. Речь идет о свойстве «единосущности», которое Раушенбах увидел в своей модели (вектор представлен тройкой векторов, при этом все четыре участвующих в рассмотрении вектора имеют одну природу, то есть единосущны)

и считал аналогичным свойству единосущности Лиц Пресвятой Троицы. В чем Раушенбах здесь погрешил против истины, вполне удовлетворительно объяснил Д. Юревич: векторы, как и любые «единосущные» физические или умозрительные объекты, с которыми имеет дело человек в своей практике, имеют одну природу, но воплощают ее «по принципу индивидуальности», то есть каждый объект реализует одну из имеющегося диапазона возможностей (например, каждый вектор имеет определенную длину, длина же может быть любым положительным числом). Но каждая Ипостась Троицы реализует божественную природу в полноте. Это свойство, ключевое в логической структуре учения о Троице, не имеет аналогов ни среди материальных, ни среди умозрительных объектов. Поэтому адекватной модели логических свойств понятия о Троицном Боге построено быть не может: путь, предложенный Раушенбахом, оказывается тупиковым.

Священник Роман Романов

**Аскетические аспекты
антропологии
преп. Максима Исповедника.
Учение о способностях души**

Находясь в русле святоотеческого предания, преподобный Максим утверждает, как это было показано в предыдущей главе, что человек состоит из двух природ (или миров): чувственной (тело) и умной (душа). Душа по достоинству своему выше тела¹, являясь по преимуществу образом Божиим (Слова Божия)². Принимает Максим и трехчастное деление сил души на: ум или разум (νοῦς), желание (ἐπιθυμία) и ярость (θυμός) или умное, вожделевательное и яростное начала (способности)³.

Эти силы души «являются первыми и основополагающими частями сущности души, ...начальствуют над душевными движениями, берущими свой исток в них, обладают властью над производимыми этими силами деяниями»⁴.

«К разумной силе относятся деятельная и созерцательная способности; созерцательная называется умом, а деятельная – разумом»⁵.

Ум (νοῦς) – это главная и высшая сила. Благодаря уму человек способен просвещаться ведением (знанием вещей божественных и человеческих). Если ум действует правильно (в соответствии со своим назначением), то называется мудростью и через созерцание и ведение приходит к Истине: «...силой ума является мудрость, а сам ум есть мудрость в возможности; созерцание есть свойство ума, а ведение – деятельность его. Что касается незабывающего ведения, то оно есть непрестанное

¹ Творения прп. Максима Исповедника. М.: «Мартис», 1993. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты. С. 97.

² С. Л. Епифанович Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие «Мартис», 1996. С.72; PG 91, 429 C-D.

³ Творения прп.Максима... Кн. 1. С. 48; Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. С. 199, 121; Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав Греческого Добротолюбия // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 264 ; С.Л.Епифанович... С. 80;

Это разделение соответствует традиции античной психологии.

⁴ Вопросыответ к Фалассию 49 //Творения прп. Максима...Кн. 2. С.154.

⁵ Мистагогия.Гл.5//Творения прп. Максима... Кн. 1. С. 161.

и присноустойчивое движение мудрости, созерцания и ведения (то есть силы, свойства и деятельности)... пределом этого движения служит истина как то, что познается незыблемо»⁶. «Окрест нее ум находит предел своего движения, и истиной определяется его сущность, сила, свойство и деятельность»⁷.

Ум обучается ведению через созерцание сущих, а от ведения рождается благородный нрав и желание идти путем добродетелей⁸. Созерцает ум посредством телесных чувств «величие и устройство видимого бытия», через внешнюю красоту видимого бытия прозревая логосы бытия умопостигаемого, а через них – Творца этого бытия – Бога⁹. Ведь божественная благодать

«не только бестелесные естества мысленных тварей соделала отображением неизреченной Божеской славы... но и в тварях чувственных, во многом недостаточных перед существами мысленными, отпечатала явные следы своего величия, могущие ум человека, в них углубляющийся, переносить прямо к Богу, вознося его выше всего видимого, вводя в область верховного блаженства»¹⁰.

Однако умное ведение не может быть беспредельным и не только в отношении Бога, но и в отношении дел Его творения и промысла, и стремление все познать бесполезно для человека (по крайней мере в этом веке: «вера и надежда [существуют] до некоего [предела]»¹¹):

«Исследуй, по какой причине Бог сотворил, ибо это есть

⁶ Мистагогия, гл. 5 // Творения...Кн.1. С. 163.

⁷ Там же.

⁸ Вопросоответ к Фалассию 17 // Творения...Кн. 2. С. 63. Это разделение соответствует традиции античной психологии.

⁹ Вопросоответ к Фалассию 25 // Творения...Кн. 2. С. 21, 84.

¹⁰ Прп. Максим Исповедник. Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав Греческого Добротолюбия // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 271.

¹¹ Главы о любви 3,100 // Творения... Кн. 1. С. 134.

ведение. Но не исследуй, каким образом и почему Он недавно [сотворил], ибо это неподвластно твоему уму. Ведь из [вещей] божественных одни постигаются людьми, а другие нет. Необузданное созерцание может низвергнуть с кручи, как сказал один из святых»¹².

Ум, усовершенствовавшийся в ведении, получает от Бога дар высшего ведения – «таинственного богословия», в котором он созерцает и познает тайны божественной жизни¹³, когда он «на крыльях любви перелетев через [духовное делание и ведение], оказывается в Боге и может, насколько это доступно человеческому уму, зреть через дух свойство, которое окрест Его»¹⁴.

Другая способность разумной силы души – разум (λόγος) или деятельная способность и если, опять же, действует в соответствии со своим естеством, то называется рассудительностью (φρόνησις) и через духовное делание, добродетель и веру восходит к Благу¹⁵. Когда говорится, что делание – это действие разумной силы души, то имеются в виду душевные добродетели: любовь, долготерпение, кротость, милосердие, молитва и прочие, без которых телесные добродетели (пост, бдение, служение, благотворительность) – не имеют цены, не приносят пользы¹⁶.

Разум, как отмечает Епифанович, – это «упорядочивающая способность человеческого духа, руководящая главным образом нравственной деятельностью человека, хотя имеющая значение и в области познавательной»¹⁷. Его деятельность по

¹² Главы о любви 4,5 // Творения... Кн. 1. С. 135.

¹³ Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия 1, 97 // Творения... Кн. 1. С. 232.

¹⁴ Главы о любви 2, 26 // Творения... Кн. 1. С. 110.

¹⁵ Мистагогия. Гл.5 // Творения... Кн. 1. С. 163-164.

¹⁶ Главы о любви 2, 57 // Творения... Кн. 1. С. 115

¹⁷ Комментарии. О различных затруднительных местах Священного Писания. // Творения... Кн. 2. С. 213.

преимуществу обсуждающая, исследующая и умозаключающая относительно логосов и способов (тропосов)¹⁸ осуществления добродетели (что составляет главное его отличие от ума)¹⁹. «Рассудительность есть сила разума, а разум есть рассудительность в возможности. Что касается навыка [разума], то он есть делание; действие [разума] есть добродетель, а вера – внутренняя и неизменная связь рассудительности, делания и добродетели, то есть силы, навыка и действия. Последний предел веры есть Благо, в области которого разум, прекращая свое движение, обретает покой»²⁰. Или:

«дело разума выстраивать движения тела, словно некую

¹⁸ Понятие тропоса (τρόπος – образ, способ) используется преподобным Максимом для определения того, что различает человеческие ипостаси одну от другой при общности логоса их сущности, напр. *Opuscula* 10 (PG91,137A): «каждый из нас действует не как некто, но как существующее первичное нечто, то есть как [просто] человек. Как некто, вроде Павла или Петра, он очерчивает некий образ (τρόπος) действия, определяясь сообразно намерению (γνώμη) ослаблением или усилением, так или эдак. Поэтому в тропосе мы знакомимся с тем, что применительно к деятельности изменчиво от лица к лицу, а в логосе – с тем, что у природного действия неизменно». (Цитата по В.В. Петров «О трудностях» 41 Максима Исповедника...). Также у одной и той же ипостаси могут быть различные тропосы существования, преподобный Максим выделяет такие всеобщие тропосы существования, как (просто) бытие, приснобытие (вечное бытие), благобытие, злобытие; причем первые два даруются Богом всем людям, а осуществление двух вторых зависит от нас. Тропос может означать «некое выработанное человеком отношение к вещам, ставшее устойчивым состоянием его душевного склада. Такое понимание тропоса позволяет Максиму подчеркнуть, что у личности есть возможность свободно определить себя в отношении логоса своей сущности. От расположения воли и свободного выбора лица зависит, будет ли оно существовать сообразно своей природе или наперекор ей (т. е. будет ли оно двигаться к Богу или от Него), зависит ее благобытие... Применительно к Боговоплощению тропос божественного домостроительства противопоставляется природному закону и логосу». – В.В. Петров «О трудностях» 41 Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование. // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)* / Общ. ред. П.П. Гайдено, В.В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 168-170.

¹⁹ О различных затруднительных местах Св. Писания // *Творения... Кн 2. С. 25.*

²⁰ *Мистагогия*, гл. 5 // *Творения... Кн. 1. С. 164.*

уздой разумно [сдерживая] правым помыслом его неистовое стремление к неуместному, а дело созерцания – решиться разумно избрать то, что хорошо понято и рассуждено»²¹;

или воспринимаемая (от созерцания) естественные законы сущих, ум приводит себя в «гармоническое созвучие с этими законами, образует различные образы добродетели»²².

Итак, предел движения ума есть Истина, а предел движения разума – Благо. Поскольку же Истина и Благо – это Бог, то эти силы души естественно обращены к Богу и в Нем находят предел своего движения²³. Они также неразрывно связаны между собой и деятельность первой определяет деятельность второй, как причина определяет следствие:

«...разум есть проявление ума, рассудительность есть проявление мудрости, делание – созерцания, добродетель – ведения»²⁴.

Но с другой стороны и вторая (деятельная) влияет на первую (созерцательную) и является необходимым ее условием:

«...награда за веру – ведение»²⁵, «ведение следует за очищением посредством делания»²⁶.

Или, другими словами, правильная естественная деятельность этих сил души может быть только совместной и одновременной, так как:

«...ведение недейтельное ни чем не разнится от мечтаний фантазии, не имея в подтверждение свое деятельности, и деятельность неосмысленная есть то же, что идол, не имея одушевляющего его ведения»²⁷.

²¹ Амбигва PG 91, 1108AB

²² Вопросоответ к Фалассию 51 // Творения... Кн. 2. С. 171.

²³ Мистагогия, гл. 5 // Творения... Кн. 1. С. 163-164.

²⁵ Главы о любви 2, 25 // Творения... Кн. 1. С. 110

²⁶ Толкование на 59 псалом // Творения... Кн. 1. С. 210, 228; Добротолюбие... С. 231.

²⁷ Добротолюбие... С. 286; Вопросоответ к Фалассию 58 // Альфа и Омега 1997. № 3. С. 53.

Третьей способностью разумной силы души можно назвать свободную волю (θέλμα) или самовластие (αὐτεξουσία). Это и естественно, ведь особенность мыслящей жизни – самовластное движение, как особенность растительной – движение питательное, а чувственной – движение по устремлению²⁸. «Если мыслящим существам по природе присуще самовластное движение, то все мыслящее по природе способно желать»²⁹.

Иначе говоря, свободная воля – это неотъемлемое качество разумной природы и оно отличает человека от неразумных животных. Эта воля управляет действиями человека, тогда как для неразумных животных движущим началом являются инстинкты неразумной природы³⁰.

«То, что по природе разумно, обладает разумным стремлением, как природной способностью, которая и называется хотением мыслящей души, посредством которого мы, желая, помышляем и, помышляя и желая, хотим».

Понятие разумности поэтому, в некотором смысле, тождественно понятию воли. Как отмечает Владимирский, Немезий Емесский является одним из первых церковных писателей перенесших в христианскую антропологию идею о тесной связи воли с разумом, и Максим несомненно пользовался его трудами³¹.

Преподобный Максим особо подчеркивает, (против монфелитов), что воля – это природное качество души, а не свойство ипостаси, так как воля присуща и является врожденной

²⁸ Диспут с Пирром: преп. Максим Исповедник и христологические споры 7-го столетия М: Храм Софии Премудрости Божией, 2004. С. 167.

²⁹ Диспут с Пирром... С. 169.

³⁰ Диспут с Пирром... С. 171: εἰ ἐν τοῖς ἀλόγοις ἄγει μὲν ἡ φύσις· ἄγεται δὲ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐξουσιαστικῶς κατὰ θέλησιν κινουμένων· (PG 91, 304C)

³¹ Ф. С. Владимирский Антропология и космология Немезия, епископа Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. С. 397.

в равной мере всем людям³², а характеристика лица (ипостаси человека) – способ пользования общей всем людям природной способностью желать, а не сама способность желать:

«Не одно и то же – желать и желать каким-то образом, как видеть и видеть каким-либо образом. Ведь желать, как и видеть, – дело природы и присуще всем соприродным и однородным, а желать именно так, как и видеть определенным образом, то есть желать прогуляться и смотреть вправо или влево... есть способ употребления желания или зрения, присущий лишь пользующемуся и отделяющий его от других»³³.

В послании к Марину преподобный Максим дает определение воли:

«Природная воля – это сила стремления сущего к сообразному природе и содержащая все сущностно присущие природе свойства»³⁴.

Таким образом природная воля, отмечает Орлов в своем исследовании, не имея природной определенности желаний, имеет определенную сферу деятельности, переступая границы которой, она перестает быть такой; имеет определенный закон движения, деятельность ее ограничивается пределами «сообразного с природой». А природе свойственно прежде всего бытие³⁵, она и стремится к тому, что способствует поддержанию и продолжению существования, избегая того, что ведет к прекращению бытия³⁶.

Другое существенное качество природной воли – самовластие (*αὐτεξουσιότης*), то есть она не определяется

³² Диспут с Пирром... С. 171.

³³ Диспут с Пирром... С. 155.

³⁴ PG 91, 12C: «δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικῆν· καὶ τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικῆν πάντων ἰδιωμάτων».

³⁵ PG 91, 263.

³⁶ И. Орлов. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. СПб., 1888. С. 119.

посторонними мотивами, действует по своим собственным побуждениям, от себя, из себя³⁷. У разумного существа воля всегда самовластна, это вытекает из его разумности. Так, преподобный Максим приводит определение святого Диадоха Фотикийского, что самовластие есть желание (воление) разумной души беспрепятственно появляющееся к тому, что она предпочитает³⁸.

Кроме того, то, что воля природна и стремится к свойственному по природе, - не является отрицанием или ограничением свободы воли (как говорил Пирр³⁹). Ведь воля - это разумное стремление (λογικός ὄρεξις), потому что «желая мы ищем, рассматриваем, обсуждаем и судим и настраиваемся и предпочитаем и устремляемся и пользуемся»⁴⁰, то есть выбираем на основании суждений собственного ума. А так как это «разумное стремление... присуще нам по природе, значит природные [движения] мыслящих существ не вынуждены»⁴¹.

Стремление к «сообразному с природой» означает, что раз природе не свойственно желать чего-либо вне ее положенного Творцом (если она действует по разумному стремлению), то она сама по себе, не удерживаясь ничем сторонним, (что действительно было бы ограничением ее свободы), не может желать того, что не сообразно ее природе⁴². И действие человека будет не свойственным его природе и, следовательно, направленно будет к «несообразному с природой», если он

³⁷ И. Орлов ... С. 120.

³⁸ PG 91, 277C: «Αὐτεξουσίῳτες ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς θέλησις ἀκωλύτως γινομένη πρὸς ὅπερ βούληται»; О тесной связи самоластия или свободы с разумом писал еще св. Григорий Нисский: «словесное же и разумное естество, если перестало действовать свободно, утратило вместе и дар разумности. Ибо на что будет употреблять разум, если власть избирать, что заблагорассудится лежит на другом?» - Большое огласительное слово. Глава 31. Киев: Пролог, 2003. С. 230.

³⁹ Диспут с Пирром... С. 135.

⁴⁰ Диспут с Пирром... С. 157.

⁴¹ Диспут с Пирром... С. 157.

⁴² Орлов... С. 122.

будет исходить в своих действиях не из «разумного стремления», свойственного «мыслящим существам» (τὰ τῶν νοεῶν), каковым и является человек, а из неразумного движения по устремлению (ἢ καθ' ὀρμήν)⁴³, свойственного чувственной природе, то есть животным.

«Свобода (ἐξουσία) – это законное господство над тем, беспрепятственная власть в употреблении того, нерабское стремление к тому, что вложено в нас, что зависит от нас (τῶν ἐφ' ἡμῖν)»⁴⁴.

В этом определении свободы основное внимание обращено на внутреннее состояние человека, то есть свобода – это прежде всего господство, власть над самим собой, над силами своей души⁴⁵, а не возможность выполнять любые действия. Итак, мы действуем свободно, когда действуем на основании суждений своего ума, просвещенного ведением, и не просто на этом основании, но и когда мы способны осуществить эти суждения на деле не испытывая никаких внутренних помех.

