

Православное учение о церковных Таинствах. Том 3

[Том 1](#) • [Том 2](#)

Часть VII. Брак

Таинства Брака: богословские аспекты¹

Определения и предварительные замечания

Согласно классическим догматическим определениям, «Брак есть таинство, в котором, при свободном пред священником и Церковью обещании женихом и невестой взаимной их супружеской верности, благословляется их супружеский союз, во образ духовного союза Христа с Церковью, и испрашивается им благодать чистого единодушия, к благословенному рождению и христианскому воспитанию детей»²; «Брак можно рассматривать с двух сторон: как закон природы, или установление Божие, и как таинство новозаветной Церкви, освящающее ныне, по падении человека, этот закон... Под именем этого таинства разумеется такое священнодействие, в котором лицам брачующимся, по объявлении ими пред Церковью обета взаимной супружеской верности, преподается свыше чрез благословение священнослужителя Божественная благодать, освящающая их брачный союз, возвышающая его в образ духовного соединения Христа с Церковью и потом содействующая им к благословенному достижению всех целей брака»³; «Брак есть священный богоустановленный обычай, в котором свободно сочетающимся подается через священника благодать Святого Духа, освящающая и возвышающая естественный брачный союз»⁴.

Уже из этих определений понятно, что таинство Брака не заменяет собой брак как таковой, но служит его восполнением и освящением. Тот же вывод можно сделать и из свидетельств Нового Завета о браке. Господь Иисус Христос принимает брак у окружавших его иудеев как полноценный и действительный без каких-либо оговорок – Он присутствует на браке в Кане (Ин. 2:1–12), Он упоминает брак и пребывание в нем в Своих притчах и поучениях (Мф. 9:15; 24:38; 25:1–12; Мк. 2:19–20; Лк. 5:34–35; 12:36; 14:8, 20; 17:27~и др.). Евангелие довольно подробно повествует о браке родителей св. Иоанна Предтечи (Лк. 1:5–25, 57–58); упоминает обручение св. праведных Иосифа и Пресвятой Девы Марии и говорит о них как о семье (Мф. 1:18–

25; Лк. 2:4–6); указывает на то, что в браке состоял ап. Петр (Мф. 8:14–15 и Мк. 1:30) и, вероятно, другие ученики Господа. Но, принимая ветхий брак, Новый Завет говорит о браке христиан и нечто новое. И поскольку Новый Завет служит основанием для богословия каждого из таинств, нужно прежде всего понять: в чем же состоит новизна христианского учения о браке? Поняв это, можно сделать вывод и о том, что же именно делает брак христиан таинством Церкви.

Свое учение о браке Господь Иисус Христос основывает непосредственно на ветхозаветном тексте – рассказе о сотворении человека из 2-й главы Книги Бытия: «В начале создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мк. 10:6–9; ср.: Мф. 19:4–6). Ссылки на Ветхий Завет во множестве присутствуют и в православном чинопоследовании таинства Брака⁵, поэтому необходимо сначала выявить основные богословские идеи ветхозаветного учения о браке.

Ветхозаветное богословие брака

Наиболее богословски насыщенными рассуждениями о союзе мужа и жены являются два рассказа о сотворении мира и человека, помещенные в самое начало Ветхого Завета, но, без преувеличения, являющиеся вершиной ветхозаветного богословия брака. В первом из них, Быт. 1:1–2:3, человек предстает как изначальное единство мужа и жены. В рассказе подчеркивается непосредственная связь между сотворением мира и деторождением, заповедь о котором дается человеку уже при его создании, вместе с благословением: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1:27–28а). Это повеление Божие в иудейской экзегезе понимается именно как самая древняя заповедь, но не как описание сущности брака, – не даром второй рассказ, Быт 2:4–24, напротив, вовсе не говорит о деторождении: здесь жена дается мужу потому, что ему «нехорошо быть одному», а не по каким-то другим причинам⁶.

Второй рассказ о сотворении начинается с мысли о том, что жена дается человеку непосредственно Самим Богом: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему... И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку» (Быт. 2:18, 22). Это не исключает того, что человек делает свой выбор осознанно (ср.: Быт. 2:18–23), но подчеркивает, что брак – не просто человеческая договоренность, но дар Божий. Жена, данная мужу, «соответствует» ему, что, как и в первом рассказе о сотворении, подчеркивает их единство. Об этом же свидетельствуют слова о том, что жена – «кость от костей» и «плоть от плоти» мужа (Быт. 2:23)⁷. Наконец, заключающая второй рассказ фраза: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (Быт. 2:24), – во-первых, вновь подтверждает полное единство супругов; во-вторых, подчеркивает далеко не самую очевидную

для древних обществ мысль о том, что взаимные отношения супругов важнее интересов их прежних семей; в-третьих, говорит об этих отношениях в терминах, которые в других местах Ветхого Завета применяются, когда речь идет о Завете между Богом и Его народом: словом *'azab*, «оставит», у пророков несколько раз обозначается предательство Израиля по отношению к Богу (Иер. 1:16; Ос 4:10), а словом *dabaq*, «прилепится», Израиль, наоборот, призывается укрепить свою верность Завету (Втор. 10:20; 11:22; 13:5; Нав. 23:8).

Сопоставление брака между людьми и Завета между Богом и Израилем становится распространенной темой в книгах ветхозаветных пророков. Так, пророк Осия пишет:

Судитесь с вашею матерью, судитесь; ибо она не жена Моя, и Я не муж ее; пусть она удалит блуд от лица своего и прелюбодеяние от груди своих, дабы Я не разоблачил ее донага и не выставил ее, как в день рождения ее, не сделал ее пустынею, не обратил ее в землю сухую и не уморил ее жаждою. И детей ее не помилую, потому что они дети блуда. Ибо блудодействовала мать их и осрамила себя зачавшая их; ибо говорила: «пойду за любовниками моими, которые дают мне хлеб и воду, шерсть и лен, елей и напитки»... Накажу ее за дни служения Ваалам, когда она кадила им и, украсив себя серьгами и ожерельями, ходила за любовниками своими, а Меня забывала, говорит Господь. Посему вот, и Я увлеку ее, приведу ее в пустыню, и буду говорить к сердцу ее. И будет в тот день, говорит Господь, ты будешь звать Меня: «муж мой», и не будешь более звать Меня: «Ваали». И удалю имена Ваалов от уст ее, и не будут более воспоминаемы имена их. И заключу в то время для них союз с полевыми зверями и с птицами небесными, и с пресмыкающимися по земле; и лук, и меч, и войну истреблю от земли той, и дам им жить в безопасности. И обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благости и милосердии. И обручу тебя Мне в верности, и ты познаешь Господа (Ос. 2:2–5, 13–14, 16–20; ср.: Ос. 3; Ам. 3; Ис. 61:10; 62:5; Иер. 2:20–23; 3:1–3; 22: 20–22; 30:14; Иез. 16; Мал. 2:14).

Развивая логику этого сопоставления в обратном направлении, можно сделать вывод, что главным содержанием брака, в понимании ветхозаветных пророков, являются верность и взаимная любовь супругов. Взаимная любовь и гармония супругов представлены как содержание благословенного брака в книгах Премудрости – Притчах и Экклесиасте. Суммируя сказанное, можно заключить, что ветхозаветное богословие брака понимало его как единство мужа и жены в любви – единство, прообразующее собой Завет Бога и Израиля⁸.

Однако ветхозаветный брак не был совершенен – муж в нем был не просто главой, но «господином», «хозяином» и «владельцем» (*ba'al* – Исх. 21:3, 22; Втор. 24:4) жены, «принадлежащей» (*b'e'ulat* – Быт. 20:3; Втор. 22: 22) мужу, на что указывает и ветхозаветная терминология, применяемая для обозначения вступления в брак: «взять жену» и т. п. (Быт. 34:4; 29:28; 34:8; 38:6; Исх. 34:16; Втор. 7:3; 22:16; Руфь. 1:4; Ездр. 10:44), – хотя это и не исключало согласия самой невесты (Быт. 24:57)⁹. Подобная терминология прямо проистекала из ветхозаветного брачного права, для которого основой брака был договор, заключаемый между стороной невесты и стороной жениха и посвященный, главным образом, размерам брачного дара (или его эквивалента в виде работы и проч.) жениха родителям невесты, размерам приданого и различным компенсациям; заключение такого договора и передача дара фактически означали, что брак состоялся. Знаками приниженного положения жены были и допускавшаяся в Ветхом Завете полигамия, и особенности законодательства о расторжении брака, и закон о левирате, одной из основных целей которого была защита женщины, оставшейся вдовой и не имевшей полноценного наследника для наследования имущества умершего супруга.

Новозаветное богословие брака

Ветхозаветное понимание брака как единства мужа и жены, даруемого и благословенного Богом, в Новом Завете подтверждается уже процитированными выше словами Самого Господа Иисуса Христа из Мк. 10:6–9 и Мф. 19:4–6 – но Господь настаивает не просто на единстве супругов, но и на его абсолютной (кроме вины прелюбодеяния) нерасторжимости.

С другой стороны, Господь Иисус призывает Своих последователей к более высокому состоянию, чем брак: «Есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскотлены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф. 19:12). По наступлении эсхатологического Дня Господня и Воскресении земного брака уже не будет: «чада века сего женятся и выходят замуж, а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят» (Лк. 20:34b–35; ср.: Мф. 22:30; Мк. 12:25)¹⁰.

Евангельское учение о браке подтверждается и развивается ап. Павлом: брак (причем всякий, признававшийся таковым во времена апостола, а не только брак между христианами) устроен Богом для человека и благ по своей природе; супруги образуют единство, которое, будучи Божественным установлением, нерасторжимо (1Кор. 7:4, 10, 27); муж обязан любить свою жену, а жена – слушаться своего мужа (1Кор. 11: 3–10; Еф. 5:22–33; Кол. 3:18–19; 1Тим. 2:11–15), – все эти темы вполне вписываются в ветхозаветную концепцию брака.

Но ап. Павел отмечает и новизну христианского брака: в Новом Завете, в отличие от Ветхого, браку возвращается та святость, которая была утрачена из-за греха; правильный христианский брак – это брак «во Господе» (1Кор. 7:39; 11:11; Кол. 3:18). В этом браке устраняются те несовершенства, которые были свойственны ветхому браку и которые выражались в приниженности женщины: «Ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж ради

жены; все же – от Бога» (1Кор. 11–12; ср.: Гал. 3:28). Новозаветный брак уже не может быть полигамным (1Кор. 7:2), причем эта норма понимается в расширенном смысле – даже повторный брак, заключенный одним из супругов после смерти другого, новозаветному идеалу не соответствует (1Кор. 7:8; 1Тим. 3:2, 12; Тит. 1:6).

Ветхозаветное понимание жены как данного Богом «помощника» также преобразуется: согласно апостолу, данный христианину в браке супруг – это его *χάρισμα*, т. е. «дарование», или «харизма», благодатный дар (1Кор. 7:7). Примечательно, что в других местах Нового Завета этим же словом обозначены благодать таинства Священства (2Тим. 1:6), дар вечной жизни во Христе (Рим. 6:23) и др. Наконец, главное – преобразуется и ветхозаветный образ брака как Завета: брак между христианами, по апостолу, есть образ «тайны» (*μυστήριον*) единства Христа и Церкви (Еф. 5:32; этот же образ использован и в Апокалипсисе св. Иоанна: Откр. 19:7; 21:9). Тем самым христианский брак, оставаясь в своей основе тем же браком, что и ветхозаветный, одновременно возводится на новый уровень, будучи браком «во Господе». Он представляет собой благодатный дар, а также образ великой тайны, или таинства, союза Христа и Церкви.

Еще одним аспектом новизны христианского учения является то, что брак перестает быть самоочевидной нормой для каждого верующего: по словам ап. Павла, девство предпочтительнее (см.: 1Кор. 7:1–2, 8–9, 25–38, 40). Эта идея подтверждается и многочисленными святоотеческими свидетельствами, многие из которых хрестоматийны, и классическими догматическими определениями, например: «Девство лучше супружества, если кто может в чистоте сохранить оное»¹¹. Особенно сильной проповедь девства была в раннем христианстве (в том числе, среди различных возникавших в его среде неправославных или не вполне православных направлений), поэтому древняя Церковь была вынуждена даже защищать достоинство брака от его чрезмерной критики со стороны неумеренных аскетов при помощи канонических мер (см. правила: Святых Апостолов 5,

51; Гангрского Собора 1, 4, 9, 10, 14, 21). Выражаясь антиномично, можно сказать, что девство выше брака, но достоинство брака не ниже, чем девства.

Таинство Брака в Церкви

Итак, христианский брак – это восполнение ветхозаветного брака, «хорошее вино», заменившее собой вино «худшее», говоря словами евангельского повествования о браке в Кане Галилейской (Ин. 2:10). Таким брак христиан делают одобрение его Церковью и включение его в Евхаристическую тайну. Поэтому участие в Евхаристии изначально было главным средством освящения христианского брака. Климент Александрийский (III в.) пишет, что брак не является грехом, «ибо он приобщается нетлению» (*Clem. Alex. Strom.* III 17. 104): – ἄφθαρσία (нетление) – обычный термин для обозначения Евхаристии у раннехристианских авторов. Согласно Тертуллиану, брак между христианами свят, ибо его «соединяет Церковь, подтверждает приношение [т. е. Евхаристия], знаменует благословение, ангелы славят, Отец полагает действительным» (*Tertull. Ad Uxor.* II 9); и хотя свидетельство Тертуллиана понимается исследователями по-разному¹², как бы то ни было, средством, освящающим брак, согласно Тертуллиану, является Евхаристия. Этим убеждением Церковь жила не только в раннехристианскую эпоху, но и впоследствии – совместное Причащение супругов входило в православный чин венчания до XVI–XVII веков, а в наши дни считается очень желательным, чтобы жених и невеста причастились в день свадьбы или накануне.

Однако само по себе внешнее участие в Евхаристии еще не является гарантией церковности брака – необходимо свидетельство Церкви о том, что брак действительно заключен «во Господе». Так, свмч. Игнатий Богоносец пишет, что брак следует заключать с согласия (μετά γνώμης) епископа, чтобы брак был «согласно Господу» (κατά Κύριον), но не упоминает о каком-либо участии епископа собственно в брачной церемонии (*Ign. Ep. ad Polyc.* 5. 2). С течением времени Церковь сделала своими древние брачные средиземноморские церемонии¹³, освятив и преобразив их, и они превратились в особый церковный чин бракосочетания, свидетельства о котором

существуют уже с V века. Этот чин и составляет чинопоследование таинства Брака. Совершение его священником или епископом есть знак заключения брака «во Господе», что и составляет важнейшее отличие христианского брака от брака вообще.

Традиционный православный чин таинства Брака включает в себя обручение и венчание. В современной практике они совершаются вместе – и в Российской Церкви, и в греческих Церквях это было законодательно закреплено Синодальными постановлениями (1775 и 1834 гг. соответственно). Фиксация этой практики справедлива, так как отдельное совершение обручения дает повод рассматривать его не как брак, а лишь как приуготовление к нему. Но в действительности обручение – это освящение древней практики составления брачного договора, известной и в Ветхом Завете (а также у окружавших древний Израиль народов), и в Римской империи. Брачный договор был настолько серьезным документом, что обручившиеся *de jure* (а порой и *de facto*) считались уже женатыми, поэтому расторжение обручения приравнивалось к расторжению брака. Чин обручения, таким образом, является одной из форм церковного благословения светского брака, а именно освящением юридической стороны заключения брака¹⁴. Поэтому расторжение церковного обручения приравнивается к расторжению брака, что подтверждается 98-м правилом Пято-Шестого (Трулльского) Собора, а также свидетельством многих древних византийских и славянских литургических рукописей, говорящих об обручении как о полноценном браке.

Но центральным священнодействием таинства Брака служит чин венчания, включающий в себя благословение молодой пары священником, целый ряд молитв, некоторые элементы, заимствованные из чина Божественной литургии, наконец, венчание и общую чашу (восходящую к древнему обычаю начинать брачный пир с общей чаши жениха и невесты) и некоторые другие священнодействия. Причащение Святых Таин, которое присутствует в чине венчания уже в самых древних сохранившихся рукописях и сохранялось в нем вплоть

до дониконовских изданий Служебника и Требника, в современной редакции из чина исключено¹⁵.

Совершаемый Церковью, возглавляемой предстоятелем – епископом или священником, – чин венчания делает брак христиан браком в Церкви и «во Господе», низводит на жениха и невесту Божественную благодать, так что заключенный ими земной брак, уже являющийся осуществлением благословения Божия первоначальному человеку, приобретает подлинно христианское измерение.

Выводы

Итак, в каком смысле следует говорить о церковном браке как об отдельном *таинстве*? В свете сказанного выше о новозаветном учении о браке принципиальное отличие христианского брака от брака вообще состоит в чистоте христианского брака от всякого порока и в его приобщении Господу, так что он действительно может пониматься как Божественное дарование и по достоинству прообразовывать *таинство* союза Христа и Церкви¹⁶. Таким брак христиан делают моральная чистота, вера и участие в Евхаристии. Церковное чинопоследование благословения брака, возглавляемое священником или епископом, одновременно является и знаком (преподаваемым через епископа или священника) того, что брак заключен «во Господе», и переходом к участию жениха и невесты в Евхаристии уже не по отдельности, но как единой семьи, и церковной молитвой о венчающихся, сообщающей им благодатные дары. Поэтому это чинопоследование по достоинству может быть названо таинством, преображающим ветхую брачную церемонию в новую – как и дальнейшая супружеская жизнь «во Господе» должна стать осуществлением новозаветного идеала.

Протоиерей Иоанн Бэр. Брак и аскетизм

Институт брака на протяжении веков менял форму, особенно в период от эпохи премодерна до эпохи модерна. В эпоху премодерна брак считался необходимостью, позволяющей обоим супругам выжить с помощью четко определенных ролей и рождения детей, дающего как дополнительную рабочую силу, так и защиту родителей в старости, а также продолжение рода и общества в целом. В современную эпоху, когда у большего числа людей появилась возможность жить независимо, находя как защиту, так и самовыражение в своей карьере, сам брак стал рассматриваться как арена для самовыражения и единства в том, что называют «товарищеским» браком. Хотя христианство бросило вызов прежней явной необходимости брака – указав на относительность как самого брака, так и безбрачия по отношению к единству и полноте в Боге, – оно кооптировало «товарищеский» брак как часть того, что способствует так называемому традиционному браку и традиционным ценностям. Вопросы супружеского аскетизма, давно сосредоточенного на половой жизни и ее упорядочении, часто не помогают супругам задуматься о том, что источник их жизни находится в другом месте. Они тоже приобщаются к внутренней динамике «товарищеского» брака: временное половое воздержание помогает усилить любовь между супругами, повышая чисто личный характер половых отношений при их возобновлении.

Цель этого доклада – не просто посмотреть на аскетизм в браке, но снова взглянуть на некоторые важные тексты о браке с тем, чтобы определить, не предлагают ли они более полные и более стимулирующие рамки для понимания супружеского аскетизма и, возможно, самого брака.

Как уже было сказано, тема «Брак и аскетизм» почти неизбежно связана с вопросами половой жизни и ее упорядочения. Церковь с самого начала всегда и везде учила, что брак является единственным надлежащим местом для половой жизни. Поэтому по крайней мере до XX века

аскетические аспекты брака чаще всего описываются в терминах ее упорядочения, что, учитывая ограниченные возможности предшествующих эпох, сводилось к воздержанию, ограничению и утверждению цели продолжения рода.

Это ограниченное понимание супружеского аскетизма явствует из беглого взгляда на то, как наша тема рассматривалась в течение последних двух тысячелетий. Хотя в святоотеческих проповедях и комментариях к Священному Писанию есть фрагменты, рассматривающие супружеские отношения более широко, у отцов очень мало трудов, посвященных теме брака. Более обычны труды о девственности, хотя, как мы увидим, они иногда дают неожиданно ценный материал для супругов-христиан¹⁷. Помимо различных предписаний о том, кто может вступать в брак, и об условиях прекращения брака, каноническая литература мало говорит о самих супружеских отношениях, разве что об их упорядочении, со все возрастающей строгостью предписывая, когда, где и при каких условиях супружеская жизнь может иметь место. Агиографический материал указывает в том же направлении. Иоанн Хрисавгис в рецензии на книгу Марка Мозеса, ученого афонского монаха, под названием «Таинство любви: связанные супружеством святые Церкви» (Афины, 1988), отмечает, что почти все описанные в ней женатые и замужние святые являются таковыми как бы вопреки браку. Они святые потому, что стали матерями или отцами святых детей; потому, что жили в самый древний период Церкви или были мучениками; потому, что, пребывая в браке с язычниками или неверными супругами, они «терпели» эти отношения; потому, что были царского рода, или потому, что вступали в брак против своей воли и их супруги «скоропостижно» умирали, «освобождая» их для монашества; потому, что их брак не состоялся – они жили как брат и сестра или «избежали» супружеских отношений, «притворяясь больными»; и, наконец, потому, что покинули свои семьи – жену и детей, – чтобы стать монахами. Как отмечает Хрисавгис, все это вряд ли может служить назиданием женатым и замужним, желающим стяжать святость *в браке и как супруги*¹⁸. никоим образом не умаляя

святость тех, чьи жития написаны подобным образом, следует усомниться в ценности этих текстов как руководств для христианской супружеской жизни. Или, наверное, как в случае со святоотеческими сочинениями «О девстве», они побуждают нас взглянуть за пределы «товарищеского» брака и семейной ячейки, которые мы стали считать «традиционными», и посмотреть, что брак может предложить вне этих понятий.

Представляется, что супружеский аскетизм целиком определяется целями воздержания и продолжения рода. Но хотя именно таким образом сформировалось наиболее распространенное понимание супружеского аскетизма, оно не является ни последним словом христианского богословия, ни – что более важно – первым. Если мы внимательно рассмотрим то, что было сказано и написано по этому поводу, мы увидим все это более полно, то есть уже не просто как воздержание ради воздержания, как высший образ жизни сам по себе, но как воспитательное средство, подвигающее нас к полноте бытия, которой нам необходимо учиться, к еще не достигнутой полноте.

Ясно, что первым словом в богословии относительно брака являются основополагающие тексты Книги Бытия. В частности:

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божью сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею (Быт. 1:27–28).

Хотя внимание обращают, как правило, на благословение Божие: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею», – поразительно, что эти же самые слова употребляются и по отношению к другим животным (ср. Быт. 1:22), даже если о них не говорится «мужчина и женщина»: и люди, и животные производят потомство и размножаются, но только люди являются мужчинами и женщинами. Иными словами, возможно, здесь поведано о чем-то в жизни мужчины и женщины, что превосходит способность к производству потомства. К чему относится этот аспект, указано параллельным построением текста. Часто говорят – особенно некоторые современные исследователи Ветхого Завета, настаивающие на

существовании так называемого Жреческого кодекса как одного из источников Книги Бытия, – что сотворение человека «по образу» Божию относится к его призванию обладать Землей. Жреческий кодекс, по их словам, «демократизировал» положение царя – который раньше один считался образом Божиим, – показав, что только Бог есть царь – правящий творением через людей Царь творения. Однако сам текст Книги Бытия не связывает статус человека как образа Божия с подчинением земли. Он скорее ставит фразу «по образу Божию сотворил его» в непосредственную связь со словами «мужчину и женщину сотворил их». Намек на то, что значит быть по образу Божию, дается в сотворении людей мужчиной и женщиной – указание на то, что противном случае таинственно и неведомо. И речь здесь идет не том, что у Бога есть нечто, соответствующее «мужчине и женщине», но о том, что людям – и только им одним – дается путь к тайне Бога через этот уникальный в своем роде аспект бытия¹⁹.

Второй основополагающий текст содержится во второй главе Книги Бытия:

И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему. И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть. И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились (Быт. 2:18–25).

Упор здесь явно сделан на мужчину и женщину, вместе образующих пару, одну плоть. Раввины, следуя традиции, восходящей ко II веку до Рождества Христова (ср. Книга

Юбилеев 3:2–6), объясняли это место в том смысле, что Бог говорит Адаму о необходимости сотрудника. В стихе 18 Бог замечает, что человек – один и нуждается в помощнике. И сразу затем создает животных! Кому принадлежат сказанные после этого слова, что Адам все еще одинок (Быт. 2:20), неясно, но последующий возглас Адама «Вот, это...» (Быт. 2:23) наводит на мысль, что он их и произнес²⁰. Если так, тогда Бог сотворил животных не для того, чтобы сделать помощника Адаму, но чтобы показать ему, что ему необходима супруга: «И нарек человек имена всем скотам.»; давая каждому имя, он замечает, что все животные существуют парами, и не понимает, что это значит, потому что чувство влечения еще не имеет силы над ним, ибо Священное Писание говорит: «Но сам Адам не нашел помощника, подобного ему»²¹.

В том же смысле – как Божественное наставление Адаму – и «создание» женщины из ребра (Быт. 2:22) интерпретируется как совершаемое Богом украшение невесты (Bereshit Rabbah. 18. 1. 2. b)²²: Сам Бог был «другом жениха», ведя Еву к Адаму (Ibid. 18. 3. 2. b); при этом драгоценные камни Рая понимаются как указание на свадебные наряды (Ibid. 18. 1. 3. a–b). Неудивительно, что эти деяния Божии, приведшие к браку Адама и Евы, увенчались союзом, плодотворность которого отражена в плодородии самого Рая:

Раввин Йошуа бен Корха сказал: «Они пошли спать вдвоем, а вышли всемером: Каин и его сестра-близнец, Авель и его две сестры-близнецы» (Ibid. 22. 2. 3. c).

Хотя в Евангелии есть упоминание о проклятии бесплодия – в словах Христа о левирате, когда история о бездетной женщине, выходявшей замуж за каждого из семерых братьев, побудила Его сказать: «В воскресении ни женятся, ни выходят замуж» (Мф. 22:30) ,– в Новом Завете в целом очень мало уделяется внимания теме продолжения рода. Два самых важных новозаветных текста о браке не касаются этой темы, но говорят скорее о Божественной педагогике. Во-первых, это беседа о разводе и евнухах:

И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться

с женою своею? Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей. И будут два одной плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. Они говорят ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею? Он говорит им: Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала не было так; но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует. Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано; ибо есть скопцы, которые из чрева материнского родились так; и есть скопцы, которые оскотены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит (Мф. 19:3–12).

Христос категорически утверждает первоначальный замысел Бога в отношении творения: чтобы двое – мужчина и женщина – стали одной плотью (без упоминания о продолжении рода) и чтобы это стало нерушимым единством. Но в силу их жестокосердия, их неспособности воплотить эту цель через Моисея была дана возможность развода в качестве уступки, в качестве того, чего не было сначала и что не входило в первоначальный план. Но Христос, Который был изначально, Слово с Отцом в вечности, отменяет эту уступку (хотя в Евангелии от Матфея все-таки дается исключение), так что разводящиеся со своими женами становятся виновными в прелюбодеянии.

Далее, в Новом Завете имеются слова, которые, как правило, читают вне контекста. В ответ на утверждение Христа о том, что было вначале, о первоначальном плане, ученики говорят, что в таком случае лучше не жениться, – ответ, побуждающий Христа говорить о скопцах в разных смыслах. Наибольшую трудность для интерпретации представляет стих 11: что это за «слово», которое не дано вместить всем?

Возможно, это высказывание относится к стиху 10, и в этом случае «слово» – это утверждение, что лучше не жениться. В таком случае те, кто сами сделали себя скопцами для Царства Небесного, и есть те, кто воздержались от женитьбы, ведя целомудренную жизнь, что, безусловно, лучше. Это безоговорочное утверждение можно и смягчить, если понимать стих 11 в связи с тем, что Христос говорит в стихе 12. Тогда «слово» относится только к тем, кто особо призван к этому, к тем, кому дана особая благодать его вместить: им лучше не жениться (оставляя эту возможность открытой для других). В обоих вариантах выражение «скопцы для Царства Небесного» относится к тем, кто воздержался от брака либо потому, что так лучше вообще, либо потому, что так лучше для них. И, конечно, именно так понимают скопцов по крайней мере с IV века. В обоих случаях интерпретация этого выражения основана на словах учеников в стихе 10. Однако проблема состоит в том, что при таком понимании Христос одобряет слова неверия учеников и их жестокосердие в принятии Его учения о первоначальном замысле Бога о мужчине и женщине. Но это абсолютно противоречит общей тенденции бесед Христа с учениками, в которых ученики почти всегда не понимают или не способны понять весь смысл слов Спасителя, упрекающего их за непонятливость.