Свобода это не то же что выбор⁴⁶; хотя мы и свободно выбираем, но не по выбору свободны⁴⁷ (то есть свободны не потому что выбираем). Но свободно (Κατ' ἐξουσίαν) мы обсуждаем и решаем и выбираем и устремляемся и пользуемся тем, что вложено в нас, что в нашей власти (τοῖς ἐφ' ἡμῖν)⁴⁸.

Также в полемике с монофелитами преподобный Максим

⁴³ Диспут с Пирром ... С. 167.

⁴⁴ Послание к пресвитеру Марину.// PG 91, 17D: ἡ δὲ ἐξουσία, κυριότης ἔννομος τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν ἢ κυριότης ἀκώλυτος τῆς τῶν ἐφ' ἡμῖν χρήσεως ἢ ὀρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν ἀδούλωτος.

⁴⁵ Слово ἐξουσία имеет значение как свободы, так и возможности, права, власти, господства.

⁴⁶ Выбор (προαίρεσις) – это обдуманное стремление к вещам, которые зависят от нас. Он складывается из стремления (ὀρεξις), обдумывания (βουλή) и суждения (κρίσις) о чем либо. См.: PG 91,16С.

⁴⁷ Там же : Οὐκ ἔστιν οὖν ταυτόν ἐξουσία καὶ προαίρεσις· εἶπερ κατ' ἐξουσίαν μὲν προαιρούμεθα· οὐκ ἐξουσιάζομεν δὲ κατὰ προαίρεσιν·

⁴⁸ Там же col. 17-20.

разграничивает природную волю от «гномической»: первая – как способность стремления сообразно природе – одинакова у всех, являясь сущностным выражением нашей природы, вторая – показывает способ пользования этой способностью⁴⁹, то есть это стремление, родившееся из суждения, которое, в свою очередь, явилось результатом совещания (обсуждения). Это стремление называется намерением (γνώμη), из которого вытекает выбор определенного действия⁵⁰.

В зависимости от обстоятельств и от личных качеств людей, суждения (κρίσις) и намерения у них могут быть разные, следовательно и предмет хотения и действия, поэтому «гномическая» воля, как способ пользования общей всем способностью (природной волей) – τὸ πῶς τελεῖν – является отличительной характеристикой человеческого лица⁵¹.

Если γνώμη понимать в вышеуказанном смысле, как часть волевого процесса, то «гномическая» воля – это способ пользования прирожденной душе волевой способностью, характерный для человека, находящегося еще на пути к богоподобию, не достигшего еще всецелого обожения. Во Христе ее нет, как отмечает преподобный Максим, по причине ее несовершенства:

«говоря о намерении (γνώμη) во Христе, они... утверждают Его простым человеком, подобно нам, предрасположенным

⁴⁹ Диспут с Пирром ... С. 177.

⁵⁰ К пресвитеру Марину PG 91, 17: Διατεθεισα γάρ ὁ ὄρεξις τοῖς κριθεῖσιν ἐκ τῆς βουλῆς, γνώμη γέγονε μεθ' ἧν, ἢ κυριώτερον εἰπεῖν, ἐξ ἧς ἡ προαίρεσις.

⁵¹ Как отмечает прп. Иоанн Дамаскин в Точном Изложении Веры: «Ведь намерение разделяется вместе с ипостасями, кроме святого и простого и нераздельного Божества. Ибо там, как природа одна, одно и природное хотение и, так как ипостаси не различаются и не разделяются всецело, не различается и предмет хотения... А в людях, так как природа их одна, одно и природное хотение, но поскольку ипостаси обособлены и отделены друг от друга пространством, и временем, и отношением к вещам, и очень многим другим, из за этого различны их воли и намерения». - Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. – М.: Индрик, 2002. Кн. 2 гл. 22. С. 221.

к рассуждению, незнающим и сомневающимся и имеющим противоречия, как кто-то, кто совещається о сомнительном, а не о бесспорном»⁵².

– ведь во Христе не было никакого неведения. Но это не значит, что $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ непременно греховно. Если человек здраво рассуждает (в соответствии с логосом своей природы⁵³), то намерение ($\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$) его будет направлено ко благу в соответствии с волей Божией:

«Нет ничего любезнее Богу, [чем любовь] ибо она разделенных сводит воедино и может соделать единое и невозмутимое тождество по духу [κατά τὴν $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ ν] во многих или во всех [людях]»⁵⁴.

Созерцая, познавая логос своего естества⁵⁵, человек разумно направляет свою волю в соответствии с ним.

С.Епифанович пишет: «В логосе человеческого естества, когда он внутренним оком постигается человеком, познаются две стороны:

- 1) полная зависимость его по бытию от Бога и независимость от условий внешнего существования;
- 2) одинаковость его у всех существ одного и того же рода.

Отсюда человек убеждается в необходимости:

а) искать опору бытия и блага только в Боге и безразлично относиться к условиям внешнего существования, как стоящим ниже идеала естества и, притом, временным и тленным;

б) придерживаться в отношениях к людям такого же единства, какое дано в общности их природы.

⁵² Диспут с Пирром... С.177.

⁵³ Толкование на молитву Господню // Творения преподобного Максима... Кн.1 С.199; Вопросоответ к Фалассию 2 // Кн.2. С.35.

⁵⁴ Творения...Кн.2. С.22.

⁵⁵ «Под «логосом» естества разумеется совокупность существенных признаков, образующих понятие человека, а также творческая духовная сила, сохраняющая бытие естества в определенных для него рамках» – С. Епифанович цитата из: Творения преподобного Максима...Кн.2. С.224.

Последнее выражается в том, чтобы любить всех равной любовью и... согласовывать произволение (γνώμη) с естеством и в такой же степени выражать в нем общность естества, в какой она, помимо произволения осуществлена в природе, чтоб вместе с тем возвести его до идеала воли естественной»⁵⁶.

Но чаще γνώμη употребляется преподобным Максимом в отрицательном смысле, как стремление, противостоящее «естественной воле», и характерное для человека в падшем состоянии (а не просто не достигшего еще обожения, как Адам до грехопадения)⁵⁷. Как отмечает Орлов: «если каждый из нас свои личные желания ставит выше требований природы, и последние подчиняет первым, постольку он становится несвободным» – (теряет господство над силами своей души) – «делая себя рабом своих желаний и страстей – природная воля тогда принимает характер личного произвола - γνώμη»⁵⁸.

«Поскольку диавол, в начале прельстивший человека, через себялюбие злонамеренно [заманив] в... ловушку, обманув приражением наслаждения, то он отделил нашу волю [κατά τὴν γνώμην] от Бога и друг от друга»⁵⁹.

В этом противоестественном расположении нашего произволения (γνώμη) сосредотачивается вся сила «закона греха» (Рим. 7,23)⁶⁰.

Γνώμη используется преподобным Максимом и в иных значениях. Сам он отмечает, что в Священном Писании и у свя-

⁵⁶ Вопросоответ к Фалассию 2 //Творения прп.Максима... Кн. 2. С. 35; Вопросоответ к Фалассию 40. С. 125; Комментарии Епифановича 6 //Творения... Кн. 2. С. 225; Послание к Иоанну Кубикуларию о любви // Творения... Кн. 1. С. 149-150; Амбигва к Фоме PG 91,1044А.

⁵⁷ Комментарии Епифановича 5 //Творения... Кн. 2. С. 225.

⁵⁸ Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. СПб., 1888. С. 123.

⁵⁹ Послание к Иоанну Кубикуларию о любви //Творения прп. Максима... Кн. 1. С. 147-148.

⁶⁰ Творения прп. Максима... Кн. 2. С. 71; Амбигва к Фоме PG 91,1044А.

тых Отцов он обнаружил восемнадцать значений слова γνώμη (это и совет, и приговор, и мнение, и суждение, и воля, и т. п.), и каждый раз смысл этого слова выясняется из контекста:

«слово γνώμη... не указывает на особенность чего-либо общего или частного, но на смысл, вкладываемый говорящим, и определяется тем, что сказано либо до того, либо сразу после. Поэтому нельзя ограничить такое слово только одним значением»⁶¹.

Таким образом, словом γνώμη Максим может назвать и божественную волю Христа⁶² и Его человеческую волю⁶³.

Вообще свободная воля занимает ключевое значение в духовной жизни человека⁶⁴. Она позволяет ему уподобиться Богу, направляя действие разумных сил души (ума и разума) к мудрости и благу:

«Бог даровал... способности воли – благость и премудрость... Поэтому и говорится, что человек создан... и по подобию Божию... – как благой [подобие] Благого и как премудрый – Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог] по природе. Всякое разумное естество – по образу Божию, но только одни благие – по подобию»⁶⁵.

Свобода (самовластие), таким образом, есть неотъемлемая характеристика разумной души, придающая ей несравненно высшую ценность пред Богом (как Его образа) по сравнению со всем неразумным и несвободным: стать

«свободно избранным сыном свободно избранных родителей (то есть святых),... настолько же ценнее для Бога, по

⁶¹ Диспут с Пирром... С. 181.

⁶² Вопросоответ к Фалассию 21 // Творения... Кн. 2. С. 72; Комментарии Епифановича 11 // Творения... Кн. 2. С. 237.

⁶³ Иеромонах Дионисий (Шленов) Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром... С. 358; PG90, 877D.

⁶⁴ Толкование на молитву Господню // Творения прп. Максима... Кн. 1. С. 188.

⁶⁵ Главы о любви 3, 25 // Творения прп. Максима... Кн. 1. С. 124.

сравнению с невольными становящимися отцами и чадами по плоти, насколько душа по превосходству сущности отличается от тела»⁶⁶.

Все вместе разумные способности души (ум, разум, воля) могут называться у Максима умной или мыслительной силой⁶⁷ или разумом⁶⁸ (по сравнению с неразумными частями души).

«Это потому, – пишет Епифанович – что все способности представляются в душе как бы спускающимися вниз от одного начала: разум от ума⁶⁹, неразумная часть от разумной⁷⁰. В силу этого некоторые способности могут объединяться в каком-либо одном понятии»⁷¹, или же ум может быть назван

⁶⁶ Вопросоответ к Фалассию 54 // Творения прп. Максима... Кн. 2 С. 186.

⁶⁷ Амбигва к Иоанну 5: «Ибо к мышлению относят в собственном смысле: созерцания мыслимого, добродетели, науки, основания искусств, произволение, решение; а в более общем смысле: суждения, соизволения, уклонения и стремления, причем одни из них принадлежат только умному созерцанию, а другие – познавательной способности рассудка». Цитата по: Преподобный Максим Исповедник. О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия. Затруднение 10 (перевод и примечания С.В.Месяц) // Космос и душа... С.273-274. - Φασί γάρ τοῦ διανοητικοῦ εἶναι, ἰδικῶς μὲν τὰς νοήσεις τῶν νοητῶν, τὰς ἀρετάς, τὰς ἐπιστήμας τοῦς τῶν τεχνῶν λόγους, τό προαιρετικόν, τό βουλευτικόν, γενικῶς δέ τὰς κρίσεις, τὰς συγκαταθέσεις, τὰς ἀποφυγὰς, τὰς ὀρμὰς, καί τὰς μὲν εἶναι μόνης τῆς κατὰ νοῦν θεωρίας, τὰς δέ τῆς κατὰ τόν λόγον ἐπιστημονικῆς δυνάμεως - PG91, 1109A.

⁶⁸ Амбигва к Иоанну 59: «...гнев и пожелание, по причине того, что они суть силы обращенной к веществу и страстной части души, противящиеся разуму и способные рассеивать ум (τόν νοῦν) на многие [предметы], если он не подчинит их себе, искусно придушив от [самого] начала. И если кто удержит их по-рабски подчиненными владычеству разума (τοῦ λόγου) и заставит устремляться подобающим образом в нужном направлении...» - τόν θυμόν καί τήν ἐπιθυμίαν ὑλικήν δυάδα προσηγόρευσεν ὁ διδάσκαλος, διά τό προσούλους καί τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς μέρους αὐτάς εἶναι δυνάμεις, καί πρός τόν λόγον στασιαζούσας, καί εἰς πολλά σκεδάσαι τόν νοῦν δυναμένας, εἰ μή ἐξ ἀρχῆς ἐπιστημόνως ἄγχων ἑαυτῶ ὑποζεύξειεν. Ὡν εἰ τις κρατήσῃε καί ἐφ' ἃ δεῖ πρεπόντως φέρεσθαι πείσειε, δουλικῶς ὑποζευγμένας τῇ δυναστείᾳ τοῦ λόγου - PG91, 1196A.

⁶⁹ PG91, 21A; Мистагогия // Творения прп.Максима... Кн. 1. С. 165.

⁷⁰ PG91, 1116A; 1337BC.

⁷¹ Комментарии Епифановича 4 // Творения... Кн. 2. С. 214.

и сердцем⁷². Сердце – главный орган богопознания и богообщения⁷³.

Все эти силы (Разум, ум, воля) тесно связаны, взаимообусловлены и иерархичны: ум в духовном делании начальствует над «разумом и мыслью»⁷⁴, направляет силы разумной души к правильной деятельности⁷⁵; он управляет духовной жизнью человека на всех ее этапах: ум кается в своем «смешении со страстями, (...) делает явным их срам, просвещает действие чувства, (...) не позволяя ему входить в соприкосновение с [чувственными] вещами помимо разума, (...) служит причиной восхода праведных дел в силах души, (...) возводя их к умопостигаемому [от рассеяния в чувственных вещах], и сочетает деятельное начало [в человеке] с Благом по естеству, а начало созерцательное – с Истиной по естеству», то есть с Богом⁷⁶.

Видно, что умом здесь называется не просто созерцательная способность души, но сама сущность разумной души.

⁷² Главы о любви 4, 73 // Творения... Кн. 1 С. 142.

⁷³ Творения... Кн. 1 С. 251; Как отмечает митрополит Иерофей (Влахос), «святые отцы во многих случаях ум связывают с сердцем, ... сердце может отождествляться с умом... Ум - это глаз души, а сердце-центр человеческой личности... однако ясно, что ум и сердце связаны между собой... Отцы называют умом и сущность души, находящуюся в сердце, и ее энергию, состоящую в помыслах». Св. Григорий Палама: «Умом называется и деятельность ума, состоящая в мыслях и разумениях: ум есть и производящая сие сила, называемая в Писании еще и сердцем» // Митр. Иерофей (Влахос) Православная психотерапия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. С. 159.

Сам преподобный Максим сравнительно редко упоминает о сердце, предпочитая говорить об уме, разуме, вожделевательной и яростной силах. Сердце в основном он отождествляет с разумной силой души и не поднимает вопроса о соотношении ума и сердца в аскетической практике, характерного для поздневизантийских исихастов.

⁷⁴ Вопросоответ к Фалассию 55 // Творения... Кн. 2. С. 203.

⁷⁵ Так как ум обладает способностью различать умопостигаемые и чувственные, преходящие и вечные вещи, то из их различения и сравнения он убеждается отдавать предпочтение умопостигаемым и вечным перед чувственным и преходящим из-за их очевидно более высокого достоинства и ценности. – Вопросоответ к Фалассию 43 // Творения... Кн. 2. С. 133.

⁷⁶ Вопросоответ к Фалассию 54 // Творения... Кн. 2. С. 184.

Таким образом, ум, действуя по свободной воле, является предводителем всех сил души в деятельности человека, – таково нормальное устройство человека. Здесь ум по своему значению приближается к понятию личности, ведь характеристикой человеческого лица, как уже сказано было выше, является способ пользования общими всем людям способностями⁷⁷.

Кроме того, в человека вложена Богом некая сила или способность, помогающая и способствующая направлению нашей воли к добру. Она может быть названа преподобным Максимом и «естественным семенем»⁷⁸ и «естественным различием (добра и зла)», направляющим к «деятельной добродетели»⁷⁹. Однако значение ее невелико само по себе, по сравнению с «просветительной благодатью Духа»⁸⁰ и она одна не может быть достаточной для совершенной жизни. Хотя эта способность и по естеству присуща нам, она может угасать или возрастать, в зависимости от нашей ревности, поэтому и о ее даровании нужно молиться, как и о даровании благодати Духа. Возможно эту способность преподобный Максим называет и совестью (*συνείδησις*), как содержащую «образ всех благ»⁸¹ и «естественное отвращение ко злу»⁸². За следование порочным страстям она наказывает угрызениями и мучениями (душевными), призывая к покаянию страстей «через воздержание и добровольное умерщвление плотских членов»⁸³.

К неразумным способностям души, имеющим преимущественное значение в аскетической системе преподобного Максима, относятся: раздражительная (гнев, ярость) – τὸ θυμικόν,

⁷⁷ ср. Диспут с Пирром... С. 358; PG 91, 53С.

⁷⁸ Главы о любви 3,93 // Творения... Кн. 1 С. 133.

⁷⁹ Добротолюбие... С. 239.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Вопросоответ к Фалассию 46 // Творения... Кн. 2. С. 138.

⁸² Схолия 11 // Творения... Кн. 2. С. 268.

⁸³ К Феопемту схоластику // Творения... Кн. 1. С. 205.

и вожделевательная (желательная) – τὸ ἐπιθυμικόν. В учении об этих способностях преподобный Максим прямо примыкает к Немезию⁸⁴. Немезий же в этом опирался на античную философскую традицию, берущую свое начало от Платона⁸⁵.

Желательная сила дана человеку для «томительного влечения к взыскуемым [благам]», а сила яростная – «для сохранения [их] и [для поддержания] любви [к Богу]»⁸⁶.