Альтернативой было бы отнести «слово» к учению Христа о том, что сначала Бог сотворил людей мужчиной и женщиной, чтобы они соединились нерушимыми узами одной плоти, – что, как только что показали ученики, не все способны вместить. И в этом случае «скопцы для Царства небесного» – это те, кто вместил это слово, то есть моногамные христиане. Если так, то Христос (или по крайней мере евангелист) использует слово «скопец» как оборот речи, иносказательно говоря о самом послушном рабе, о том, у кого нет семьи, стоящей между ним и его хозяином²³. Истинный скопец, самый послушный раб, – это тот, кто вмещает слово Христа и живет им. Это представляется интерпретацией, наилучшим образом сохраняющей целостность отрывка в целом.

Еще один замечательный аспект этих слов Христа – то, что они переносят нас, в отношении первоначального Божественного замысла о мужчине и женщине, не столько в прошлое, сколько в будущее. Безусловно, изначально Бог хотел, чтобы они соединились в нерушимом союзе, но, тоже с древних времен, от Моисея, развод был разрешен, поскольку эта задача оставалась для людей трудной. Поэтому в свете учения Христа разрешенный Моисеем развод может рассматриваться как воспитательное средство, позволяя нам возрастать в истине, предусмотренной от начала.

Эта воспитательная сила и направленность в будущее отражены в еще одном важном новозаветном тексте о браке:

О чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины. Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим. Впрочем это сказано мною как позволение, а не как повеление (1Кор. 7:1–6).

Начальная фраза совершенно непонятна, даже на греческом. Она может быть ответом ап. Павла на то, что писали коринфяне: «Хорошо человеку не касаться женщины», или же это может быть повторением вопроса коринфян: «Хорошо ли...?» Но последующее говорит в пользу первого варианта понимания.

Изложенное далее имеет параллели в 19-й главе Евангелия от Матфея. Аргументация ап. Павла такова: из-за подверженности искушению, возникающему в силу существования полов, каждый должен иметь супруга или супругу и принадлежать другому, ибо тела супругов не их собственные. Это подчеркивается и излагается как главный принцип, подобно словам Христа об изначальном Божественном замысле. И только после этого очень осторожно и с оговорками ап. Павел предполагает (и не более того), что высказанный им главный принцип можно отложить «разве что», «по согласию»,

«на время» ради поста и молитвы. Но сразу же добавляет, перед тем как закончить предложение, что муж и жена должны опять соединиться, чтобы не искушаться невозддержанием.

Затем следуют слова о том, что это сказано как позволение, а не как повеление (1Кор. 7:6). Что же является позволением? После блж. Августина это позволение часто понимается как разрешение ап. Павла «быть вместе снова», а нормальное состояние супругов – воздержание, которое позволено прервать ради конкретной цели (как правило, под ней понимается продолжение рода, хотя об этом в словах апостола нет упоминания). Однако, учитывая то, что Павел установил в качестве первых принципов, представляется более вероятным, что его «позволение» заключается в разделении на ограниченный период времени по взаимному согласию ради молитвы и поста, в воздержании, на которое супруги могут пойти «разве что». При таком понимании ап. Павел утверждает, что двое становятся одной плотью, и это безусловно богоустановленный принцип человеческой жизни, но тем, кому трудно поддерживать эту реальность при исполнении также требований молитвы и поста, можно временно воздержаться.

Важно также отметить ту осторожность, с которой ап. Павел вводит это позволение, поскольку далее он говорит:

Вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем... и мужу не оставлять жены своей (1Кор. 7:10–11).

И затем, обращаясь к безбрачным и вдовам, он подчеркивает: «Прочим же я говорю, а не Господь» (1Кор. 7:12). Поэтому, подобно тому как Моисей дозволяет развод по причине жестокосердия евреев, ап. Павел идет на уступку, допуская возможность временного разделения супругов в силу человеческой слабости. Эти уступки указывают на будущее, когда мы окончательно созреем по образцу, установленному Богом от начала.

Такой же взгляд излагается в конце II века в сочинениях сщмч. Ириней Лионского. В «Доказательстве апостольской проповеди» он описывает сотворение человека, объединяя оба повествования о творении, чтобы сказать, что человек,

созданный из глины рукой Божией, сотворен по образу Божию, а его одухотворение, оживляющее его дыхание Божие есть прообраз Духа. Затем священномученик распространяет рассказ о творении человека, объединяя его с повествованием о создании Евы (Быт. 2:18–23):

И Он решил создать для человека также и помощника, ибо так сказал Бог: «Не хорошо для человека, что он один; сотворим ему помощника, соответствующего ему» (Быт. 2:18); ибо между всеми другими живыми существами не нашлось Адаму помощника такого же, как он, и равного по достоинству и подобного. Бог Сам навел на Адама исступление и усыпил его; и здесь одно дело следует из другого: в то время, как прежде в раю не было сна, он по воле Божией пришел на Адама. И взял Бог одно из ребер Адама и место его наполнил плотью; а ребро, которое взял, Он создал в жену и привел ее к Адаму. Он же, увидев ее, сказал: «Это вот кость от моей кости и плоть от моей плоти; она будет называться женою, ибо взята от мужа своего» (Быт. 2:23) (*Iren. Dem. 13*).

Сщмч. Иринеи не отступает от библейского текста, описывая сотворение Евы как помощницы Адама, но добавляет, что прежде в Раю не было сна, и объясняет это временное «исступление» в жизни Адама намерением Бога «сделать одно дело из другого». Это начинание Бога завершается созданием женщины. Кость от кости, Ева создана так же, как и Адам. Создание человека как сексуального существа относится, таким образом, к ряду Божественных деяний, имеющих целью создание условий для роста и созревания человека: Бог готовит помощника, подходящего человеку, подобного и равного ему. Здесь нет никакого намека на то, что женщина была создана для продолжения рода, не говоря уже о том, как считали некоторые последующие комментаторы, что это действие Бога было продиктовано предвидением грехопадения и смертности людей²⁴.

Сщмч. Иринеи продолжает, описывая жизнь Адама и Евы в Раю:

И Адам и Ева, ибо таково имя жены, «были наги и не стыдились» (Быт. 2:25), ибо они имели невинное и детское

чувство и не доходили до того, чтобы помыслить о чем-либо или понимать то, что потом, в состоянии порочности, должно было родиться в душе вследствие чувственных пожеланий и постыдных страстей. Ибо тогда они соблюдали свою природу еще неповрежденную, потому что в них было вднутое в творение дыхание жизни. Духу же, пока он пребывает в подобающем ему достоинстве и силе, все порочное непонятно и недоступно; поэтому «они не стыдились», когда целовались, обнимали друг друга в чистоте, как дети (*Iren. Dem. 14–15*).

Пока «дыхание жизни» сохраняло подобающие ему достоинство и силу, Адам и Ева, пребывая в чистоте и естественности, могли обниматься в святости, без низких мыслей, побуждаемых желаниями и постыдными удовольствиями. Ясно, что не только существование в качестве мужчины и женщины как состояние сотворенного человека, но и взаимодействие между ними в чистоте предусмотрено как один из аспектов их жизни, роста и созревания.

Далее, сщмч. Иринеи говорит, следуя Быт. 4:1–2, что Адам познал Еву после их изгнания из рая, но не видит между этими событиями причинно-следственной связи (то есть как будто, впад в смертное состояние вне Рая, они вынуждены были производить потомство). Сравнивая непослушание Евы с послушанием деви Марии, сщмч. Иринеи говорит, помимо прочего, об Адаме и Еве:

«...они были наги в раю и не стыдились», так как, незадолго пред тем созданные, они не имели понятия о рождении детей, а надлежало им сперва созреть и потом умножаться (*Iren. Adv. haer. III 22. 4*).

Представляется, что сщмч. Иринеи понимал благословение Бога «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1:28) как определенную последовательность: плодитесь и затем размножайтесь. Рождение детей, таким образом, является частью замысла Божия о человеческом роде, которая должна войти в силу, когда вновь сотворенные «дети» достигнут нужного возраста и зрелости. По достижении зрелости они смогут производить зачатие детей, оставаясь в святости, облеченные в безгрешность. Сщмч. Иринеи также говорит, что,

поскольку Бог predetermined число, до которого должен вырасти человеческий род, по достижении этого числа люди перестанут рождать и рождаться, жениться и выходить замуж, сохраняя таким образом гармонию, созданную Отцом (*Iren. Adv. haer.* II 33. 5; со ссылкой на Мф. 22:30). Производство потомства остановится по достижении predetermined числа. Но бытие человека в виде мужчины и женщины не прекратится, ибо это условие и рамки, установленные Богом для никогда не прекращающегося созревания и роста человека в движении к Богу. Таким образом, цель продолжения рода одна и та же: и в Раю до грехопадения, и после грехопадения, в человеческой смертной жизни. Здесь не предполагается, как, например, у Афинагора, писавшего за несколько десятилетий до сщмч. Ириней, что рождение детей является ответом человека на смертность, попыткой ее преодоления (*Athenag. De resurrect.* 12. 2)²⁵. Для сщмч. Ириней продолжение рода является частью роста, заданного Богом человеку; и хотя, взрослея, человек приобретает способность к деторождению, его бытие в виде мужчины и женщины никогда не сводится к этой функции.

На основании того как Христос и ап. Павел подчеркивают изначальный замысел Бога по сотворению человека, мужчины и женщины, вместе образующих одно тело, – изначальный замысел, к которому род человеческий подготавливается Божественным воспитанием, – есть искушение понимать описание Адама и Евы у сщмч. Ириней «целующимися и обнимающимися в чистоте» в эсхатологических, а не в протологических категориях, то есть как описание реальности, к которой мы должны возрасть, а не как давно утраченную невинность²⁶.

Но происходит глубинная перемена. Ее производит Климент Александрийский, современник сщмч. Ириней. В своих сочинениях он гораздо больше, чем сщмч. Ириней, обращает внимания на вопросы частной жизни христиан. Многие в нравственных поучениях Климента заимствованно более или менее дословно у философов-стоиков, особенно у Мусония Руфа, хотя, как правило, говорится это более требовательно,

очевидно, под действием желания превзойти стоическую мораль в строгости. Так, Климент пишет:

...если разум (λόγος) мудрому предписывает даже пальцем не двигать бесцельно, как говорят стоики, то не тем ли более друг истины должен господствовать в той частице тела, которой совершается соитие? (*Clem. Alex. Paedag.* II 10. 90. 2).

Климент определенно высоко оценивает брак, но определяет его в терминах продолжения рода:

Ближайшая цель супругов – это иметь детей, цель же высшая – иметь детей добрых (*Ibid.* II 10. 83. 1).

Брак есть союз мужчины и женщины, первоначальный, основанный на соответствующих законах, для рождения законных детей (*Idem. Strom.* II 23. 137. 1).

Все аспекты супружеской жизни строго выводятся из этого принципа. Все, что не соответствует этому заключению, подвергается суровому осуждению. Даже «супружеские права», которые ап. Павел защищал от коринфян, Климент ограничивает непреложностью рождения детей, о чем апостол никогда не говорил (ср.: *Ibid.* III 17. 107. 5)²⁷. В этом контексте Климент пространно говорит о необходимости «следовать природе», установленной Божественным провидением (ср.: *Idem. Paedag.* II 10. 87. 3, 90. 3–4, 95. 3 е. а.). Он даже с одобрением цитирует изречение Эпикура, что «соитие пользы не принесло еще никому; счастлив тот, кому оно не повредило», и добавляет, что и в законном браке оно влечет за собой опасности, если не имеет целью рождение детей (*Ibid.* II 10. 98. 2; ср.: *Epicur. Fr.* 62).

Это понимание брака с его непреложностью деторождения основано для Климента на Божественной заповеди, записанной в Книге Бытия: «Плодитесь!» (Быт. 1:28). Таким образом, для него отождествление брака с рождением детей является не ограничением, но исполнением замысла Божия. Климент даже говорит об уподоблении человека Богу своим соработничеством в рождении другого человека, в то время как брак характеризуется как «содействие работе природы» (*Clem. Alex. Paedag.* II 10. 83. 2)²⁸. Но таким образом восхваляя брак, Климент неизбежно подчиняет супружеские узы непреложности

рождения детей, что ведет к особому пониманию половой природы человека: по его словам, мы сложим с себя наши половые различия при воскрешении.

Хотя Климент в своем нравственном учении использовал труды стоиков, поразительно, что он игнорирует все остальное, что было сказано ими о браке. В одном из высказываний на эту тему Мусоний говорит:

Муж и жена... должны соединяться, чтобы жить общей жизнью и рожать детей и, более того, считать все общим у них и ничего – особым или отдельным у того или другого, даже свои собственные тела. Рождение человека от такого союза, безусловно, чудесно, но еще не достаточно для отношений мужа и жены, поскольку и без брака оно может произойти от любого другого полового союза, как у животных. Но в браке превыше всего должно быть совершенное сожитительство (συμβίωσις) и взаимная любовь мужа и жены. Где эта любовь друг к другу совершенна и двое разделяют ее полностью, каждый стремясь превзойти другого в преданности. Брак идеален и достоин зависти, ибо такой союз прекрасен²⁹.

Человеческое существование в виде мужчины и женщины не ограничивается способностью к деторождению, которое может происходить и вне брака – это делают и животные. Но оно исполняется в этом «совершенном сожительстве», в симбиозе. Этот идеал симбиотического союза был весьма популярен в современной Клименту литературе о браке, но у него самого ничего подобного нет. Возможно, потому, что деторождение занимает в его понимании настолько важное место, он просто забывает сказать о взаимных отношениях мужа и жены. Самое большее, что он делает, так это между прочим призывает мужа любить свою жену. Это может объясняться и опасностями «симбиотического» союза, хотя Климент и не раскрывает, в чем они состоят.

Описание этих опасностей и более глубокое понимание позитивности сделанной ап. Павлом уступки временному воздержанию содержатся в работе свт. Григория Нисского «О девстве». При буквальном прочтении может показаться, что этот трактат восхваляет девственность в ущерб браку, если

воспринимать эти термины в их самом очевидном значении. Но исследователь Март Харт указывает, что этот трактат нельзя понимать буквально, поскольку он не является объективным, нейтральным, систематическим изложением учения о браке и девстве³⁰. Свт. Григорий начинает свой труд словами: «Цель этого труда – создать у читателей желание жить по достоинству». Он создает это стремление к добродетели, намеренно описывая брак, даже самый счастливый, в негативных терминах и подчеркивая по контрасту многочисленные преимущества девственности. Но при этом он пользуется терминами «брак» и «девство» в двух разных смыслах. Слово «брак», наряду с его обычным значением, свт. Григорий употребляет в качестве метафоры для описания страстной привязанности вообще. В то время как слово «девство», кроме буквального значения, относящегося к состоянию тела, не нарушенного близостью с другими, употребляется также и для описания общего отсутствия привязанности, духовного «девства», которое возможно и в браке.

Описание брака в негативном свете в первых главах труда нацелено не против брака как такового, но против такого понятия о браке, которое существует в представлении читателей:

Вы хотите, чтобы мы начали с самого приятного? Хорошо, тогда главное, что интересует нас в браке, это достижение сожительства (συμβίωσις – *Greg. Nyss. De virgin. 3*).

Свт. Григорий начинает с пространного описания боли и скорби, постигающих в браке тех, кто стремится к нему, и восклицает:

...если бы только знать результаты до брака... какая бы толпа бросивших его устремилась бы от него в девственную жизнь (*Ibidem*).

Но затем он указывает, что это вовсе не истинное мерило того, что хорошо или плохо в опыте человека:

Богатство, благосостояние, бедность, отсутствие средств и все ненормальности жизни сильно различаются между собой у непросвещенных, когда они делают удовольствие мерилom

таких вещей, а у благородных все одинаковой ценности для ума и ничто не предпочтительнее другого (Ibid. 4).

Не брак как таковой является предметом рассуждения свт. Григория, но стремление к удовольствию, приводящее множество людей к браку. Согласно свт. Григорию, плохо не удовольствие само по себе, но заблуждение, приводящее к использованию удовольствия в качестве критерия для различения добра и зла. Более того, желаемое удовольствие, которое помрачает наше правильное суждение о том, что действительно хорошо, и становится ошибочной основой большинства браков, – это для свт. Григория не сексуальное удовольствие, о котором он не говорит ничего плохого. Желаемое – это *συμβίωσις*, под которым он понимает не просто «сожитительство», а скорее «созависимость» (выражаясь современным языком), иллюзия, что можно найти определенное постоянство, надежность и даже бессмертие в других и с другими. Стремление человека к постоянству и надежности помрачает наш дар рассуждения и нашу способность мириться с преходящестью вещей в этом мире. Результатом становится трагический брак, как описывает его свт. Григорий, – брак, стремящийся к собственной прочности и благополучию, к выживанию в детях и к превращению сострадания в страсть. Если в браке ищут именно этого, тогда смерть одного из супругов разрушает целостность другого, а смертность, всегда нависающая над человеком, подрывает всякое счастье, которое они могли бы найти в сожительстве. Такой брак, далекий от того чтобы стать источником желаемых благ, по существу, оказывается «поставщиком» (*χορηγός* – Ibid. 3) бесчисленных болей и горестей и в конечном итоге, через деторождение, смерти.

По существу, свт. Григорий, советуя нам избегать такого брака, отстаивает не уход от человеческих отношений и любви, ибо этот мнимый уход не даст избавления от хрупкости и смертности человеческого бытия. Такой уход будет сделан только из-за страха. Решением проблемы смерти – и своей, и своих близких – является не безбрачие как таковое, но единственная добродетель, которая может выстоять перед

лицом смерти, – мужество. То, что все в жизни непостоянно, не означает, что радоваться жизни плохо, и радуются не только бездумные. Но чтобы по-настоящему найти радость в таком непостоянстве, мы должны сознательно согласиться с ним, а не возлагать свои надежды на прочность. Это требует мужества и нашей веры во что-то другое или Кого-то Другого.

В отличие от этого метафорического «брака», этой страстной привязанности, физическая девственность смещает наши человеческие поиски постоянства и надежности от обладания материальными вещами, когда мы отождествляем себя с их непостоянством, к поискам надежности в Боге. Вот как свт. Григорий вводит тему физической девственности:

Ну а в силу такого расположения души девство тела уготовано нам, чтобы внушать душе забывчивость и беспамятство в отношении страстного движения природы, поскольку никто не обречен потворствовать низким проявлениям естества. Ибо как только кто-либо освобождается от таких проявлений, он более уже вне опасности понемногу обратиться вспять посредством привыкания к тому, что подвержено закону природы, и потому забыть о божественном и чистом удовольствии, которого единственно по природе желает чистота сердца, если она сохраняется у нас (Ibid. 5).

Девственность тела, по словам свт. Григория, – это искусственное изобретение, помогающее душе забыть и утратить память о пылких движениях природы. Девственность тела, продолжает он, уводит нас от того, что представляется нам «признанной природой потребностью», дающей нам «смешанные» удовольствия, а не предлагаемые чистотой сердца «чистые удовольствия». «Смешанные удовольствия» – это удовольствия, смешанные с болью. Например, удовольствие от еды смешивается с болью от голода, удовольствие от половой активности смешивается с болью желаний (Ibid. 3). Потребности тела естественны, и естественны сопровождающие их удовольствия. Но в силу греха мы стали смотреть на эти естественные потребности как на необходимость, или, точнее, мы привыкли стремиться к удовольствию, которое сопровождает удовлетворение этих

естественных потребностей, ради самого удовольствия. При этом удовольствие перестает быть конечным и становится бесконечностью нашего желания; обращенное на себя и на наши желания, оно становится «черной дырой». Естественное стремление одного пола к другому теперь превращается в арену высшего самовыражения, в симбиотический, или символический, брак, и если мы смутно осознаем предлагаемое этими удовольствиями непостоянство, это только усиливает наше желание получить другого как свое собственное.

В противоположность этому «несмешанное» удовольствие, к которому стремится чистота сердца, – это удовольствие отсутствия привязанности, извлечение удовольствия из всего, но без отождествления себя с чем-либо. Поэтому преимущество девственности тела заключается в уходе от забот, созданных телесными удовольствиями, получение удовольствия от чистоты сердца. Сокращение телесных и материальных потребностей в безбрачной жизни не предназначено для того, чтобы облегчить жизнь ради облегчения, но для того, чтобы облегчить достижение чистоты сердца, которое, в свою очередь, изменит наше отношение к естественным потребностям нашей животной и общественной жизни.

Свт. Григорий приводит также ряд аналогий, объясняющих, в чем состоит польза телесной девственности (Ibid. 6). Например, в то время как вода из источника естественно разбивается на много маленьких и медленных потоков и разносится по большой площади, практика девства и воздержания сродни строительству канала, вбирающего в себя все маленькие ручейки для лучшего использования, она доставляет способность и силу для достижения истинного блага. В другой аналогии речь идет о трубе: хотя вода естественно, как правило, течет вниз, труба может направить ее и вверх, если другого пути у нее не будет. И мы тоже можем использовать самоконтроль, чтобы направить эротическую энергию души к Богу. Надо не давать этой энергии растечься в поисках удовлетворения среди непостоянных вещей, не допускать душу к вещам, а направить ее энергию на нее саму, для удовлетворения, и в конечном итоге вверх, к истине. Это

искусственное ограничение естественной энергии души помогает открыть чистоту сердца, истинное и естественное благо души. Таким образом, для свт. Григория искусство безбрачной жизни позволяет управлять энергией и эротической силой человека, как водой, чтобы «высушить» жизнь и не дать ей того, что является ошибочной формой привязанности к непостоянным вещам, и тем самым достичь чистоты сердца.

Восхваляя преимущества телесной девственности, необходимой для истинного духовного возрастания, свт. Григорий, однако, отвергает всякую надежду на телесное девство само по себе, равно как и на обычный брак, трактуя его как метафору страстной привязанности вообще. В последующих главах он снова встает на сторону брака. Следуя более ранним авторам, защищавшим брак от тех, кто считал его грехом, свт. Григорий использует их аргументы, такие как обращение к Священному Преданию и утверждение, что если брак – грех, то что можно сказать о самих себе как о плодах брака. Но святитель не удовлетворяется повторением одних этих аргументов. До этого он намеренно рисовал мрачную картину брака и описывал, как действует телесная девственность. Относительно ценности или полноты брака свт. Григорий утверждает, что большинство людей не придают полного веса двойственной природе человека как «животного разумного». В супружестве, по описанию свт. Григория, люди живут так, словно вся жизнь отождествляется с предполагаемыми благами, которые может принести брак, живя на самом деле только как животные, в то время как презирующие брак живут, будто они и не животные вовсе.

Далее свт. Григорий признается, что его красноречие в пользу безбрачия и против брака было намеренно неуравновешенным. По его словам, он пытается восстановить естественный баланс. Поскольку само удовольствие – соразработчик брака, он не нуждается в защите. С другой стороны, в ситуации грехопадения чистота сердца есть то, что необходимо восстановить, и потому надо убеждать людей стремиться к ней, то есть перестать следовать телесным удовольствиям и в конечном итоге достичь того, чтобы чистота

сердца снова стала естественным состоянием и удовольствием души. Телесное девство, по свт. Григорию, может быть достойным соработником в этом новом открытии истинных удовольствий души. Но, по его словам, это в некотором смысле неестественное средство, хотя и необходимое для борьбы с чем-то еще более неестественным и потому вредным – со склонностью судить о благе только по нормам телесного удовольствия.

Для восстановления надлежащего равновесия свт. Григорий указывает на недостаточность буквальной, телесной девственности. Приведя аналогию с растекающейся водой, собираемой в один канал, в дальнейшем он уточняет ее, указывая, что умелый земледелец откроет воде путь для орошения посевов. В то же время неопытный земледелец может и неправильно рассчитать ширину протоки, так что есть опасность, что слишком сильный поток вырвется из русла и затопит поле (Ibid. 8). Безбрачие, по свт. Григорию, призвано компенсировать отсутствие опыта и умения, помогая сосредоточиться на духовной жизни, которую обладающие опытом и навыком способны вести и в миру. Поэтому именно основанная на опыте (практическая) мудрость является основой истинной умеренности; а безбрачие только заменяет ее и призвано, как мы видели, ее доставить.

Свт. Григорий идет еще дальше:

Тому, кто настолько слаб, что не может мужественно противостоять бремени природы, лучше держаться подальше таких вещей, чем вступать в борьбу, которая ему не по силам. Ибо человек, увлекаемый опытом удовольствий, подвергается немалой опасности прийти к убеждению, что нет иного блага, кроме обретения наслаждения посредством плоти, и полностью обратиться в плоть, когда разум совершенно отвращается от стремления к бесплотным благам, но ищет повсюду удовольствие и становится больше ему другом, чем Богу. И тогда, поскольку не каждый может в силу слабости естества выдержать надлежащую меру в таких вещах – потому что, как сказал Псалмопевец, у отошедшего от меры есть опасность увязнуть «в глубоком болоте», – было бы полезно, как

предлагает наш трактат, пройти через жизнь без испытания таких вещей, чтобы под предлогом уступки им не дать страстям войти в душу (Ibidem).

В этих словах свт. Григорий недвусмысленно утверждает обратное тому, что следует из обычного понимания соотношения между безбрачием и браком. Он не говорит, что брак является уступкой слабости и лекарством от желания. Напротив, по его мнению, безбрачие является своего рода компромиссом по отношению к истинному совершенству в активной добродетели. Вместо того чтобы заявить, что безбрачные – это те, кто более других способны противостоять силе влечения и отказаться от искушения мирскими благами, властью и положением, он утверждает, что безбрачие существует для тех, кто слишком слаб, чтобы устоять перед силой природы. Безбрачные уходят от мира, но само по себе это действие не искореняет страсти, привязывающие их к миру. Просто их образ жизни позволяет им пребывать в некоторой «забывчивости и беспамятстве» (Ibid. 5) о телесных потребностях; они усыпляют страсти, но не научаются мудрости обращения с ними. Если бы они отдали должное плотской природе вступлением в брак, они бы подвергли себя искушениям этого мира, позволяя своему разуму пребывать в размышлениях о богатстве и чести. Эти более слабые люди должны оставаться безбрачными, чтобы не подвергаться опасности приближения страстей к их душам при вступлении в борьбу, превышающую их силы.

«Бременами естества», которым человек призван мужественно противостоять, свт. Григорий называет не беды и заботы, связанные со сложностью ведения хозяйства в повседневной реальности семейной жизни. Его высказывания о браке как страстной привязанности показывают, что эти бремена связаны скорее с неизбежностью смерти и утраты, то есть с присущей им непрочностью, что бросает тень и на все прочие аспекты жизни в браке. Единственное решение – не избегать человеческой любви и ответственности, но смело принимать их, не связывая постоянство и уверенность с преходящим миром. Только приемля свою собственную смертность и неизбежность

телесного расставания с любимыми и возлагая надежду на Бога, человек достигает самообладания, равновесия и становится способным действовать, как того требует ситуация.

Свт. Григорий находит свой идеал в примере Исаака:

Но мы признает и то в браке, что, хотя заботу и желание божественного надо ставить вперед, мы не должны оставлять без внимания и общественное служение (λεϊτουργία) брака, если пользоваться им умеренно и разумно. Таким был патриарх Исаак, который не согласился сожителем с Ревеккой в расцвете своих лет, чтобы его брак не стал действием страсти, а сделал это, когда его юность уже прошла, потому что на его семени было благословение Божие. Сослужив браку до рождения единственного ребенка, он снова целиком и полностью принадлежал незримому, закрыв свои телесные чувства. На это, мне кажется, указывает эта история... (Ibid. 7).

Следовательно, свт. Григорий отстаивает не безбрачие само по себе, а умеренность в браке. Но еще важнее то, что это не умеренность, понимаемая просто как ограничение половой активности, основанной на удовлетворении страстей. Если в брак вступают с мыслью, что отношения с супругом или супругой будут полем для удовлетворения чувств, полем единства, надежности и постоянства, такой брак неизбежно приведет к трагедии, ибо ни один человек не может дать другому желаемого постоянства, какими бы «умеренными» ни были их половые отношения. Напротив, требуемая умеренность является скорее иным пониманием брака, свободным от иллюзий, другим образом брака или возможностью брака – браком, покоящимся на основании «литургии». Умеренность просто как воздержание со стремлением к полному воздержанию – это, как мы видели, не идеал, к которому следует стремиться; это скорее средство, которое следует использовать в разрушении наших иллюзий и направлении нашего внимания и желаний в другое русло.