Естественное действие этих сил проявляется как мужество и духовная любовь для τὸ θυμικόν, и как целомудрие, воздержание и любовь – для τὸ ἐπιθυμικόν⁸⁷. Или:

«Душа движется правильно, когда желающее начало ее определяется воздержанием, яростное начало ее стойко придерживается любви и отвращается от ненависти, а мыслящее начало устремляется к Богу через молитву и духовное созерцание»⁸⁸.

Так же и у Немезия, например: «Раздражительная сила обуславливает в человеке живое, одушевленное рвение к добру и отвращение ко злу, служит источником (возбудителем) той нравственной энергии и духовной силы, которую обуславливается стойкость и мужество в борьбе со злом»⁸⁹.

Желательной силой мы жаждем Истины, яростной – боремся за Истину, умной – взыскуем ее⁹⁰.

«... без желательной силы не образовывается влечение, завершением которого является любовь – ведь любить кого-

⁸⁴ С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и Византийское богословие М: «Мартис» 1996. С. 72.

⁸⁵ Ф. С. Владимирский Антропология и космология Немезия, епископа Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. С. 411.

⁸⁶ Вопросоответ к Фалассию 55 // Творения... Кн. 2. С. 199; Схолия 32 // Творения... Кн. 2. С. 325.

⁸⁷ Главы о любви 4,44 // Творения... Кн. 1. С.138-139; Амбигва. PG91, 1248D.

⁸⁸ Вопросоответ к Фалассию 46 // Творения... Кн. 2. С. 138.

⁸⁹ Ф. С. Владимирский... С. 422.

⁹⁰ Вопросоответ к Фалассию 39 // Творения... Кн. 2. С. 121.

нибудь свойственно желанию; без яростной силы, побуждающей желание к соединению с любезным сердцу, никоим образом не возникает и мир, если только мир есть подлинно безмятежное и всецелое обладание любимым»⁹¹.

Вообще эти две силы души называются страстными силами⁹².

«Основные функции неразумной души, подчиняющейся разуму – это страсть (страдание, πάθος⁹³) и позыв или стремление (ὄρεξις) (...) страсть в общем смысле есть то, за чем следует удовольствие (при ее удовлетворении) или печаль (в противном случае)» (Аристотель, Плотин)⁹⁴. Так, удовлетворение пожелания доставляет удовольствие, а неудовлетворение – печаль; ожидание зла производит страх; ожидание удовольствия – пожелание; гнев (θυμός) – это стремление к отмщению за обиду и т. п. Это учение о страстях Немезий заимствовал из греческой философии, и многие святые Отцы, в том числе и преподобный Максим, пользовались их наработками, приспособляя их к истине христианского откровения⁹⁵.

⁹¹ Схолия 8 // Творения... Кн. 2. С. 276

⁹² Главы о любви 3, 98 // Творения... Кн. 1. С. 134.

⁹³ В самом термине πάθος выражена идея страдательности в смысле пассивности и рабства, то есть страстность это способность испытывать, претерпевать ощущения, в данном случае влечения (вожделения) и раздражение, аффекты.

⁹⁴ Ф. С. Владимирский... С. 194-195.

⁹⁵ Ф. С. Владимирский... С. 197-198; ср. Амбигва к Иоанну 62. PG91, 1196CD-1197: «Разделяется же, как говорят, страстное [начало] души на подчиняющееся разуму и на неподчиняемое разуму... А подчиняющееся разуму разделяется на два: желательное (ἐπιθυμητικόν) и яростное (θυμικόν). Называют же его удобопокорным рассудку, потому что в серьезных [людях] ему свойственно направляться рассудком и подчиняться ему. Далее, желательное подразделяют на удовольствие (ἡδονήν) и печаль (λύπην). Ибо желание будучи удовлетворяемо содействует удовольствию, а не удовлетворяемо – печаль. Также еще по-другому говорят, что желание разделяется содействует все четыре (включая сюда себя самое) вида [страстей]: желание, удовольствие, страх и печаль. А поскольку из сущих одно добро, а другое дурно, и одно настоящее, а другое будущее, то ожидание доброго называется желанием, а настоящее доброе – удовольствием; также и ожидание злого – страхом (φόβον), а в настоящем оно зовется печалью; так что относящиеся

Важно заметить, что эти страстные силы души определяются, как подчиняющиеся разуму⁹⁶, разум должен руководить ими и направлять их действие в нужную сторону⁹⁷. В богоустановленном порядке душевных сил они стоят на нижней ступени иерархии:

ко благу (как в действительности являющемуся таковым, так и [лишь] помышляемому) является и считается удовольствием и желанием, а относящееся к дурному – печалью и страхом.

Также и печаль подразделяют на четыре [вида]: на грусть (ἄχος), на тяготу (ἄχθος), на зависть (φθόνον), на сожаление (ἔλεον). И грустью называют печаль, содействующую в тех, у кого она случается, немоту по причине того, что словесное начало уходит [у них] в глубину [души]; тяготою же – печаль отягчающую и раздражающую по поводу того, что случается с нами помимо нашей воли; завистью – печаль о чужих благах; а сожалением – о чужих несчастьях. Но неверно говорят, что всякая печаль [вызвана] своей собственной природой. Ибо хотя положительный человек (ὁ σπουδαῖος) и печалится о чужих несчастьях, как сострадательный, но не заранее по произволению, а задним числом по [какому-либо] случаю. А созерцательный даже и по отношению к сим пребывает бесстрастным, соединив себя самого с Богом, и отчуждившись от здешнего.

Также и страх подразделяют на шесть: на робость (ὄκνον), на стыд (αἰδώς), на срам (αἰσχύνην), на изумление (κατάπληξιν), на испуг (ἔκπληξιν), на тревогу (ἀγωνίαν). И робостью называют страх будущего действия; стыдом – страх по причине ожидания порицания; срамом – страх по причине содеянного гнусного дела; изумлением – страх от великой фантазии; испугом – страх, который по причине великих слухов отъемлет чувство [д.б., лишает возможности руководствоваться реальным видением ситуации, доставляемым чувствами]; тревогой – страх распада (διαπτώσεως), то есть неуспеха. Ибо страшась потерпеть неудачу мы тревожимся. Некоторые же называют это трусостью (δειλίαν).

Яростью (θυμὸν) же называют кипение крови в области сердца от желания причинить ответную печаль. Подразделяют же и ее на три [вида]: на гнев (ὄργην), который некоторые назвали желчью (χολήν) и горечью (χόλον), на [сильный] гнев (μῆνιν) и на злобу (κότον). И говорят, что гнев (ὄργη) есть ярость имеющая начало и движение к действию, или же приводимая в действие ярость; желчью называют отмщение огорчившему посредством иного; а горечью – личное выступление огорченного против огорчившего; а [сильным] гневом (μῆνιν) – застаревшую ярость (производится же от [глагола] «пребывать» (μένειν) и от того, что удерживается памятью (μνήμη)); а злобой (κότον) – ярость, выжидающую время для отмщения (и она также производится от «κείσθαι», то есть «быть отложенным»). Цитата по: Максим Исповедник, преп. О трудностях к Иоанну, пер. с греч. Р.В.Яшунского, <http://www.romanitas.ru/Actual/ambigua1-4.htm>.

⁹⁶ Амбигва PG91, 1196С.

⁹⁷ Вопросоответ к Фалассию 55 // Творения... Кн. 2. С. 202-203. То есть зло рождается, когда эти неразумные страстные силы души действуют не повинуюсь разуму. Так возникают собственно греховные страсти.

«Разумному началу в нас по естеству присуще подчиняться божественному Слову и начальствовать над нашим неразумным началом. Поэтому этот порядок должен соблюдаться во всех [людях], и тогда не будет ни зла в сущих, ни того, что влечет к этому злу»⁹⁸ – тогда действие этих страстей будет естественным и соответствовать замыслу Бога о человеке, или, по терминологии преподобного Максима, логосу человеческого естества. Страсти вытекают из неразумных сил души – вождения и ярости, хотя изначально не были созданы с естеством человека (см. первую главу), а «были внедрены [в человеческое естество] вследствие отпадения от совершенства»⁹⁹, что сделало человека более подобным неразумным животным, чем Богу¹⁰⁰.

Неразумные силы души надо сделать разумными и «через слово (разум) привести и усвоить уму»¹⁰¹. Усердный же в добродетели ум делает тогда и эти неразумные страсти «прекрасными», отстранив их от телесных вещей и направляя их на стяжание небесных благ. Тогда желание делается

«стремительным движением духовного влечения к божественному; наслаждение – благодатной радостью деятельного восхищения ума божественными дарами¹⁰²; страх – предохранительным попечением против будущего наказания за грехи; печаль – исправительным покаянием в настоящем зле... » и т. п. и человек, подчинив их уму, «пользуется этими страстями

⁹⁸ Главы о любви 2, 83 // Творения... Кн. 1. С. 118.

⁹⁹ Вопросоответ к Фалассию 1 // Творения... Кн. 2. С. 33.

¹⁰⁰ Добротолюбие... С. 258.

¹⁰¹ Амбигва PG91,1068A : τὰς ἀλόγους δυνάμεις τῆς ψυχῆς λογίσαι τε πρεπόντως καὶ ἢ διὰ λόγου προσαγαγεῖν καὶ οἰκείωσασθαι

¹⁰² Ср. «истинные удовольствия... не соединены с печалью, не возбуждают скорби или раскаяния, не причиняют вреда,... стоят всвязи с познанием Божества, с науками и добродетелями..., способствуют усовершению человека..., не вызываются восполнением недостатка или предшествующей печалью..., так как они чисты и чужды материальной примеси, будучи исключительно душевными». – Платон Phileb 50DE-51AB. (см. Ф.С. Владимирский... С. 199).

для уничтожения настоящего или ожидаемого зла и для приобретения и сохранения добродетели и ведения»¹⁰³.

Тогда эти страсти прекрасны, когда они не выходят из повиновения ума. Они становятся злыми и греховными, когда ум не радит о должном управлении ими (то есть мы не подчиняем их уму), ведь зло – это «небрежение естественными энергиями ума (...) греховное употребление мыслей, сопровождающееся злоупотреблением вещами»¹⁰⁴.

Даже телесные удовольствия (страсти), пишет преподобный Максим, для нас, оказавшихся облеченными после грехопадения в «кожаные ризы», не являются греховными сами по себе, так как в определенной степени стали необходимыми и как бы естественными для нас, хотя изначально (в Раю) не были присущи нам (и в вечности не будут):

«Естественные пожелания и удовольствия не подвергаются укору тех, кто испытывает их, так как они являются необходимыми следствиями устроения нашего естества. Ибо и помимо воли нашей доставляют нам естественное удовольствие – и пища, удовлетворяющая предшествующий голод, – и питье, утоляющее томление жажды, – и сон, обновляющий силы, истощенные бодрствованием, – и все другое, что бывает у нас по естественным потребностям, необходимое для благосостояния нашего естества и благопотребное к приобретению добродетели для ревнителей о том. Все такое уместно и во всяком, избегающем греховного поползновения, в разумных однако пределах, не допускающих, чтоб он подвергся через то рабству произвольно образующихся в нас укоризненных и противоестественных страстей, не имеющих другого в нас начала, кроме неуправляемого разумом движения естественных потребностей и пожеланий, которые и прирождены нам

¹⁰³ Вопросоответ к Фалассию 1 // Творения... Кн. 2. С. 33.

¹⁰⁴ Главы о любви 2, 82 // Творения... Кн. 1. С. 118.

не с тем, чтоб следовать с нами в безмерную и долговековую жизнь»¹⁰⁵.

Иначе говоря, греховными страсти становятся, когда мы пользуемся, например, вещами материальными, доставляющими нам чувственное удовольствие, не для поддержания «благосостояния нашего естества», чтобы быть достаточно здоровым и сильным для осуществления добродетелей (ведь больной и немощный не может заниматься телесным делом, а оно необходимо, чтобы служить другим людям и самому быть другим не в тягость¹⁰⁶, и духовному деланию это служит помехой, помутняя разум¹⁰⁷), а ради самого наслаждения от употребления их, отчего происходят излишество и неумеренность, и сами эти материальные вещи становятся объектами нашего вожделения, вытесняя собой Бога, что и является безумием, так как по ценности своей они не могут идти ни в какое сравнение с Богом и божественной любовью.

И чаще всего страстью у преподобного Максима (и в общем святоотеческом контексте) называются именно такие укоризненные, неестественные (то есть вышедшие из повиновения разуму¹⁰⁸ или вследствие нечистоты разума) действия неразумных сил души:

¹⁰⁵ Добротолюбие... С. 270; Вопросоответ к Фалассию 55 // Творения... Кн. 2. С. 198; Св. Григорий Нисский также делит страсти на два вида: страсть в собственном смысле (ἀληθῶς πάθος) касается свободного произволения и от добродетели обращает к пороку, и страсть по неточному словоупотреблению (ἐκ καταχρήσεως) – это телесные изменения и претерпевания (рождение, возрастание, приток и извержение пищи, болезни, смерть). – Большое огласительное слово. Глава 16. Киев: Пролог, 2003. С. 144.

¹⁰⁶ Ср. Василий Великий Подвижнические уставы гл.4 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Избранное. Минск: «Харвест», 2003. С. 644-651.

¹⁰⁷ Главы о любви 4,65 // Творения прп. Максима... Кн. 1. С. 141.

¹⁰⁸ Творения... Кн. 2. С. 294, схолия 16; ср.: Св. Григорий Нисский: «...страдательным состоянием (τὸ πάθος) иное называется в собственном смысле, а иное по неточному словоупотреблению (ἐκ καταχρήσεως). То [только], что касается свободного произволения и от добродетели обращает к пороку, подлинно есть страдание...» // Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл. 16. Киев: Пролог, 2003. С. 144.

«Страсть есть либо неразумная любовь или слепая ненависть»¹⁰⁹ – ненависть к тому, что мешает удовлетворению этой «неразумной любви», или, другими словами, «злоупотребление естественным действием», «когда при-сущее какой-либо силе [естества] движение направляется к противоестественному»¹¹⁰.

Итак, все силы души, разумные и неразумные, по естественному устройению своему направлены к Богу, чтобы уподобиться Богу и соединиться с Ним, точнее неразумные силы души устремляются к Богу, руководясь разумной силой, которой по естеству им свойственно подчиняться. Человеку дана свободная воля, чтобы реализовывать это свое стремление к Богу, то есть реализовать это стремление было в полной его власти, но здесь не было никакой необходимости или неизбежности – человек имел возможность и уклониться от реализации своего естественного стремления, использовать свои силы иным способом, для достижения иных целей, что, однако, было уже противоестественно. Этим была обусловлена возможность грехопадения. После грехопадения человек стал испытывать телесные и душевные страсти, которые нашли свое основание в неразумных силах души, но эти страсти остаются способными укрощаться разумом и действовать под его руководством в нужном направлении – тогда они являются неукоризненными (негреховными). Если же они выходят из повиновения разуму (или если сам разум помрачен неведением и не может должным образом управлять ими), то это приводит к грехам и сами страсти тогда являются греховными (укоризненными).

¹⁰⁹ Главы о любви 3,42 // Творения... Кн. 1. С. 126.

¹¹⁰ Вопросоответ к Фалассию 58 // Альфа и Омега 1997. № 3. С. 48.

Священник Олег Гребенкин

**Учение
об искупительной жертве Христа**

(богословско-антропологический этюд)

«Едином человеком грех в мир вниде» (Рим. 5:12)

Всякая подлинно религиозная традиция рассматривает существование человека как несовершенное, нуждающееся в помощи свыше. Это не удивительно, ибо человек в своем бытии, так или иначе сталкивается с проблемой зла. Однако, будучи схожими по форме, различные религиозные традиции принципиально отличаются друг от друга по содержанию. Зло – спасение от которого является сутью всякой религии – понимается в каждой традиции по своему. Это отличие в трактовке зла, проистекающее из разных понятий о Боге, порождает различные представления о том, что такое спасение. Особенно в этом смысле выделяется христианство. Ни одна вера, кроме евангельской, не видит в человеке существа искаженного злом в самом корне своего бытия, и потому не знает Бога, спасающего собственное творение Своей смертью. Все нехристианские традиции, несмотря на их несхожесть друг с другом, считают соблюдение определенных норм жизни альфой и омегой спасения.

Правильное понимание христианства, в этом смысле, возможно только через постижение тайны Креста. Однако сущность искупительного дела Спасителя становится ясна лишь в свете ответа на вопрос – от чего спасает Бог человека? Именно поэтому необходимо подробное раскрытие предпосылок Христова Воплощения, лежащих в области православной антропологии.

Христианство традиционно понимает зло как «не сущее», то есть как то, что не имеет своей особой сущности. Выражаясь словами Дионисия Ареопагита, «зло представляет собой слабость и убывание Добра»¹. Возможность подобного «убывания» святоотеческая традиция объясняет тем, что «в собственном смысле зло (...) зависит от нашего произволения»². Иначе говоря,

¹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Мистическое богословие Восточной Церкви. – М.: ООО «Изд-во АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. – С. 481.