Слово «литургия» в древности относилось к общественной обязанности богатых граждан финансировать общественные проекты, такие как обучение атлетов, пиршества, создание боевых кораблей и прочее. Характеристика брака как

«литургии» соответствует его характеристике брака как «поставщика» (χορηγός) трагедии. Рассматриваемый с точки зрения удовольствия, брак был «поставщиком» смерти, «питая» ее новыми смертными и поддерживая таким образом ее «жизнь». Теперь же более глубокий взгляд на брак представляет его как «литургию», то есть общественное и общинное служение. Более того, свт. Григорий и Бога рассматривает как «поставщика» (χορηγός) в Его отношениях с человечеством, и Воплощение описывает как проявление «человеколюбия» (φιλανθρωπία – Ibid. 2). Бог не хочет оставаться в нетленном состоянии, подобающем Божественному естеству, но Сам по Своей воле принимает физическую тленность и уязвимость во благо человека. Называя брак «литургией», а Бога – «поставщиком», свт. Григорий, по существу, говорит, что брак имеет больше аналогий с Божественной жизнью, чем безбрачие, когда в брак вступают, проявляя готовность принять на себя телесные бремена во благо других, даже если безбрачие представляется более близким к Богу в силу связанной с ним свободы от такого бремени³¹.

Обычный взгляд на брак как средство достижения постоянства и удовольствия ошибочен, так как предполагает поиск постоянства в том, что, в сущности, преходяще, а сами постоянство и удовольствие не являются отражением Божественного человеколюбия. Только в том случае, если брак не заключается из корыстных соображений, но осознается как «литургия», рождение детей становится добродетелью, а не попыткой обеспечить себе бессмертие. Те, кто научились не руководствоваться стремлением к телесному удовольствию, те, кто отделили тело от души в истинном девстве, не питают иллюзий, что их дети являются «их собственностью», носителями их достоинств и продолжателями рода. Те, кто отделили себя от страстной заботы о мире, не поддаются искушению использовать свою семью как оправдание стремления ко все большим благам, якобы необходимым для надежности в этом мире, ибо надежности в этом мире нет. Напротив, они подчиняют заботы о материальном разумным

потребностям тела, расширяя тем самым поле для добродетели.

Таким образом, истинная умеренность требует истинного мужества, а то и другое требует рассудительности в отношении истинной ценности вещей, которые приходят и уходят. Именно в этом контексте свт. Григорий толкует слова ап. Павла о различии в попечениях тех, кто состоит в браке, и тех, кто остается безбрачным:

Ибо невозможно для заботящихся о мирском, принимающих беспокойную заботу мира и занимающихся улаживанием людей исполнить первую и великую заповедь Господню, которая говорит «возлюби Бога всем сердцем твоим и всею душою твоею». Ибо как возлюбить Бога всем сердцем, если сердце разделено между Богом и миром и, крадя любовь, подобающую Ему одному, истощается человеческими страстями? «Ибо неженатый заботится о Господнем, а женатый заботится о мирском» (1Кор. 7:32–33) (*Greg. Nyss. De virgin. 9*).

Свт. Григорий воспринимает слова ап. Павла о женатых и неженатых как образы тех, кто привязан к миру, и свободных от него: неженатые в отличие от безбрачных не могут заботиться «о Господнем», а те, кто заботятся о мирском, названы «женатыми» (то есть брак используется как метафора). Брак умаляет любовь человека к Богу только в том случае, если человек тешит себя надеждой, что брак и связанные с ним заботы сами по себе дадут ему бессмертие и постоянство. Но для тех, кто не питает такой иллюзии, стремясь к подлинному совершенству и постоянству, которые может дать только Бог, и не ожидают их от брака, нет ничего препятствующего целиком посвящать себя служению Богу, оставаясь в брачном состоянии. В сущности, как мы увидели, такой брак свидетельствует о большей мере добродетели и подобия Богу.

Итак, свт. Григорий не просто переворачивает расхожее представление о положении женатых и безбрачных, но утверждает, что истинное девство достигается и в том и в другом состоянии, равно как и привязанность к миру не исключается ни одним из них. Таким образом, мы можем видеть практику плотского воздержания в ее подлинной ценности – не

просто как состояние, которого должны добиваться все, а как средство достижения истинного девства всеми. И надежда, которую такое девство дает христианам, велика:

Что произошло в пречистой Марии телесно, когда полнота Божественной природы, которая была во Христе, воссияла через Деву, то происходит в каждой душе, которая живет как дева по разумению (κατὰ λόγον παρθενευούσης). И это способствует не телесному явлению Господа – ибо мы больше не знаем Христа по плоти, как сказал Павел, – но духовному пребыванию Его в нас вместе с Отцом, как сказано в Евангелии (Ibid. 2).

Брак не ограничивается деторождением. Но вызов, который христианство бросает браку, равно как и безбрачию, состоит в том, чтобы подорвать всякую уверенность, связанную как с тем, так и с другим состоянием самим по себе, и заставить нас уповать только на Христа. Таким образом, христианский брак не определяется ни его (возможной) функцией деторождения, ни его объединяющей функцией, ни даже тем и другим вместе. Обе эти цели сами по себе в конечном итоге сосредоточены на себе. Скорее, христианский брак являет Христа, будучи образом Его служения и человеколюбия. И брачный аскетизм как временное воздержание – это не просто краткое вкушение супругами истинно христианского бытия, как будто воздержание само по себе является нормой. Это и не то, что в современных концепциях брака считается средством придать половой жизни более «объединяющий» характер. Временное воздержание – это скорее Богоданное средство перемещения центра нашего внимания, предпринимаемого с целью достижения того, что было дано нам с самого начала, – быть мужчинами и женщинами, соединяющимися в одну плоть. В заключение можно сказать, что брак – это пространство, в котором мы окончательно становимся мужчинами и женщинами по образу Божию. Но истина эта до сих пор сокрыта со Христом в Боге, возраста Которого нам еще предстоит достичь³².

Анна Шмаина-Великанова. Предпосылки возникновения концепции брака в иудаизме: Книга пророка Осии и Книга Руфи

В расхожем представлении, иудаизм являет собой родоплеменную и законническую религию. Поэтому очень большое внимание должно уделяться браку и семье как регулятивному инструменту продолжения рода. Это представление верно. Однако оно не исчерпывает всех аспектов даже одного только нормативного раввинистического иудаизма. Еврейские мудрецы (мы имеем в виду первое тысячелетие по Рождестве Христовом) не писали богословских сочинений, однако это не означает, что ни у кого из них не было богословских взглядов. Как правило, мы узнаем об их взглядах из комментариев к Священному Писанию или из дополнительной аргументации в ритуально-юридических дискуссиях. Основная аргументация бывает собственно ритуальной, или юридической, или отсылающей к Священному Писанию. Однако иногда проблема, и это как раз зачастую касается брака и семейных отношений, оказывается настолько сложной, что непосредственных аргументов спорщикам не хватает, и тогда, как об этом рассказывают мидраши или Талмуд, всплывают дополнительные, то есть богословские аргументы. Таким образом, порой случается, что рассказ о бракоразводном казусе, происшедшем в персидской империи в IV веке, проливает свет на религиозную концепцию брака в иудаизме. Так, в трактате «Сота» упоминание такого трудного развода завершается странной фразой Рава: «Когда человек разводится с первой женой, о нем льет слезы алтарь». Мудрецы, услышав это, решают дело, до тех пор неясное, определенным образом, а именно становятся на сторону жены и стараются брак сохранить. Мы не знаем, кого именно из древних мудрецов цитирует Рав, но, несомненно, это изречение родилось в то время, когда еще стоял Иерусалимский Храм. И за этим афоризмом стоит известная и другим мудрецам концепция, в том числе о связи брака и алтаря (для христиан

эта связь кажется естественной, но не для иудея!). Можно привести несколько подобных историй, в том числе, например, трогательный мидраш о браке раби Акивы и Рахили или трагический – о разводе и самоубийстве Брурии, жены раби Меира.

Раби Меир женился по пылкой любви на Брурии, дочери раби Ханины бен Терадиона (это тот самый мудрец, которого римляне сожгли вместе со свитком Торы, а раби Меир – тот самый ученик, который спросил: «Что ты видишь, раби?»). Брурия также стояла у костра, и римляне продали ее в публичный дом, а раби Меир выкупил. Она была самой образованной женщиной в еврейской среде своего времени и единственной, участвовавшей в спорах мудрецов и создававшей галахические определения. Она возгордилась и принялась оспаривать максимум мудрецов «все женщины легкомысленны». Раби Меир подослал к ней ученика, и тот после долгих уговоров склонил ее к прелюбодеянию. Затем раби Меир раскрыл карты и предложил Брурии посмеяться над собой и над этой историей. Она предложила развод, от которого раби Меир отказался, заверяя ее в своей вечной и неизменной любви. Брурия повесилась. Раби Меир бежал из своей школы и из своего города и вскоре умер, терзаемый муками совести, оправдывая Брурию и обвиняя себя. Позднесредневековые варианты этой истории превращают ее в скверный анекдот, талмудические внешне нейтральны, хотя в них можно усмотреть очень сложный подтекст, связанный с отношением мудрецов к личности раби Меира. Во всех случаях выглядит история крайне неправдоподобно. Однако если бы к концу II века в раввинистическом иудаизме не существовало представления о некой возвышенной и даже «романтической» норме, эту историю не стали бы сочинять.

Предание о браке раби Акивы звучит просто как сказка. Жил-был богач из богачей Израиля, и была у него дочь – красавица из красавиц Израиля, и был у него пастух – неграмотный, не еврейского происхождения, прозелит да еще и воинствующий неуч. Молодые люди полюбили друг друга. Отец не давал им обручиться, говоря: «Он – пастух». Но дочь

возражала: «Как праотец Иаков». «Он – прозелит!» – говорил отец. «Как праотец Авраам», – отвечала дочь. «Он – неуч!» – говорил отец. «Он выучится и станет мудрецом», – сказала она. С этим условием отец согласился, а Акива и Рахиль обручились, и он пошел в Иерусалим учиться. Есть и другой вариант этой истории. В нем говорится, что они не обручились, а поженились. Он пошел учиться, когда его сыну исполнилось три года и они вместе выучили алфавит. По этому варианту, прошло двенадцать лет, и раби Акива, уже известный законоучитель, решил возвратиться домой, причем сделать Рахили сюрприз. И когда он подошел к колодцу около дома, то услышал, как соседки насмеваются над соломенным вдовством Рахили, а она отвечала: «Если бы он был тут и я знала, что он еще не достиг полноты знания Торы, я сказала бы: „Не входи в дом, возвращайся к Торе“». Он так и сделал. И еще через двенадцать лет он вернулся, став самым прославленным из мудрецов Израиля, окруженный толпой из 24 тысяч учеников. И на глазах их всех пал к ногам Рахили и стал целовать прах. Ученики возмутились, а раби Акива отвечал: «Все, что знаете вы, и все, что я знаю, не стоит одной пылинки под ногами этой женщины». Есть еще дополнительная новелла о том, что он принес ей в подарок небывалой красоты головной убор под названием «Золотой Иерусалим». И только тут выяснилось, что после смерти ее отца семья обнищала и Рахиль продала свои волосы, чтобы раби Акива мог спокойно учить Тору.

Обобщив эти и другие истории, можно попытаться восстановить некое богословие брака, бытовавшее в первые века по Рождестве Христовом в иудаизме и находившееся в разительном противоречии с правовыми нормами иудаизма. Например, с номинально и по сей день существующей в иудаизме полигамией³³ или с толкованием библейского понятия «восставшая жена», предложенным тем самым раби Акивой, который, по одной из версий предания, двенадцать лет сохранял верность нареченной невесте. Толковал он это так: жена считается взбунтовавшейся, если она второй раз подала мужу нелюбимое им кушанье.

Я полагаю, что как в образе раби Акивы сочетается возвышенная любовь с самым приземленными бытовыми требованиями к жене как прислуге, так в богословии раввинистического иудаизма, коего раби Акива был эталонным представителем, сочетается явная законническая составляющая с неявной мистикой брака.

И в наши дни перед заключением брака раввин обыкновенно напоминает жениху и невесте о словах раби Акивы: «Если жених и невеста поистине любят друг друга, шатер (шехина) над ними и между ними – это Шехина»³⁴. Эти слова разительно напоминают аграфу из Кодекса Безы: «Царство Божие уже пришло, когда двое не двое, а одно». Мы хорошо знаем, какого рода концепция брака порождена если не текстом, то атмосферой этих слов. И я полагаю, что вера, выраженная раби Акивой, отличалась от нее гораздо меньше, чем принято думать. Судя по историям, которые рассказываются о мудрецах, по их агадическим высказываниям, по их толкованиям соответствующих мест в Священном Писании, можно заключить, что они признавали исключительно моногамный брак (мне неизвестно ни одного упоминания о двух женах мудреца или ученика мудреца), только брак по обоюдному согласию и любви (также неизвестно ни одного совета мудреца принудить мужчину или женщину к браку) и только полную обоюдную верность в браке (существуют несколько историй об искушениях, посетивших возгордившихся высотой своей нравственности мудрецов, которых сатана, принявший облик красивой женщины, пытался отвлечь от их старых жен). Контраст этих историй, изречений и убеждений с общепринятой нормой эпохи настолько разителен, что наиболее естественное предположение о происхождении этой концепции – прямое влияние христианства. Однако оно с большим трудом согласуется с древностью множества подобных изречений и комментариев. И тогда в поисках истоков этой концепции мы обращаемся к общему источнику христианского и иудейского богословия, к Священному Писанию.

Есть знаменитая фраза в Книге пророка Осии. Обращаясь одновременно к своей гулящей жене и к отступившему от

единого Бога Израилю, пророк говорит о грядущем:

И дам ей оттуда виноградники ее и долину Ахор, в преддверие надежды; и она будет петь там, как во дни юности своей и как в день выхода своего из земли Египетской. И будет в тот день, говорит Господь, ты будешь звать Меня: «муж мой», и не будешь более звать Меня: «Ваали» (Осия 2:15–16).

В чем смысл такого переименования? Обычно в Библии нарекание иным именем означает перемену сущности. Муж – обычное слово, обозначающее человека, а словосочетание «муж мой», произносимое женой, встречается в Библии только здесь, а также во второй главе Книги Бытия, где Адам, увидев Еву, восклицает: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]» (Быт. 2:23). В отличие от этого, разумеется, слово «баали» (букв. «мой владыка, мой хозяин») представляет собой в библейском иврите (как и в современном) фактически единственное обозначение супруга и встречается сотни раз. Поэтому, говоря о том, что в некоем эсхатологическом будущем в долине Ахор (букв. «назад») – т. е. в таком будущем, которое будет представлять собой преображенный и лучший вариант самого лучшего прошлого, – Израиль и жена будут называть Бога и пророка не хозяином, а мужем, Осия, несомненно, говорит об отношениях между людьми и между Богом и человеком, которых в наличии не имеет, о небывалых отношениях.

Поскольку общепринятая и, по нашему мнению, надежная датировка Книги Осии – 750–720 годы до Рождества Христова, мы сталкиваемся здесь с самой первой в Ветхом Завете попыткой как-то назвать «другие» отношения между людьми и между Богом и человеком. Есть и целая книга в Ветхом Завете, где используется только такое обозначение мужа, – Книга Руфи. При этом напомним, что оно в таком значении не встречается более нигде. А в Книге Руфи зато не встречается слово «баал». Во всех случаях, когда говорится о супруге, будь то Вооз или покойный Елимелех, он именуется исключительно «муж» (ср.: «И умер Елимелех, муж Ноемини...» – Руфь 1:3). Конечно, нельзя решительно утверждать, что именно Книга пророка Осии

оказала влияние на автора Книги Руфи в этом смысле, поскольку тот же образ отношений присутствует в Книге Бытия. Мы не можем здесь вдаваться в запутаннейший вопрос о датировке Книги Бытия, однако, по всей вероятности, автор Книги Руфи был с ней знаком. Впрочем, Книга пророка Осии настолько древнее и той и другой, что разумно предположить, что она повлияла на то, в каких терминах говорится о сотворении Евы, то есть видеть в Книге пророка Осии зарождение мистики брака, а в Книге Руфи – ее дальнейшее развитие в мистику парадоксальной любви (хесед).

Филон Александрийский видел в возгласе Адама предвосхищение платоновской идеи андрогина, так же это понимали и комментаторы Книги Бытия в ранней патристике и в раввинистической литературе. Однако пророк Осия обращается не к символическому человечеству, во всяком случае не только к нему, – он обращается к Гомери, дочери Дивлаима, и именно ей, предавшей его и им спасенной, обещает, что приближается тот час, когда отношение господства и рабства будут заменены на любовь. Вопрос о том, представляет ли собой Гомерь, дочь Дивлаима, реальное лицо, является предметом старой и до сих пор не завершенной научной дискуссии. В основном обсуждаются три точки зрения: сторонники первой считают Гомерь лицом историческим в той же мере, что и сам пророк Осия; сторонники второй – целиком фиктивным персонажем, символизирующим изменивший Богу Израиль; а сторонники третьей предполагают, что некий эпизод жизни пророка, описанный им в прозаической части книги, повлиял на создание его богословской концепции, выраженной в его поэтических оракулах. Все три гипотезы входят в противоречие с текстом самой книги, а также с тем, что мы знаем о той исторической ситуации, в которой она возникла.

Если предположить, что Гомерь – историческое лицо, то следует отдавать себе отчет в том, что положение пророка было исключительным. Насколько мы можем судить по внутритекстовым данным (никакими внешними сведениями о пророке Осии мы не располагаем), он принадлежал к верхушке самарийского жречества. В жреческой среде уже в эпоху

Первого Храма, скорее всего, строго соблюдалось ритуальное требование непорочности жены священника. Да и в целом израильтяне уже в те времена побивали жену-изменницу камнями. Таким образом, продолжая о ней заботиться, возвращать ее домой и прочее, пророк Осия бросал вызов обществу и нарушал ритуальный запрет. Это возможное для пророка поведение, однако оно должно было привести к тяжким для него последствиям: если не к побиению камнями уже его самого, то во всяком случае к полной утрате общественного положения и изгнанию. Если предположить, что образ Гомери чисто фиктивный, получается едва ли не хуже: взамен житейской скандальной ситуации, которая может быть как-то извинительна с точки зрения общественного сознания древнего Израиля, мы получаем скандальное сочинение – непристойную выдумку, к которой вряд ли прибег бы человек, страстно стремящийся в чем-то убедить сограждан, а именно таким был пророк Осия. То же касается и третьей гипотезы: трудно представить себе, что пророк в речах, обращенных ко всему Ефрему³⁵, вспоминал бы о прискорбном эпизоде юности, если бы у него была хоть какая-то возможность о нем забыть или умолчать.

Нам представляется, что в тексте отражена жизненная ситуация, которую пророк Осия не мог перетолковать и которую в самом начале повествования он прямо именует Божией волей (ср.: Осия 1:2). Воля Божия не в том, чтобы он терпел Гомерь или кормил рожденных ею детей, воля Божия состоит в том, чтобы он любил ее, такой, как она есть, никогда не оставлял ее, обличал и верил, что она опомнится. Как нам кажется, пророк Осия прямо говорит о том, что понимает, зачем Бог послал ему такое страдание. Только это горе и позор позволяют ему стать на точку зрения самого Бога, разделить Его вечную любовь к изменяющему Ему Израилю, Его одиночество и даже гнев. Осия знает, что Северное царство обречено, но верит, что за гибелью Самарии последует возвращение к вечной юности или возрождение: «Смерть, где твоё жало? Ад, где твоя победа?»

Так кто же такая Гомерь, дочь Дивлаима? Историческое ли она лицо, подобно язычнице Иезавели, жене израильского царя

Ахава? Или символическое изображение грехов Израиля, подобно Оголиве в Книге пророка Иезекииля?

На наш взгляд, она в полной мере и то и другое. Она реальное лицо, законная, хотя недостойная жена пророка Осии в течение всей его жизни и мать его детей – сыновей Изрееля и Лоами и дочери Лорухамы. И не в меньшей мере она – символический образ Израиля, отвернувшегося от Единого Бога, все более религиозно и социально сближающегося с окружающими его царствами Сирии и Арама и вместе с ними обреченного пасть под ударами Тиглатпаласара III и Салманасара V Ассирийских. Сквозь этот символический план просвечивает и более далекий образ – неверного Богу человечества. Итак, мы видим, что составляющие отношения, которое формулирует Осия, могут заменяться: это Осия и Гомерь, Осия и Израиль, Осия и Самария, Бог и Израиль, Бог и человечество, но само отношение остается неизменным – это хесед, парадоксальная, «другая» любовь, любовь вопреки всему и навсегда. Нам представляется, что автор Книги Руфи, формально заимствуя из Книги пророка Осии (или из Книги Бытия) только непривычный узус слова «муж», по сути, воспринимает всю концепцию хеседа, как она выражена у Осии. Не заимствуя у Осии ни образов, ни идей, ни сюжетных поворотов, он переносит в свою историю принцип Книги пророка Осии в целом: хесед как сюжетообразующий мотив. Автор Книги Руфи не объясняет читателю, почему в его сочинении все супруги именуются «мужьями», а не «хозяевами». Он притворяется, что другого вообще не бывает, благодаря этому он не должен, как Осия, с вызовом утверждать возможность хеседа в отношениях мужчины и женщины. Он с самого начала вводит читателя в атмосферу хеседа – он как бы предупреждает: история, которую я вам хочу рассказать, немножко о других людях или, во всяком случае, о других отношениях между людьми. Это позволяет ему не повторять Осию, а пойти еще дальше по пути исследования понятия «другой» любви. Героиня обеих книг – хесед, но хесед Книги Руфи – не односторонняя безмерная милость мужа и Бога к жене и к человечеству, а равноправно-двусторонние отношения

между вифлеемским князем и нищей моавитянкой или между Богом и Его Премудростью.

Книга Руфи соотносится с Книгой пророка Осии как образец с исключением или как самая идеальная норма – с крайностью. По-видимому, как норма закрепляется в традиции та концепция брака, которая в Книге пророка Осии только предвосхищается, а в Книге Руфи уже очерчена. Ап. Павел придает догматическую ясность именно этой, уже существующей концепции, когда уподобляет супругов Христу и Церкви. И раби Акива исходит из нее же, когда уподобляет мужа Крепкому Израилю, а жену – Шехине, Его сопребыванию с нами.

Петр Малков. Восточные отцы и учителя Церкви о Браке

Следует безусловно признать, что любая попытка сведения в единую систему святоотеческого учения о браке заранее обречена на неудачу, ибо общего развернутого и систематического учения о браке у древних святых отцов не существует.

При этом необходимо помнить, что каждый из древних восточных отцов, хотя и стремился к согласию с целостной святоотеческой традицией и древним церковным Преданием, в то же время, будучи, как правило, ярким самобытным писателем, нередко выражал свою собственную точку зрения на те вопросы, по которым не была выработана общая церковная догматическая концепция.

Одной из таких «недосказанных» областей церковного вероучения как раз и является отношение древней христианской мысли к браку. Конечно, сказанное не означает, что во взглядах святых отцов на брак нет вообще никакого единства. Напротив, по многим позициям в своем отношении к браку древние отцы полностью друг с другом согласны. И все же в их учении о браке слишком много недоговоренностей, более того – множество очевидных противоречий. Впрочем, следует отметить, что эти противоречия иногда могут оказаться на поверку кажущимися, мнимыми – и я намерен в дальнейшем указать на некоторые из таких мнимых противоречий в святоотеческом учении о браке. И все же повторю: такие противоречия существуют.

Разумеется, святоотеческая традиция православного Востока высказывает свое однозначно положительное отношение к браку, хотя степени этого положительного отношения и могут быть различны. Святоотеческой традиции неоднократно – особенно на заре истории христианской письменности – приходилось сталкиваться с гнушавшимся браком «лжеименным гносисом», реализовавшим себя в различных лжеаскетических сектах. И именно перед лицом

гностики древние отцы и учителя Церкви решительно встали на защиту христианского брака, настойчиво утверждая право на существование в мире и брачного союза, и общения полов ради деторождения.

Так, свмч. Ириней Лионский резко обличал тех еретиков, которые считали, что «брак и рождение детей... – от сатаны»³⁶. В свою очередь, и Климент Александрийский, высказываясь о положительном значении брака, вопрошал: «Если законный брак греховен, не пойму, как они (гностики) могут далее утверждать, что знают Бога, продолжая при этом считать одну из Его заповедей греховной? Если Закон свят, то и брак, им установленный, должен быть святым. Таинство это апостол обращает к Христу и Церкви»³⁷.

Но и по прошествии эпохи активной полемики с гностицизмом святые отцы продолжали защищать брак перед лицом самых различных, сектантских по своей сути, крайностей аскетического мирочувствия. Так, по слову свт. Иоанна Златоуста, «брак установлен Богом»³⁸. Кроме того, свт. Иоанн учит, что «нечистота заключается не в телах сочетающихся, но в произволении и в помыслах»³⁹. По утверждению свт. Кирилла Иерусалимского, именно Бог-Творец «посредством удобного совокупления делает непрерывным человеческий род, который мог бы пресечься»⁴⁰. «Ты чист и по вступлении в супружество» – утверждает свт. Григорий Богослов⁴¹.

Все святые отцы едины и в том, что выстраивают свое учение о браке в первую очередь на основании нескольких известных отрывков из Священного Писания, посвященных этой теме.

Прежде всего они опираются:

на рассказ Книги Бытия о сотворении Евы и о приведении ее Богом к Адаму (Быт. 1:27–28; 2:18–24);

на содержание беседы Спасителя о браке с фарисеями (Мф. 19:3–9);

на фрагмент из Послания ап. Павла к Ефесянам, где говорится о браке как об образе союза Христа и Церкви (Еф. 5:22–33).

Кроме того, святоотеческая традиция активно использует тексты Священного Писания о браке из посланий ап. Павла – 1-го к Коринфянам, к Евреям, к Римлянам. Помимо этого, в связи с темой брака отцы довольно часто вспоминают об образе эсхатологического Брака Агнца и Его верных (Откр. 19:7–9).

Именно благодаря тому, что древние святые отцы напрямую черпают свое учение о браке из указанных отрывков, они целиком согласны друг с другом в том, что брак – богоустановлен, что Сам Господь дал человеку способность к продолжению рода, что дарованный людям и благословленный Самим Творцом брак подлинно может быть назван таинством, преображающим человека, исполняющим его Божественной благодатью, освящающим христианина. Брак – «это дар Божий, и Господь устраивает доброе супружество», – решительно утверждает свт. Григорий Богослов⁴².

Святые отцы согласно настаивают на том, что брак дарует супругам мистическое вышечеловеческое единство. По слову свт. Иоанна Златоуста, «тот, кто не соединен узами брака, не представляет собой целого, а лишь половину. Мужчина и женщина в браке – не два человека, а один человек»⁴³. «Любовь такова, – добавляет в другом месте свт. Иоанн, – что любящие составляют уже не два, а одного человека, чего не может сотворить ничто, кроме любви»⁴⁴.

Такое единство супругов в христианском браке основывается на том, что брак есть совершенная икона союза Христа и Церкви и имеет своим основанием евхаристическое литургийное общение верующих с Господом. Как говорит тот же свт. Иоанн, семья, «дом – малая церковь»⁴⁵. «Брак есть таинственное изображение Церкви. Христос пришел к Церкви... и с нею соединился духовным общением»⁴⁶. А свт. Григорий Богослов учит: «Хорошо жене – почитать Христа в лице мужа, хорошо и мужу – не бесчестить Церковь в лице жены»⁴⁷.

Однако мне хотелось бы обратить внимание не столько на те аспекты учения о браке, по отношению к которым абсолютное большинство древних отцов Церкви согласны друг с другом, сколько на те стороны их взгляда на брак, в которых святые отцы далеко не во всем единодушны. Кроме того,

следовало бы задаться вопросом: а можем ли мы выявить некоторое своеобразие именно восточного святоотеческого учения о браке в сравнении с западным учением?

Прежде всего обозначу те основные проблемы, связанные со святоотеческим учением о браке, которых я хотел бы теперь коснуться. *Первая* проблема такова: можно ли считать сам момент сотворения жены в раю и приведения ее к Адаму браком в полном смысле этого слова, или же понятие «брак» следует соотносить лишь с историей человечества уже после грехопадения? *Вторая* проблема, или второй вопрос: считать ли установление брака всего лишь данным Богом людям средством для продолжения рода – причем только в предвидении грядущего грехопадения Адама и Евы, – или же состояние брака имеет для людей самостоятельную ценность, есть благо и есть святость само по себе, вне реальности грехопадения? *Третья* проблема: поскольку известно, что абсолютно все древние святые отцы пишут о превосходстве девства над браком, то возникает вопрос: так может ли считаться брак подлинно освящающим и соединяющим человека с Богом таинством, если он есть всего лишь уступка слабости человеческой плоти, не способной понести подвиг девства? И, наконец, *четвертый* вопрос: имеет ли брак эсхатологическое измерение, сохраняются ли браки в жизни будущего века, или же они упраздняются в условиях наступившей реальности новых неба и земли?

Как мы увидим в дальнейшем, все эти вопросы друг с другом теснейшим образом взаимосвязаны и в конце концов находят свое разрешение именно в области христианской эсхатологии. Следует вновь и вновь подчеркнуть: нельзя рассматривать святоотеческое учение о браке, ограничиваясь лишь темами существования брака в раю, в реальности сегодняшнего падшего грехом человеческого рода, в Новозаветной Церкви, но при этом абстрагироваться от вопроса о возможности существования брака в эсхатологической перспективе.

Святоотеческое учение о браке в его соотнесенности с библейским повествованием о райском союзе Адама и Евы и с

понятием девства может сделаться для нас яснее лишь тогда, когда мы обратим наш взор вперед – к концу мира и к тому, что за этим концом последует. Именно здесь коренится то, подчеркнуто «эсхатологически» окрашенное, своеобразие, что столь присуще восточной святоотеческой традиции в ее учении о браке, – о чем и будет особо сказано ниже.

Важно подчеркнуть, что святоотеческая традиция использует понятие «брак» (γάμος) в самых различных значениях этого слова, зачастую специально не оговаривая, какое же из них она имеет в виду в том или ином случае. Брак для Святых Отцов – это:

- и брак в раю, то есть момент приведения жены к Адаму Богом;

- и брак как плотские отношения мужчины и женщины (например, момент познания Евы Адамом или просто физическое общение супругов);

- и брак как внецерковные брачные союзы в падшем человеческом роде, не являющиеся богодарованным благодатным таинством, а заключенные по стремлению плоти и для продолжения рода;

- и брак как новозаветный сакраментальный союз мужа и жены – во образ соединения Христа и Церкви;

- и брак как эсхатологический союз Агнца-Христа и полноты уневестившихся Ему избранных в Горнем Иерусалиме.

Отсюда возникают и те различные оценки, что дают браку в своих творениях святые отцы. Именно поэтому мы находим в писаниях даже у одних и тех же отцов, казалось бы, взаимоисключающие суждения о смысле и достоинстве брака.

Так, например, Златоуст говорит:

Первозданный (человек) жил в раю, а о браке и речи не было. Понадобился ему помощник – и он явился; и при этом брак еще не представлялся необходимым. Его не было бы и доселе, и люди оставались бы без него, живя в раю, как на небе, и наслаждаясь беседою с Богом; плотская похоть, зачатие, болезни чадородия и всякая вообще тленность не имели бы доступа к их душе... Когда же (первозданные) преслушались Бога и сделались землею и пеплом, то вместе с

тою блаженною жизнью утратили и красоту девства; и оно, вместе с Богом, оставило их и удалилось. ...И когда они, сделавшись пленниками, сняли с себя это царское одеяние и сложили это небесное украшение, и приняли смертное тление, проклятие, скорбь и многотрудную жизнь, тогда вместе с этим произошел и брак – эта смертная и рабская одежда. ...Видишь ли, откуда получил свое начало брак, и отчего он оказался необходимым? От преслушания, от проклятия, от смерти. Где смерть, там и брак; не будь первой, не было бы и последнего. ...Какой брак, скажи мне, породил Адама, какие болезни чадородия произвели Еву? Тмы тем Ангелов служат Богу и тысячи тысяч архангелов предстоят Ему (Дан. 7:10), и ни один из них не произошел по преемству от родов, болезней чадородия и зачатия. Таким образом, Бог тем более мог бы без брака создать людей...⁴⁸

Не правда ли, это – не слишком высокая оценка положительного значения брака в жизни и в истории человеческого рода?

И в то же время свт. Иоанн в другом месте решительно утверждает, что уже в раю, при творении первых людей, Бог Сам соединил мужчину и женщину в нерасторжимый священный союз; и именно на основании непреложности этого изначального божественного установления Златоуст настаивает на недопустимости разводов:

Спаситель не сказал, что Бог только сотворил одного мужчину и одну женщину, но и то, что велел им – одному и одной – между собою соединиться. А если бы Бог хотел, чтоб жену оставляли и брали другую, то сотворил бы одного мужчину и многих женщин. – «Сего ради ктому не ста два, но плоть едина». Следовательно, как рассекать плоть есть дело преступное, так и разлучаться с женою – дело незаконное. И на этом еще не остановился, но в подтверждение указал на Бога, говоря: «Еже Бог сочета, человек да не разлучает». Этими словами Он показывает, что разводиться – дело противное как природе, так и закону: природе, поскольку рассекается одна и та же плоть; закону, поскольку вы покусаетесь разделить то, что Бог соединил и не велел разделять⁴⁹.

Как мы видим, Златоуст говорит здесь о браке как о заключенном между мужчиной и женщиной именно еще в райском состоянии – до грехопадения; причем, по мысли свт. Иоанна, совершает этот их брачный союз Сам Господь. Как мало напоминают эти слова святителя предыдущую цитату из его же сочинений!

И все же подобное противоречие, обнаруживаемое нами в творениях свт. Иоанна, оказывается на поверку кажущимся, мнимым. Очевидно, что в первом случае Златоуст понимает под браком именно физическое сокоупление первых людей и потому решительно говорит об отсутствии брака в раю, до грехопадения; во втором же случае Златоуст понимает под браком сакраментальный, идеальный и непреходящий богодарованный союз, заключенный Самим Богом между первыми людьми, – то есть священное таинство, совершившееся над ними еще до их грехопадения.

Подобное же понимание брака – как священного райского таинства – демонстрируют нам и многие другие восточные отцы. Так, блж. Феодорит Кирский свидетельствует, что после создания Евы Сам Бог привел жену к Адаму, и именно это и стало свершением первого древнейшего таинства брака. Как раз тогда Бог, по слову блж. Феодорита Кирского, сочетал жену «с мужем по закону, и ныне остающемуся в силе, привел ее к мужу. Сам стал невестоводителем и другом жениха...»⁵⁰.

А свт. Астерий Амасийский пишет: «Первый устроитель брака есть Творец, сочетавший первозданных людей брачными узами и будущим поколениям давший непререкаемый порядок сожителства, который они должны были чтить как закон Божий. Соединенные же друг с другом „уже не двое, но одна плоть; итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает“»⁵¹.

Итак, отвечая на *первый* из поставленных в докладе вопросов (можно ли считать момент сотворения жены в раю и приведения ее к Адаму браком в полном смысле этого слова, или же понятие «брак» следует соотносить лишь с историей человечества после грехопадения?), подчеркнем, что, по святоотеческому учению, брак как таинство, как священный

союз между мужчиной и женщиной был установлен Богом уже в раю.

Те же святые отцы, которые в своих творениях, казалось бы, решительно отрицают установление в раю брака, прежде всего подразумевают то, что Бог не благословил в раю существования плотских супружеских отношений, но предполагал некий иной, чем сегодня, таинственный образ умножения человеческого рода. Впрочем, следует заметить, что некоторые святые отцы все же свидетельствуют о том, что само разделение на полы было осуществлено Богом именно в предведении грехопадения Адама и Евы. Но это отнюдь не отменяет для них учения о браке как о браке райском, хотя и установленном с одной целью: стать способом для продолжения человеческого рода в грядущем состоянии властвующего в мире греха.

Продолжая размышлять о различных смыслах понятия «брак» у древних восточных отцов Церкви – в зависимости от контекста их речи, – необходимо обратить внимание и на то, что церковная традиция издавна проводила грань между браком как христианским таинством и браком как внецерковным, мирским брачным союзом, заключаемым между людьми после грехопадения.

По словам русского догматиста митр. Макария (Булгакова), «брак можно рассматривать с двух сторон: как закон природы, или установление Божие, и как таинство Новозаветной Церкви, освящающее ныне, по падении человека, этот закон»⁵².

С грехопадением человека древний богодарованный закон брака утратил свое изначальное благодатное наполнение, сохранившись лишь как закон поврежденного грехом, а значит, страстного человеческого естества. Но и такой внецерковный брачный союз святоотеческая традиция также именует браком, причем даже отчасти в положительном смысле, понимая его как некоторую добрую узду для стремлений человеческой плоти; однако при этом святые отцы говорят о временности, преходящести и несовершенстве этих браков.

Но все же и подобный брак реализует в себе некоторую частицу изначального божественного брачного задания

человеку: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:28).

Кроме того, этот союз призван ограничивать людское страстное начало, вводить это начало в русло некоторой телесной умеренности. Преодоление неумеренных страстных устремлений плоти издревле понимается христианской традицией как одно из важнейших условий возможности спасения человека. По яркому высказыванию Климента Александрийского, «каждый невоздержанный мертв перед Богом; оставленный Логосом и Святым Духом, он – труп»⁵³.

Тем самым, с одной стороны, внецерковный брачный союз может рассматриваться святыми отцами как благое средство к продолжению рода и оцениваться как добрый союз любящих друг друга и верных друг другу людей; но, с другой стороны, такой союз не является сакраментальным, благодатным, освящающим людей. Впрочем, эта цель существования брака – как ограничивающего разжжение плоти, уцеломудривающего человека – относится, по мысли святых отцов, далеко не только к внецерковным брачным союзам.

Она – важнейшая и необходимейшая составляющая и всякого христианского церковного Брака, как бы его «горизонтальное», земное измерение, в то же время гармонично сочетающееся во всяком добром православном браке с «вертикалью» мистического союза мужчины и женщины – во образ союза Христа и Церкви.

Это второе «измерение» брака высоко возносит его над состоянием сегодняшней падшести человеческого рода. Оно дарует христианским супругам превосходство над несущей на себе последствия грехопадения поврежденностью их человеческой природы. Именно эта «вертикаль» жизни во Христе и наделяет сам брак благодатной силой ради того, чтобы преодолеть стремящиеся в нем к своему господству неумеренные плотские желания, – тем самым гармонизируя собой «горизонталь» земной повседневной супружеской жизни.

Об этих двух измерениях христианского брака не перестает говорить свт. Иоанн Златоуст. По слову Златоуста, «брак установлен не для того, чтобы мы распутствовали, не для того, чтобы предавались блудодеянию, но чтобы были целомудренными»⁵⁴. И в то же самое время, рассуждая о браке как об образе единения Христа и Церкви, Златоуст не устает восклицать: «великое таинство – брак»⁵⁵.

Отвечая на *второй* вопрос (следует ли считать установление брака лишь данным Богом людям средством для продолжения рода – причем только в предведении грядущего грехопадения Адама и Евы, или же состояние брака имеет для людей самодостаточную ценность, будучи благом и святыней самим по себе – вне реальности грехопадения?), можно утверждать, что брак, по убеждению святых отцов, помимо того, что он является инструментом для продолжения существования человеческого рода в падшем мире, есть, безусловно, богодарованная благодатная святыня, имеющая самодостаточную ценность. Одновременно с этим именно святость брака как таинства и помогает преодолеть начала власти плоти в браках, заключаемых ныне в падшем, но в то же время искупленном Христом мире.

Итак, мы видим, что одно и то же понятие «брак» в различных сочинениях древних святых отцов может иметь – в зависимости от контекста – самые различные значения и оттенки, а потому, соответственно, и по-разному оцениваться отцами. Теперь зададимся вопросом о том, как же соотносятся между собой в святоотеческой традиции понятия «брака» и «девства».

Прежде чем попытаться дать обобщающий ответ на вопрос о том, чем же девство превосходит собой брак, можно привести ряд святоотеческих суждений, оценивающих самый феномен девства и сравнивающих его с состоянием брачной христианской жизни.

Следует заметить, что, превознося девство, святые отцы никогда не хулят брак, но, напротив, хвалят его. При этом девство сравнивается ими с ангельской жизнью (свт. Кирилл Иерусалимский прямо называет его «равноангельским

достоинством»⁵⁶); при сравнении же девства с браком святоотеческая традиция чаще всего упоминает последний в значении данного Богом человеку института, призванного сдерживать порывы плоти и реализовать божественный библийский призыв к деторождению. Так, свт. Амфилохий Иконийский пишет:

Многие из великих мужей изумляются девству, и оно действительно достойно удивления, так как сродно ангелам, беседует с горными силами и свойственно существам бестелесным, так как оно – светильник Святой Церкви, так как оно победило мир, поправило страсти, укротило желания и не приобщилось Еве, так как оно удалилось от скорбей, достигло чистоты и освободилось от страданий... Но и разумных и одушевленных ветвей, так как он – благословение на умножение мира, утешитель рода, созидатель человеческого существа и живописец божественного образа, так как он получил благословение Господа и удерживает собой весь мир, так как он – сопроводитель Того, Кого он убедил вочеловечиться, так как может с дерзновением сказать: «Вот, я и дети, которых дал мне Бог...». Разрушь честной брак – и не найдешь цвет девства, потому что именно от брака, а не от чего-либо иного, ты соберешь цвет честной брак превосходит всякий земной дар, так как он – многоплодное древо, изысканнейший цвет и корень девства, так как он – насадитель девства. Говоря это, мы не вносим вражду между девством и браком, но выражаем изумление перед тем и другим как необходимыми друг для друга. Поскольку Владыка есть Промыслитель каждого из них, Он не противопоставляет одно из них другому, потому что и девство, и брак в равной степени причастны страху Божию. Ведь без благочестного страха Божия и девство нецеломудренно, и брак нечестен⁵⁷.

В то же время девство, по мысли древних святых отцов, неизмеримо выше брака. Как пишет преп. Иоанн Дамаскин,

девство есть образ жизни ангелов, отличительное свойство всякого бесплотного естества. Мы говорим это, не порицая брака, – да не будет! ибо мы знаем, что Господь, во время Своего пребывания (на земле), благословил брак; (знаем также

слова) сказавшего: «честна женитва и ложе нескверно» (Евр. 13:4); но (зная это) признаем, что девство – лучше хорошего (самого по себе) брака. Ибо в добродетелях есть степени высшие и низшие, равно как и в пороках. Знаем, что от брака произошли все смертные, кроме прародителей. Ибо они – от девства, а не произведение брака. Но безбрачие, как мы сказали, есть подражание ангелам. Поэтому насколько ангел выше человека, настолько девство честнее брака⁵⁸.

В чем же преимущество девства над браком? Во-первых, девство как состояние, не подразумевавшее физического общения полов, было изначально дано Богом человеку в раю. Как говорит преп. Иоанн Дамаскин, «девство свыше и с самого начала было насаждено в природе людей. Ибо человек был сотворен из девственной земли; Ева была создана из одного только Адама. В раю обитало девство»⁵⁹. Мы видим, что девство противопоставляется здесь святоотеческой традицией браку именно как способу плотского общения супругов и инструменту умножения человеческого рода – такому браку, каким он сделался после грехопадения; как раз в этом смысле, по Дамаскину, девство и оказывается выше брака.

Во-вторых, по слову свт. Григория Богослова, «чистое девство совершенно отрешает от мира»⁶⁰, предельно удаляя человека от реалий падшего мироздания – в первую очередь от действующей во вселенной поврежденности грехом и от власти страстей.

В-третьих, девство, освобождая христианина от власти плотского начала, приобщает человека к реальности жизни будущего века, когда уже исчезнет страстное господство плоти и когда люди наконец исполнят свое призвание к равноангельской жизни.

Собственно говоря, это состояние равноангельности уже отчасти реализуется в девствующих – как превосходящих власть плоти над духом в собственной природе. Свт. Иоанн Златоуст говорит:

Подумай же, возлюбленный, как велико достоинство девства, как высоко и важно это состояние, как оно превышает человеческую природу и требует помощи свыше. Что

решившиеся избрать девство, и будучи в теле, живут подобно бестелесным силам, послушай слов Христа, сказанных саддукеям. «Прельщаетесь, не ведуще Писания, ни силы Божия. В Воскресение бо ни женятся, ни посягают, но яко ангели суть» (Мф. 22:30)⁶¹.

Наконец, в-четвертых, душа девственников уневещивается Христу, вступая с Ним в некий таинственный мистический Брак. «Ты вся пребудешь Христова, пока наконец увидишь и Самого Христа, жениха твоего» – обращается к девственной душе свт. Григорий Богослов⁶².

Таким образом, девство воспринимается святыми отцами как преддверие и начало состояния жизни будущего века – то есть как грядущего совершенного духовного Брака Бога и христиан, – при том что земной брак, с его физическими плотскими отношениями супругов, зачастую понимается ими просто в качестве временного установления, призванного сохранить человеческий род на земле до времени Второго пришествия Господа и с этим пришествием упраздняющегося. По слову преп. Иоанна Дамаскина, в Небесном Иерусалиме люди «будут... яко ангели Божии (Мф. 22:30); не будет уже ни брака, ни деторождения»⁶³.

Но особый вопрос заключается здесь в следующем: а упразднятся ли, по учению восточных святых отцов, в жизни будущего века абсолютно все стороны брачного таинства, заключаемого ныне в Церкви Христовой? Следует ли буквально понимать слова Дамаскина о том, что в Царствии Небесном уже не будет брака как такового? Осуществится ли в Небесном Иерусалиме некая полная «аннигиляция» прежних земных союзов любви и верности между мужчинами и женщинами, или же исчезнет одна только «физическая» составляющая этих браков?

К сожалению, дать однозначные определенные святоотеческие ответы на поставленные вопросы не представляется возможным. Дело в том, что учение восточных отцов о браке может быть в целом сведено к двум отчасти противоречивым и, как следует признать, все же достаточно условным схемам, поскольку оттенки святоотеческой мысли

очень разнообразны – в зависимости от того, насколько высоко тот или иной отец оценивает божественное установление брака.

Первая позиция. В соответствии с более «негативно» настроенной по отношению к браку позицией (например, со взглядами свт. Григория Нисского или преп. Максима Исповедника), разделение полов и брак возникли в мире лишь по Божественному предведению о грехопадении человека.

Здесь брачный союз понимается исключительно как богодарованное средство для продолжения людского рода. Именно поэтому для мыслящих подобным образом отцов брак Адама и Евы в раю не имеет какой-либо особо благодатной, освящающей их силы: Бог устанавливает брак в раю, но уже там дает его людям лишь как путь к преодолению некоторых губительных плодов их будущего греха. Собственно говоря, последовавшая за райской жизнью жизнь падшего человеческого рода – с ее внецерковными брачными союзами как одной из составляющих состояния «кожаных риз», облекших человека, – реализует в себе это божественное, но в то же время преходящее, имеющее силу и смысл только в состоянии людской падшести установление брака.

Вместе с тем именно брак, существующий в падшем человечестве, и является одним из основных проводников страстей, греха и похоти. Эта власть греховного начала в живущем брачной жизнью человеке отчасти преодолевается в Новозаветной Церкви, освящающей все важнейшие стороны человеческой естественной жизни, в том числе и брачные союзы. Именно действующая в Церкви Божественная благодать возводит брак на новый духовный уровень, делает его освящающим даром Бога человеку, являя его как образ мистического союза Христа и Церкви. Вместе с тем даже и церковный брак остается для христианина полем боя благодати и греха. Это происходит в связи с тем, что, с одной стороны, брак есть святой залог и прообраз грядущего эсхатологического Брака Агнца и Его верных, а с другой – потому, что брак, через физическое общение супругов, изначально является каналом передачи первородного греха и поврежденности человеческой природы.

Именно поэтому святоотеческой традицией настойчиво подчеркивается абсолютное и непреходящее превосходство девства над браком. Ведь девство – это не просто залог и прообраз жизни человека в грядущем веке; девство уже и есть частичная реализация жизни будущего века, относительная ей причастность – как образ существования человека, победившего власть плоти и живущего «равноангельски».

По мысли ряда святых отцов, в жизни будущего века земной брак – как союз любви между мужчиной и женщиной, установленный Богом именно для продолжения человеческого рода, – вместе с преодолением плотского начала, изменением телесности, исчезновением половых физических характеристик – будет абсолютно и окончательно преодолен. На место этого брака придет новый, совершенный брак, реализующий в себе идеал девства: уже не как союз двух людей, но как эсхатологический мистический брак каждой принадлежащей Церкви христианской души с ее Женихом-Агнцем.

Придерживаясь подобного взгляда об упразднении в жизни будущего века брака, святые отцы в первую очередь ориентируются на известные слова Христа о том, что в «в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают как ангелы Божии на небесах» (Мф. 22:30), понимая их абсолютно буквально: в Новом Иерусалиме все земные браки исчезнут, перестанут существовать вовсе.

В связи с этим, завершая изложение этой (повторю – достаточно условной) первой схемы, отражающей в себе учение ряда восточных святых отцов о браке, еще раз стоит вспомнить слова преп. Иоанна Дамаскина о том, что в Небесном Иерусалиме люди «будут... яко ангели Божии (Мф. 22:30); не будет уже ни брака, ни деторождения»⁶⁴.

Вторая позиция, отражающая восточный святоотеческий взгляд на брак и ярче всего выраженная, пожалуй, в творениях свт. Иоанна Златоуста (но нашедшая некоторое свое воплощение и в творениях таких отцов Церкви, как, например, преподобный Ефрем Сирин или блж. Феодорит), настроена по отношению к нему более, если так можно выразиться, «ПОЗИТИВНО».

В согласии с этой позицией, брак был установлен Богом в раю как изначально и абсолютно для людей необходимое и органичное – вне всякой зависимости от перспективы грехопадения человека – таинство. Этот райский брак не подразумевал плотских супружеских отношений между Адамом и Евой, которых в раю быть не могло (изначально задуманное Богом умножение человеческого рода предполагало иной, чем сегодня, и неведомый нам способ). Брак был дарован людям Творцом именно как мистический союз, духовно соединяющий мужа и жену друг с другом в Боге. Златоуст прямо говорит о том, что «в браке души соединяются с Богом неизреченным неким союзом»⁶⁵. Поэтому, по святоотеческой мысли, в любом богодарованном браке (будь то первый брак в раю или сегодняшний христианский брак) всегда присутствуют три участника – муж, жена и Господь. Тем самым святость райского брака изначально проявилась в том, что этот союз соединил в себе Адама, Еву и Невестоводителя-Бога – как Живого Источника благодати этого первого союза любви мужчины и женщины. Тот райский брак уже изначально – в Божественном предведении о грядущей необходимости Воплощения Христова – оказался также и прообразом новозаветного союза Христа и Церкви⁶⁶, и прообразом окончательной полноты единения Агнца и Его верных в эсхатологическом брачном союзе. Тот райский брак стал также и путем к реализации некоторых заложенных в человека при творении черт образа Божия, в том числе и актуально явленной уже после грехопадения творческой богообразной способности людей к рождению детей – способности, уподобляющей человека своему Создателю.

Образ брака – как возникшего с грехопадением Адама и Евы внецерковного брачного союза – в святоотеческом сознании двоится. С одной стороны, в таком союзе продолжает осуществляться божественное непреложное благословение человеческому роду плодиться и размножаться; с другой – в своей искаженности, вместе с нарушением всех сторон жизни человеческого естества – брак делается полем деятельности греха, страстей и похоти. По яркому высказыванию Златоуста, «брак есть как пристань, так и кораблекрушение»⁶⁷.

Новозаветный брак становится возобновлением брака как древнейшего из таинств – брака райского – и одновременно делается как бы «вторым уровнем» реализации тройственного по своей структуре божественного замысла о браке: от брака в раю – к браку во Христе в Церкви Новозаветной, а затем – к полноте и совершенству мистического Брака в эсхатологической перспективе.

В то же время брак и в новозаветную эпоху – в его плотской составляющей – по-прежнему несет в себе страстное начало, последствия поврежденности в грехопадении людской природы, привязывает человека к земному, порой заслоняя собой Христа и подменяя подлинную брачную любовь (как союз любви троих – мужа, жены и Христа) эгоистической страстью самозамкнутости мужа и жены друг на друге; при этом рядом с ними уже не остается места Сыну Божию.

В этом смысле девство как более полное и совершенное – на сегодняшний день – приближение к эсхатологической перспективе идеального равноангельского богообщения человека, его мистического уневещивания Христу, по мысли святых отцов, безусловно, выше, чем брак: ведь оно дает возможность верующему полнее прикоснуться к реальности жизни будущего века. Девство выше брака уже хотя бы потому, что оно целиком принадлежит горнему, в то время как брак во многом привязывает нас к этому миру, мешая целиком и полностью устремиться в «горняя» Небесного Иерусалима. Вместе с тем, с точки зрения восточных святых отцов, следующих этой второй – «позитивной» – брачной концепции, брак в жизни будущего века должен преобразиться, но отнюдь не упраздниться. По слову свт. Иоанна Златоуста, «брачная любовь есть сильнейшая... Сильны и другие влечения, но это влечение имеет такую силу, которая никогда не ослабевает. И в будущем веке верные супруги безбоязненно встретятся... и будут пребывать вечно со Христом и друг с другом в великой радости»⁶⁸.

Здесь следует напомнить и о том, что, в соответствии с рассматриваемой второй святоотеческой позицией, брак изначально учреждается в раю Богом именно как идеальный,

задуманный вне «привязки» к грехопадению, а значит, и непреходящий союз мужчины и женщины – навечно данный дар вечного Бога.

Итак, брак есть изначальный и в то же время непреходящий божественный дар человеческому роду; он заключается навсегда – уже хотя бы потому, что совершается вечным Богом, дары и установления Которого непреложны.

С этим связано и то, что, например, в учении того же Златоуста эсхатологический Брак как мистический союз девственников со Христом и брак как продолжающийся по всеобщем Воскресении духовный союз супругов во Христе ни разу не противопоставляются. Как можно увидеть, внимательно вчитываясь в творения Златоуста, они суть равные проявления и формы изначального и вечного принципа брачного бытия, данного Богом человеку при его создании, – принципа, реализация которого в своей полноте должна осуществиться в богопричастной вечности.

Именно брак – конечно же, в его духовной, а не плотской сути – есть эсхатологический идеал непреходящего и теснейшего союза людей со Христом и во Христе. Оппозиция же брака и девства, существующая в падшем мире из-за того, что брак по своей плотской составляющей привязывает человека к страстям и миру, в эсхатологической реальности новых неба и земли полностью снимается.

Мы знаем, что по Воскресении тело человека изменится настолько, что для страстных физических супружеских отношений в новом бытии попросту не останется места. Тогда уже не будет того мира и тех страстей, что ранее принижали брак перед высотами целомудренного девства, внося в него начала похоти и власти плоти над духом. В горнем Иерусалиме будут пребывать одинаковые по своему достоинству равноангельные «брачное девство» и «девственный брак». Причем этот девственный брак должен осуществиться именно как продолжающееся, но в то же время и преображенное духовное единство супругов во Христе: как то непреходящее единство любви, что было им некогда даровано в земной Церкви как таинство брака.

Как представляется, именно эта вторая позиция святоотеческого богословия – в его отношении к таинству брака – дает убедительный и ясный ответ также и на поставленный в начале доклада *третий* вопрос (может ли считаться брак подлинно освящающим и соединяющим человека с Богом таинством, если он – в сравнении с подвигом девства – есть, как может показаться, всего лишь уступка слабости человеческой плоти?).

Сегодня, в падшем мире, смысл даже и церковного брака – двойственен. Да, сегодня брак – это не только спасительный союз супругов во Христе, но и «узда» для устремлений плоти. Но в своей важнейшей – мистической – составляющей он дарует супругам подлинное единство со Христом, а значит, подает им освящение и преображение, хотя и не достигает ныне высот и плодов состояния равноангельного девства.

В то же время ответ на третий вопрос обретает свой окончательный ясный смысл и полноту лишь при нашем обращении к *четвертому* вопросу доклада (сохранятся ли браки в жизни будущего века, или же они упразднятся вместе с реальностью новых неба и земли?).

Брачное мистическое единство мужа и жены во Христе обращено в грядущую вечность, в которой вообще исчезнет временная – плотская – составляющая брака, принижающая его ныне перед девством. Оппозиция брака и девства окажется снята – благодаря предельной высоте эсхатологического бытия таинства брака, полностью уравнивающей его с девственным равноангельным бытием.