в мире, где все «хорошо весьма» (Быт.1:31), оно возникает благодаря свободному выбору тварных существ. По слову свт. Григория Нисского, «первый человек на земле, или лучше, тот, кто породил зло в человеке (то есть диавол – примеч. О.Г.), имел во власти повсюду окружающее его доброе и благое по природе; но сам по себе добровольно измыслил противное природе, положив первый опыт зла самопроизвольным удалением от добродетели; ибо зла, независящего от воли, имеющего свое самостоятельное бытие, во всей природе существ нет никакого»³. Именно поэтому в христианском понимании зло тождественно греху, то есть действию которое извращает нормы существования тварного мира, установленные Богом.

Вышеприведенные слова святителя Григория отсылают нас к двум греховным проявлениям свободы твари: у Денницы, ставшего сатаной, и у искушенного им Адама. В этом смысле зло имеет своим началом грех одного ангела, противопоставившего свое «Я» Творцу. По мысли В.Н. Лосского, «позиция Люцифера обнажает перед нами корень всякого греха – гордость, которая есть бунт против Бога. Тот, кто первым был призван к обожению по благодати, захотел быть богом сам по себе. Корень греха - это жажда самообожения, ненависть к благодати. Оставаясь зависимым от Бога в самом своем бытии, ибо бытие его создано Богом, мятежный дух начинает ненавидеть бытие, им овладевает неистовая страсть к уничтожению, жажда какого то немыслимого небытия»⁴. Объятый этой «жаждой немыслимого небытия», ангел света, ставший диаволом, склоняет ко греху и первого человека.

Повествуя о создании Адама, Священное Писание подчер-

² Св. Василий Великий. О том, что Бог не виновник зла // Василий Великий. Творения. Т. 4. – М., 1993. – С. 150.

³ Св. Григорий Нисский. О девстве // Св. Григорий Нисский. Что значит имя христианин. – М., 2000. – С. 135.

⁴ Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. – С. 252.

кивает, что тот был сотворен «по образу Божию» (Быт.1:27). В качестве наиболее ярких черт образа Божия святыми отцами назывались: разум, свобода, способность к творчеству и другие характеристики человеческого бытия. Однако ни одна из этих характеристик не являлась, по их мнению, исчерпывающей, поскольку созданная по образу Бога тварь должна отражать в себе бесконечность Своего Творца. В этом смысле очень точно высказывание свт. Григория Нисского, согласно которому «человек сотворен по природе причастником всякого блага»⁵. Таким образом, святоотеческое богословие видело в соответствии Адама Творцу указание на сходство в способе бытия Бога и человека.

По мысли Лосского, человек «как сотворенный по образу Божию, ... является существом личностным. Он – личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу»⁶. То есть, будучи личностью, человек, как и Бог, имеет возможность быть свободным по отношению к своей природе. Эта свобода как раз и отличает личностное бытие от безликого существования неживой материи и даже животного мира, которые с необходимостью подчиняются заложенным в них законам природы. В этом смысле «человек – метафизическое существо. Это выражение в данном случае надо понять буквально: мета-фюзисное. Личность находится по ту сторону фюзиса, природы. И из своей мета- она должна войти в мир качественных характеристик... Личность должна овладеть предлежащей ей природой»⁷. Но овладеть – вовсе не значит стать собственником. Человек-собственник противопоставляет свою природу, природам других как свое

⁵ Св. Григорий Нисский. Об устроении человека. – СПб.: Аxioma, 2000. – С. 69.

⁶ Там же. – С. 91.

⁷ Кураев А., диакон. Христианская философия и пантеизм. – Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997.- С. 21

«Я». Собственничество поэтому есть «смешение личности и природы»⁸. Оно как раз и составляет основу гордости, делая человека несвободным, поработанным природой от которой он должен быть свободен. Ведь «человеческая ипостась может самоосуществляться только в отказе от собственной воли⁹, от того, что нас определяет и поработывает естественной необходимостью»¹⁰. Для подобного самоосуществления и дана была Адаму заповедь в Эдемском саду: «От всякого дерева в саду ты будешь есть, а от древа познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь» (Быт.16:17). Бог, Который «есть Любовь» (1Ин.4:8), ограничивает здесь Свою Свободу свободой твари, имеющей от Него в дар возможность совершенствования, но вместе с ней и возможность послушания. Ведь любовь предполагает свободное самоопределение личности.

Человек, таким образом, должен был следовать воле Творца, выражающей основной закон личностного бытия – закон любви. Уклонение же от воли Божией означало противопоставление своей самости бытию, а значит уход в небытие, то есть смерть. Именно в этом и коренится сущность греха, который «есть беззаконие» (1Ин.3:4), - в отходе от Бога, перечеркивании своей личности, а следовательно и жизни, ибо мы Богом «живем и движемся и существуем» (Деян.17:28).

В свете вышеизложенного становится ясна вся катастрофичность преступления Адама. По слову свт. Григория Богослова, человек «через грех делается ... изгнанником, удаляемым в одно время и от древа жизни, и из рая, и от Бога; облачается ... в грубейшую, смертную и противобор-

⁸ Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. – С. 93.

⁹ Так как та есть часть нашей природы.

¹⁰ Там же.

ствующую плоть»¹¹. Преслушание прародителя, таким образом, отражается как на отношениях человека с Богом, так и на природе человека, которая становится разобщенной и больной. Поскольку, с точки зрения святых отцов, «благодать, хотя и несозданная, является «составной частью» человека ... и ... без благодати он не является вполне человеком»¹², именно стремление к Творцу сохраняет целостность всего его существа. После же грехопадения Адама, все силы нашего естества, изменяя направленность от Творца к твари, извращаются и природа раздирается на противоборствующие друг другу центры: ум, волю, чувства, телесные вожделения и т.д. В результате, человек, природе которого «надлежало ... по устройству своему ... иметь в себе бессмертие, и вожделевать вечности Божией»¹³, устремляется к стяжанию наслаждений, приводимых в действие «вопреки естеству»¹⁴. Такое положение вещей с неумолимостью ведет его к гибели, ведь отход от Бога означает смерть для того, кто «как сотворенный из ничего, по природе смертен», но, смог бы, сохраняя направленность ума ко Творцу, «замедлять в себе естественное тление и пребыл бы нетленным»¹⁵. В этом смысле смерть может рассматриваться как вполне логичный, но противный Божественному замыслу итог беззаконных действий Адама. Вместе со смертью в человеческую жизнь входят и извечные ее спутники: страдания и

¹¹ Св. Григорий Богослов. Собрание Творений. Т.1. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.- С. 640

¹² Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022).- М., 1995.- С. 252

¹³ Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, разделенное на сорок глав. // Мистическое богословие Восточной Церкви. – М.: ООО «Изд-во АСТ». Харьков: «Фолио», 2001.- С. 316

¹⁴ Вопросыответы к Фалассию. Вопросыответ № LXI // Богословские труды №38, 2003. – С. 75.

¹⁵ Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти // Святитель Афанасий Великий. Творения. Т.1. – Изд. Спасо-Преображенского Валаамского Ставропиг. монастыря. – М., 1994. – 197 с.

тление. В результате грехопадения, наше естество становится подверженным «безукоризненным» или «естественным», страстям: голоду, жажде, усталости, боли.

Подобное изменение человеческой природы, по мнению святых отцов, являлось праведным наказанием, обличающим всю неправду сделанного Адамом выбора. По выражению прп. Максима Исповедника, «вследствие проникшего в естество [человеческое] наслаждения, противоречащего смыслу [этого естества], ему стала противодействовать сообразная со смыслом мука – ею, посредством страданий, в течение которых и из которых [возникает] смерть, и уничтожается противоестественное наслаждение»¹⁶. Таким же образом и смерть рассматривалась отцами не только как «осуждение за добровольно избранный грех Адама»¹⁷, но и как акт милосердия Господа, Который «премудро укоренил в природе тела закон смерти, ставя пределы безумному устремлению ума»¹⁸. Подобный взгляд на состояние человека позволяет православной традиции видеть в Боге не столько карающего Судию, сколько любящего Отца, попускающего «смерть – в пресечение греха, что бы зло не стало бессмертным»¹⁹. Но и в падшем состоянии, человек

¹⁶ Вопросыответы к Фалассию. Вопросыответ № LXI // Богословские труды № 38, 2003. – С. 75.

¹⁷ Преп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – М.: «Мартис», 1993. – С. 111.

¹⁸ Вопросыответы к Фалассию. Вопросыответ № LXI // Богословские труды № 38, 2003. – С. 75.

¹⁹ Св. Григорий Богослов. Собрание Творений. Т.1. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С.640. Ту же мысль подчеркивает и свт. Григорий Нисский, согласно которому «Врачующий нашу порочность, чтобы не навсегда в нас оставалась она, конечно промыслительно, наложил на людей возможность умирать...» (Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, разделенное на сорок глав // Мистическое богословие Восточной Церкви. – М.: ООО «Изд-во АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. – С. 323). То же утверждает православная традиция толкующая «кожаные одежды» книги Бытия (Быт. 3:21) в качестве грубой и падшей телесности. Выражая суть такого толкования, В.Н. Лосский пишет, что «Бог – и в этом вся тайна «кожаных риз» – вносит, во избежание полного распада под действием зла, некий порядок в самую гущу беспорядка» (Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.,1991.- С. 253).

«всячески старался использовать страстность плоти так, чтобы удовлетворением ее потребностей получить как можно больше удовольствий и по возможности избежать страданий. Это любострастное расположение воли в отношении к страстности плоти и составляло державу греха»²⁰. Наряду с «безукоризненными» страстями, таким образом, в нашем естестве появляются и «укоризненные», «неестественные» страсти, которые развиваются уже на базе «естественных».

Благодаря такой укорененности человека в пороке, грубость и тленность падшей телесности становятся новым законом властвующим в его естестве. Закрепляется этот закон через осквернённый после грехопадения страстный способ продолжения рода, который свт. Григорий Нисский называет «скотским» и «бессловесным»²¹. Более того, тот же способ, выражаясь «в самой низкой форме скотского сладострастия» становится тем «каналом, который приобщал человека с началом его бытия к потоку греховной жизни»²². Ведь вместе со страстностью (то есть, подверженностью страданиям), которая нравственно нейтральна, наше естество наследовало также и греховность²³. По слову св. Григория Паламы: «плотское вожделение, будучи независимым от воли и явно враждебным

²⁰ Епифанович С.Л. Комментарии // Преп. Максим Исповедник. Творения. Т.2. – М.: «Мартис», 1993. – С. 196.

²¹ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Аxioma, 2000. – С. 75.

²² Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: «Мартис», 1996. – С. 81

²³ Смотри, например, прп. Максима Исповедника: «поскольку первый человек, получив бытие от Бога и произойдя [от Него], по самому происхождению [своего] бытия был свободным от тления и греха, ибо они не были созданы вместе с ним, то когда он, приступив заповедь, согрешил, то вследствие этого и был осужден на рождение, возникшее через страсть и грех. А потому грех в [явившейся] из-за него страстности имел происхождение уже как бы по закону природы. В силу этой страстности никто не безгрешен, ибо [всякий] по природе подлжит закону рождения, введенного по причине греха». (Преп. Максим Исповедник. Творения. Т.2. – М.: «Мартис», 1993. – С. 60).

закону духа... как-то от начала привносит осуждение...»²⁴. Такое «осуждение», или по другому святоотеческому выражению «скверна»²⁵, понималось святыми отцами как «демоническая сила, которая... приражается человеческой природе, заступая в ней то место, которое до падения принадлежало благодати. Эта сила выступает в человеке как закон греха, формирующий ... противоестественный строй душевной и телесной жизни ... и влекущий человека к совершению личных грехов»²⁶. Тот же страстный образ продолжения рода приобщал наше естество и к смерти. По выражению свт. Григория Нисского: «с рождением по плоти непременно рождается вместе и сила, разрушающая рождаемое»²⁷.

Такое болезненное состояние человека не могло не сказаться на его отношениях с Богом. И если Любовь Божия осталась неизменной, то отношение к Богу самого человека было изуродовано грехом. По справедливому замечанию священника А. Кремлевского Адам и Ева, нарушив первую заповедь, «почувствовали стыд и испугались Бога. Это значит, что отношение их к Богу изменилось: прежде они относились к Нему с доверием и любовью, теперь – испытывали страх и недоверие, видели в Боге не любящего Отца, как прежде, а грозного Судию. Сознание вино-

²⁴ Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти. // Святитель Афанасий Великий. Творения. Т.1. – Изд-е Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря. – М., 1994. – 197 с.

²⁵ См.: Св. Григорий Богослов. Собрание Творений. Т.1. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 663; Прп. Исидор Пелусиот. Письма. Том 2. – М., 2001. – (Святоотеческое наследие). – С. 182.

²⁶ Давыденков Олег, свящ. Учение Юлиана Галикарнасского и традиция Древней Церкви // Давыденков Олег, свящ. Традиционная христология «нехалкидонитов» с точки зрения свв. Отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. – М.: ПСТБИ, 1997. – С. 116. Особенно ярко эта показывает прп. Максим Исповедник, по мысли которого «плотское рождение, произошедшее от греха Адама, содержит в естестве всех людей лукавые стремления», толкающие человека «ко злу и к демоническим действиям». (Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. – М.: Изд-е Срегенского монастыря, 2004. – С. 156).

²⁷ Св. Григорий Нисский. О девстве // Св. Григорий Нисский. Что значит имя христианин. – М., 2000. – С. 141

вности тяготило их совесть и делало неспособными к близкому и радостному общению с Богом, как прежде; они отделились от Бога: грех стал стеной, разделяющей их и Бога»²⁸. Вся тяжесть падения ложится, таким образом, на человека проклятием богооставленности²⁹. Причем в корне эту ситуацию изменить было не возможно даже при покаянии, поскольку то «не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи»³⁰.

Отход от Бога приводит человека под власть диавола. По слову свт. Григория Паламы, Адам «добровольно притек к начальнику зла (диаволу), доверившись ему ... и таким образом, ... ввел смерть в мир, которая, вследствие превосходящей злобы злоначальника, ... не только... стала ... естественной, но также, по его действию, ... явилась насильственной»³¹. Логическим итогом этой тирании диавола становится ад, поглощающий души людей после смерти.

Человек после грехопадения оказался, таким образом, в плену безысходности: рождаясь он уже нес в себе семя будущих страстей, отрывающее его от Бога и толкающее к союзу с диаволом, власть которого «под пупом» (Иов 40;11). «С этого же момента на нем лежало ничем не отвратимое осуждение «прародительского греха» - смерти»³².

Именно это ужасающее положение вещей и явилось причиной Воплощения Сына Божия и Его спасительного подвига, разрушающего все преграды между человеком и Богом.

²⁸ Кремлевский А., священник. Основы православного вероучения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. – С. 63.

²⁹ Прп. Иоанн Дамаскин говорит о нашем «проклятии» и «оставлении». (Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания / Перевод с древнегреч. и комментарии Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. – М.: Индрик, 2002. – (ПСТБИ. «Святоотеческое наследие» том 5). – С. 282).

³⁰ Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти // Свяtitель Афанасий Великий. Творения. Т.1. – Изд-е Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря. – М., 1994. – С. 200.

³¹ Св. Григорий Палама. Беседы (омилии). Т.1. – «Паломник». М., 1993. – С. 154.

³² Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: «Мартис», 1996. – С. 86

И.Н.Попов

**Воронежский период жизни
архиепископа
Димитрия (Самбикина)**

Дмитрий Иванович Самбикин родился 3 октября 1839 года в семье священника села Караяшник Острогожского уезда Воронежской губернии. Его отец, священник Иоанн Самбикин был подвижником и всю жизнь добровольно прослужил в очень бедном приходе, хотя у воронежских архиереев всегда был на хорошем счету. Именно его авторитет повлиял на выбор сыном жизненного пути. Дмитрий на казенном коште учился в Бирючевском духовном училище и в Воронежской духовной семинарии, которую закончил в 1861 году по первому разряду, и поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию. Академию он закончил в 1865 году третьим по списку, но магистерскую степень получил только в 1867 году, т.к. магистерские степени в эти годы выпускникам сразу не присваивались. Первоначально Дмитрий был распределен в Кишиневскую семинарию, но постарался добиться возвращения в родные края, и вскоре был направлен в Воронежскую Духовную Семинарию, где стал преподавать в высших отделениях общую и русскую церковную историю, литургику и каноническое право, совмещая преподавание с должностью библиотекаря Воронежской градской библиотеки. В том же году избран членом-корреспондентом С.-Петербургского комитета распространения грамотности. Вскоре Дмитрий вступил в брак с дочерью воронежского кафедрального протоиерея Варварой Михайловной Скрябиной. В 1868 году у них родился, впоследствии архимандрит Афанасий (Самбикин).

Отличное знание церковной истории и классических языков, прилежание, скромность, мягкость характера являлись в нём необходимыми качествами для пастырского служения, и 26 сентября 1866 года Дмитрий Самбикин был рукоположен в диакона епископом Воронежским Серафимом (Аретинским) а 1 октября — в священника, с назначением в приходскую церковь Рождества Пресвятой Богородицы в Воронеже, с оставлением в должности преподавателя семинарии. 27 ноября 1866 года награжден набедренником. В 1867 году Димитрию была присвоена степень магистра богословия. 13 апреля 1870 года овдовел, т.к. его супруга долгие годы болела туберкулёзом.

29 июня 1870 года отец Димитрий был избран членом Епар-

хиального православного миссионерского общества, открытого в Воронеже. В 1871-1872 годах участвовал в комитете по улучшению быта духовенства, назначен членом строительного комитета по перестройке Воронежской семинарии. 23 июня 1872 года священник Димитрий Самбикин возведен в сан протоиерея.