Именно в этой, второй, святоотеческой позиции по отношению к таинству брака, как кажется, и можно обнаружить некоторое принципиальнейшее отличие воззрений восточных святых отцов от западной богословской модели понимания брака.

Мы помним, что на Западе, в католической традиции, брачное таинство преимущественно воспринимается как временный земной союз супругов, неизбежно расторгаемый с их смертью. При этом, по католическому учению, сами супруги совершают это таинство перед лицом Бога и Церкви, даруют

его друг другу. Ни о какой эсхатологической перспективе существования брака здесь речи идти не может. Восточная же традиция, берущая начало в писаниях Златоуста и ряда других отцов, напротив, допускает существование брака в реальности новых неба и земли – как преображенного, но в то же время органично продолжающегося церковного таинства брака. Это тот самый брак, что был некогда заключен на земле Самим Богом, даровавшим супругам Свою непреходящую благодать взаимной любви. Тем самым учение о таинстве брака ряда восточных отцов Церкви возводит брак на куда более высокий уровень, чем это присуще богословию христианского Запада, – уровень богодарованной эсхатологической вечности. Именно это и позволяет Православной Церкви при совершении таинства брака обращаться к Богу с молением: «Восприми венцы их в Царствии Твоем нескверны, и непорочны, и ненаветны соблюдая во веки веков».

Алексей Фокин. Западные отцы и учителя Церкви о таинстве Брака

Настоящий доклад посвящен осмыслению брака как таинства в творениях западных отцов и учителей Церкви. Конечно, было бы не совсем верно искать у богословов древней Церкви учение о таинстве Брака в нашем современном понимании. Мы можем в определенной степени реконструировать это учение, собрав воедино его отдельные элементы, рассеянные по многочисленным сочинениям. При такой реконструкции неизбежны определенные неточности и натяжки, связанные с проецированием на древних авторов наших современных взглядов и подходов. Вместе с тем, как представляется, только так можно проследить этапы формирования и развития церковного учения о таинстве Брака. Итак, рассмотрим элементы этого учения, представленные в сочинениях авторитетных западных отцов и учителей Церкви первых веков.

1. Прежде всего обращает на себя внимание то убеждение западных отцов, что брак (*matrimonium, nuptiae, conjugium*) был установлен Самим Богом в самом начале мира, при творении человека (см. Быт. 1:28; 2:24); а впоследствии это установление было словесно подтверждено Самим Господом Иисусом Христом в разговоре с фарисеями (Мф. 19:4–6). Так, уже апологет Тертуллиан замечает, что союз мужчины и женщины с самого начала мира был благословлен Богом (*conjunctionem viri ac feminae benedictam a Domino*) как необходимый для сохранения и расселения по миру человеческого рода (Ad iher. I. 2). Бог, взявший от мужа вещество для создания жены, вселил в них желание соединяться браком. Так само происхождение человеческого рода подтверждает «закон единобрачия» (*lex semel nubendi*), свидетельствуя, что Бог в самом начале постановил его правилом для всего человеческого потомства (De exhort. castit. 5). Подобным образом и свт. Амвросий Медиоланский отмечает, что «муж и жена становятся одной плотью согласно Божественному закону

(*secundum legem diuinam*)» (*Expositio Euangelii secundum Lucam* III. 5). А блж. Иероним замечает, что только еретикам свойственно осуждать брак и презирать создание Божие (*Aduersus Iouinianum* I. 40). Блж. Августин, сопоставляя слова Быт. 2:24~и Мф. 19:4–5, утверждает, что, хотя первые слова о соединении мужа и жены в одной плоти, по свидетельству Ветхого Завета, и принадлежали Адаму, в Евангелии Сам Господь объявил, что они были «сказаны Богом» (*Deum dixisse*), поскольку Адам выступал здесь как пророк, передавший слово Божие (*De Genesi ad litteram* IX. 19). По свидетельству Августина, «те, кто хорошо наставлены в кафолической вере, знают, что Бог сотворил брак (*Deus fecerit nuptias*), и как соединение [мужа и жены происходит] от Бога, так и [их] развод – от диавола» (*Tract. In Ioann. IX. 2*). В древнем римском Сакраментарии, приписываемом папе Льву Великому, говорится о супружестве как «священном законе» (*sacra lex conjugii*) и «установлении» (*institutus*), устроенном Богом для распространения человеческого рода (*Liber sacramentorum* 31 // PL. 55. Col. 130–131). Св. Исидор Севильский, испанский богослов конца VI – начала VII века, называет брак «законом природы» (*lex naturae*), установленным Богом от века (*De eccl. offic. 20. 1*).

Наконец, это общепризнанное учение было закреплено решением нескольких Поместных Соборов Западной Церкви. Так, отцы Миланского Собора 389 года, проходившего под председательством свт. Амвросия Медиоланского, направили соборное послание папе Сирицию, в котором благодарили его за то, что тот отстоял преимущества девства и при этом не осудил брака: «И мы не отрицаем, что Христос освятил брак (*sanctificatum a Christo esse conjugium*), сказав Своим Божественным гласом: „Да будут двое одной плотью и одним духом“» (*Epist. 42. 3* // PL. 16. Col. 1124). Среди вероучительных канонов, принятых на Толедском Соборе 447 года, есть 16-й канон, направленный против гностиков и манихеев, отвергавших брак, и гласящий: «Если кто-нибудь будет утверждать или верить, что браки людей (*coniugia hominum*), которые, согласно Божественному закону, являются

дозволенными (*secundum legem divinam licita habentur*), достойны проклятия, тот да будет анафема» (*Mansi. Т. 3. Col. 1004*). Подобная анафема была произнесена на Соборе в Браге 1 мая 561 года в адрес присциллианистов, также отвергавших брак.

Кроме того, особое значение в глазах западных отцов приобрел тот факт, что Господь Иисус Христос в начале Своего земного служения пожелал присутствовать на браке в Кане Галилейской и сотворил там Свое первое чудо (*Ин. 2:1–11*). Они видели в этом поступке Христа не просто симпатию к конкретной супружеской паре в Кане, но освящение самого института брака и стремление показать всем последующим поколениям христианских супругов высокую ценность, которую Бог придает браку. Так, согласно блж. Августина, «тем, что Господь был приглашен на брак... Он пожелал подтвердить, что Сам его создал (*ipsefecit[nuptias]*)... Для того Господь пришел на брак, чтобы утвердить чистоту супружества (*conjugal castitas*) и явить таинство Брака (*sacramentum nuptiarum*), поскольку жених того брака изобразил в своем лице Господа» (*Tract. In Ioann. IX.2 // PL. 35. Col. 1459*). По мнению блж. Иеронима, Господь однажды пришел на брак для того, чтобы научить нас, что следует сочетаться браком только один раз (*Aduersus Iovinianum I. 40*). А св. Кесарий Арелатский видел в браке в Кане Галилейской прообраз таинственного союза Христа-Жениха и Церкви-Невесты (*Sermo 167. 1*).

Вместе с тем следует отметить, что подавляющее большинство западных отцов и учителей Церкви – в том числе, такие авторитетные, как свт. Киприан Карфагенский, свт. Амвросий Медиоланский, блж. Иероним Стридонский, блж. Августин, Геннадий Марсельский, св. Фульгенций Руспийский, св. Исидор Севильский и др., – полагали, что, хотя брак и был установлен Богом в качестве блага для людей, он есть благо меньшее, чем девство и воздержание. Это мнение прекрасно выразил еще Тертуллиан в своей полемике с гностиком Маркионом, отвергавшим брак: «Мы признаем, стремимся и предпочитаем святость [девства] без осуждения брака, не как благо по сравнению со злом, но как лучшее по сравнению с

хорошим (*ut bono melius*)» (Adv. Marcion. I. 29). Ту же точку зрения подтвердил свт. Амвросий Медиоланский: «Брак есть благо (*bonum coniugium*), благодаря которому произошло преемство человеческого потомства, но лучше девство (*melior virginitas*), благодаря которому приобретено наследство Царства Небесного и достигнуто наследование небесных воздаяний» (Epist. 42. 3 // PL. 16. Col. 1124C). Блж. Иероним замечает, что Церковь не осуждает брак, но подчиняет его девству и вдовству (*non damnat, sed subiicit* – Aduersus Iovinianum I. 40). Эту же точку зрения высказывает и блж. Августин в своей полемике с Юлианом Экланским, не проводившим никакого различия в достоинстве между девством и браком: «Мы предпочитаем девство браку не как благо злу, но как лучшее хорошему (*tanquam bono melius*)» (Contra Iulianum opus imperfectum IV // PL. 45. Col. 1418). Геннадий Марсельский в трактате «О церковных догматах», написанном в конце V века, сводя воедино мнения авторитетных богословов, утверждает: брак есть благо (*bonae sunt nuptiae*), но допущен ради чадородия и обуздания прелюбодеяния (*compescendae fornicationis obtentu* – De eccl. dogm. 63); лучше него – воздержание (*melior est continentia* – ibid. 64), а превосходнее их обоих – девство (*virginitas utroque bono praecelsior est* – ibid. 65). Наконец, св. Исидор Севильский в трактате «О церковных служениях» также подтверждает это мнение: «Мы не считаем брак грехом, но и не уравниваем его с благом девственного воздержания и вдовства... Брак сам по себе – благо, но из-за того, что ему сопутствует – зло. Ведь он в том отношении становится злом, в каком апостол говорит: „Женатый заботится о мирском, как угодить жене“, и: „Во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа“ (1Кор. 7:2, 33)» (De eccl. offic. 20. 2–3).

Переходя от вопроса о Божественном происхождении брака вообще к браку христианскому, следует прежде всего обратить внимание на ясные свидетельства западных отцов и учителей Церкви о том, что христианский брак с самого начала особым образом благословлялся и освящался Церковью в лице ее священнослужителей. Так, Тертуллиан свидетельствует, что уже

в начале III века в Церкви существовало правило, чтобы супруги-христиане испрашивали у Церкви благословения своему брачному союзу: «Разве мы способны достойно описать счастье того брака, который заключает Церковь (*Ecclesia conciliat*), утверждает [евхаристическое] приношение (*oblatio*), скрепляет печатью благословение (*benedictio*), возвещают ангелы, одобряет (*rato habet*) [Небесный] Отец?» (Ad iuxor. II. 9; ср. Ibid. II. 6: *divina benedictio*). Он также сообщает, что такое благословение на брак испрашивается (*postulare*) у священнослужителей – епископа, пресвитеров и диаконов, которые «сочетают [супругов] в Церкви-Деве (*coniungent vos in Ecclesia virgine*), единственной Невесте единственного Христа» (De monog. 11). Свт. Амвросий Медиоланский также свидетельствует, что в IV веке в Церкви помимо благословения брака священником существовал еще и обычай «покрывания» (*velatio*) головы невесты вуалью и фатой: «Надлежит, чтобы брак освящался священническим покровом и благословением (*velamine sacerdotali et benedictione sanctificari*)» (Ep. 19. 7 // PL. 16. Col. 984). Эти брачные покровы (*nupturae velamina*), которые свт. Амвросий сравнивает с облаком (*nubes*), по его мнению, означают Божественное покровительство брачного союза и помощь в перенесении возможных тягот брачной жизни (*sarcinam matrimonii* – Exhort. Virginitatis VI. 34); а по мнению богослова св. Исидора Севильского, следующего в этом за ап. Павлом (1Кор. 11:3–10), этот покров означает подчинение жены мужу (De eccl. offic. 20. 6). Еще один богослов и церковный деятель IV века – папа Сириций – упоминает о существовании тех же двух обрядов при заключении церковного брака и делает заключение, что тот, кто нарушает обязательства таким образом освященного брака, становится виновным в святотатстве (Epist. 1 ad Himerium // PL. 13. Col. 1136). В каноническом сборнике «*Statuta Ecclesiae antiqua*», авторство которого приписывается св. Кесарию, епископу Альскому, жившему в конце V – 1-й половине VI века, но в котором воспроизводятся более ранние нормы церковного законодательства, говорится, что жених и невеста приводятся к священнику для благословения родителями или специальными распорядителями свадьбы (а

paranymphis – Can. 13 // PL. 56. Col. 889B). Уже упоминавшийся выше древний римский Сакраментарий, приписываемый папе Льву Великому, содержит некоторые литургические молитвы и благословения брака (*Liber sacramentorum* 31 // PL. 55. Col. 130–132). В частности, там говорится о принесении за вступающих в брак евхаристического приношения: «Прими, Господи, мы просим, ради священного закона супружества принесенный дар (*munus oblatum*), и будь Распорядителем того дела, Творцом которого Ты являешься. Посему мы просим, Господи, милостиво призри на это приношение Твоей рабы сей (*hanc oblationem famulae tuae illius*), которое мы приносим Тебе (*tibi offerimus*) за рабу Твою сию» (Ibid. Col. 131). Св. Исидор Севильский в трактате «О церковных служениях» возводит обычай благословения брака священником к благословию, данному Богом первым людям после их сотворения (т. е. к Быт. 1:28) (De eccl. offic. 20. 5). Он также говорит о других обрядах, сопровождавших бракосочетание в Испании в конце VI – начале VII века: покрывание головы невесты, обматывание жениха и невесты бело-красной лентой, обмен кольцами (Ibid. 6–8). Наконец, в послании папы Николая I болгарам, написанном в 866 году (*Responsa ad consulta Bulgarorum* 3 // PL. 119. Col. 979–980), приводится полный список церковных молитв, приношений, благословений и обрядов (в том числе, обряда обмена кольцами, *annuli*, покрывания «небесным покровом», *velamen coeleste*, и брачными венцами, *coronae*), совершавшихся тогда в латинской Церкви при обручении и заключении брачного союза (*nuptilia foedera*).

Как представляется, одним из признаков церковного таинства является присутствие и действие в нем особой, свойственной ему благодати. В полном согласии с этим западные отцы и учителя Церкви полагали, что церковное благословение супругов и обряды, сопровождающие заключение брачного союза, являются своего рода гарантией получения супругами особой благодати Божией, которая учреждает их союз, дает ему крепость и предохраняет от развода. Поэтому можно сказать, что Сам Бог руководит их союзом, благословляет его и делает нерасторжимым, дает

супругам благодать быть верными друг другу. Так, Тертуллиан, вслед за ап. Павлом допуская возможность брака между христианами и язычниками, уверен в том, что и в этом случае христианин хотя бы отчасти будет иметь «покровительство Божественной благодати» (*divinae gratiae patrocinium*) для преодоления всех неудобств и трудностей своего положения (Ad uxor. II. 7). Из этого можно предположить, что в браке между христианами эта благодать должна наличествовать во всей полноте. И действительно, Тертуллиан убежден, что в христианском браке, исполненном подлинных духовных радостей, присутствует Сам Христос: «Как же приятно должно быть соединение двух верующих в единой надежде, учении и служении! – восклицает он. – Оба они – братья, оба – сослужители. Нет между ними никакого различия. Поистине, они двое – в единой плоти; а где едина плоть, там и един дух. Они вместе молятся, вместе преклоняют колена, вместе постятся, взаимно учат, ободряют и поддерживают друг друга. Они равны в Церкви Божией и на трапезе Божией, равно делят гонения и отдохновения, ничего друг от друга не скрывают, друг другом не тяготятся. Они вместе поют псалмы и гимны, стараясь превзойти друг друга в восхвалении Бога... Христос радуется, видя и слыша такое [согласие супругов], посылает им мир, ибо где двое, там находится и Он; а где Он находится, там нет лукавого» (Ad uxor. II. 9). Свт. Амвросий Медиоланский также учит, что Бог охраняет верность брачного союза супругов-христиан: «Мы знаем, что Бог есть как бы покровитель и страж супружества (*velut praesulem custodemque coniugii*), Который не потерпит, чтобы осквернялось чужое ложе. Если же кто-нибудь это совершит, то он согрешит против Бога, чей закон он оскверняет [и чью] благодать (*gratiam*) отвергает» (De Abraham I. 7). Наконец, в упомянутом выше древнем римском Сакраментарии для супругов у Бога испрашивается дар многочадия, долголетия, мира, благоденствия, целомудрия, верности и другие духовные и телесные блага (Liber sacramentorum 31 // PL. 55. Col. 130–131).

Наконец, еще одним важным подтверждением того, что западные отцы и учителя Церкви рассматривали брак в

качестве церковного таинства, является само слово «таинство» (*sacramentum*), прилагаемое к браку. Следуя ап. Павлу, многие западные богословы называли брак «великой тайной» или «великим таинством» (*sacramentum magnum*, греч. το μυστήριον μέγα – Еф. 5:32), правда, понимали это по-разному. Чаще всего этот термин понимается символически как указание на таинственный союз Христа и Церкви. Из доникейских авторов брак называют таинством Тертуллиан и Лактанций. Первый делает это семь раз, каждый раз цитируя или используя при этом текст ап. Павла (Adv. Marc. V. 18; De anima 21; De exhort. castit. 5; De monog. 5 и 11; De jejuniis 3). Во всех этих случаях он видит в браке Адама и Евы или других людей своего рода символ, образ таинственного союза между Христом и Церковью. Так, в трактате «О побуждении к целомудрию» он замечает, что «апостол [Павел], толкуя [слова]: „и будут двое одной плотью“, относит их к духовному браку (*secundum spiritales nuptias*) Христа и Церкви: ведь Христос един и Его Церковь едина. Поэтому и мы должны видеть [здесь] усиление и возвышение для нас закона единобрачия как в отношении основания [нашего] рода (*secundum generis fundamentum*), так и в отношении таинства Христа (*secundum Christi sacramentum*). Из единобрачия должны мы выводить наше происхождение в обоих случаях: по плоти – от Адама [и Евы], по духу – от Христа [и Церкви]. И для двух [наших] рождений (*duarum natiuitatum*) есть одно предписание единобрачия» (De exhort. castit. 5; ср.: св. Исидор Севильский. De eccl. offic. 20. 3). Очень важно, что в этом тексте Тертуллиан сопоставляет телесное рождение человека, являющееся результатом брачного союза, с новым духовным рождением – таинством Крещения. Эта тема впоследствии будет в полноте раскрыта Августином. Один раз Тертуллиан относит понятие *sacramentum* к браку вне связи со словами ап. Павла из Послания к Ефессянам: он говорит, что священнослужители – епископ, пресвитеры и диаконы – суть «одного и того же таинства» (*eiusdem sacramenti*), что и верные миряне, поскольку они также соблюдают единобрачие (De monog. 11). Как представляется, здесь ссылка на «таинство» означает такое необходимое свойство брака, как единобрачие. В

целом же мысль Тертуллиана не идет далее мысли ап. Павла. Но вот уже у апологета Лактанция понятие *sacramentum* в отношении брака приобретает несколько иной смысл. Он говорит, что женатый человек не должен искать кого-то на стороне, но, ограничившись своей собственной женой, должен сохранять «таинства чистого и нескверного ложа» (*casti et inviolati cubilis sacramenta*), иначе он совершит прелюбодеяние пред Богом (Epitome divin. inst. 66). В этом тексте понятие *sacramentum* означает священную обязанность, которая связывает супругов и обязывает их сохранять верность друг другу. Возможно, Лактанций здесь апеллирует к изначальному смыслу латинского слова *sacramentum*, которое означает «клятву» или «присягу».

После Лактанция и до Августина западные отцы в связи с темой брака продолжают цитировать слова ап. Павла, но, как представляется, не добавляют к ним ничего существенно нового. Так, свт. Амвросий Медиоланский просто рассматривает слова ап. Павла в Еф. 5:32 как продолжение и раскрытие слов из Книги Бытия о сочетании мужа и жены (Быт. 2:24), т. е. видит в этом указание на их неразрывное единство (см. его Explanatio psalmodum 39. 11. 2; Expositio Euangelii secundum Lucam VI. 38). Он также замечает, что сочетание (*copula*) Адама и Евы есть «великое таинство во Христе и Церкви», т. е. прообразует единство Христа и верующих (Ер. 76. 4). Амброзиастер (или Псевдо-Амвросий), комментируя Послание ап. Павла к Ефессянам, также предлагает символическое толкование понятия *sacramentum*: он замечает, что апостол здесь «дал пример единства для того, чтобы побудить нас к единству: как муж и жена суть одно благодаря природе, так же, следует понимать, едины Христос и Церковь благодаря вере... Он указал, что в единстве мужа и жены есть великое таинство тайны (*mysterii sacramentum grande*). Но не [столько] это он сообщил, а привел иную причину, которая не противоречит упомянутой тайне и которая, как он знает, относится к преуспейанию человеческого рода, т. е. тайну Церкви и Спасителя, чтобы как человек, оставив родителей, прилепился к своей жене, так же и Церковь, оставив всякое заблуждение,

должна прилепляться и подчиняться своему Главе – Христу» (Com. in Ep. ad Ephes. 5:31–32 // PL. 17. Col. 398–399). Блж. Иероним полагает, что ап. Павел своими словами хотел подчеркнуть святость брака, который может быть сопоставлен с нераздельным союзом Христа и Церкви; и отношения между супругами должны быть столь же святы, поскольку свят союз Христа и Церкви (Com. in Epist. ad Ephes. III. 5 // PL. 26. Col. 530–537).

Блж. Августин также ссылается на слова из Послания к Ефессянам, когда говорит о таинстве в отношении брака, но этот термин приобретает у него новые и более точные значения. Все места в сочинениях Августина, где встречается термин *sacramentum* в отношении брака, можно разделить на три группы: во-первых, те, где он просто перечисляет «брачные блага» и среди них упоминает *sacramentum*; во-вторых, те, где он более подробно описывает, в чем заключаются эти «брачные блага»; наконец, в-третьих, те, где он говорит о *sacramentum* вне связи с «брачными благами».

Согласно Августину, «брачные блага» (*bona nuptialia*), или «блага брака» (*nuptiarum bona*), состоят из трех: упорядочение рождения, верность целомудрию и таинство Брака (*generandi ordinatio, fides pudicitiae, conubii sacramentum* – De gratia Christi et de peccato orig. II. 34.39); или: потомство, целомудрие, таинство (*proles, pudicitia, sacramentum* – II. 34. 42; ср.: св. Исидор Севильский. De eccl. offic. 20. 10); или: верность целомудрию, связующий союз, рождение потомства (*in castitatis fide, in coniunctionis foedere, in propaginis germine* – Contra Julianum III. 57). Именно по причине этих трех благ и сам брак рассматривается Августином как благо (*bonum* – De gratia Christi et de peccato orig. II. 34. 39). Из сопоставления этих мест мы видим, что, при различном порядке перечисления и разном словесном выражении, между в семи тремя «брачными благами» сохраняется внутреннее единство; и то, что в двух случаях названо таинством или таинством Брака, в другом случае разъясняется с помощью выражения «связующий союз». Таким образом, можно заключить, что само таинство Брака, по мнению Августина, означает установленную Богом священную и

нерасторжимую связь, соединяющую супругов. Это подтверждает и ссылка Августина на слова Христа о нерасторжимости брака: «Ради таинства брака [сказано]: „Что Бог сочетал, того человек да не разлучает“» (Мф. 19:6). По его мнению, о том же таинстве брака «еще прежде грехопадения было сказано в раю: „Оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью“, что апостол называет „великим таинством“ во Христе и в Церкви. Следовательно, что есть великое во Христе и в Церкви, то в каждом отдельном муже и жене есть меньшее, но все же таинство неразделимого союза (*coniunctionis inseparabilis sacramentum*)» (De nuptiis et concupiscentia I. 21. 23).

В других местах Августин описывает те же «брачные блага» несколько более подробно. Среди них он разъясняет и значение термина *sacramentum* в отношении брака (*sacramentum nuptiarum*). Так, он говорит, что «смысл этого таинства в том, чтобы мужчина и женщина, сочетавшиеся браком, пока живы, пребывали бы [вместе] нераздельно» (*inseparabiliter perseuerent* – De nuptiis et concupiscentia I. 10. 11). Таким образом, он рассматривает таинство Брака как своего рода нерасторжимое обязательство, связующее супругов. При этом основанием такой нерасторжимости брака является тесная внутренняя связь, существующая между браком остальных людей и таинственным союзом Христа и Церкви, о котором упоминает ап. Павел. Так же как этот союз не может быть расторгнут ни при каких обстоятельствах, так и брак не может быть расторгнут даже при разводе. Ибо, по мнению Августина, даже если супруги пожелают развестись, то их союз, внешним, видимым образом расторгнутый, все равно всегда сохраняется внутренне и невидимо, служа им в осуждение. Не менее важно и то, что Августин сравнивает это обстоятельство с тем, «как душа вероотступника, словно бы отступив от супружества со Христом и даже потеряв веру, не утрачивает таинства веры (*sacramentum fidei*), которое она приняла в купели возрождения» (Ibid. I. 10. 11). Таким образом, мы видим, что здесь смысл понятия *sacramentum* в отношении брака еще более уточняется: во-первых, брак есть священное

обязательство, тем более нерасторжимое, что он есть образ вечной связи между Христом и Церковью; во-вторых, это такое обязательство, нерасторжимость которого сопоставима с неуничтожимостью действительности таинства Крещения. Далее, Августин видит пример истинного брака в союзе Пресвятой Девы Марии и Иосифа Обручника; в этом союзе наличествуют все три «брачных блага»: «Потомство, верность, таинство: в качестве потомства мы видим Самого Господа Иисуса, в качестве верности – отсутствие супружеской измены, в качестве таинства – отсутствие развода» (*De nuptiis et concupiscentia* I. 11. 13). Как видим, здесь также речь идет о нерасторжимости брака, как и во многих других местах (см., напр.: *De nuptiis et concupiscentia* I. 21. 23). Августин полагает, что хотя во всяком браке у всех народов и всех людей присутствуют по крайней мере два «брачных блага» – рождение потомства и верность целомудрию, – однако только в христианском браке наличествует также «святость таинства (*sanctitas sacramenti*), благодаря которой непозволительно даже разведенной с мужем выходить замуж за другого, пока жив ее муж, даже [в том случае, если это делается] только ради рождения потомства, из-за чего только и заключается брак; однако даже если не произойдет того, ради чего он заключается, брачные узы (*vinculum nuptiale*) не расторгаются иначе, как смертью супруга» (*De bono conjugali* 24. 32). Особенно интересно, что Августин сравнивает этот случай с действительностью таинства Священства: «Так же как рукоположение клира (*ordinatio cleri*) бывает для собрания народа, но даже если не последует собрание народа, тем не менее в рукоположенных сохраняется таинство рукоположения (*sacramentum ordinationis*); и даже если кто-то [из клириков] за какую-то провинность отстраняется от должности, он не лишается единожды возложенного [на него] таинства Господа, хотя оно и сохраняется [ему] во осуждение» (*Ibid.* 24. 32). Это сопоставление аналогично уже упомянутому нами выше сопоставлению с таинством Крещения: теперь таинство Брака сравнивается с таинством рукоположения в священные степени. Здесь, как и в первом случае, это означает прежде всего

постоянство и неупразднимость брака: подобно тому как христианин всегда остается крещеным, а священник – рукоположенным, так же и женатый человек всегда остается женатым.

Наконец, в одном месте Августин говорит о таинстве Брака вне связи с темой «брачных благ». Он сравнивает единобрачие христиан с полигамией ветхозаветных патриархов: «Так же как таинство многобрачия в то время означало будущее множество [людей], подчиненных Богу во всех народах земли, так и таинство единобрачия (*sacramentum nuptiarum singularum*) в наше время означает будущее единство всех нас, подчиненных Богу в одном небесном Граде» (De bono conjugali 18. 21). Августин здесь еще раз подчеркивает единственность христианского брака, что отмечал еще Тертуллиан, а также его нерасторжимость, даже если не достигается его цель – рождение потомства: «В нашем браке более ценна святость таинства (*sanctitas sacramenti*), чем плодovitость чрева» (Ibid. 18. 21).

Эти мысли Августина о браке как таинстве подтверждает и св. Исидор Севильский, разделявший его теорию «трех брачных благ»: брак есть «таинство, чтобы не разрывалось супружество и [супруги] не сочетались бы с другим ради рождения потомства. Потому сказано, что между супругами таинство, что как не может Церковь отделиться от Христа, так и жена от мужа» (De eccl. offic. 20. 10–11).

Подведем итоги нашему исследованию учения западных отцов и учителей Церкви первых веков о таинстве Брака.

Во-первых, все они рассматривают брак как установленный Богом закон, существовавший с самого начала бытия человека; этот закон был словесно подтвержден Господом Иисусом Христом, Который Своим присутствием на браке в Кане Галилейской освятил всякий христианский брак. Вместе с тем, хотя брак в целом рассматривается как благо, большим благом признаются девство и вдовство.