На основании своего лекционного курса он издал учебник по Истории Русской Церкви 18 и первой половины 19 веков. Уже в это время отец Димитрий обращается к изучению прошедшей эпохи, в «Воронежских Епархиальных Ведомостях» появляется обстоятельное исследование истории Пятницкой церкви. Энергичный и неутомимый, всецело преданный своему делу, он повсюду являлся видным общественным деятелем, оставляя о себе благодарную память.

Владыка Димитрий обладал редким даром слова и широкой эрудицией, удивительной энергией и смелостью поступков, быстротой и легкостью понимания и большой впечатлительностью. Он оставил богатое литературное наследство – массу статей, монографий, очерков, брошюр, книг и многотомных исследований.

В каждой епархии Владыка Димитрий собирал историко-церковные материалы. Итогом работы в Воронеже стал «Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии» (в 5 выпусках), в котором обобщены сведения о 994 монастырских, приходских, кладбищенских и домовых храмах. Архиепископ Димитрий систематизировал сведения о самом раннем упоминании каждого храма (1886), опубликовал свод некрологических записей, которые вели во II половине XVIII века купцы Елисеевы.

На воронежском материале созданы и такие его труды, как «Жизнеописание святителя Митрофана, первого епископа Воронежского», «Студенты Воронежской семинарии, обучающиеся в духовных академиях», «Историко-статистическое описание церквей и монастырей Воронежской епархии». По инициативе Владыки Димитрия в «Воронежских епархиальных ведомостях» опубликованы серии статей сельских священников с историко-этнографическими описаниями приходов.

В разные годы в «Воронежских епархиальных ведомостях»

были напечатаны многочисленные статьи архиепископа Димитрия (Самбикина): «Образцовое и обстоятельное описание воронежской Рождество-Богородицкой церкви (Пятницкой)» (1866); «О Воронежских епископах: Вениамине, Иоанникии, Афанасии, Льве, Кирилле» (1869); «Исторические очерки о монастырях: Коротояжском, Вознесенском, Валуйско-Успенском, Семилуцко-Преображенском, Белоколодском-Преображенском» (1869, 1870, 1871, 1882, 1884); «Святые Кирилл и Мефодий» (1883); «Ректоры Воронежской семинарии» (1885).

Но наибольший вклад архиепископ Димитрий внес в изучение агиографии. Главный труд владыки – «Месяцеслов святых, всей Русской Церковью или местночтимых...», 14 томов которого (12 по месяцам и 2 дополнительных) он издавал с 1893 по 1903 год. Он собрал, систематизировал и сделал доступным огромный фактический материал о местночтимых подвижниках. Месяцеслов и сейчас сохраняет научное значение, а в советское время сыграл важную роль в канонизации местночтимых святых.

Церковь и богослужение с юных лет и до конца жизни всегда были для Преосвященного Димитрия выше всего и важнее всего.

Обладая обширными богословскими знаниями, приобретёнными ещё на школьной скамье, неиссякаемой энергией и настойчивостью в труде, замечательным даром слова и высокими человеческими качествами отец Дмитрий Самбикин всегда пользовался особым вниманием и расположением учащихся. Его талантливые лекции по Церковной Истории, отличавшиеся широтой взглядов и глубокой эрудицией, сначала многим его питомцам были не по плечу, но скоро ученики поняли насколько глубоки и интересны лекции отца Димитрия, и вскоре к нему на уроки стали приходить не только ученики его классов но и воспитанники других отделений семинарии.

Относясь всегда с любовью к своему делу, при неистощимом запасе исторических знаний, отец Дмитрий Самбикин едва успевал в течение классного времени сообщать ученикам все требуемые программой сведениями. Он не только не тяготился своими уроками, но пользовался всяким удобным случаем, чтобы

занять свободные уроки в классе, чтобы углубить и закрепить пройденный материал. И это было в то время, когда удовлетворительных учебников как по Общей, так и по Русской Церковной Истории практически не было. Отец Дмитрий должен был сам прокладывать себе дорогу в этой области. Сообщая ученикам массу исторических сведений, отец Дмитрий, в то же время, старался пробудить любопытство и привить любовь к истории у своих слушателей, при этом, научив их самостоятельности в работе над исторической литературой. Приучая своих учеников к чтению рукописей, отец Дмитрий Самбикин сам был первым примером настоящего любителя и знатока Церковной Истории.

Кроме этого, отец Дмитрий преподавал русскую гражданскую и всеобщую церковную историю в Епархиальном женском училище, за что в 1869 году получил благодарность и вознаграждение от епархиального начальства. В 1869 году, также, был избран и утвержден членом Совета Воронежского женского училища, где преподавал по 1872 год. Занятый делами по семинарии и приходу, он, однако, находил время и для занятий в этом училище. Он не только отдавал этому заведению свой безвозмездный преподавательский труд, но и по возможности совершал здесь богослужения и духовно окормлял воспитанниц. Он смотрел на это училище как на рассадник религиозно-нравственного просвещения в народе. Он верил, что Женское епархиальное училище даст детям лучшее христианское воспитание, что здесь, в этих стенах чистоты и скромности, скорее всего могут воспитаться женщины-христианки.

Широкая и многополезная деятельность отца Дмитрия Самбикина в должности преподавателя Воронежской Духовной Семинарии, так и в служении приходским священником не остались незамеченными, и слава о нем как о выдающемся преподавателе и талантливым проповеднике разнеслась далеко за пределы Воронежского края, и когда в 1872 году в Тамбове освободилось место ректора Семинарии, корпорация преподавателей избрала на эту должность именно его. С 1872 года его деятельность связана с Тамбовской епархией, а также с Петербургом и Москвой.

В заключение скажем, что, святитель с детства был воспитан своими благочестивыми родителями в послушании вере Христовой и в строгом исполнении церковных обрядов. Церковь и богослужение с юных лет и до конца жизни всегда были для него на первом плане, выше всего и важнее всего. Своим неподдельным усердием, искренним благоговением, своей исключительной любовью и привычкой не только всякий праздник, всякое крупное воспоминание, а всякое мало-мальски выдающееся событие, случай ли в жизни общественной, в частном ли быту, наконец, его личной и семейной жизни, обязательно отмечал молитвой в церкви, богослужением.

На протяжении всей его жизни характерен охраняющий его Промысел Божий. Во всех служебных его перемещениях, а также и в его личной жизни он чувствовал помощь Божию и Его волю. Во время богослужений он никогда не допускал ни расспросов, ни разговоров, никаких замечаний и выговоров за небрежность или неаккуратность окружавших его. С детства, полюбивший читать жития святых, он постоянно памятовал о святых насельниках Царства Божия, ибо все святые угодники и, особенно, угодники Русской Церкви были для него как бы родными. Жизнь всех их он подробно описал в своем "Месяцеслове" и каждый день жил воспоминанием об этих святых, как бы живых имея их перед собой. Святых тех епархий, с которыми соприкасалась его жизнь, он чествовал церковно каждый год.

В личной жизни он был кротким, трудолюбивым и доступным. Обладал исключительным терпением и выносливостью в трудах и болезнях. Болезнь и всякое недомогание изгонял, по его собственным словам, молитвой и трудом.

Все богатые сокровища своей даровитой души - тонкий проныцательный ум, широкое богословское развитие и образованность, твердость и настойчивость воли, теплоту, сострадательность сердца, отдал он на служение своей пастве.

В мире ученых о нем сложились многие эпитеты. Его называли: «Великий из новейших «отцов Церкви»», «Звезда первой величины», «Доблестнейший из иерархов Православной Церкви».

Диакон Евгений Лищенко

**Евангельское
чудо святой Пятидесятницы
и современная
религиозная практика
пятидесятничества**

Движение пятидесятников, возникшее накануне XX века в среде методистов США, основано на идее «продолжающейся Пятидесятницы». Верующий христианин согласно этим воззрениям должен получить кроме «водного крещения» еще «крещение Духом»: на него, как в день святой Пятидесятницы, нисходит Дух Святой, видимым знаком чего является так называемое «говорение на ином языке» – глоссолалия.

Благодаря пятидесятническому движению термин «глоссолалия» стал сегодня широко известен. Происходит он от двух греческих слов: «glossa» – «язык», и «laleo» – «говорю», то есть, означает «говорение на языках». Под глоссолалией понимается экстатическая речь, не похожая ни на один из обычных языков, но представляющая собой непонятное сочетание звуков, практикуемая среди пятидесятников и харизматиков.

В исключительных случаях, по их утверждению, человек может заговорить на реальном иностранном языке и будет понят присутствующими, несмотря на то, что сам говорящий не понимает ни слова из произносимого им. В таких случаях принято обозначать упомянутое явление словом «ксеноглоссия» (или «ксенолалия» – говорение на одном из известных иностранных языков).

Исследования феномена глоссолалии показали, что говорение на «иных языках» в пятидесятничестве не является чем-то новым и неизвестным для других вероисповеданий. Глоссолалия используется в великом множестве ныне существующих национальных нехристианских религий по всему миру. Р. П. Спиттлер в «Словаре пятидесятнических и харизматических движений» (1988) пишет: «Каково бы ни было ее происхождение, но глоссолалия есть феномен человеческий, не ограниченный не только рамками христианства, но даже и рамками религиозного поведения человечества»¹.

¹ Gerhard F. Hasel. Speaking in tongues. Biblical Speaking in Tongues and Contemporary Glossolalia. P.28

Фелиситас Д. Гудман принимала участие в углубленных исследованиях глоссолалии. Она сообщает, что глоссолалия наблюдается у «эскимосов, саами (лапшов), чукчей, кханти (остяков), якутов и эвенков, которые в своих ритуалах пользуются тайным языком, представляющим собой смесь бессмысленных слогов и национального языка»².

Существует множество примеров лишенных смысла звуков, или глоссолалии, на всех континентах в рамках национальных религий. Например, известно, что в Японии — в небольших культовых группах, во время колдовских сеансов на Хоккайдо и северном Хонсю и в послевоенной секте, известной под названием «Танцующая религия», — это происходит. Л. Карлайл Мэй сообщает, что феномен глоссолалии в полном своем объеме часто наблюдается во время церемоний небольшого культа под руководством Генджи Йанагида из города Мойи, префектура Фукока, а также в других аналогичных группах. В среде палаунгских народов в Бирме «человек одержимый, или «черный маг», вынужден говорить на магическом языке, в то время как в обычном состоянии он на нем говорить не может». В Эфиопии, как пишет Гудман, в культе зар «шаманы говорят к зарам (духам) на «тайном языке»»³. Такой подход к религиозным отправлениям подразумевает поклонение духам.

Платон, в «Апологии» и диалоге «Тимей», рассказывает об экстазах известной пророчицы из города Дельфы, также говорившей языками. Хотя это говорение не несло никакого смысла, люди считали его важным для религиозной жизни.

Глоссолалия была частым явлением в дионисийских мистических культах, ее практиковали языческие племена

² Gerhard F. Hasel. Ibid. P. 28

³ Gerhard F. Hasel. Ibid. P. 32

Африки, Индонезии, Японии и острова Борнео, а также жители Гаити, исповедовавшие культ вуду⁴.

Присутствие глоссолалии как в некоторых христианских деноминациях, так и в ныне существующих нехристианских (языческих) религиях не может не вызвать целый ряд новых вопросов. Каково происхождение глоссолалии? Какова ее цель? Какая связь существует между практикующими глоссолалию христианами и не-христианами? Чья это работа, какого духа? Не дух ли это мертвых, как утверждается в некоторых местностях? Или за всем этим стоит сатана? Может быть, глоссолалия — это изобретение человека?

В признанной профессионалами работе Джона Килдахла (1972) мы находим следующее заключение: «С точки зрения лингвистики религиозно инспирированная речь (глоссолалия) по своим основным характеристикам аналогична речи религиозно неинспирированной»⁵. Мы должны подчеркнуть, что Килдахл сравнивает религиозную глоссолалию с нерелигиозной. Другой профессионал в этой области, господин Спиттлер, утверждает, что глоссолалия — это «феномен человеческий, который не ограничивается только христианством, или даже просто религиозным поведением».

В круг интересов современной лингвистики входит выявление факторов, определяющих язык и его корни. Не один год специалисты в области лингвистики посвятили изучению феномена глоссолалии. Одно из наиболее ранних исследований было проведено в начале 60-х г. Юджин А. Нида. Он разработал список аргументов, согласно которым глоссолалия не может быть признана человеческим языком. Другое пионерское исследование было проведено У. А.

⁴ Цит. по: Порублев Н.В. Феномен глоссолалии. - Мельбурн, 1995. С. 7.

⁵ Цит. по: Gerhard F. Hasel. Ibid. P.32

Уолфрамом в 1956 г. Последний пришел к выводу, что в глоссолалии отсутствуют базовые структуры человеческого языка как системы когерентных коммуникаций.

В 1985 г. два социолингвиста, хорошие специалисты в своей области, Х. Ньютон Мелони и А. Адамс Ловекин, очертили границы совместного исследования: является ли глоссолалия разумной человеческой коммуникацией. Из обзора этих исследований по природе глоссолалии следует, что «глоссолалия действительно язык, но в особенном смысле этого слова (а именно, в смысле некоей формы коммуникации)». Но ученые признают, как пишут Мелони и Ловекин, что «совокупность сведений, однако, подводит к выводу, что хотя есть форма и схема, глоссолалия, видимо, язык неизвестный, и даже язык нечеловеческий, в современном значении этого слова»⁶. Это заключение важно для разрешения спора о том, является ли глоссолалия человеческим языком. Важно отметить, что это их собственное осмысленное заключение: «видимо, язык неизвестный, и даже язык нечеловеческий, в современном значении этого слова». Это заключение – ощутимый удар по тем, кто по-прежнему хотел бы видеть в глоссолалии хоть какую-нибудь форму осмысленного человеческого языка.

Психолог-антрополог и лингвист, которого мы уже упоминали ранее, Фелиситас Д. Гудман, также принимала участие в изучении англо-, испано- и майя-говорящих пятидесятнических общин в Соединенных Штатах и Мексике. Как и другие исследователи до нее, она сравнивала магнитофонные записи нехристианских ритуалов в Африке, Борнео, Индонезии и Японии. Она опубликовала полученные результаты в весьма обширной монографии. Гудман приходит к выводу, что «если принять во внимание все черты

⁶ Цит. по: Gerhard F. Hasel. Ibid. P.35

глоссолалии, т. е. сегментальную структуру (звуки, слоги, фразы), и их супraseгментальные элементы (а именно: ритм, ударения и в особенности общую интонацию), они надлингвистически и надкультурно идентичны»⁷.

Что особенно важно в работе Гудман, так это идентификация лингвистических феноменов глоссолалии во всеобъемлемости ее черт во многих основных частях мира и в разнообразных культурах, включая как христианские, так и нехристианские. Гудман пришла к выводу, что глоссолалия христианская и глоссолалия последователей нехристианских (языческих) религий не отличаются друг от друга. Все формы глоссолалии «надлингвистически и надкультурологически идентичны» в отношении их сегментальной структуры и супraseгментальных элементов. Гудман описывает другой ключевой элемент для анализа глоссолалии как всемирного феномена в любой религии, будь она языческая или христианская. Гудман подводит нас к выводу, что глоссолалия христиан и нехристиан по сути одно и то же. Различий нет.

Создается впечатление, что результаты исследований, проводимых в течение десятилетий, указывают на один феномен. В чем значение этих работ для понимания современной глоссолалии? С научной лингвистической точки зрения невозможно более полагать, что христианская глоссолалия отличается от практикуемой в нехристианских (языческих) религиях. Все формы глоссолалии идентичны с точки зрения их структур.

Гудман в своей работе пришла еще к двум выводам. Она заявила, что корни глоссолалии не уходят в гипнотическое состояние, как полагали некоторые исследователи прежде. Она утверждает, что глоссолалия — результат «нейропсихологиче-

⁷ Goodman F. D. Glossolalia / Encyclopedia of Religion. Vol. 5. N.Y.: - Macmillan Publishing House, 1987. P. 564.

ских изменений, в просторечии именуемых трансом...». Тем самым она определяет глоссолалию как «огласованную схему, речевой автоматизм, который появляется как субстрат трансa и прямо отражает в сегментальных и супraseгментальных структурах нейропсихологические процессы, свойственные сознанию в этом измененном состоянии (т. е. трансe)». «Связь трансa и глоссолалии в настоящее время признается многими исследователями как верное допущение», — пишет Гудман в авторитетном издании «Энциклопедия религии» (1987)⁸.

Лингвисты считают, что любой человек, обладающий нормальными физическими способностями, будь он христианином или последователем другой религии или культа, может воспроизвести этот процесс. Он может прийти в состояние трансовой глоссолалии и начать «говорить на языках», если захочет. Этот опыт доступен даже агностику и атеисту⁹.

Не следует забывать и того, что пятидесятническая глоссолалия есть не столько спонтанное явление, сколько воспринятый образ поведения. Сознательно или бессознательно, люди учатся говорить на «языках», подражая друг другу и следуя инструкциям учителей, которые, в свою очередь, часто прибегают к обычной симуляции «языков»¹⁰.

Обычные аргументы в защиту говорения на языках приводит в своей книге «Вопросы жизни» харизматический писатель Никки Гамбл. Во-первых, говорит он, дар языков каждый христианин может использовать в молитвенном прославлении Бога, поскольку человеческий язык ограничен и не в силах выразить очень многое.

«Когда дети (или даже взрослые) пишут письма благодарности, их запас слов вскоре иссякает, и такие слова как «милый», «чудесный», «драгоценный» повторяются снова и

⁸ Goodman F. D. Ibid. P. 564.

⁹ Порублев Н.В. Указ.соч. С. 23.

¹⁰ Там же. С. 22-23.

снова. В нашем прославлении Бога и поклонении Ему мы тоже часто ощущаем языковое ограничение. Мы жаждем выразить нашу любовь, поклонение и хвалу Богу, особенно когда мы исполнены Духом Святым. Дар иных языков дает нам возможность делать это, не ограничивая себя рамками человеческого языка»¹¹.

Кроме того, пишет Гамбл, языки помогают человеку, находящемуся в трудных обстоятельствах, когда он не знает, о чем молиться (ср. Рим. 8: 26). «Это бывает, когда мы отягощены трудным положением, беспокойством или горем. В 1987 году во время собрания нашей церкви я получил сообщение о том, что у моей матери сердечный приступ, и она находится в больнице. Когда я выбежал на улицу, чтобы поймать такси и добраться в больницу, я как никогда был благодарен Богу за дар иных языков. Я отчаянно нуждался в молитве, но был в таком шоке, что был не в состоянии сказать ни слова на родном языке. Дар иных языков дал мне возможность молиться всю дорогу»¹².

И, наконец, многие харизматики видят в этом помощь для молитвы за других людей. «Тяжело молиться за другого человека, особенно, если ты давно не видел его или не слышал о нем какое-то время. После «Господи, благослови его» наша молитва должна продолжаться дальше. И начало молитвы на языках могло бы стать реальной помощью в этой ситуации. И когда мы делаем так, часто Бог дает нам слова молитвы на родном языке»¹³.

В качестве подтверждения необходимости практики «говорения на языках», пятидесятники ссылаются на следующие отрывки Нового Завета.

В Евангелии от Марка Христос упоминает ученикам знаки,

¹¹ Гамбл Н. Вопросы жизни. Практическое введение в христианство. – М., 1997. С. 90.

¹² Гамбл Н. Указ. соч. С. 90-91.

¹³ Гамбл Н. Указ. соч. С. 91.

которые будут сопровождать верующих в Него: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками» (Мк.16: 17).

Во второй главе книги Деяний сказано о даре языков, который получили апостолы в день Пятидесятницы, а, кроме того, языки упоминаются еще в двух местах – в рассказе об обращении сотника Корнилия (Деян.10: 44-48) и сошествии Духа на учеников Иоанна Крестителя в Эфесе после проповеди Павла (Деян.19: 1-7).

Однако более всего о явлении глоссолалии говорится в 12-14 главах Первого послания к Коринфянам, на которое много ссылаются как сторонники говорения на языках, так и его противники.

Все вышеприведенные цитаты из Нового Завета используются пятидесятниками для доказательства того, что доступный им опыт есть ни что иное, как норма христианской жизни, возможная и сегодня. Люди, говорящие на языках всего лишь воспроизводят обычную практику первых христиан. Так, в некогда популярной среди американских пятидесятников книге Роберта Долтона «Языки, как бы огненные»¹⁴ утверждается, что говорение на языках, в той форме, в какой оно существует в современном пятидесятническом движении, совпадает с тем, которое мы видим в Новом Завете и жизни ранней Церкви. Долтон считает, что способность пятидесятников говорить языками и пророчествовать идентична опыту учеников, описанному в Деяниях (главы 2, 8 и 19)¹⁵.

Однако при ближайшем рассмотрении это утверждение оказывается несколько поспешным. Ниже мы постараемся проанализировать новозаветные свидетельства более подробно.

¹⁴ Dalton R. C. *Tongues like as Fire*. – Springfield, Mo.: The Gospel Publishing House, 1945. P. 52.

¹⁵ Dalton R. C. *Ibid*. P. 53.

Прежде всего, необходимо отметить, что в Новом Завете говорится о двух различных видах языков. Например, языки, которыми заговорили апостолы в день Пятидесятницы, были понятны пришедшим в Иерусалим жителям других стран. Они удивлялись: «как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились» (Деян.2:8)? То есть, дар, полученный апостолами в сошествии Святого Духа, был даром проповеди Евангелия на реальных иностранных языках.

Поэтому можно сказать, что утверждение об идентичности глоссолатии сегодняшних верующих – харизматиков и прошедшего с апостолами в день Пятидесятницы неверно.

В то же время, из контекста 1 Кор. становится очевидным, что языки, которыми говорили в коринфской церкви, были непонятны не только окружающим, но и самому обладателю дара.

С лингвистической точки зрения, эта разница подчеркивается еще и тем, что в повествовании о Пятидесятнице (Деян.2:4) языки, на которых заговорили апостолы, определяются как «иные» («heterai»). Точно также, в последнем поучении Христовом в Евангелии от Марка верующим обещается, что они будут говорить «новыми» («kainai») языками, в то время как слово «язык» в 1 Кор. определения не имеет.

Как бы то ни было, данное явление присутствовало в церковной жизни Коринфа, поэтому нужно сказать о нем несколько слов.

Как известно, главной темой Первого послания апостола Павла к Коринфянам является церковное единство. Причиной его написания послужили нестроения в коринфской общине, и в том числе споры о духовных дарах, из которых дар языков считался коринфскими христианами самым важным (главы 12-14).

С самого начала Павел берет дар языков под свою защиту. В дальнейшем, перечисляя духовные дары, он помещает в кон-

це списка разные языки и истолкование языков (1 Кор.12:10). И, наконец, четырнадцатая глава вся сосредоточена на даре языков.

Очевидно, что проявления дара языков вызывали соблазн, ради устранения которого апостол и поставил общий вопрос о духовных дарах.

«В русском переводе Нового Завета в 1 Кор.14 при существительном «язык» в единственном или множественном числе помещается якобы подразумеваемое определение «незнакомый». Тем самым дар языков, который наблюдался в коринфской церкви, толкуется как овладение иностранными языками, подобно тому, какое имело место в день Пятидесятницы. Но это толкование, несомненно, неправильное, – пишет выдающийся православный экзегет двадцатого века, епископ Кассиан. – Коринфская глоссолалия тем отличалась от чудесного дара, проявившегося в день Пятидесятницы, что она не допускала отождествления с каким-либо историческим языком.

Тем не менее, это явление в апостольский век не ограничивалось одной коринфской церковью. Можно думать, что оно наблюдалось и в Эфесе (ср. Деян.19: 6). Замечательно, что, по собственному свидетельству ап. Павла (1 Кор.14: 18), он сам владел этим даром в большей мере, чем другие. За это он благодарил Бога. Можно думать, что он ценил этот дар как чудесное преодоление силою Духа Святого тварной человеческой ограниченности»¹⁶.

Но дар был сопряжен с некоторыми опасностями, и Павел с этими трудностями считается.

Подчеркивая, что дар языков имеет право на существование, апостол напоминает, что дары имеют неодинаковое достоинство, и рекомендует искать даров высших. Высшим

¹⁶ Кассиан (Безобразов), епископ. Христос и первое христианское поколение. – 3 изд. – Париж: YMCA-Press, М.: Русский путь, 1996. С. 203.

даром в контексте послания является любовь, без которой все остальные дары не имеют значения. Дару же языков среди всех прочих принадлежит низшее место, а, кроме того, его проявление требует дара истолкования (1 Кор.14)¹⁷.

Можно привести несколько примеров «возрождения» глоссолалии в истории более позднего христианства, как это обычно делают пятидесятники. Но все они так или иначе связаны с ересями и расколами, а кроме того, очень редки.

Святые Отцы и церковные писатели последующих веков обычно истолковывали опыт Пятидесятницы как особенное, выдающееся чудо, являющее факт искупления человечества, сравнивали его с ветхозаветным преданием о Вавилонской башне. Как в древние времена при постройке Вавилонской башни единство народов-строителей было разрушено смешением («разделением») языков, так и в чуде Пятидесятницы Господь явил совершившееся Духом Святым восстановление всеобщего единства во Христе. Чудо Пятидесятницы неповторимо, оно было знамением для «внешних»: в мир вошла Церковь Христова, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос (Кол 3, 11). Чудо Пятидесятницы не имеет ничего общего с глоссолалией, потому что собравшийся разноплеменный народ пришел в смятение: «И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились. Парфяне, и Мидяне, и Еламнты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Азии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, критяне

¹⁷ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на 1 Послание Коринфянам. Творения. Т. 10. – М., 2002. С. 126.

и аравитяне, слышим их нашими языками говорящих о великих [делах] Божиих?» (Деян 2, 7-11).

Что же касается 1 Кор., контекст послания не оставляет сомнения в том, как сам ап. Павел относился к коринфским языкам. Для него этот «дар», нарушавший порядок богослужения¹⁸, безусловно выглядел рецидивом язычества, случившимся у христиан Коринфа¹⁹. Тем не менее, снисходя к их духовной немощи («потому что вы еще плотские. Ибо, если между вами завьсь, споры и разногласия, то не плотские ли вы, и не по человеческому ли обычаю поступаете?»: 1 Кор. 3: 3), Павел сразу не отвергает дара языков, которому в общине уделялось особое внимание, а лишь настаивает, чтобы христиане больше ревновали о получении даров духовных, и прежде всего, любви (1 Кор. 12: 31 – 13: 13), которая, по-видимому, не доминировала в жизни коринфской общины? О чем можно заключить из Первого послания к коринфянам. Все дары служения ничто перед Богом, если их не проникает всецело подлинная любовь (1 Кор 13, 1-12).

Отношение православия к подлинному говорению на языках можно подытожить словами блаженного Августина (“Проповеди по Иоанну,” VI:10): “В ранние времена Святой Дух изливался на верующих, и они говорили на языках, которых не учили, ибо Дух давал им дар речи. Это были знаки, приуроченные ко времени. Потому что подобало, чтобы явился этот знак Святого Духа на всех языках, чтобы засвидетельствовать, что Господне Евангелие будет проповедано на всех языках и во всех концах земли. Это было сделано для знамения, и это миновало”. И словно отвечая современным пятидесятникам с их странным выпячивани-

¹⁸ «Только все должно быть благопристойно и чинно», - напоминает он (1 Кор. 14: 40).

¹⁹ Ср., например, 1 Кор. 12: 2-3 и др.

ем этого свойства, Августин продолжает: “Ожидаем ли мы теперь, чтобы те, на кого будут возложены руки, заговорили на языках? Или когда мы возлагали свою руку на этих детей, ожидал ли каждый из нас, что они начнут говорить на языках? И, увидев, что они не говорят на языках, оказался ли кто из нас так развращен в своем сердце, чтобы сказать: “Они не получили Святого Духа?”²⁰.

²⁰ Серафим (Роуз), иером. Православие и религии будущего. – Алма-Ата, 1991. С. 74.

Монах Сергей (Копылов)

**Взаимоотношения
Русской Православной Церкви
с советской властью
на территории
Воронежской области
в 1958–1991 гг.**

Настоящая статья является частью дипломной работы автора, защищенной в ВПДС в 2008 г. Для публикации нами выбраны главы, содержащие максимум ранее не публиковавшегося материала.

Период 1958–1988 гг.

Вскоре после смерти Сталина в 1953 году стали появляться признаки возможного изменения положения религии в СССР. Газетные статьи предвещали скорую перемену климата¹; ЦК КПСС подчеркивал необходимость усиления атеистической пропаганды: «Надо решительно покончить с пассивностью в отношении к религии, разоблачать реакционную сущность религии и тот вред, который она приносит, отвлекая часть граждан нашей страны от сознательного и активного участия в коммунистическом строительстве. Антирелигиозная работа должна проводиться систематически, со всей настойчивостью, методом убеждения, терпеливого разъяснения и индивидуального подхода к верующим людям... В целях усиления научно-атеистической пропаганды должны быть использованы все многообразные формы и средства идейно-политического воздействия на трудящихся на их родном языке лекции, доклады, беседы, печать, радио, кино, театр. К научно-атеистической пропаганде должны быть привлечены лучшие партийные и комсомольские пропагандисты, интеллигенция и научные силы...». Для проведения более успешной антирелигиозной кампании партийное руководство декларировало отказ от присущих ему методов воздействия на верующих: «ЦК КПСС постановляет: обязать обкомы, крайкомы КПСС, ЦК компартий союзных республик и все партийные организации решительно

¹ «Комсомольская правда» №№ от 18.12.1953/8.09.1954.

устранить ошибки в атеистической пропаганде и впредь ни в коем случае не допускать каких-либо оскорблений чувств верующих и церковнослужителей, а также административного вмешательства в деятельность церкви. В результате глубоких изменений условий жизни большинство населения Советского Союза освободилось от религиозных пережитков. Вместе с тем нельзя не учитывать того, что имеются граждане, которые находятся под влиянием разного рода религиозных верований. К этим верующим людям партия всегда требовала и впредь будет требовать чуткого, внимательного отношения. Умело поставленная атеистическая пропаганда среди верующих поможет им в конце концов освободиться от религиозных заблуждений»². На практике «чуткое и внимательное» отношение к верующим, закрепленное в официальных бумагах обернулось организованной и целенаправленной травлей.

«Для Церкви это был период бескровных гонений, гораздо более сложный, чем время гонений в 20-е, 30-е, 40-е <...> годы, вспоминает митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергей. Сложность была вот в чем. Во все предыдущие годы никто в душе твоей не копался. Никто не предлагал отречься от Христа и никто взамен ничего не предлагал. Ты мог сам спрятаться до того, как тебя позовут. Но если ты не прятался – тебя расстреливали или ты шел в ГУЛАГ. А в 60-е годы политика партии и правительства изменилась очень резко. С каждым верующим проводились беседы. Это была колоссальная политическая сила: на каждого верующего нужно было найти атеиста, и не просто атеиста, а того, который мог бы его переубедить; кроме того, государство шло на то, чтобы предоставлять возвращенному какие-то льготы вначале. Как правило, тут же моментально о них забывали,

² Известия – № от 11.11.1954.

даже известным священникам, которых удавалось уговорить, сначала какую-то подачку давали, а потом они очень бедствовали и умирали очень тяжело. <...> Это было очень трудное время. Люди, которые пришли в Церковь в середине 60-х годов, выдержали всякие испытания. Было тяжело, когда с детства на тебя косые взгляды бросали, помнятся школьные линейки, когда крест с тебя снимали, и складывалось впечатление, что ты – второго сорта, что все от тебя шарахаются. Все тебя считают каким-то неполноценным человеком»³.

21 февраля 1960 г. председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Георгий Карпов, способствовавший ее восстановлению и укреплению, был снят со своей должности. Вскоре Патриарх Алексий (Симанский) под давлением властей был вынужден освободить митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича), курировавшего в Русской Церкви взаимоотношения с государством, сначала от должности председателя Отдела внешних церковных, потом и от должности руководителя Московской епархии митрополита Крутицкого и Коломенского. С отстранением этих двух деятелей, символизировавших эпоху довольно интенсивного церковно-государственного сближения, начинается новый период гонений Церкви, наиболее ярко выразившийся в массовом закрытии храмов. Так, в Воронежской области до 1978 года было закрыто 15 храмов (а всего по епархии – 25 из 89, т.е. более четверти)⁴. Возобновился и процесс разрушения зданий ранее закрытых храмов. Так в конце 1950-х годов было принято решение об отводе в Воронеже по улице Плехановская целого квартала под научно-исследовательский институт связи. При этом было принято решение о сносе находившего там здания бывшего Троицкого Смоленского собора, в котором с 1943 г.

³ Сергей, митрополит Воронежский и Борисоглебский. Для сердца милующего боль...: Научные исследования: Доклады: Проповеди: Интервью. – С. 237, 372.

⁴ Православная энциклопедия. – Т. IX. С. 375.

работал хлебозавод. Воронежский краевед А.Н. Акинъшин пишет: «Украшавшую центр города церковь <...> превратили в битый кирпич и щебень и начали строить очередное безликое здание в четыре этажа. От храма и от рынка, что находился возле него остались лишь воспоминания да сожаления об утраченной красоте»⁵. Подобная судьба ожидала и Всесвятскую церковь: «Судьба <...> церкви окончательно определилась в августе 1964 года, когда на заседании градостроительного совета принималось решение о возведении в парке культуры цирка. <...> Работы начались в 1965 году разрушением Всесвятской церкви»⁶.

Так же в Воронеже были снесены Пятницкий, Вознесенский приходской, Иоаннобогословский, Петропавловский, Вознесенский кладбищенский, Святодуховский храмы⁷.

В начале 80-х годов был практически решен вопрос о закрытии и даже возможном сносе Покровского кафедрального собора⁸. Прошения верующих об открытии новых приходов не встречали сочувствия властей и неизменно отклонялись. Даже в случае исполнения всех формальных требований закона получить разрешение на открытие храма было фактически невозможно⁹.