Во-вторых, о святости брака свидетельствуют церковное благословение, молитвы, приношения и другие

священнодействия, совершаемые священнослужителями над вступающими в брак.

В-третьих, брак обеспечивает супругам получение особой благодати Божией, позволяющей им исполнять свои брачные обязательства и сохранять верность друг другу; источником этой благодати является упомянутое освящение брака Церковью.

В-четвертых, христианский брак есть таинство единства супругов – и, согласно ап. Павлу, образ и символ единства Христа и Церкви, но также и установленный Богом нерасторжимый духовный союз и взаимное обязательство супругов, основанное на нераздельном единстве Христа и Церкви.

В-пятых, обязательства супругов в христианском браке столь же святы и постоянны, как и обязательства христианина служить Богу, данные им в таинстве Крещения, или обязательства священника совершать богослужения, данные им при рукоположении; в связи с этим таинство Брака ставится в один ряд с такими христианскими таинствами, как Крещение и Священство.

Протоиерей Владимир Воробьев. Православное учение о Браке

Учение о браке остается, вероятно, наименее богословски разработанным в Православии в сравнении с другими таинствами. На Западе оно изучено гораздо детальнее, но подход западных христиан к проблеме брака отличается от восточного подхода столь сильно, что трудно даже говорить о едином христианском богословии по этому предмету. Кроме того, разное на Востоке и Западе учение о таинстве вообще, отсутствие четкой терминологии и изначальных дефиниций, смешение воедино богословских, аскетических, психологических, житейских и правовых проблем запутывает вопрос настолько, что обсуждение темы брака ведется скорее на экзистенциальном уровне, а до богословия часто и не поднимается. Поэтому необходимо начать с некоторых общих пояснений и определений.

Сознавая, что весь мир Божий, сотворение человека, его жизнь, смерть и воскресение остаются тайной и являются таинством в том смысле, что существуют только благодаря благодати Божией, мы все же обычно подразумеваем, что таинство в обычном богословском смысле – это особое действие благодати Святого Духа в новозаветной Церкви, которое рождает в новую жизнь, соединяет с Богом, наполняет новой благодатной силой, дает новое качество жизни, направляет ее к спасительной цели. Может быть, потому, что брак сам по себе во многом удовлетворяет описанному пониманию таинства и уже в раю явился даром Божиим Адаму; а в этом падшем мире брак эмпирически воспринимается каждым неиспорченным человеком тоже как благодатный дар любви и полноты; потому, наконец, что и в Ветхом Завете брак нередко так воспринимался; кроме того, брак не является чем-то новым, но продолжает оставаться нормальной формой человеческой жизни, – в начале христианской эры не было какого-либо специального чина или сакраментального действия, совершающего брак. Если язычник, для того чтобы стать

христианином и членом Церкви, должен был креститься и миропомазаться, чтобы стать клириком – быть рукоположенным, то, по слову свмч. Игнатия Антиохийского, «надлежит желающим жениться и выходить замуж вступать в брак с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по плоти»⁶⁹. В остальном все было как обычно: они заключали брачный договор, как полагалось в Римской империи, праздновали свадьбу в соответствии с местной традицией. Автор послания к Диогнету (ок. пол. II века) пишет: «Христиане не отличаются от прочих людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями... Они вступают в брак, как и все, повинуются постановленным законам, но своей жизнью превосходят самые законы»⁷⁰. Вначале не было четких формулировок догматов, канонизированных чинопоследований, не было и ясного учения о том, чем христианский брак отличается от нехристианского. Очевидно, что добродетельной жизнью, христианской любовью, но онтологическое учение ап. Павла о христианском браке не могло быть сразу осознано во всей его гениальной глубине. В III веке Тертуллиан свидетельствует о том, что в Церкви браки совершались во время Евхаристии весьма торжественно. В дальнейшем на Востоке богословское учение о браке так и не было достаточно разработано, а на Западе богословие брака так и не преодолело зависимости от римского наследия и разногласия ранних авторов.

Православное учение о браке имеет своим первым источником относящееся к «ягвистской традиции» повествование Священного Писания (Быт. 2:7–25). В отличие от всех других дней творения Господь Бог, создав человека, сначала не выразил удовлетворения сотворенным, но сказал: «не хорошо быть человеку одному» – и сотворил ему жену. Только после этого человек оказался совершенным настолько, что получил Божие благословение. Об этом говорит относящийся к так называемой «священнической традиции» текст (Быт. 1:27–31), датируемый более чем на 400 лет поздним временем по сравнению с Быт. 2. Имея одну природу, одухотворенную Богом, мужчина и женщина в раю «уже не двое, но одна плоть» (Быт. 2:24, Мф. 19:6; Мк. 10:8). Но если бы

брак соединял мужа и жену только по плоти, то это означало бы, что души их остаются врозь, разделенными, что немыслимо для бессмертной жизни в раю тех, кто «уже не двое». Таким образом, брак дарован Богом человеку еще в раю как единственная и совершенная форма его бытия.

В браке, в устройении первой человеческой семьи обнаруживаются богоподобные ипостасные свойства составляющих ее лиц: нерожденный, но рождающий отец (Адам), созданная из его ребра жена, она же – вынашивающая плод мать (Ева), и рождаемое дитя (сравним учение о Пресвятой Троице: нерожденный, но рождающий Бог Отец, исходящий от Бога Отца Бог Дух Святой, возгревающий Отчее творение, и рождаемый Бог Сын).

«Бог есть любовь» (1Ин. 4:16), и в тайне бытия Божия любовь познается в единстве трех Лиц Святой Троицы; подобно этому, брак есть единство в любви той жизни, которая дарована человеку, созданному Богом по образу и подобию Своему (Быт. 1:27) из праха земного (Быт. 2:7).

Три Лица Святой Троицы имеют одну Божественную сущность, но не поглощают друг друга; три человеческие личности (считая ребенка), становясь в браке взаимопроникновенными и объединенными, не исчезают и не поглощают одна другую.

Однако богоподобной, но тварной природе человека присущ половой дуализм, совершенно чуждый Первообразу – Святой Троице. Человеческий род представляется множеством разнополых личностей. Окрашивая собой ту или иную личность, свойства пола, тем не менее, не являются личностными свойствами, но они не могут и разделить единую природу человека на две природные «подгруппы». Если бы это было так, то Христос, воплотившись, мог бы исцелить только мужскую, а не единую человеческую природу. То, что природа мужской и женской половин человеческого рода едина, видно и из того, что пол ребенка определяется мужской половой клеткой, а женщина одинаково вынашивает ребенка и мужского, и женского пола. Половой дуализм, будучи, таким образом, расщеплением единой человеческой природы на две половины,

предопределяет стремление человека к браку как к средству достижения в единстве полноты, красоты, гармонии и богоуподобления. По мере достижения единства половая дифференциация постепенно исчерпывает себя, и в браке актуализируются богоподобные ипостасные свойства, осуществляется присущее тварной человеческой природе стремление к развитию, совершенствованию, совершенному богоуподоблению.

Замысел Божий о райском браке затемняется и даже в значительной степени утрачивается в грехопадении Адама и Евы с изгнанием их из рая и отъятием у них бессмертия. Теперь смерть одного супруга разрывает единый организм семьи, так как смертью разрывается единство души и тела человеческой личности. Кроме того, в падшем человеке оскудевает любовь, темные, греховные страсти оскверняют брак блудной похотью, властными вожделениями, делают его средством достижения земных целей. Вместе с грехом в жизнь супругов приходит страдание, вместе с плотской похотью и всевозможными страстями – неверность, полигамия. Утратив бессмертие, поработившись греху, человек не может сохранить и живую веру в загробную, вечную жизнь. Представление о единственности брака, о вечном единстве супругов заменяется на более понятный и близкий образ земного счастья, благополучной семейной, супружеской жизни, удовлетворяющей естественные потребности человеческой природы. В то же время блудная страсть, сопутствующая падшему человеческому естеству, делается орудием мучения, и сама мысль о плотском союзе с представителем иного пола часто становится ненавистным искушением для тех, кто ищет чистоты и бесстрастия. В контексте напряженного эсхатологического ожидания, особенно свойственного первым христианам, брак нередко воспринимался как некая неизбежная, вынужденная уступка человеческой немощи, оправдываемая лишь тем, что род человеческий все же следует продолжать.

Боговоплощение Христово открывает человечеству возможность возвращения к Богу, путь к благодатному богосыновству. В Церкви Христовой человеческая жизнь

приобретает новое качество, в частности заново освящается брак. Величайшее достоинство брака свидетельствуется первым чудом Спасителя на браке в Канне Галилейской (Ин. 2:1–11), имеющим смысл благословения. Христос возвещает учение о бессмертной душе человека, о будущем воскресении, что с новой силой ставит принципиальный для догматического учения о браке вопрос: имеет ли брак продолжение после смерти? Поскольку человек в раю создан бессмертным, то и брак первоначально подразумевает вечное единство мужа и жены. В соответствии с этим представлением в предпоследней молитве чина венчания содержится прошение: «Восприми венцы их в Царствии Твоем нескверны, и непорочны, и ненаветны соблюдая во веки веков». Христово благовестие, обновляя райское призвание человека и возводя его на новую, еще большую высоту, нигде не учит, что брак существует только в этой, земной, жизни и после смерти аннулируется. Ответ Христа саддукеям: «В Воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают как Ангелы на небесах» (Мф. 22:30) – утверждает лишь, что брак, в понимании саддукеев имеющий целью произведение потомства, после Воскресения уже не будет существовать. Однако учение о вечности брака со всеми вытекающими из него ограничениями особенно трудно принять падшему человечеству. Если брак заключается навечно, то это значит, что он должен быть единственным. Евангелисты Матфей (5:32; 19:3–12), Марк (10:5–12) и Лука (16:18) повествуют о беседе Господа Иисуса Христа с фарисеями и учениками о запрещении развода, кроме того случая, когда он иницируется невинной стороной вследствие прелюбодеяния, совершенного другой стороной. В этом случае развод становится констатацией того, что брака уже нет, но жениться на разведенной – значит прелюбодействовать. Христово слово «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19:6), соединенное с установлением вечного брака в раю и с верой в бессмертие душ смертных людей, говорит о том, что брак, по замыслу Божию, не прекращается смертью, хотя в Воскресении и преображении станет другим (Мф. 22:23–30). Новое достоинство браку сообщается в его воцерковлении, которое происходит с

вхождением супругов в Церковь, где начинается новая праведная жизнь, приводящая их после смерти в Царство Небесное, где их брак вновь обретает утраченную в грехопадении святость и вечность. Этим определяется сущность христианского таинства брака: будучи заключен в Церкви, он получает дар благодатной любви и благодатную возможность быть святым и вечным в Царстве Божиим.

Брачный пир, брак Агнца, Жених церковный – образы, часто используемые в Новом Завете для изображения отношений Господа Иисуса Христа и тех, кто последовал за Ним. Нигде сущность брака, супружеской любви и семейных отношений не были поняты так высоко и глубоко, как в Послании ап. Павла к Ефессянам, формулирующем основы христианского богословия брака. Утверждая благодатную природу любви христианских супругов, ап. Павел говорит: «потому что мы члены Тела Его (Христа), от плоти Его и от костей Его» (Еф. 5:30). Достоинство христианского брака – малой церкви – вытекает из укорененности его в Церкви Христовой. Более того, каждый христианин и каждая христианка, будучи членами Церкви, благодатно уневещиваются Христу, так как Церковь есть Невеста Христова, и, таким образом, брак есть образ спасения во Христе для каждого человека. Способность человека соединиться со Христом для достижения полноты, гармонии, совершенства и спасения была предусмотрена и прообразована Богом еще в раю, когда жизнь Адама была устроена в форме брака. Если человеческий брак после грехопадения перестал достигать в земной жизни полноты своего предназначения и может быть «исцелен» по мере вхождения в Церковь, то в случае достижения супругами Царства Божия их брак преобразуется в таинственное единство в любви со Христом и друг с другом. Во Христе и в Церкви, в Царстве Божиим разделенное соединяется, неполное восполняется, единство супругов становится их полной взаимо-проникновенностью, не лишаящей их личного бытия.

Слова ап. Павла к Ефессянам, уподобляющие брак союзу Христа и Церкви: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее,

очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя... тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф. 5:25–28, 32), – придают браку еще и евхаристическое измерение, так как супружеская любовь, как и созидаящая Церковь любовь Христова, должна иметь крестную, жертвенную природу, стремление искупить, освятить и очистить друг друга, в святости созидая таинственное и глубочайшее единство. Это учение о браке подразумевает абсолютную моногамию, без которой богоподобное совершенство было бы невозможно, как невозможно и уподобление мужа и жены Христу и Церкви. Утверждение о вечности христианского брака также вытекает из его сообразности тайне Христа и Церкви.

По мнению прп. Ефрема Сирина и свт. Иоанна Златоуста, отношения Христа и Церкви прообразуются браком Адама и Евы. Слова Книги Бытия: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт. 2:24) – прообразуют вольное оставление Христом Своего небесного Отца и Своей Матери на земле, чтобы прийти к Своей невесте-Церкви, отдать Себя за нее на крестные страдания и смерть и соделать ее Своим Телом.

Это высокое учение не могли сразу вместить даже ближайшие ученики Спасителя, хотя потом оно становится апостольским правилом для тех, кто решился служить Господу в священном сане⁷¹. Единственность и чистота брака – необходимое условие для рукоположения и священнослужения (1Тим. 3:2, 12; Тит. 1:6). Однако многие христиане в I веке, как и в последующие времена, не могли вместить идеал христианского брака, и ап. Павел разрешает вступать в брак овдовевшим, чтобы не разжигаться страстью блуда (1Кор. 7:8–9). Христианская норма здесь сильно снижается. Второй брак всегда считался уступкой немощи, требующей покаяния, но в Священном Писании Нового Завета он все же не приравнивается к обычному прелюбодеянию, хотя является

нарушением верности умершему супругу. Очевидно, что вторым браком разрушается восстановленный Христом замысел Божий о райском браке: первый брак после смерти одного из супругов нарушен оставшимся в живых; второй брак требует покаяния и воцерковления – второбрачные супруги по церковному правилу подвергаются епитимии и отлучаются от участия в Евхаристии на один год для очищения в подвиге христианской жизни, который один только может вернуть надежду на Царство Божие. Пастырская икономия ап. Павла в вопросе о возможности второго брака соотносится с действовавшим тогда законом и дохристианским пониманием брака лишь в его земном, плотском измерении, что подчеркивает компромисс с существующим уровнем сознания недавних язычников, еще не успевших уразуметь высоту евангельского учения. Апостол уговаривает своих пасомых: «Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти за кого хочет, только в Господе. Но она блаженнее, если останется так, по моему совету; а думаю, и я имею Духа Божия» (1Кор. 7:39–40).

Казалось бы, будучи установлен Богом в раю и возрожден Господом Иисусом Христом в Новом Завете в превосходном достоинстве, брак не требует какого-либо оправдания или одобрения. Однако, как бы в противоположность сказанному, ап. Павел говорит: «...хорошо человеку не касаться женщины. Но во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа» (1Кор. 7:1–2). Видимое на первый взгляд противоречие в действительности является мнимым, так как просто выражает двойственное отношение к браку, которое сохраняется навсегда даже и в творениях святых отцов, причем эта двойственность иногда доходит до крайности. С одной стороны, библейское повествование описывает замысел Божий о человеке в раю и райское устройство его жизни в браке до грехопадения Адама и Евы. Христос приходит воздвигнуть павшего Адама, воскресить его, вернуть ему бессмертие и даровать ему достоинство, более высокое, чем он имел от начала. В Послании к Ефесесянам ап. Павел прозревает тайну нашего спасения, тайну Христа и Церкви, прообразуемую

замыслом Божиим о человеческом браке. С другой стороны, в Послании к Коринфянам ап. Павел, движимый пастырской заботой о нравственной жизни вновь обращенных христиан, обращается к наличной действительности, которая в брачной жизни далеко еще не достигает христианского идеала. Так же и всегда в истории Церковь, возвещая идеальную евангельскую норму, в то же время оставалась на почве реальности и, совершая дело церковного домостроительства, говорила с людьми на доступном им языке, обсуждала волнующие их проблемы, использовала их понятия и образы. Да и сами апостолы, так же как и последующие учителя Церкви, хотя и обильно облагодатствованные дарами Святого Духа, были все же людьми своего времени, имели свои радости и скорби, соединяли с божественной истиной свои человеческие чаяния, надежды, свое понимание переживаемых обстоятельств.

Ап. Павел, а за ним и святые отцы Церкви, развивая христианское богословие брака, не могут уйти от вопросов, которые ставит перед ними жизнь народившихся церковных общин, а потом – медленно воцерковляющихся народностей. Нужно ли вступать в брак в виду быстро приближающегося (как казалось первым христианам) Второго пришествия Господня? Что делать с многочисленными вдовами, малоспособными к сохранению целомудренной жизни? Отдавать ли замуж своих дочерей, если то и дело возникают кровавые гонения, а достойных христианских браков очень мало? Как относиться к браку, если действует очень далекое от христианства римское брачное законодательство, если повсеместный обычай рассматривает женщину как существо низшего сорта? И многие другие проблемы требуют неотложного совета, доступного пониманию вопрошающих и посильного для выполнения в жизни. Таким образом, еще в Священном Писании определяются две точки зрения на брак: одна – богословское осмысление замысла Божия о человеке, относящееся к христианской антропологии; другая – церковное домостроительство, пастырское окормление новых чад Церкви, требующее ответов на насущные вопросы современной им жизни с учетом духовных и иных возможностей пасомых.

Если нравственность имеет своим источником веру в Бога и Церковь является школой нравственности, то христианский брак и семья становятся той институцией в земной человеческой жизни, где любовь и христианские нравственные нормы актуализируются прежде всего. В падшем мире, где все искажено греховными страстями и преступлением, где глубочайшим образом повреждена сама человеческая природа, брак и семья все же остаются той цитаделью, где хранится и действует любовь, где из поколения в поколение передается жизнь, где воспитывается совесть, возвращается вера. Все нечистое, скверное, страстное в христианском браке попадает и поглощается огнем подвига и самоотвержения. Если главным содержанием и целью богоустановленного брака вообще является достижение единства, полноты, гармонии во взаимной любви, то в христианском браке все перечисленное осуществляется в совместном стремлении в любви ко Христу, в любви во Христе друг к другу, в рождении для Бога и воспитании Ему новых чад Церкви, в общем служении ближним. Подлинная супружеская любовь противоположна скверне, нечистоте, греху. Христианский брак утверждает целомудрие, в подвиге семейной жизни брак становится школой любви, воздержания, веры и смирения. Влюбленность уходит, но любовь в христианской семье бесконечно возрастает, очищаясь от страстности и душевности, приобретая благодатную духовность. «Если ты еще не сопрягся плотию, не страшись совершения; ты чист и по вступлении в брак»⁷², – говорит свт. Григорий Богослов, указывая на целомудрие и чистоту христианского брака. В действительности такой христианский брак оказывается реальным средоточием радости, счастья, нерушимой любви и высокой духовности.

Сотворив Адама и Еву в раю, Господь сказал им: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над... всяким животным» (Быт. 1:27–28). Человечеству дается неразрывно связанная с рождением потомства творческая способность соработничества Богу. Именно наполняя, населяя землю, человеческий род может реализовать повеление Божие обладать ею. Рождение

потомства не является главной и единственной целью брака, но оно тесно и естественно связано с ним. Брак будет целомудренным только тогда, когда человек сохраняет целым, неповрежденным замысел Божий о нем. Плотское единство супругов, по этому замыслу, естественно связано с подвигом рождения ребенка. Этим подвигом, который немислим без самоотверженной любви, без самопожертвования родителей, очищаются от страстей и похотей брачные узы супругов. Поэтому Церковь устами свт. Василия Великого, отцов ряда Соборов – Поместных и Пято-Шестого (правило 91)⁷³ – объявляет ухищрения с целью воспрепятствовать рождению детей при плотском соединении супругов смертным грехом.

Православное учение о браке разделяет так называемый естественный брак после грехопадения и таинство брака, понимаемое как возвращение браку его благодатной природы, вечности, сообщение ему еще более высокого достоинства, чем он имел в раю, в уподоблении единству Христа и Церкви. Это облагодатствование брака совершается Церковью через Ее благословение и, главным образом, – через укоренение брака, новой семьи в церковной жизни. Чинопоследование таинства брака развивается постепенно, и со временем требование укорененности брака в евхаристической жизни Церкви заменяется в сознании многих совершением чина венчания, отделенного от Евхаристии и приобретшего во время правления императора Льва Мудрого дополнительный смысл государственного узаконения брака. Чин венчания, совершаемый в отрыве от требования евхаристической церковной жизни брачующихся, приобретает характер обряда, снижающего православное учение о таинстве.

На Западе брак, еще со времен древнего Рима определяемый как договор между брачующимися, сам по себе стал истолковываться христианами как таинство, привлекающее благодать. Совершителями таинства при этом являются сами вступающие в брак, церковный же характер брак приобретает в связи с тем, что брачный договор заключается перед лицом Божиим. Это сообщает католическому браку свойство нерасторжимости – обещание, данное перед Богом, не может

быть отменено. Но договор остается действительным только до тех пор, пока живы обе заключившие его стороны. Со смертью одной из сторон договор теряет силу. Отсюда у католиков категорический запрет на разводы, но вполне доброжелательное отношение к второбрачию. Правда, на Втором Ватиканском Соборе учение о браке как о договоре декларативно заменяется на идею брачного союза. Тем не менее «Codex Iuris Canonici» утверждает: «Между крещеными не может состояться такой действительный брачный договор, который тем самым не был бы таинством»⁷⁴. Это значит, что понимание таинства Брака как договора все же остается со всеми вытекающими из него следствиями. До Тридентского Собора были распространены и признавались «тайные браки», которые заключались самими брачующимися без церковной общины и без священника. Тридент в декрете «Tametsi» положил конец этому обычаю, но Катехизис Католической Церкви настаивает: «В Латинской Церкви обычно считается, что сами супруги как служители благодати Христовой взаимно даруют друг другу таинство Брака, выражая перед Церковью свое согласие»⁷⁵.

Священник Владимир Хулап. Вопрос о «совершителе» таинства Брака на Востоке и на Западе

Между православным и католическим богословием существует ряд хорошо известных различий в догматике, каноническом праве, богослужебных обычаях, которые вызывали в ходе истории горячие дискуссии. Не столь спорными, но тем не менее интересными с богословской точки зрения являются разные взгляды на «совершителя» таинства Брака. «Катехизис Католической церкви» дает следующее ясное определение: «сами супруги как служители благодати Христовой взаимно преподают друг другу таинство Брака, выражая перед Церковью свое согласие» (1623). Напротив, православная традиция говорит, что «совершителями чинопоследования таинства Брака являются епископ или пресвитер» (Православная энциклопедия. М., 2003. т. 6. с. 148).

Среда, в которой распространялась христианство, – иудейский и греко-римский мир – не предполагала обязательного участия «культового функционера» (священника, раввина, жреца) в заключении брака. Оно, хотя и имело неотъемлемую религиозную составляющую, было прежде всего семейным праздником, поэтому все входившие в его состав религиозные обряды совершал отец (или опекун) невесты, сами новобрачные или почетные гости. У римлян только высшая по степени торжественности форма заключения брака, *confarreatio*, совершавшаяся в среде патрициев, включала в себя жертвоприношение жреца (*pontifex maximus* или *flamen dialis*). Конститутивным было выражение согласия – перед лицом свидетелей либо в форме заключения брачного договора, – что нашло свое отражение в знаменитой формулировке Ульпиана *consensus facit nuptias* (Dig. 35. 1. 15), а также в его утверждении о том, что опущение свадебной церемонии никоим образом не отражается на легитимности брака (L. 22, Cod. V. 4).

Данные доконстантиновской эпохи о христианском заключении брака чрезвычайно скудны: дошедшие до нас

свидетельства св. Игнатия Антиохийского о необходимости *ὑπόμνη* (согласия) епископа (*Ign. Ep. ad Polyc. 5. 2*) и Тертуллиана о том, что оно сопровождалось *oblatio* и *benedictio* (*Ad Uxorem II. 8*), не позволяют сделать однозначного вывода о церковно-правовом статусе этого чинопоследования, его соотношении с «домашней» свадьбой, роли священнослужителя и брачующихся. Тот же Тертуллиан, говоря о вступлении христианки в брак с язычником (очевидно, не подлежащий литургическому благословению Церкви), не подвергает сомнению его действительность и лишь подчеркивает ряд трудностей, которые такой союз ставит перед христианской стороной (*Ad Uxorem II. 9*), а автор «Послания к Диогнету» (ок. 200) говорит, что христиане *ὑπομνῶντες ὡς πάντες* (5. 6), т. е. следуют обычаям и законам своей эпохи – очевидно, если те не противоречат христианскому взгляду на брак.

Кардинальное изменение положения христианской церкви в IV веке отразилось и на области заключения брака. Начиная с этого периода изначально домашний праздник активно «воцерковляется», сначала через присутствие на нем епископа или пресвитера, читающего «молитвы и благословения» (*свт. Иоанн Златоуст. Hom. in Gen. 48. 6*) или подписывающего брачный договор в качестве почетного свидетеля (*Августин. Sermon. 332. 4*). Одновременно такое присутствие рассматривалось как одобрение и подтверждение заключаемого брака, что видно из 7-го правила Неокесарийского Собора, запрещающего клирику находиться на свадьбе второбрачного. Однако непримиримое противоречие между разнужданным характером языческой свадьбы и христианской моралью довольно быстро привело к созданию собственного христианского чинопоследования заключения брака, отделенного от «мирской» свадьбы во временном и пространственном отношении, центральное место в котором начала играть фигура христианского предстоятеля.

Принадлежавшие родителям молодых функции (возложение венков, покрытие невесты брачным покрывалом, соединение рук) постепенно становятся центральными литургическими элементами, совершаемыми уже епископом или

священником. И если свт. Григорий Богослов еще полагает, что было бы лучше, чтобы возложение венков совершал отец невесты, а он только сопровождал заключение брака молитвами: «От них (отцов невесты) – венцы, от нас (епископов) – молитвы» (Ер. 231), то такой взгляд является скорее исключением, и дальнейшее развитие показывает, что церковное заключение брака на Востоке будет характеризоваться именно центральной фигурой священнослужителя.

Этому способствовало и развитие богословской мысли: чинопоследование заключения брака все более и более рассматривалось как актуализация благословения Богом первых людей в раю, присутствие священника являло собой пришествие Христа на брак в Кане Галилейской⁷⁶, а богословие Еф. 5:22–32 логически требовало включения его в экклезиологическую перспективу (чтение молитв, выражающих христианское богословие брака, связь с Евхаристией и т. д.). Дошедшие до нас древние восточные и западные молитвы благословения брака (Ο Θεός ὁ ἄγιος, *Pater mundi conditur* и др.) показывают, что Совершителем брака является именно Бог, роль же священника, молодых и церковного чинопоследования в ту эпоху еще находится на периферии богословской рефлексии.

В конце IV века папа Сириций (384–399) свидетельствует, что заключение брака *per sacerdotem benedictione* в его время обязательно требовалось только от будущих клириков (Ер. ad Himer.), на Западе часто вообще отказывали в благословении брака тем брачующимся, кто не сохранил девства (*Иннокентий I*. Ер. ad Victr. 4–6, *Кесарий Арльский*. Serm. 43. 5), – хотя, очевидно, такие браки тем не менее признавались абсолютно легитимными и действительными.

Дальнейшее развитие на Востоке происходило в контексте византийской «симфонии» государства и Церкви, когда последняя постепенно получала все более широкие функции контроля над комплексом вопросов, связанных с браком. Норма римского права, согласно которой брак заключается выражением согласия, законодательно подтверждается

императором Феодосием II (Cod. Theod. III 7. 3), св. император Юстиниан разрешает среднему сословию письменно заключать брак перед церковным нотариусом (γάμος ἑγγράφος), для низшего же сословия достаточным остается выражение согласия перед свидетелями (Nov. Iust. 74. 4), что подтверждает и император Лев III (годы правления 714–741) в своей «Эклоге» (Eclog. 2. 1). В эпоху императора Василия I (867–886) брак мог заключаться трояким образом: через благословение (εὐλογία), венчание (στεφάνωμα) и составление письменного договора (Epanag. Tit. 16. 1). Император Лев VI Мудрый (годы правления 886–912) в своей 89-й новелле уже тесно связывает брак со священническим благословением, однако рассматривает это как недавний обычай: «В древности... допускалось установление законного брака без предусмотренных для этого благословений. Однако даже если можно найти мотивы извинения для таких действий, не подобает нам, достигшим более прогрессивного образа жизни, не соблюдать таких вещей» (JG I. 56). Император Алексей I Комнин (годы правления 1081–1118) распространяет церковное благословение на рабов (JG I. 305), а император Андроник II Палеолог (годы правления 1282–1328) и Константинопольский патриарх Афанасий I (занимал кафедру в 1289–1293 гг.) запрещают заключение брака без благословения священника, ставя точку в этом процессе.