С еще большей твердостью и решительностью, чем прежде местные власти продолжали бороться и с любыми событиями, могущими вызвать религиозный подъем у населения. Приведем интересный случай из книги А.Н. Акинъшина «Храмы Воронежа», подтверждающий это. «В начале 1960-х годов из-под наслоений сажи в алтаре [речь идет о храме в честь

⁵ Акинъшин А.Н. Храмы Воронежа. – С. 21.

⁶ Акинъшин А.Н. Храмы Воронежа. – С. 109.

⁷ Там же. – С. 41, 45, 53, 86, 100, 105.

⁸ Воронежские архипастыри. – С.390.

⁹ См. переписку епископа Воронежского и Липецкого Ювеналия (Тарасова) и члена Союза писателей СССР А.Я. Маркова. Архив Воронежского епархиального управления. «Переписка с частными лицами. 1981-1982».

иконы Божией Матери «Взыскание погибших», располагавшемся на пересечении улиц Софьи Перовской и Большой Стрелецкой – монах Сергей] вдруг открылась одна из икон. Среди верующих распространился слух о чудесном обновлении образа Пресвятой Богородицы, началось паломничество к приречной церкви. Стали раздаваться голоса о том, чтобы разрешить службу у Взыскания погибших, прихожане начали собирать подписи под ходатайством о регистрации общины. Требование вполне справедливое, но вспомните, какое время было на дворе! При Хрущеве закрывали последние храмы, мешавшие победной поступи к коммунизму. Где уж тут добиться создания нового религиозного очага! Горисполком в короткий срок переселил всех жильцов [в храмовом здании сразу после войны расположилось общежитие – монах Сергей], а церковь решил уничтожить. Взрыв прогремел ночью, наутро на усадьбе лежала только груда битого кирпича и щебня»¹⁰.

Кроме того, в означенный период усугубляется финансовое давление на Церковь. 16 октября 1958 года было принято постановление о повышении налогов на доходы епархиальных предприятий, что пагубно сказалось на материальном состоянии приходских общин, вынужденных закупать свечи по значительно завышенным ценам, а реализовывать по прежним¹¹.

Более жесткое отношение к религии проявляется и в ст. 142 нового Уголовного Кодекса, предусматривающей наказание до одного года исправительных работ или штраф до 50 рублей за нарушение законов об отделении Церкви от государства¹².

¹⁰ Акиншин А.Н. Храмы Воронежа. – С. 117.

¹¹ Православная энциклопедия. Т. Русская Православная Церковь. – М: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. – С. 287.

¹² Штриккер Г. Русская Православная Церковь в советское время (1917- 1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. М.: Профилей, 1995. т.2, стр. 24.

Постановления ЦК партии дали повод для развязывания на местах кампании, направленной на уничтожение чтимых верующими святых мест (прежде всего источников) и прекращение паломничества к ним. Воронежский обком разослал по районам области инструкцию, в которой призывал к борьбе с паломничеством к святым местам: «В ряде районов нашей области... получило распространение паломничество верующих к так называемым «святым местам». Организаторами паломничества выступают разного рода кликуши, юродивые и другие сомнительные лица, использующие эти места для распространения суеверий, разжигания религиозного фанатизма и извлечения у населения больших денежных средств. Облисполком обязует Вас путем проведения массово-политической работы среди трудящихся на основании методов убеждения добиться прекращения паломничества и закрытия т. н. «святых мест», а так же систематически разъяснять населению антинаучный и антиобщественный характер деятельности лиц, использующих т. н. «святые места» и паломничество к ним в своих корыстных целях»¹³.

31 марта 1961 года новый председатель Совета по делам религий при Совете министров СССР В.А. Куроедов заявил о необходимости «церковных реформ» с целью пересмотра «Положения об управлении РПЦ». 18 июля 1961 года в Троице-Сергиевой Лавре состоялся Архиерейский собор Русской Православной Церкви¹⁴. Под давлением правительства на нем была проведена требуемая реформа приходского управления. Отныне священнослужители фактически были устранены от управления приходами, на которых служили. Настоятель больше не мог быть ни председателем исполнительного органа (приходского совета), ни даже его членом,

¹³ ГАВО, ф. 2184, оп. 1, д.5.

¹⁴ Православная энциклопедия. Т. Русская Православная Церковь. - С. 637.

то есть деятельность священников должна была в категорической форме ограничиваться духовным руководством приходом и богослужением¹⁵. В результате принятия этого решения РПЦ фактически потеряла возможность управлять собственными приходами, а священник становился наемником осуществляющим свои обязанности лишь до тех пор, пока это выгодно исполнительному органу храма, ответственному только перед государственной регистрационной комиссией. Совет по делам РПЦ взял избрание членов церковных «двадцаток» под свой полный контроль. Уполномоченному по Воронежской области была выслана инструкция в которой ему предлагалось «предупредить служителей культа, чтобы они прекратили исключать и включать каких либо лиц из числа членов исполнительных органов религиозных общин, т. к. такие действия являются незаконными и их допускать нельзя»¹⁶. Подобная система управления приходом поставила священников под полную зависимость от местного уполномоченного по делам РПЦ, который мог в любой момент поставить вопрос о снятии его с регистрации. Кроме того, реформа приходского управления фактически давала возможность местным органам власти искусственно создавать условия, необходимые для закрытия храмов. Так, в 1972 году был закрыт Сретенский храм села Мечётка Бобровского района. Ранее председатель женсовета и директор местной школы пытались закрыть церковь, однако сопротивление прихожан и (что достаточно удивительно) «двадцатки» не позволило это сделать. По инициативе местных властей в храме была проведена тщательная ревизия и, хотя существенных нарушений выявлено не было, церковь закрыли на несколько месяцев. Возобновил

¹⁵ ЖМП 1961, №8.

¹⁶ ГАВО, ф. 2184, оп.1, д.7.

свою деятельность приход только после избрания исполнительным органом нового, предложенного председателем сельсовета, старосты. Не смотря на хорошую посещаемость и доходность (храм был единственным на всю округу) новый староста в течение полутора лет не платил налогов, а средства, которые по его словам отчислялись государству, просто присваивались. За нарушение действующего законодательства (неуплату налогов) храм был закрыт¹⁷.

Под тем или иным предлогом в Воронежской области были введены следующие ограничения в Церковной жизни:

1) фактический запрет на осуществление богослужений за пределами Церковной ограды. Хотя еще в 1962 году в епархии практиковалось совершение богослужений на дому,¹⁸ к 1964 году такая практика была фактически запрещена. Это отрывало многих людей, по различным причинам не имевших возможности посещать храмы, от Церкви, и усиливало, при абсолютной вседозволенности атеистической пропаганды, отход населения, лишившегося пастырского попечения, от религиозного мировоззрения.

2) ограничение строительство прихрамовых зданий; покупка жилья и служебных домов для священнослужителей; приобретение автомобилей, мотоциклов, лошадей без разрешения уполномоченного.

3) сокращение количества богослужений, особенно в сельских приходах.

4) прекращение благоустройства храмов, разрешался лишь текущий ремонт в случае крайней необходимости.

¹⁷ Письмо прихожан Сретенского храма села Мечётка Бобровского района Воронежской области Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Пимену. Архив Воронежского епархиального управления. «Переписка с частными лицами. 1959-1980».

¹⁸ Резолюция епископа Воронежского и Липецкого Сергия (Петрова) на прошение священника В. Ярикова. Там же.

5) прекращение колокольного звона, как ненужного, устарелого обычая.

Все эти мероприятия официально проводились не в порядке приказов, а рекомендаций, верующие не знали, в чем кроется причина этих изменений, и поэтому жалоб уполномоченному удалось избежать¹⁹.

Кроме ограничений в той или иной сфере деятельности, налагаемых уполномоченными, определенные проблемы возникали и в хозяйственной жизни епархии. Например, постоянно возникали трудности с доставкой необходимых грузов в адрес епархиального управления. На основании имеющихся в архиве документов можно с высокой долей вероятности предположить, что они создавались специально. Управляющий епархией вынужден был регулярно писать письма с просьбой разыскать тот или иной груз. Есть случай, когда груз был намеренно задержан и отправлен на другую станцию. Митрополит Иосиф (Орехов) был вынужден добиваться исправления ситуации, ссылаясь на возможность обращения в суд и возбуждения против виновных уголовного дела²⁰.

С 1963 года в области «проводилась большая работа по отвлечению населения от исполнения обрядов путем внедрения советской гражданской обрядовости», а именно торжественного бракосочетания, праздников лета, весны, урожая, и т. д. Подобные меры были вызваны высоким уровнем религиозной обрядовости: по области крестилось более половины детей, венчалось около 5% молодых пар. Однако не смотря на это в 60 70-х гг., по данным исследований, проводившихся кафедрой научного атеизма ВГУ, число треб в Воронежской области возрастало ежегодно на 1,5 2%,

¹⁹ ГАВО, ф. 2184, оп.1, д.12.

²⁰ Архив Воронежского епархиального управления, «Переписка с организациями и предприятиями. 1961-1982».

а в некоторых сельских районах – на 27% в год. В 1979 г. по сравнению с предыдущим годом количество крещений в городах Воронежской области возросло на 30%. С начала 70-х гг. в несколько раз по сравнению с 80-ми гг. увеличилось число венчаний и отпеваний²¹.

После отстранения от власти Хрущева в 1964 году массовые закрытия храмов приостановились, однако тот факт, что их все-таки продолжали закрывать в ограниченном количестве, нельзя игнорировать. 1964 год является годом изменения курса в советской политике по отношению к религии – постоянное ужесточение Хрущевым репрессивных мер против Церкви сменяется иллюзией некоей формальной юридической защищенности. Однако атеистическая кампания продолжалась на самых разных уровнях и с разной степенью интенсивности и после отстранения от власти Хрущева. Общественным комиссиям содействия по контролю за соблюдением законодательства о культах было вменено в обязанность систематически изучать религиозную и церковную жизнь в населенных пунктах, наблюдать за деятельностью священников и мирян. «Одной из важнейших задач комиссии содействия должно быть изыскание средств и внесения конкретных предложений, направленных на ограничение и ослабление деятельности религиозных обществ и служителей культа». «Самым характерным в то время во взаимоотношениях Русской Православной Церкви и государства была попытка с помощью Совета по делам религий и КГБ удержать жесткий контроль над всеми сколь-нибудь заметными явлениями в жизни РПЦ и ее деятелями»²².

Сложившийся к середине 60-х годов статус quo остался практически неизменным: все перемещения свя-

²¹ Православная энциклопедия. – Т. IX. С. 375.

²² Дамаскин (Орловский), игумен. Гонения на РПЦ в Советский период // Православная энциклопедия. Т. Русская Православная Церковь. – С. 189.

щеннослужителей с прихода на приход контролировались Воронежским обкомом и уполномоченным; священники в своей деятельности были изолированы рамками прихода; установлен контроль над исполнением треб с обязательной их регистрацией; запрещена любая религиозная пропаганда, за исключением церковной проповеди; не допускалось привлечение молодежи к участию в богослужении; запрещена Церковная благотворительность и т. д.

30 марта 1964 года управляющим Воронежской епархией был назначен преосвященный епископ Владимир (Котляров) – ныне митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Уполномоченный Совета по делам религии дал ему следующую характеристику: «Котляров В.С. в своей деятельности не останавливается перед нарушением советского законодательства о культах. Котляров В.С. работает над собой, регулярно занимается с преподавателем английским языком, читает иностранную прессу. Большая активность Котлярова В.С., широкий кругозор делают его особенно опасным идеологическим противником»²³. Владыка Владимир недолго пробыл на Воронежской кафедре – с 16 мая 1964 по 5 февраля 1965, однако во время его управления епархией произошло важное событие, которое хотя и осталось незамеченным для широких слоев населения, но, безусловно, имело духовное значение, которое просто невозможно переоценить. Осенью 1964 года мощи святителя Митрофана, первого епископа Воронежского были переданы епископу Владимиру. С этого момента мощи находились в домовом храме в резиденции правящих архиереев. В связи с напряженными церковно-государственными отношениями архипастыри, управлявшие Воронежской епархией, не могли в то время объявить народу, что великая святыня находится не в пленении и поругании, а ей воздаются приличествующие честь и поклонение. Стоит

²³ Воронежские архипастыри – С. 368.

отметить, что это был третий случай возвращения мощей из музейного плена Церкви (мощи святителя Алексия, митрополита Московского, и преподобного Сергия Радонежского были возвращены Церкви в середине 40-х годов XX столетия), но первый в разгар хрущевских гонений на Церковь²⁴. Владыка Владимир так рассказывает об этом событии: «Во время моего служения епископом Воронежским и Липецким поздней осенью 1964 года в Воронеже мне сообщили о том, что добрые люди хотят передать мне мощи святителя Митрофана Воронежского. Для меня это сообщение было совершенно неожиданным. Время было сложное, и я не решился никому объявлять о святых мощах, опасаясь лишиться их навсегда. В назначенное время вечером неизвестный благочестивый мужчина, лет шестидесяти, принес мне большой сверток, в котором были сложены святые мощи. Знали об этом я и несколько монахинь, начинавших свой подвиг в Задонском Свято-Тихоновском монастыре еще до его закрытия. У меня в архиерейском доме в спальне в стене было оставлено место для шкафа. Туда я поместил святые мощи. В конце зимы 1965 года Священноначалие Русской Православной Церкви сообщило мне о предстоящей командировке в Сирию в должности представителя Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского) при Блаженнейшем Патриархе Антиохийском и всего Востока Феодосии VI в Дамаске. Готовясь к новому послушанию, я по телефону сообщил своему преемнику, бывшему архиепископу Рязанскому, о святых мощах и попросил его хранить их»²⁵.

²⁴ Покровский кафедральный собор. Святыни. – [электронный ресурс] – <http://www.vob.ru/church/voronezh/pokrovsky/pokrovsky.htm#1>

²⁵ «Святитель помогал мне своими молитвами» Письмо Высокопреосвященнейшего Владимира, митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Высокопреосвященнейшему Сергию, митрополиту Воронежскому и Борисоглебскому, председателю синодального Отдела по церковной благотворительности и социальному служению. – [электронный ресурс] – http://vob.ru/saints/svt/svt_mitrofan/bishops/vladimir.htm

С 5 февраля 1965 года по 3 февраля 1968 г. Воронежской епархией управлял архиепископ Палладий (Каминский). Для развития церковной жизни, увеличения финансового благосостояния приходов епархии, Владыка Палладий распорядился сократить чрезмерно высокие отчисления на нецерковные нужды, совершать которые в значительной степени понуждали местные власти. За это решение архипастырь преследовался в публикациях местной прессы. Уполномоченный по делам религий при облисполкоме так же препятствовал действиям Владыки Палладия²⁶.

Вплоть до 1988 года положение Воронежско-Липецкой епархии было тяжёлым: продолжалась активная кампания по закрытию храмов; священники не допускались к руководству приходами вся власть принадлежала «двадцаткам», формируемым с согласия уполномоченных и неподконтрольных Церкви; правящий архиерей фактически не мог самостоятельно осуществлять кадровую политику в пределах вверенной ему епархии.

Не смотря на это 4 6 мая 1982 г. в епархии прошли торжества, посвященные 300-летию образования епархии и 150-летию прославления её основателя святителя Митрофана Воронежского. Они стали значительным событием церковной жизни для многочисленных прихожан храмов епархии. Стоит упомянуть, что для удовлетворения потребностей верующих специально к юбилею в мастерской утвари Московской Патриархии было изготовлено 10000 икон святителей Воронежских Митрофана и Тихона²⁷.

На празднования прибыли митрополит Одесский и Херсонский Сергей (Петров), архиепископ Саратовский и Волгоградский Пимен (Хмелевский), многочисленные гости

²⁶ Воронежские архипастыри – С. 375.

²⁷ Архив Воронежского епархиального управления. «Переписка с Патриархией. Переписка с епархиальными преосвященными. 1949–1981».

клирики и миряне других епархий. 6 мая, в день празднования юбилея Божественную литургию и праздничный молебен в кафедральном соборе совершили Преосвященные архиереи в сослужении многих клириков. Митрополит Сергей огласил поздравление Святейшего Патриарха Пимена. Епископ Воронежского и Липецкого Ювеналий «за усердное служение и в связи с 300-летием епархии» был награждён орденом Преподобного Сергия Радонежского II степени. Представители Издательского отдела Московского Патриархата передали поздравления архиепископа Волоколамского Питирима, председателя Издательского отдела. В своем поздравлении архиепископ Питирим, писал: «Для нас, церковных людей, сегодняшней юбилей, 300-летие епархии; — это торжественная молитва, соборно совершаемая празднуемому ныне святому — святителю Воронежскому Митрофану. Воронежская епархия ныне, как и прежде, верна заветам своего первого архипастыря-патриота и в разные периоды своей истории многократно свидетельствовала Церкви и Родине о своем высоком патриотизме...» В ответном слове епископ Ювеналий поблагодарил Святейшего Патриарха Пимена «за отеческую любовь и заботу о Воронежской епархии»²⁸.

В том же 1982 году на Воронежскую кафедру был назначен новый архипастырь — епископ Мефодий (Немцова). С самого начала своего правления епископ Мефодий столкнулся с проблемами, унаследованными от его предшественника: «Если вспомнить начальные годы моего пребывания на кафедре, их можно охарактеризовать, безусловно, сложными, потому что сложное время по отношению к Церкви было по всей стране. Нашу область хотя и не называли тогда «красным поясом», но атеистическая активность была повы-

²⁸ Из жизни епархий // Журнал Московской Патриархии. — 1982. — № 12.

шенная. В первый же день своего приезда или на следующий я столкнулся с тем, что у нас, в нашем кафедральном соборе, к литургии не смогли подготовить просфоры, потому что закончилась мука, а без разрешения уполномоченного купить мешок муки в магазине для храма было невозможно тогда духовенством в стране управлял уполномоченный. Это маленький пример, но он очень ярко и характерно показывает состояние дел, которое было здесь... ведь без разрешения уполномоченного нельзя было ни поехать куда-то, ни пойти, то есть чинились внешние, скажем так, препятствия. Приходилось неустанно разъяснять государственным чиновникам, что люди, которые днем трудятся на производстве на благо страны, являются передовиками, героями труда, вечером хотят прийти в храм, и их надо уважать, а вы их называете фанатиками, другими словами, недостойными... Это стоило огромных усилий, огромного нервного напряжения, многих терзаний. Вы знаете, в те годы запрещалось и социальное служение Церкви, и благотворительность, многие другие сферы жизнедеятельности Церкви были весьма и весьма ограниченными — только лишь в пределах храма, но не более»²⁹.

При этом епархия продолжала поддерживать инициативы советской власти в области миротворчества.

В одном из пасхальных посланий Владыка Мефодий пишет: «Велика цена, которую заплатила наша страна за мирную жизнь. Однако эта жизнь мирная не сохраняется сама собой. По слову апостола Павла, беспечное забвение об угрозе миру и безопасности может привести к губительным последствиям (1 Фес. 5, 1, 3). Новое время порождает новые опасности для мирной жизни, а вместе с тем предъявляет к нам новые требования защищать жизнь. Угроза ядерной катастрофы мрачной тенью окутывает ныне мир. И угроза эта реальна. Поэтому

²⁹ Воронежский епархиальный вестник – 2002, № 8.

мы, верующие люди, видя это, не должны оставаться равнодушными к тому, что угрожает нашей жизни и жизни наших ближних. Одна из заповедей Господа нашего Иисуса Христа гласит: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5, 9). Мы должны с вами еще более плодотворно трудиться на благо пашей великой Отчизны, помня, что наша страна стоит и авангарде всех миролюбивых сил земли, борющихся за полное и всеобщее разоружение за мир во всем мире, за само существование жизни на нашей планете»³⁰.

Не смотря на непростые отношения с властью в 1983 г. в епархии прошли торжества, посвященные 200-летию со дня преставления святителя Тихона Задонского. Для участия в торжествах в Воронеж прибыл архиепископ Волоколамский Питирим (Нечаев), председатель Издательского отдела Московского Патриархата, с сопровождавшими его сотрудниками отдела. В рамках программы Архиепископ Питирим и епископ Мефодий нанесли визит в Воронежский облисполком, где были приняты первым заместителем председателя облисполкома И. М. Шабановым³¹.

Подводя итоги можно сказать, что новые гонения на Церковь, развернувшиеся по инициативе Н.С. Хрущева и по инерции продолжившиеся и после его отставки стали тяжелым испытанием как для Русской Православной Церкви в целом, так и для Воронежской епархии.

Вновь развернулась активная антицерковная пропагандистская кампания в центральных и местных изданиях. Целый комплекс мер был направлен на ограничение административной и экономической самостоятельности Церкви. Фактическое устранение священнослужителей от

³⁰ Мефодий (Немцов), митрополит. Научные публикации. – Воронеж: издательство Воронежской епархии, 2003. – С. 250.

³¹ Из жизни епархий // Журнал Московской Патриархии – 1983, № 12.

управления приходами позволило местным органам власти полностью контролировать избрание на выборные должности, свободно манипулировать большей частью приходских советов, препятствовать благоустройству и ремонту храмов, и во многом благодаря этому добиваться закрытию храмов. Вся деятельность духовенства была ограничена церковной оградой, любая миссионерская активность подавлялась, религиозное образование, даже домашнее, стало фактически незаконным.

Развитие гражданской обрядовости стало, по сути своей, очередным этапом борьбы с приходами, направленным на подавление церковной активности населения региона и отвлечением его от исполнения привычных религиозных обрядов.

Не смотря на развернувшиеся гонения, духовенство и прихожане епархии смогли сохранить большинство храмов от закрытия и поругания. Благодаря ревности священнослужителей участие населения области в Таинствах и обрядах не только не сократилось, но даже значительно возросло.

Во многом это было достигнуто благодаря самоотверженному труду архипастырей, несших свое служение на Воронежской кафедре. Событием исключительной важности в обозначенный период стало так же передача в 1964 г. мощей святителя Митрофана Воронежского в резиденцию правящего архиерея, где они пребывали более 20 лет.

Период 1988–1991 гг.

Рубеж 1987–1988 гг. можно считать поворотным моментом в положении религии и верующих в СССР. В условиях явно разрастающегося всестороннего кризиса советского общества, т. е. марксистско-ленинской системы во всех ее проявлениях, Горбачеву необходима была хоть какая-то

поддержка народа, а особенно интеллигенции. Если во времена Хрущева интеллигенция в основном была еще так чужда религии, христианства, что можно было «покупать» ее лояльность небольшими подачками относительной художественной свободы, при этом разворачивая жестокие гонения на Церковь, чего интеллигенция тогда даже «не заметила», то в 80 – 90-х гг. требовались уже гораздо более щедрые и коренные уступки, обязательно включавшие в себя и свободу вероисповедания. Необходимо было и благосклонное отношение Запада. А для приобретения доверия Запада надо было доказать отсутствие агрессивности в своей внешней политике и наличие демократических процессов в политике внутренней. Начиная с этого времени атеизм уже не наступает, а обороняется³².

Празднование 1000-летия Крещения Руси ознаменовалось пробуждением национально-патриотической памяти. «В обществе заговорили о возвращении к своим духовным истокам, о необходимости духовно-нравственного возрождения общественной жизни, пробудился положительный интерес к российской истории, к духовному наследию православной культуры»³³. На Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1988 г. были отменены дискриминационные постановления шестидесятых годов. Во главе приходской общины вновь становится настоятель, назначаемый епархиальным архиереем³⁴.

Духовенство епархии активно поддержало начавшуюся перестройку: «Наше отношение к перестройке такое же, как

³² Штриккер Г. Русская Православная Церковь в Советское время (1917-1991): материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. – М: ПроPILEI, 1995. – Т. 1. – С. 194–196.

³³ Сергий, митрополит Воронежский и Борисоглебский. Для сердца милующего боль...: Научные исследования: Доклады: Проповеди: Интервью. – С. 230.

³⁴ Православная энциклопедия. Т. Русская Православная Церковь. – С. 290.

и у всего народа. Мы поддерживаем ее всем сердцем, ибо она вскрыла в обществе серьезные пороки и указала пути их исцеления. Мы за перестройку, ибо она возрождает в нашем обществе такие исконно присущие характеру русского человека черты, как добро, сострадание, соучастие в судьбе ближнего, благотворительность. Люди как бы заново учатся сеять добро вокруг себя. А взять экологические проблемы. Только в условиях перестройки наконец-то можно высказаться о необходимости принятия срочных мер во имя спасения священного дара жизни. Или самое последнее событие именно благодаря перестройке и новому политическому мышлению вчера Афганистан покинул последний советский солдат. Наконец-то перестала литься кровь наших соотечественников в войне, целей которой мы никогда не знали и не узнаем. И можно ли не поддерживать перестройку, если она возвращает Церкви ее исконные функции быть вместе с народом, воспитывать его в духе милосердия и благотворительности? Единственное, что можно пожелать перестройке, и мы молимся об этом, чтобы она была необратимой»³⁵.

В 1988 году в епархии началось открытие новых приходов, епархии вернули часть национализированного имущества, была отменена процедура записи паспортных данных при крещении ребенка. В течение нескольких лет в Воронеже власти передали верующим Введенский, Тихивно-Онуфриевский, Успенский на Монастырщинке храмы³⁶. Появилась возможность и обустраивать должным образом прихрамовую территорию, строить и ремонтировать свободно необходимые постройки³⁷.

³⁵ Мефодий (Немцов), митрополит. Приветствия: Обращения: Интервью. – Воронеж: издательство Воронежской епархии, 2003. – С. 117.

³⁶ Акиншин А.Н. Храмы Воронежа. – С. 74, 90, 113.

³⁷ Акиншин А.Н. Храмы Воронежа. – С. 15.

Вместе с изменением государственной политики по отношению к внутренней жизни Церкви изменилось и отношение к внехрамовой деятельности духовенства. Священники получили возможность посещать дома престарелых, интернаты, школы, вузы, общественные организации и учреждения, а также тюрьмы, колонии, исправительные лагеря, где им было разрешено совершать церковные обряды и таинства.

В своей переписке с Москвой уполномоченный по делам РПЦ при обкоме Воронежской области определяет своей задачей «поддержку церкви на пути ее возрождения и укрепления»³⁸.

Событием исключительной важности в духовной жизни региона стало возрождение на территории области монашеской жизни. В 1990 году органами власти был передан Воронежской епархии Алексиево-Акатов монастырь. 31 октября 1990 года настоятелем и духовником Алексиево-Акатова монастыря был назначен архимандрит Никон (Васин) (в настоящее время – епископ Липецкий и Елецкий)³⁹. А уже 4 ноября того же года в возрождающейся обители была совершена первая Божественная литургия. По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II Алексиево-Акатов монастырь был возрожден как женская обитель⁴⁰.

Значительным событием стал так же выпуск в 1990 г. первого номера журнала «Воронежский епархиальный вестник», возродивший прерванную на десятилетия традицию периодических изданий, рассказывающих о церковной жизни региона. Журнал публиковал «статьи богословской

³⁸ ГАВО, ф. 967, оп.1.

³⁹ Воронежские архипастыри. – С. 482.

⁴⁰ Алексиево-Акатов женский монастырь. Воронеж: Издательство Воронежской и Бороглебской епархии, 2007. – 24 с.

направленности, проблемные материалы о разносторонней жизни Воронежско-Липецкой епархии», рассказывал о «важнейших деяниях Русской Православной Церкви»⁴¹.

С согласия местных органов власти в 1989 году мощи святителя Митрофана из резиденции правящего архиерея, где они пребывали с 1964 г. были торжественно перенесены в Покровский кафедральный собор, и вновь, спустя десятилетия стали доступны для поклонения верующим. В память об этом событии по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II 17 сентября, в день Собора Воронежских святых, празднуется второе обретение мощей святителя Митрофана.

Конец 80-х – начало 90-х гг. также ознаменован возрождением социального служения Церкви.

В этот период Воронежская епархия занимает все более активную позицию в общественной жизни региона, занимается социальным служением. Круг благотворительной деятельности епархии в это время стал уже достаточно широк. «Посещение домов престарелых и детских домов, интернатов, уход за больными и беспомощными, закупка для этих учреждений оборудования, одежды, постельного белья. Выделяются средства на ремонт»⁴².

Администрация не только не препятствует активной деятельности Церкви, но напротив, способствует ей, привлекает епархию к культурно-массовой и просветительской работе. Так, например, духовенство епархии приняло активное участие в оздоровительной культурно-спортивной программе «Под крышей дома твоего», проходившей с августа 1990 г. по июль 1991 г. Постановлением воронежского исполкома от 24 августа 1989 на нее возлагается ответственность за подготовку

⁴¹ Мефодий (Немцов), митрополит. Приветствия. Обращения. Интервью. – С. 60.

⁴² Там же. – С. 130.

и проведение творческих встреч, благотворительных выступлений известных врачей, поэтов, деятелей культуры, спорта и духовенства⁴³. В 1990 г. был освящен поклонный крест на месте массовых расстрелов в поселке Дубовка под Воронежем⁴⁴.

Заключение

История взаимоотношений Воронежской епархии с органами власти области тесно связана с историей церковно-государственных отношений в СССР в целом. Основные этапы развития этих отношений хронологически совпадают с общероссийскими. Духовенство и прихожане храмов региона перенесли все трудности, выпавшие на долю русского православия в рассмотренное нами время.

Однако в Воронежской епархии в церковно-государственных отношениях сложились некоторые особенности. Так, правящим архиереям, как правило, удавалось поддерживать относительно стабильные взаимоотношения с местной администрацией, благодаря чему удалось сохранить большинство святынь, не допустить уничтожения большей части закрытых храмов, что в последствии помогло их скорому восстановлению.

В годы кардинального изменения взаимоотношений Церкви и государства Воронежская епархия активно включилась в общественную жизнь региона, эффективно противостояла нарастающей обстановке бездуховности, плодотворно сотрудничала с органами власти по вопросам воспитания молодежи, социального служения и благотворительности. Возрождение монашеской жизни также способствовало сохранению духовности на Воронежской земле.

⁴³ Архив Воронежского епархиального управления. «Переписка с администрацией 1989-1993 гг. входящие».

⁴⁴ Православная энциклопедия. – Т. IX. – С. 376.

Напряженные отношения между Церковью и государством сменились партнерством, основанном на взаимном уважении принципов внутреннего устройства, законов существования и развития, признании самостоятельности в пределах исключительной компетенции этих социальных институтов.

Думается, что в значительной степени изучение рассмотренного нами периода истории церковно-государственных взаимоотношений на территории региона во всей их полноте, сложности и многообразии еще предстоит. Так за рамками данной работы остались материалы, хранящиеся в районных архивах области, синодальный архив, кроме того, значительно расширить имеющиеся сведения может детальное изучение публикаций местной прессы, вышедших в изучаемый период и касающиеся церковной тематики.

Дальнейшее изучение состояния и развития церковно-государственных отношений, как на территории Воронежской области, так и в стране в целом, способствует осмыслению опыта прошлого, развитию этих отношений в будущем и в перспективе их расширению в социально-экономической и социально-культурной сфере, совместной работе по поддержке национальных и семейных укладов, здорового образа жизни всех основных социальных групп и, как следствие, улучшению условий и повышению уровня жизни населения нашего региона⁴⁵.

⁴⁵ Об аспектах сотрудничества между государством и Церковью см. Социальное служение – нравственный долг христианства // Сергей, митрополит Воронежский и Борисоглебский. Для сердца милующего боль...: Научные исследования: Доклады. Проповеди: Интервью. – С. 330-335.

ОБ АВТОРАХ СБОРНИКА

Игумен Иннокентий (Никифоров),
и.о. ректора ВПДС.

Макеев Николай Владимирович,
проректор ВПДС по учебной работе.

Священник Сергей Царев,
канд. физ.-мат. наук, секретарь Ученого совета ВПДС.

Священник Роман Романов,
канд. богословия, преподаватель ВПДС.

Священник Олег Гребенкин,
преподаватель ВПДС.

Попов Игорь Николаевич,
канд. богословия, преподаватель ВПДС.

Диакон Евгений Лищенко,
выпускник ВПДС 2008 г.

Монах Сергей (Копылов),
выпускник ВПДС 2008 г., заведующий
Иконописной школой при ВПДС.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Игумен Иннокентий (Никифоров),</i> Религиозно-философские искания в русском обществе в конце XIX – начале XX века и Е.Н. Трубецкой.....	3
<i>Н. В. Макеев</i> Учение о Божественном откровении в классическом реформационном движении как основополагающий принцип протестантского богословия и его ключевые отличия от православия.....	21
<i>Священник Сергей Царев</i> Работы Б.В. Раушенбаха по логике триединства и их критика.....	43
<i>Священник Роман Романов</i> Аскетические аспекты антропологии преп. Максима Исповедника. Учение о способностях души.....	51
<i>Священник Олег Гребенкин</i> Учение об искупительной жертве Христа.....	75
<i>И. Н. Попов</i> Воронежский период жизни архиепископа Димитрия (Самбикина).....	85
<i>Диакон Евгений Лиценюк</i> Евангельское чудо святой Пятидесятницы и современная религиозная практика пятидесятничества.....	91
<i>Монах Сергей Копылов</i> Взаимоотношения Русской Православной Церкви с советской властью на территории Воронежской области в 1944–1991 гг.....	105



Не секрет, что в наше время товарно-денежных отношений публикация научных, а тем более духовных трудов – дело сложное и дорогое.

Но милостию Божией находятя люди, понимающие всю важность подобных изданий для обретения обществом твердой нравственной основы на пути постижения истинных ценностей. Отрадно, что нашлось немало

желающих внести свою посильную лепту в издание этого сборника. И чем больше таких людей – авторов, издателей, попечителей, тем ценнее становится результат их общего труда – книга. Но если имена авторов, корректоров, редакторов читателю всегда известны, то попечители, как правило, остаются в тени.

Исправляя подобную несправедливость, искренне благодарим Алексея Федоровича Карякина – человека, оказавшего неоценимую помощь в издании этого сборника.

СБОРНИК СТАТЕЙ

**ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
И ВЫПУСКНИКОВ
Воронежской православной
духовной семинарии**

Подписано в печать 03.09.2008 г.
Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Заказ № 489В Тираж 1000 экз.

Издательский отдел
Воронежской православной духовной семинарии
394004, Воронеж, Ленинский проспект, 41
Тел. (8-4732) 485-765
e-mail: press@vpds.ru

Отпечатано в ЗАО «Приз»,
г. Рязань, пр. Шабалина, 4
Тел. 8(4732)551-464