Развитие на Западе пошло по другому пути. С IX века здесь также начинает возрастать роль церковного благословения брака, прежде всего в контексте борьбы с тайными и запрещенными (в той или иной степени родства) брачными союзами. При этом обязательное церковное чинопоследование становится наиболее подходящим средством контроля, и уже Карл Великий требует, чтобы о желании заключить брак заблаговременно сообщалось священнику, который должен был выявить отсутствие препятствий и только после этого совершить венчание (Cod. dipl. lib. II, 133). Это стремление к открытости при заключении брака способствует возникновению к началу XII века – сначала в Нормандии и Бретани, а затем и в других частях Европы – практики заключения брака «перед входом в храм» (*in facie ecclesiae*). Жаркие споры Парижской и

Болонской богословской школ о том, что является конститутивным в заключении брака – выражение согласия в соответствии с классическим римским правом или супружеские отношения, – завершаются победой консенсуалистского взгляда, рассматривающего *consensus* в качестве *causa efficiens* таинства Брака. Это, в свою очередь, отражается на богослужебном чине, в котором оно становится важнейшей частью и постепенно принимает форму ответов брачующихся на вопросы священника об их желании вступить в брак (характерно, что только они во всем чинопоследовании произносились на национальном языке, а не на богослужебной латыни, что также способствовало росту их значимости).

В такой доведенной до логического конца схеме не играет никакой принципиальной роли, присутствует ли при этом священник или кто-то другой – так, папа Александр III (1159–1181) в своем послании к архиепископу города Салерно говорит о необходимости присутствия «священника или нотариуса». Фома Аквинский завершает этот процесс, ясно отделяя *consensus* от всего остального литургического чинопоследования: «Именно слова, которыми выражается согласие о заключении брака, представляют форму этого таинства, а не благословение священника, которое есть лишь нечто сакраментальное (*quoddam sacramentale*)» (IV Sent., d. XXVI, q. 2, art. 1, ad. 1). Соответственно, священник просто «ассистирует» при заключении брака, и эта терминология сохраняется доныне в католическом «Кодексе канонического права» (CIC, 1108).

Однако литургическое церковное сознание очевидно не желало примириться с таким юридическим смещением акцентов, поэтому в качестве попытки достичь некоего внутреннего смыслового равновесия начиная с XIII века возникает священническая формула «Я соединяю вас... (*Ego coniungo vos...*)», которая создана по аналогии с другими западными тайносовершительными формулами (т. е. *Ego te baptizo...*, *Ego te absolvo...*) и которую можно рассматривать как попытку вернуть заключение брака из исключительно правовой сферы в литургическую. Подобную тенденцию отражает и

Тридентский Собор, постановивший в декрете «Tametsi», что браки, которые не были заключены соответствующим образом при участии священника в присутствии свидетелей, следует рассматривать как недействительные (*Denzinger. Enchiridion Symbolorum*, № 1814): в исключительно правовом образе мысли, где для литургической составляющей не остается места, единственной попыткой ее сохранения становится возведение церковного чинопоследования до уровня обязательной формы.

Первое ясное столкновение восточной и западной точек зрения мы встречаем уже в IX веке в послании папы Николая I к болгарам (866 г.). Согласно тексту, греки, от которых болгары незадолго до этого приняли христианство, рассматривали опущение церковного венчания как грех (*peccatum*), поэтому новообращенные адресовали этот вопрос римскому епископу. Однако папа в своем ответе вновь подчеркивает основное положение римского брачного права: «достаточно только выражения согласия» (*Respons. ad Cons. Bulg.* 3).

Вполне понятно, что указанная разница во взглядах постепенно привела и к различной расстановке акцентов в богословском осознании таинства Брака. На Западе конститутивный *consensus* стал рассматриваться как «форма» Таинства, а супруги – как его совершители, тем самым договор брачующихся приобрел сакраментальный характер: «Между крещеными не может состояться такой действительный брачный договор, который тем самым не был бы таинством» (CIC, 1055, § 2), поэтому необходимое для заключения сакраментального брака согласие может быть выражено перед лицом диакона (CIC, 1108) или свидетелей – мирян (CIC, 1112). На Востоке же, поскольку священник сохранил свое подобающее ему еkkлeзиoлoгичecкoe положение в чинопоследовании венчания, которое не претерпело такого серьезного смещения акцентов, произошедшего на Западе, именно он рассматривается в качестве «совершителя» таинства Брака.

И восточная, и западная позиции очевидно ставят перед нами определенные вопросы. Если довести католическую точку зрения до логического конца, то брак оказывается самым «индивидуалистическим» из всех таинств, кардинально

отличаясь от всех остальных своим «совершителем», а его чинопоследование становится, по выражению Бонавентуры, лишь «украшением» таинства (*ad decorem sacramenti* – IV Sent., d. XXVIII, art. unic. q. 5). Происходит деформация литургического и экклезиологического уровня таинства Брака, поскольку конститутивность консенсуса может вполне удовлетворить догматику и каноническое право, но не литургическое сознание Церкви – богослужебной общности, в рамках которой происходит сакраментальная актуализация Божественной воли о спасении мира и человека, причем в соответствии с иерархическим церковным устройством. Как и в других таинствах, сообщение божественной благодати в таинстве Брака предполагает точно такое же участие священника, поскольку каждое таинство имеет и трансцендентное измерение, в котором земное событие приобретает свою эсхатологическую составляющую.

Плодотворные попытки решения этих вопросов в католической мысли были предприняты после II Ватиканского Собора, когда в рамках литургической реформы западного чинопоследования таинства Брака был изменен характер вопросов священника (сделан акцент на заключение именно христианского брака), особо подчеркнута роль священнического благословения брачующихся, более ясно выражена связь с Евхаристией. Дискуссия среди католических богословов (в которой следует особо выделить имена А. М. Триасса, Н. Vorgrimler, М. Kunzler и др.); необходимость участия священника для действительности заключаемого брака, отраженная в ССЕСО 828, § 1; положения «Катехизиса Католической Церкви» о том, что «таинство Брака есть литургический акт» (§ 1631), что священник «принимает согласие супругов от имени Церкви и дает благословение Церкви» (§ 1630); а также отражение в «Катехизисе...» восточной позиции (§ 1623) – все это позволяет говорить о сближении в понимании литургического характера таинства Брака.

С другой стороны, Православная Церковь в последние годы столкнулась с рядом серьезных пастырских проблем, связанных со сферой церковного брака. Церковно-

институционализированный взгляд на заключение брака гармонично вписывался в византийские отношения Церкви и государства, поскольку сакраментальный церковный брак был одновременно действительным в глазах империи. Однако сегодня возникают проблемы в отношении браков христиан, которые живут в законном с точки зрения государства, однако не получившем церковного благословения браке. Речь идет о людях, проживших в супружестве много лет и обращающихся в христианство, либо о случаях обращения к вере лишь одного из них – таких людей нередко не допускают ко Причащению, указывая, что они якобы «живут в блуде». Постановление Священного Синода от 28.12.1998, в котором отмечается, что Православная Церковь «с уважением относится к гражданскому браку», должно стать поводом для дальнейшей богословской рефлексии об этом комплексе проблем. Также крайне необходимым представляется активное развитие катехизической подготовки молодых к таинству Брака, чтобы избежать многочисленных случаев совершения венчания над крещеными, но невоцерковленными людьми, многие из которых через несколько месяцев после венчания приходят в епархиальные управления с просьбой о расторжении церковного брака. Повышению осознания индивидуальной ответственности перед Богом и Церковью способствовал бы и пересмотр находящихся в чинопоследовании венчания вопросов, их большая акцентуация на заключении именно христианского брака и тех обязанностях, которые он возлагает на супругов.

Говоря в общем, более глубокий богословский анализ представленного комплекса литургических, канонических, вероучительных, церковно-государственных, пастырских и личностных вопросов, наверное, теснее всего переплетенных друг с другом именно в таинстве Брака, будет активно способствовать развитию православной сакраментологии и адекватных пастырских ответов на запросы современности.

**Диакон Михаил Желтов. Обзор истории чинов
благословения Брака в православной традиции**

Ранняя Церковь

Наиболее ранние данные о христианском браке содержатся в Новом Завете. Особое внимание к вопросам, связанным с браком, уделяет ап. Павел. Он подчеркивает Божественное происхождение брака – причем, что особенно важно, не только между христианами, но и между язычниками (1Кор. 7:10–17). Такое понимание непосредственно основано на поступках и словах Самого Господа Иисуса Христа, Который Своим присутствием на браке в Кане Галилейской (Ин. 2:1–11) и Своими словами о том, что вступившие в брак – «уже не двое, но одна плоть, итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19:6), – прямо указал на то, что все браки, заключенные согласно общепринятому обычаю и не противоречащие напрямую Божественному законодательству, имеют Божие благословение и что Он признает эти браки законными, – ведь ни те, кто вступал в брак в Кане, ни фарисеи, к которым были обращены слова Спасителя, не были христианами и вступали в брак так, как это было принято в Ветхом Израиле. Однако, хотя о браке как таковом в Новом Завете сказано немало, никаких упоминаний о какой-либо особой христианской брачной церемонии в книгах Нового Завета нет, и это можно объяснить как простым умолчанием, так и тем, что такая церемония просто еще не успела тогда возникнуть.

Древнейшее свидетельство о порядке вступления христиан в брак принадлежит свмч. Игнатию Богоносцу (нач. II в.). В Послании к Поликарпу он пишет, что для того, чтобы брак был «согласно Господу» (κατὰ Κύριον), следует заключать его «сообразно мнению» (μετὰ γνώμης) епископа (*Ign. Ep. ad Polycarp.* 5. 2). При этом ни о каком участии епископа в церемонии свмч. Игнатий не упоминает. Из этого следует, что в начале II века в Церкви еще не было отдельного чинопоследования бракосочетания, так как в Послании к Смирнянам свмч. Игнатий категорически запрещает совершать богослужения без епископа (*Ign. Ep. ad Smyrn.* 8). Заметим, что слова свмч. Игнатия выглядят как разъяснение заповеди ап.

Павла заключать браки только «во Господе» (ἐν Κυρίῳ – 1Кор. 7:39) – свмч. Игнатий поясняет, что именно следует делать, чтобы исполнить эту заповедь. Если наше предположение верно, то сам случай подобного недоумения, заставившего свмч. Игнатия высказаться по поводу слов апостола, еще раз подтверждает предположение об отсутствии особой брачной церемонии в Церкви к началу II века. В этом же смысле можно понимать известное выражение автора «Послания к Диогнету» (кон. II – нач. III в.): «Христиане... вступают в брак так же, как и все» (Ep. ad. Diogn. V. 6).

Но если согласиться с тем, что специального брачного последования первоначально в Церкви не было, то как же объяснить веру Церкви в то, что союз мужа-христианина и жены-христианки является настолько возвышенным, что его можно сравнить с «тайной» (μυστήριον – в более поздней христианской традиции это слово станет *terminus technicus* для обозначения церковных таинств) союза Христа и Церкви (Еф. 5:22–32)? Иными словами, что же именно освящает брак христиан, если никакого особого последования нет? Ответ на этот вопрос таков: брак, как и другие проявления человеческой жизни, освящается Евхаристией.

Об этом недвусмысленно свидетельствуют авторы конца II – начала III века. Например, Климент Александрийский пишет, что брак не является грехом, «ибо он приобщается нетлению» (*Clem. Alex. Strom. III. 17. 104*). Αφθαρσία (нетление) – обычный термин для обозначения Евхаристии у раннехристианских авторов, и Климент, который постоянно полемизировал с христианами крайне аскетических взглядов, отказывавшихся от брака, вкушения мяса и прочего, указывает здесь именно на то, что женатые люди принимают Евхаристию и брак не отлучает их от Причащения. Согласно Тертуллиану, брак между христианами свят, ибо его «соединяет Церковь, подтверждает приношение (*oblatio*, термин, который может обозначать Евхаристию. – *Авт.*), знаменует благословение, ангелы славят, Отец полагает действительным» (*Tertull. Ad Uxor. II. 9*). Процитированное свидетельство Тертуллиана особенно важно потому, что многими исследователями оно понимается как

первое описание церковного чина бракосочетания (который, в таком случае, к началу III века заключался в преподании молодым благословения во время литургии)⁷⁷. Однако такое понимание не обязательно следует из текста Тертуллиана, его можно прочесть и иначе – как общее указание на святость брачных отношений верующих, которые, будучи христианами, постоянно причащаются. В другом месте Тертуллиан упоминает участие христиан в обручении и бракосочетании, и из его упоминания ясно, что и обручение, и бракосочетание совершались по общепринятой в античности церемонии (*Tertull. De idololatr.* 16). Более того, Тертуллиан пытается обратить внимание христиан на недопустимость некоторых элементов этой церемонии как слишком языческих⁷⁸, но не противопоставляет им никакие церковные обряды, чем ясно указывает на то, что в начале III века христиане, с одной стороны, совершали брачную церемонию так, как это было принято в обществе того времени, с другой – причащались и регулярным участием в Евхаристии освящали свой брак. Этот вывод подтверждается тем, что блж. Августин, который писал там же, где и Тертуллиан, – в латинской Северной Африке, но почти на два века позже, неоднократно обращаясь к теме брака, ни разу не сообщает о церковной брачной церемонии. При этом в его творениях многократно упоминаются *tabulae nuptialis* (брачные таблицы, то есть светский брачный контракт)⁷⁹, и Августин сообщает, что епископ является одним из тех лиц, кто подписывает эти *tabulae*⁸⁰.

Еще один серьезный аргумент в пользу того, что особые священнодействия в связи с браком христиан в Церкви в III веке не совершались и никаких специальных молитв на этот случай еще не было, – это отсутствие даже упоминаний о подобных священнодействиях или молитвах во всех известных молитвенных сборниках III–IV веков («Апостольском предании», «Апостольских постановлениях», Евхологии Серапиона, Барселонском папирусе), куда входят молитвы Крещения, Евхаристии, хиротоний, освящения мира и елея и ряд других. Единственный пример произносимой в связи с браком молитвы среди ранних текстов находится в апокрифических «Деяниях

апостола Фомы» (кон. II – нач. III в.), где описано, как ап. Фома благословляет молодую пару возле брачного ложа (Acta Thom. 10). Но эта молитва отнюдь не является брачным благословением – выслушав молитву и проповедь Фомы, молодые обещают никогда не жить супружеской жизнью. Итак, таинство Брака в ранней Церкви заключалось в участии в Евхаристии (не в специальной «свадебной литургии», а в Евхаристии вообще), в соответствии брачного союза церковным требованиям (что подтверждалось епископом), а также в особой святости христианского брака, которая позволяла сравнивать его с тайной союза Христа и Церкви.

IV век – конец VIII века

В IV – начале V века дарованные Церкви свобода и почетное положение в обществе привели к тому, что все больше христиан стали стараться не просто получить у епископа или священника согласие на брак, но и пригласить их непосредственно участвовать в брачной церемонии⁸¹, которая продолжала сохранять в целом античный порядок⁸² (а центральными в античной церемонии были обряды соединения правых рук молодых (т. н. *dextrarum iunctio*), возложения на них венцов (на Востоке) или брачного покрывала (на Западе), брачный пир; помимо церемоний, огромную роль играл юридический аспект заключения брака⁸³).

Четыре из Посланий свт. Григория Богослова (3-я четв. IV в.) посвящены брачному торжеству. Все они написаны по одному и тому же поводу – святитель извиняется за свое отсутствие на этом торжестве. Послания содержат упоминания о брачных венцах (*Greg. Nazianz. Ep. 231, ad Euseb*) и о некоторых других моментах брачной церемонии, явно восходящих к античной традиции: украшении чертога молодых цветами, собрании множества людей (среди них – и епископов), обряде соединения правых рук молодых, празднестве, пении традиционной античной брачной песни – эпиталамы (свт. Григорий предлагает взамен свою «эпиталаму»: стихи Пс. 127:5–6), подарках новобрачным. Но свт. Григорий называет все эти действия «суетными» и противопоставляет им молитвы о молодых как единственно значимые (*Greg. Nazianz. Ep. 193, 194, 231, 232*). Единственный явно одобряемый святителем обряд, как ни странно это может показаться современному читателю, – отнюдь не возложение венков на головы жениха и невесты, а обряд соединения рук молодоженов. В античности руки молодым соединяла *pronuba* – почтенная женщина, всю жизнь прожившая в одном безупречном браке. У свт. Григория руки молодым соединяет епископ, занявший, таким образом, место *pronuba*. Отметим, что изображения Христа,

соединяющего руки новобрачных, встречаются на византийских монетах и иных предметах V–XII веков⁸⁴.

В творениях немного более позднего автора – свт. Иоанна Златоуста – в связи с бракосочетанием упоминаются: брачный договор, особое одеяние невесты, венки на головах молодых, присутствие священников, молитвы и благословения, пир (*Ioan. Chrysost. In Gen. 48. 5; In Ep. ad Col. 12. 4*). В другом памятнике примерно того же времени – «Лавсаике» Палладия (1-я четв. V в.) – описывается бракосочетание Амуна Нитрийского; оно состояло из венчания, брачного пира и неких «подобających браку» обрядов (πάντα τὰ κατὰ τὸν γάμον) и окончилось тогда, когда все ушли из чертога молодых (*Hist. Laus. Vita 8*). Таким образом, на Востоке в V веке уже существовал некий христианский чин благословения брака, восходящий к античной церемонии бракосочетания, совершавшийся при участии духовенства и отдельный от литургии. Из более поздних источников будет ясно, что к этому чину был присоединен главный христианский элемент – приобщение Евхаристии. Античные же элементы очень быстро стали толковаться символически: так, уже свт. Иоанн Златоуст пишет, что брачные венки нужно понимать как символ победы молодоженов над плотскими удовольствиями (*Ioan. Chrysost. In Ep. 1 ad Tim. 9. 2*).

Несмотря на то что к началу V века греко-римский обряд венчания уже получил христианское осмысление, это все же не сразу привело его к превращению в часть церковного чинопоследования благословения брака. Вероятно, первоначально венчание стало обязательной частью церковного чина благословения брака только при бракосочетании византийских императоров и высокопоставленных чиновников – даже в позднейших рукописях византийского чина брачного обручения тот нередко надписывается как «Обручение царей и прочих» (см. ниже). В частности, подробное описание церемонии венчания царского брака содержится у Феофилакта Симокатты, который пишет о состоявшемся в 582 году бракосочетании императора Маврикия (*Theoph. Simoc. Hist. I. 10*). Церемония проходила во дворце Дафна и началась с того, что Константинопольский патриарх провел торжественное

богослужение (вероятно, в дворцовой церкви св. Стефана), во время которого соединил руки новобрачных, повенчал их и причастил Святых Таин. Праздник продолжился в одной из зал дворца, где император снял перед всеми покров с лица супруги и была воспета брачная песнь (ὕμναιον, «гимней»). «Невестоводитель» (νυμφάγωγος) подал новобрачным кубок с вином, и начался пир. Во время пира, как отмечает Феофилакт, на молодоженов «не возлагались венки, так как новобрачные, не будучи простолюдинами», были уже повенчаны заранее. Из этих слов следует, что в VI веке среди простых людей обряд брачного венчания был все еще связан не с церковным чином, а с праздничной трапезой. Воцерковление брачного венчания императора, возможно, было связано с процессом воцерковления церемонии венчания на царство. В то же время необходимо отметить, что описанный Феофилактом чин соответствует тому порядку, какой изложен в позднейших православных богослужебных книгах применительно к чину венчания всех христиан:

- 1) соединение правых рук и венчание (т. е. унаследованные от античности обряды);
- 2) причащение Святых Таин;
- 3) брачный пир с распитием первой чаши новобрачными.

Отметим, что из этой схемы прямо следует то, что общая чаша не имеет ничего общего с Евхаристической Чашей и непосредственно восходит к обряду распития новобрачными первой чаши на брачном пиру⁸⁵.

К рубежу VIII–IX веков церковное чинопоследование благословения брака, включающее в свой состав обряд венчания, в Византии уже было широко распространено и, вероятно, совершалось над всеми желающими. В частности, преп. Феодор Студит пишет о венчании вступающих в брак как о само собой разумеющемся и при этом цитирует «священную молитву венчания», текст которой совпадает с текстом используемых и доныне молитв византийского чина венчания (ниже они будут обозначены как B1 и B2); кроме того, преп. Феодор упоминает о том, что чин венчания брака содержит призывание Божественной благодати и поэтому не должен

совершаться в случае второбрачия (*Theod. Stud.* Ep. 22, 25, 28, 31, 50).

Конец VIII века: первое свидетельство текста византийских чинов обручения и венчания

Примерно тем же временем, что и свидетельство преп. Феодора Студита, датируется древнейшая сохранившаяся рукопись византийских чинов церковного благословения брака – знаменитый Евхологий Vatican. Barberini gr. 336, кон. VIII в.⁸⁶

Следует отметить, что сам факт наличия этих самостоятельных чинов в рукописи с такой датировкой является достаточным опровержением часто встречающейся в русскоязычной богословской литературе концепции А. Завьялова, согласно которой возникновение отдельных (от литургии) чинов обручения и венчания в византийской традиции было якобы связано с деятельностью императора Льва VI Мудрого⁸⁷. Распространенность этой концепции связана с тем, что именно ее придерживался прот. Иоанн Мейендорф в своей работе «Marriage, an Orthodox Perspective», давно переведенной на русский язык⁸⁸. Необходимо подчеркнуть, что и сам прот. И. Мейендорф, познакомившись с работой К. Ритцера, пересмотрел свое отношение к ошибочной концепции А. Завьялова и фактически отказался от нее в одной из своих поздних публикаций⁸⁹.

Для церковного благословения брака в Евхологии Vatican. Barberini gr. 336, как и в позднейших рукописях, приведены сразу два различных чина – обручения и венчания. Чин обручения, озаглавленный как Εὐχή ἐπὶ μνηστείας, состоит здесь только из двух текстов – молитвы Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ τὰ διηρημένα συναγαγὼν εἰς ἐνότητα· и главопреклонной молитвы Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ἐξ ἔθνων ἑαυτῷ μνηστευσάμενος Ἐκκλησίαν, – без каких-либо иных элементов последования (или хотя бы указаний об обмене кольцами или чем-то подобном)⁹⁰.

Чин венчания⁹¹, озаглавленный как Εὐχή εἰς γάμους, открывается мирной ектенией с особыми прошениями, за которой следуют две молитвы – молитва Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ ἀνοικοδομήσας γυναῖκα и главопреклонная молитва Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ

σωτηριώδει σοι οἰκονομία καταξιώσας ἐν Κανὼ τῆς Γαλιλαίας τίμιον ἀναδεῖξαι τὸν γάμον, – разделяемые, помимо указания о главопреклонении, краткой рубрикой о совершении иереем⁹² обрядов венчания и *dextrarum iunctio*. Отличия структуры чина венчания от структуры чина обручения не ограничиваются наличием ектении перед молитвами и эксплицитного описания совершаемого священнодействия – вслед за двумя упомянутыми молитвами εἰς γάμους в Евхологии Vatican. Barberini. gr. 336 выписана также молитва «общей чаши» (τοῦ κοινοῦ ποτηρίου), завершаемая указанием о преподании молодым Святого Причащения и отпущении⁹³.

Итак, древнейший сохранившийся письменный текст константинопольских чинов обручения и венчания имеет следующую структуру:

обручение	венчание
	мирная ектения
молитва [= O1]	молитва [= B1] рубрика о венчании и <i>dextrarum iunctio</i>
главопреклонная молитва [= O2]	главопреклонная молитва [= B2] молитва общей чаши рубрика о преподании Святого Причащения и отпущении

Нетрудно заметить, что главным структурным отличием чина обручения от чина венчания является «лишняя» молитва в конце второго – молитва общей чаши. Но эта молитва как раз является недавним (по отношению к датировке Vatican. Barberini. gr. 336) прибавлением к чину венчания⁹⁴ – как мы уже видели, в более раннюю эпоху эта молитва была связана не с церковным чином, а с распитием первой чаши на домашнем брачном пиру.

Таким образом, можно утверждать, что каждый из двух брачных чинов Константинопольской Церкви некогда сводился к паре «молитва + главопреклонная молитва»⁹⁵, сопровождавшей соответствующую брачную процедуру, восходящую еще к языческой античности: заключение брачного соглашения [чин обручения] или венчание + *dextrarum iunctio* [чин венчания]; помимо самого чтения молитв, собственно христианским

элементом было также преподание новобрачным Святого Причащения в конце чина венчания⁹⁶.

Чины обручения и венчания в греческих рукописях IX и последующих веков

Различные редакции чинов обручения и венчания в греческих рукописях Евхология отличаются большой вариативностью – в первую очередь, за счет пополнения первоначальной константинопольской основы различными молитвами, а также за счет включения в состав чина венчания тех или иных дополнительных элементов (одной из подобных пополненных редакций и соответствуют чины обручения и венчания в современных печатных богослужебных книгах)⁹⁷. Среди тех добавочных молитв обручения и венчания, которые пополняют древнюю константинопольскую основу этих чинов, одни были написаны в позднейшую эпоху, другие происходят из древних неконстантинопольских традиций – иерусалимской⁹⁸, александрийской⁹⁹ и иных.

Включение обряда преподания общей чаши (вместе с соответствующей молитвой) в чин венчания стало лишь первым этапом постепенного усложнения византийских чинопоследований церковного благословения брака. Материал рукописей IX–XII веков позволил исследователям¹⁰⁰ выявить три основных типа пополнений первоначального константинопольского чинопоследования венчания:

В одном, представленном в ряде рукописей итало-греческого происхождения, в начало чина венчания (еще до молитвы B1, но после мирной ектении) прибавлены апостольское и евангельское чтения, вместе с некоторыми дополнительными элементами, а также выписано указание о совершении обряда *velatio*¹⁰¹. Источником этих пополнений, вероятно, была латинская литургическая практика.

В другом типе пополнений апостольское и евангельское чтения отсутствуют, но расширена та часть чина венчания, которая соответствует моменту преподания молодым Святого Причащения – в чин добавлены молитва Господня «Отче наш» и возглас Τὸ προῦιασμένα ἄγια τοῖς ἁγίοις. Г. Пассарелли и

другие исследователи связывают этот тип пополнений с практикой самого Константинополя¹⁰².

Наконец, третий («смешанный») тип пополнений¹⁰³, который может как быть результатом взаимовлияния первых двух, так и представлять собой развитие второго из описанных типов, характеризуется и наличием пополнений, свойственных второму типу (т. е. молитвы «Отче наш» и др.), и вставкой в чин апостольского и евангельского чтений – но не до молитвы B1, а после нее.

Помимо принадлежности к одному из этих трех основных структурных типов, рукописи IX века и позднее отражают следующие важнейшие процессы развития византийских чинов обручения и венчания: 1) интерполяция тех или иных молитв, дополняющих базовые молитвы обручения¹⁰⁴ и венчания¹⁰⁵; 2) расширение заключительной части чина венчания, после преподания Святого Причащения, за счет включения в состав чина предписаний о совершении торжественного шествия в той или иной форме и молитв на «разрешение» венцов / брачного чертога¹⁰⁶; 3) развитие различных кратких молитвенных формул (в том числе, стихов в момент возложения венцов на головы вступающих в брак) и дополнительных элементов последований (например, ектений), а также рубрик, описывающих как эти формулы и дополнительные элементы, так и порядок совершения чинов в целом.

В частности, со вторым (константинопольским) типом пополнений чина венчания, вероятно, следует связывать появление достаточно стабильного комплекта из нескольких рубрик в составе чинов обручения и венчания, на который обратил внимание еще Н. Ф. Красносельцев¹⁰⁷. Эти рубрики обозначают обручение не как простую «молитву» (εὐχή), а уже как целый «Чин при обручении [царей и прочих]»¹⁰⁸ (Τάξις γυνομένη ἀπὶ μνήστροις βασιλέων καὶ λοιπῶν – название может несколько варьироваться), открывая его описанием того, как архиерей (или «иерей») сразу после литургии возлагает кольца для жениха и невесты на святую трапезу, и указанием о возглашении диаконом ектении; еще одна подробная рубрика в чине обручения описывает обмен кольцами. Чин венчания также

открывается подробной рубрикой, предусматривающей возможность совершения венчания сразу после обручения (объединяя этим два чина в один) и упоминающей пение Пс. 127 в начале венчания и присутствие на святой трапезе чаши с Преждеосвященными Дарами и венцов. Три другие рубрики в чине венчания посвящены описанию возложения венцов, молитве Господней «Отче наш» и другим молитвословиям перед преподанием новобрачным Святого Причащения¹⁰⁹, порядку распития общей чаши¹¹⁰. Списки, содержащие этот комплект рубрик, обычно включают в себя и молитву на второй брак (как правило, помещаемую сразу после чина венчания), выписываемую в рукописях только с XI века¹¹¹, поэтому можно предположить, что константинопольское пополнение чина венчания произошло в рамках более широкого пересмотра и уточнения текстов богослужебных чинов и сопровождающих их рубрик, имевшего место в Константинополе где-то на рубеже X–XI веков и отраженного также и в ряде других чинопоследований¹¹².

Сделаем еще несколько наблюдений относительно гипотезы о выделении чинопоследования брака из брачной евхаристической литургии, которая фигурирует в работах некоторых исследователей. Главный аргумент в пользу этого предположения – наличие в чине венчания ряда параллелей с чином литургии: литургийного возгласа, Апостола и Евангелия, сугубой и просительной ектений, молитвы Господней «Отче наш». Однако, как было указано выше, «Отче наш» перед причащением и общей чашей появляется только с XI века; чтение Апостола и Евангелия представляет собой позднейшую интерполяцию (причем, вероятно, западного происхождения) и т. д. В свою очередь, возглас «Благословенно Царство» первоначально не был специально литургийным, в памятниках студийской эпохи он встречается в начале очень многих служб¹¹³. Иными словами, анализ рукописных свидетельств о порядке чина венчания приводит к выводу о существовании тенденции постепенно приблизить чин венчания к литургийному, но не наоборот.

Правильность нашего вывода подтверждает и то, что изредка в рукописях встречаются попытки довести эту тенденцию до логического конца и объединить-таки чин венчания с полной литургией¹¹⁴; венчание и литургия соединены там всякий раз по-разному. Малое число таких рукописей сравнительно с общим количеством списков чина венчания (более сотни рукописей), подавляющее большинство которых указывает причащение Преждеосвященными Дарами вне литургии, и их разительное несходство говорят об отсутствии единой традиции соединять венчание с Божественной литургией и о позднем появлении такой идеи. Наоборот, идея включить в брачное последование преподание Святых Таин¹¹⁵ – очень древняя.

Чин венчания и Святое Причащение

Причащение Святых Таин, упоминаемое в большинстве свидетельств о совершении брака в древней Церкви и указываемое почти всеми рукописями православного чина венчания VIII–XVI веков, является осуществлением того, чем отличается христианский Брак-таинство от брака вообще: принимая Тело и Кровь Господа Иисуса Христа, супруги получают благодатный дар новой жизни, освящающий их самих и их брак; совместное причащение подчеркивает единство супругов во Христе. Святитель Симеон Солунский пишет:

Когда все запоют: «Един свят, един Господь», ибо Он один – освящение и сочетающихся рабов Своих мир и единение, [иерей] причащает новобрачных... потому что конец всякого чинопоследования и всякого Божественного таинства печать – Священное Причащение (PG. 155. Col. 512).

Однако в XVI–XVII веках причащение из православного чина венчания было исключено. Причины этому нужно видеть не в законодательстве византийских императоров – Византийская империя к этому времени прекратила свое существование, – а в существенно возросших к этому времени требованиях к причастникам (для которых стал обязателен многодневный пост и т. д.), а также всеобщей практике причащаться редко.

Произошло это не резко, а постепенно. В рукописях, старших XV века, причащать супругов, вступающих в первый брак, предписано безоговорочно; в XV–XVI веках большинство Евхологиев и Требников следует старой традиции, но появляются и такие рукописи, где допускается венчание без принятия супругами Святых Таин¹¹⁶. Иногда рукописи предписывают своеобразную «замену» – недостойные Причащения жених и невеста вместо Святых Таин вкушают мед с миндалем¹¹⁷. Затем появляются рукописи, где причащения нет вообще, но возглас «Преждеосвященная Святая...» и причастен еще сохранены¹¹⁸. Возглас «Преждеосвященная Святая...» и причастен – без причащения венчающихся (каковое, однако, на практике могло и совершаться) – указаны, в том числе, в

дониконовских русских печатных Потребниках и до настоящего времени присутствуют в практике приемлющих священство старообрядцев. В греческих печатных Евхологиях XVII века уже нет ни возгласа, ни причастна, ни упоминания причащения. Русские печатные издания Требника со 2-й половины XVII века и вплоть до современных, не оглядываясь на византийскую и древнерусскую традицию, следуют позднейшим греческим изданиям.

Исключение к XVII веку причащения из православного чина венчания нарушило многовековую литургическую традицию Церкви, а связь между христианским браком и освящающим его на протяжении всей жизни супругов таинством Евхаристии для многих перестала быть очевидной. Тем не менее в Церкви осознание этой связи не утрачено – так, в России в большинстве храмов желающих повенчаться приглашают причаститься за литургией в день свадьбы.

В Греции развитие пошло иным путем – исключив преподание Святых Таин из венчания, греческое церковное сознание, тем не менее, очень скоро захотело вернуть его обратно – теперь уже в рамках так называемой венчальной литургии. В XVIII веке, когда повсеместное распространение получила поздняя печатная редакция чинопоследования венчания, не предполагающая причащения жениха и невесты, некоторыми греческими богословами и подвижниками, в том числе преп. Никодимом Святогорцем († 1809) и свмч. Космой Этолийским († 1779), были предложены различные варианты включения венчания в чин литургии. В XX веке в грекоязычных Церквях получил широкое распространение обычай совершения венчальной литургии архиереем – соответствующий чин был впервые опубликован в 1968 году в афинском издании Архиератикона. Греческие литургисты и церковные деятели предлагали несколько вариантов порядка совершения венчальной литургии¹¹⁹. В настоящее время в Греции воцерковленные люди, как правило, стараются пригласить на свадьбу архиерея для совершения венчальной литургии (но наряду с этим основным остается обычный чин обручения и

венчания); чин ее известен и в балканских славянских Церквах; допускается совершение его священником.

Высказывались предложения в пользу введения венчальной литургии и в практику Русской Церкви. На наш взгляд, эта идея сомнительна – как было только что показано, этот обычай является недавним установлением, а невозможность венчать всех прихожан таким чином может сделаться пастырской проблемой. С другой стороны, нам кажется правильным поставить вопрос о возвращении – что будет в полном согласии с древней рукописной традицией, как византийской, так и русской (а также южнославянской, грузинской и т. д.), – в стандартный чин венчания рубрик, относящихся ко Святому Причащению. Изменения в чине будут незначительны и сведутся к возвращению в него возгласа «Преждеосвященная Святая – святым» и причастна «Чашу спасения...», помещаемых прямо перед молитвой над общей чашей. Во время причастна молодых и следовало бы причастить Святых Таин – разумеется, если они достаточно воцерковлены, подготовлены и пришли к венчанию натошак (в противном случае и возглас, и причастен просто опускаются, как это и сделано в послениконовских изданиях Требника, хотя сегодняшняя церковная ситуация вполне позволяет вернуть их на свое исконное место).

Альберт Бондач. Канонические аспекты таинства Брака

В первые века истории Церкви христиане заключали браки в соответствии с нормами римского классического права. Согласно правовой доктрине того времени, *nuptias non concubitus, sed consensus facit*¹²⁰. Это высказывание Ульпиана необходимо понимать так, что браку должно предшествовать сознательно принятое обеими сторонами решение вести совместную жизнь. Но было бы ошибочным считать, что сам брак здесь сводится к данному решению, так как это противоречило бы представлению римских юристов о сущности брака. Известно, что, например, Модестин определяет брачный союз как *coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*¹²¹. Этим он показывает, что брак существует там, где есть полноценная семейная жизнь, духовная и физическая¹²² близость супругов; соблюдение же формальностей при заключении брака его не интересует.

Было бы ошибкой считать, что Церковь, получив признание со стороны государства и возможность влиять на светскую правовую систему, в корне изменила институт брака. В статье Ю. Граббс и последовавших за ней работах¹²³ убедительно доказано, что вплоть до конца IV века¹²⁴ сохранялся континуитет между позднеантичными и раннехристианскими идеологией и практикой брачных отношений. Таким образом, римское понимание брака как реального договора было принято Церковью. Неслучайно в Номоканоне 14 титулов формула Модестина была названа наилучшим определением брака (πολιτικὸς νόμος, ...τὰ μάλιστα τὸν γάμον ὀρίζόμενος)¹²⁵. С другой стороны, очень характерна мысль свт. Иоанна Златоуста о том, что таинство Брака состоит в соединении мужа и жены (разумеется, любящих друг друга) путем совокупления «в плоть едину» (независимо от того, будет ли в результате зачат ребенок)¹²⁶. То, что римские юристы считали просто реализацией брачного соглашения, теперь понимается еще и как таинство.

Церковные писатели и тогда¹²⁷, и позднее умели видеть в браке и религиозную, и юридическую стороны. Например, в конце XII века Феодор Вальсамон рассматривал супругов одновременно и как участников таинства, и как субъектов брачных правоотношений. Мужа и жену он признавал равными в религиозном отношении и считал их как бы одним человеком с двумя душами (он даже использовал по отношению к ним богословский термин *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*). Это, однако, не мешало знаменитому канонисту настаивать на более привилегированном правовом положении мужа¹²⁸, исходя из римской правовой традиции. Такой же комплексный подход к браку должен иметь место и теперь, разумеется, с учетом сегодняшних правовых реалий.

При выработке современных рекомендаций по правотворчеству необходимо помнить, что далеко не все общественные отношения поддаются правовой регламентации; это особенно актуально для семейно-правовой сферы. Очевидно, например, что нормы об «обязанности» супругов любить и уважать друг друга¹²⁹ имеют сугубо декларативный характер: никакой закон не сможет придать правовой характер тем отношениям, которые по своей природе правовыми не являются. Однако в церковном праве мы сталкиваемся не с избытком, а с недостатком семейно-правовых норм, с обширными пробелами в правовом регулировании. Такая ситуация непосредственно вызвана трактовкой брака как консенсуального договора, при которой юридическое значение имеют только порядок и условия заключения и расторжения брака и признания его недействительным. Остальные группы отношений, которые традиционно входят в предмет регулирования семейного права или тесно с ним связаны: имущественные и личные неимущественные отношения супругов, родителей и детей, иных родственников, усыновление, опека и попечительство, наследование¹³⁰, – при данном подходе практически исчезают из поля зрения законодателя.

Достаточно взглянуть на структуру некоторых источников церковного права, чтобы убедиться в этом. Так, в Уставе

духовных консисторий 1883 года 74 статьи прямо или косвенно касаются семейных правоотношений¹³¹. Все нормы, содержащиеся в этих статьях, регламентируют заключение, расторжение брака и признание его недействительным. В действующем Кодексе канонического права Католической Церкви непосредственно браку посвящены 111 канонов¹³²; из них только 7 регулируют отношения членов семьи между собой¹³³. Показательно, что не только правовые нормы Православной Церкви не регламентируют семейную жизнь, но и в юридической науке на нее не обращается внимания. Многочисленные исследования последних десятилетий, в том числе принадлежащие таким выдающимся ученым, как Ж. Годмэ, А. Крузель, Ш. Мунье, посвящены, главным образом, препятствиям к браку, допустимости и основаниям развода и т. п. формальным вопросам¹³⁴. При этом, конечно, реальная жизнь христианской семьи постоянно становилась предметом исследования, но, как правило, в рамках истории и социологии¹³⁵. Юридическому же анализу (в частности, историко- и сравнительно-правовому) она почти¹³⁶ не подвергалась.

На все сказанное могут возразить, что имущественные отношения супругов и т. п. должны регулироваться светским, а не церковным правом. Но если считать, что достаточно светских правовых норм и практики, то следует по крайней мере информировать верующих об их содержании. Более того, история свидетельствует, что систематизаторы церковного права использовали при составлении своих сборников соответствующие светские источники. Так, в «Алфавитной синтагме» Матфея Властаря имеются главы о наследовании, кодицилле, приданом, брачном даре, «фальцидиевой четверти»; эти главы содержат только эксцерпты из светских законов¹³⁷. И в случае систематизации действующего семейного права Русской Православной Церкви не должны быть забыты нормы Семейного и Гражданского кодексов РФ или постановления Пленума Верховного Суда по семейным делам.

Перейдем теперь к вопросу о фактических брачных отношениях. Если не так давно Священному Синоду пришлось

специально разъяснять духовникам, что недопустимо порицать гражданский брак (т. е. зарегистрированный государством)¹³⁸, то понятно, что фактическое сожительство в современной церковной среде оценивается крайне негативно. Однако и здесь не все так просто. Напомним, что в классическом и постклассическом римском праве существовала презумпция брачного состояния свободных лиц, открыто сожительствующих друг с другом¹³⁹, а браки могли заключаться в устной форме без какой-либо официальной регистрации¹⁴⁰. Поскольку же в ряде случаев вступление в брак было затруднено или запрещено (в основном из-за сословного неравенства сторон), допускалось фактическое сожительство – конкубинат. Такое сожительство отнюдь не считалось чем-то позорным, а правовой статус состоящих в нем лиц в постклассический период неуклонно приближался к статусу супругов. Интересно, что Церковь при этом не осуждала состоящих в конкубинате за блуд, а напротив, признавала их отношения законным браком¹⁴¹. Впоследствии, когда государство запретило конкубинат¹⁴², Церковь снова продемонстрировала свое «большее человеколюбие». Так, в XIII веке Димитрий Хоматиан в своей церковно-судебной деятельности (в качестве архиепископа Охриды он был и церковным судьей) неоднократно признавал юридические последствия конкубината, хотя и неохотно делал это¹⁴³. Будучи высококвалифицированным юристом, он прекрасно знал византийское государственное законодательство, однако считал возможным руководствоваться при вынесении решений не только им, но и обычаями местного населения, допускающими фактическое сожительство. В 1335 году Матфей Властарь включил в свою «Алфавитную синтагму» формально отмененную норму государственного законодательства, разрешающую конкубинат¹⁴⁴.

В настоящее время проблема фактических браков стоит очень остро. Справедливо отмечается, что «фактический брак стал распространенным явлением среди граждан России» молодого возраста и что «„наказывать“ фактических супругов за неуважение к действующему Семейному кодексу РФ... означает

не только не учитывать жизненные реалии, но и лишить правовой защиты нынешнее, а возможно, и следующее поколение российских граждан»¹⁴⁵. Под «наказанием» здесь подразумевается лишение таких лиц многих правовых гарантий, предусмотренных для супругов. Думается, что с учетом указанных выше исторических фактов Церкви следует более взвешенно относиться к современному фактическому браку, избегая однозначного осуждения состоящих в нем лиц.

Наконец, следует обратиться и к проблеме расторжения брака. Проблему можно сформулировать так: если заключение брака представляет собой заключение договора, то в соответствии с общими принципами права должно допускаться и расторжение этого договора по обоюдному согласию сторон. С другой стороны, учение Христа о браке предполагает его нерасторжимость, за исключением случаев прелюбодеяния одной из сторон (Мф. 5:32).

Это противоречие между светским и церковным правосознанием актуализировалось уже в IV веке¹⁴⁶. Впоследствии, однако, был достигнут некий компромисс: в византийском праве развод по взаимному согласию супругов запрещался (не считая развода с целью принятия монашества), но допускалось прекращение брака по целому ряду других оснований (объективных и субъективных¹⁴⁷). В законодательстве и юридической практике Византии IX–XV веков насчитывается 26 таких оснований¹⁴⁸. При этом в данный период возникло существенное различие в регулировании брачных отношений клириков и мирян¹⁴⁹. К клирикам по-прежнему применялись строгие канонические нормы о нерасторжимости брака; отношение же к бракам мирян было гораздо более либеральным. Достаточно сказать, что Димитрий Хоматиан в своей судебной практике допускал расторжение брака мирян по причине «непреодолимой ненависти» (τέλειον μῖσος) супругов¹⁵⁰.

В настоящее время в Русской Православной Церкви прекращение брака также допускается при наличии разнообразных юридических фактов (включая, например, заболевание одного из супругов определенными болезнями).

Кроме того, «если распад брака является свершившимся фактом, особенно при раздельном проживании супругов, а восстановление семьи не признается возможным, по пастырскому снисхождению также допускается церковный развод»¹⁵¹.

Если исходить из разделяемого нами понимания природы брака, то надо признать такую практику и даже разводы по обоюдному согласию супругов приемлемыми. В самом деле, Священное Писание говорит о нерасторжимости брака как таинства. Теоретически каждый брачный договор предполагает совершение таинства, т. е. жизнь супругов в совершенной любви и верности друг другу. Но всякий ли брак действительно становится таинством? В реальности мы сталкиваемся с многочисленными примерами того, как в результате ошибок при выборе супруга и иных причин (психологических и социальных) семейная жизнь становится подлинным кошмаром для обеих сторон. Является ли таинством любви такой брак, где супруги готовы на все, чтобы избавиться друг от друга? Но, как верно заметил С. В. Троицкий, если первый брак не стал воплощением христианского идеала и потерпел катастрофу, то остается шанс, что второй брак будет успешным. Поэтому негативное отношение Церкви к разводу и повторным бракам не является безоговорочным. Осуждается не второй брак сам по себе – иначе он был бы безусловно запрещен нормами церковного права, – но душевное состояние вступающего в него лица, которое нарушает верность первому супругу¹⁵².

(Относительно овдовевших супругов, вступающих в повторные браки, необходимо отметить следующее. Несмотря на то что многовековая церковная практика и законодательство предписывают подвергать таких лиц епитимии, как и остальных второбрачных, мы имеем ряд вполне определенных указаний ап. Павла (Рим. 7:2–3; 1Кор. 7:8–9, 39–40; 1Тим. 5:14) на то, что подобные браки являются приемлемыми и не должны вызывать негативных правовых последствий. Объяснить это, видимо, можно тем, что с юридической точки зрения – в отличие от религиозной – действие брака как договора прекращается *ipso facto* смерти одной из сторон, после чего другая сторона вправе

заключить новый договор¹⁵³. Такие действия свидетельствуют о недостаточной приверженности вдовца или вдовы христианскому идеалу брака (сам ап. Павел делает оговорку, что вдовам лучше не выходить замуж во второй раз), но не дают повода для применения к ним церковно-правовых санкций.)

Думается, что эти соображения следует учитывать при применении санкций к разводящимся. Например, при церковном разводе можно было бы назначать епитимию, которая затем бы существенно сокращалась или досрочно прекращалась в случае повторного вступления в церковный брак, рождения детей и др. В целом же вопрос об основаниях прекращения брака крайне сложен, поскольку проблемы, затрудняющие продолжение семейной жизни, весьма разнообразны и с трудом поддаются классификации. Поэтому он должен решаться преимущественно правоприменительной практикой, при рассмотрении конкретных семейных споров, тогда как на законодательном уровне необходимо установить лишь наиболее общие правила.

В заключение следует подчеркнуть, что институт брака существует не изолированно, а в неразрывной связи с другими элементами церковно-правовой системы. Эффективность его правового регулирования напрямую зависит от состояния других отраслей церковного права (административного, процессуального права, института церковно-юридической ответственности и др.), от организации взаимодействия церковного и светского права, от общего уровня церковно-правовой культуры. Системное представление о праве показывает нам, что было бы наивным ожидать положительных сдвигов в семейно-правовой сфере без создания работоспособной системы церковных судов, без целенаправленного правового просвещения мирян и духовенства. Надеемся, что правильное понимание масштаба данной проблемы станет первым шагом к ее решению.

Елена Белякова. Развод и повторные браки христиан: богословские аспекты

Наверное, ни в одной области жизни современность не бросает такого вызова христианству, как в семейной. Статистика разводов стремительно растет во всех странах, в России в настоящее время распадается каждый второй брак. Причины здесь связаны не только с моралью, но и с изменениями в обществе.

Во-первых, полностью разрушена экономическая основа, на которой покоилась традиционная семья с ее тендерным разделением труда. Женщина сейчас получает то же образование, что и мужчина, работает, как и мужчина, вне дома. Социологи отмечают, что число разводов в разных странах прямо пропорционально женской профессиональной активности в них¹⁵⁴.

Во-вторых, как отмечают демографы, брачное поведение современного человека не совпадает с прокреационным и сексуальным: растет число бездетных браков, сексуальные связи могут не ассоциироваться с браком, значительное число детей рождается вне брака¹⁵⁵. Особенно эти сдвиги проявляются в молодежной субкультуре.

Одна из причин – увеличение возраста вступающих в брак. В традиционном обществе церковные браки разрешались по мере достижения полового созревания. Родители несли ответственность, если они не выдадут замуж или не женят вовремя дитя. Современная система образования с длительным обучением способствует откладыванию браков, а соответственно, и вызывает добрачные связи. Отметим, что добрачные половые связи как преобладающую норму для мужчин демографы отмечали уже в XIX веке, современность характеризуется тем, что они распространились и на женщин.

Не менее существенный сдвиг: изменение отношения к деторождению в браке. «Планирование» семьи приводит к тому, что в современной семье люди сами определяют, сколько и когда иметь детей, а могут и не иметь вовсе. Эта практика, как

показывает число детей даже в священнических семьях, характерна и для современных православных и не может не искажать существа брака.

Семья, согласно данным социологических опросов, остается по-прежнему на первом месте среди признаваемых ценностей. Казалось бы, это должно препятствовать разводам. Но это не так. Современный человек ищет в семье удобное существование, комфорт, защищенность. Он не готов нести тяготы другого, с прекращением стадии влюбленности (страсти) супруги расстаются, чтобы найти более подходящих партнеров. Для женщин основная причина развода состоит в том, что муж оказывается не поддержкой, а новой тяжелой обязанностью, для мужчины – поиск более подходящего варианта, в том числе и не обремененного детьми и без строгих обязательств. Большое значение имеет и то, что уже два поколения в силу демографических катастроф в России имеют опыт жизни в «неполных» семьях. Как хорошо известно психологам, семейные образцы поведения передаются и воспроизводятся из поколения в поколение на бессознательном уровне.

Современному человеку в большинстве можно поставить диагноз: при установке на семью – духовная неспособность к брачному сожитию. То высокое представление о браке, которое было создано в христианской традиции, – понимание брака как символа союза Христа и Церкви – не вмещается современной культурой, где развод стал атрибутом брака. За подтверждениями не надо далеко ходить: статистика показывает, что за год в одной Тверской епархии на 10 тысяч венчаний – 7 тысяч заявлений о расторжении церковного брака¹⁵⁶.

Совместима ли подобная практика с учением Церкви? В состоянии ли Церковь ответить на этот вызов времени?

История показывает, что именно в области браков Церковь была наделена наибольшими юридическими правами, которые были утрачены в процессе секуляризации во всех европейских государствах. И влияние Церкви на культуру европейских народов в этой области наиболее существенно. С другой стороны, как отмечают многие православные богословы,

осуществление Церковью несвойственной ей принудительной власти в области брачного права привело и к искажению церковного учения в этом вопросе¹⁵⁷. Это сказалось, в том числе, и на том, что понятие «таинство Брака» было перенесено на сам чин венчания. То, что церковный чин венчания стал единственным способом заключения брака (в Византии с X века), привело к искажению и его церковного смысла. Как считает известный канонист С. В. Троицкий, «церковное венчание Церковь рассматривала как некоторую особенную привилегию, которую она давала только достойным как награду за нравственную высоту и чистоту жизни до брака. Брачный венец был символом победы над страстью, и право на него имели только те лица, которые сохранили невинность до брака»¹⁵⁸.

Утратив внешние, принудительные права, предоставленные средневековыми государствами, Церковь потеряла возможность удерживать христиан в соблюдении внутренних, церковных законов.

Наша задача – выяснить место развода в церковном законодательстве.

Развод, широко практиковавшийся у иудеев, осужден уже в Евангелии: «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает»¹⁵⁹. Осуждением практики разводных писем уничтожалась свобода мужчины и защищалась женщина от произвола мужа. Именно так было понято это учениками: «Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться»¹⁶⁰. Единственная сохраненная в Евангелии причина для развода – это прелюбодеяние жены¹⁶¹. Но прелюбодеяние жены не является обязательством, по которому расторгается брак. 34-е правило Василия Великого предписывало не делать явной вину раскаявшихся в прелюбодеянии жен, чтобы они не были подвергнуты наказанию от своих мужей.

Идея нерасторжимости брака для христиан была определяющей. Как писал блж. Августин, «несомненно, сущность этого таинства состоит в том, чтобы мужчина и женщина, связанные супружескими узами, продолжали жить нераздельно до самой смерти... Среди людей, хоть однажды

заклучавших брачный союз, он сохраняет такую силу, что супругами будут считаться скорее те, которые уже не живут вместе, чем те, которые сожительствуют без бракосочетания»¹⁶². Даже прелюбодеяние не расторгает брака, так как, по Августину, оно уподобляется вероотступничеству, а душа, «даже потеряв веру, не лишается Таинства веры, то есть не перестает быть христианской»¹⁶³.

Задавая христианам образец брачного союза, заключаемого перед лицом Церкви и самого Христа и во образ союза Церкви и Христа¹⁶⁴, Церковь исходила из принципа нерасторжимости брака. Подтверждение этому есть в чине венчания, во многих канонических и богословских сочинениях. Нерасторжимость выступает «одним из существенных свойств брака»¹⁶⁵. «Христианский брак нерасторжим, и это исключает всякие материалистические, утилитарные его истолкования. Союз мужа и жены является самоцелью: это вечный союз между двумя личностями, союз, который не может быть расторгнут ради „продолжения рода“ (оправдание конкубината) или защиты родовых интересов (оправдание левирата)»¹⁶⁶.

Однако жизненная реальность знает случаи, когда брак прекращается. Поэтому у православных канонистов можно найти и такое высказывание, казалось бы, противоречащее только что приведенным утверждениям о нерасторжимости брака: «Православная Церковь никогда строго не настаивала на идее нерасторжимости брака, в сущности неосуществимой во всей ее полноте, и всегда допускала по крайней мере один повод к разводу, именно прелюбодеяние – на том основании, что он указан в самом Евангелии»¹⁶⁷.

К случаям прекращения брака относится, во-первых, смерть одного из супругов. Во-вторых, ряд обстоятельств, лишаящих брак его содержания, существа (сюда можно относить и прелюбодеяние как разрушающее существо брака). Сюда относится и решение одного из супругов принять монашество. Правда, правила запрещали делать это односторонне, без согласия другого супруга (14-е правило Гангрского Собора). Развод предполагался в случае избрания мужа на епископство. В этом случае жена должна была принять монашество, т. е.

здесь также предполагалось взаимное согласие (48-е правило Трулльского Собора).

Ряд церковных правил отлучал от Церкви за развод, а последующий брак приводил к отлучению (правила Апостольское 48-е, Трулльского Собора 87-е). Особенно категорично здесь 115-е (102-е, согласно Кормчей) правило Карфагенского Собора, запрещающее разошедшимся супругам вступать в новый брак. При этом отцы Собора сочли необходимым просить гражданскую власть об издании соответствующего закона. В толковании Вальсамона на это правило говорится о том, что оно утратило силу в связи с изданием последующих законов, позволяющих развод в определенных случаях.

Очевидно, что Церковь не могла не считаться с теми законами, которые существовали в Римской империи и в Византии относительно разводов¹⁶⁸. Можно отметить в законодательстве тенденцию к ограничению причин для разводов в эпоху христианских императоров, хотя имелись и некоторые отклонения.

Согласно 117-й новелле Юстиниана, изданной в 542 году, развод разрешался не только по причинам, признаваемым Церковью (вступление в монашество, прелюбодеяние), но и по политическим (посягательство на жизнь императора), медицинским (неспособность к брачному сожителству), уголовным (посягательство на жизнь супруга, недостойное поведение жены – проведение ночей вне дома, посещение бани).

Согласно 134-й новелле Юстиниана, виновный в разводе по другим причинам наказывался ссылкой в монастырь, имущество его делилось между детьми и монастырем, а утвердившие развод подвергались телесному наказанию и ссылкой на каторгу.

Эти принципы были рецепированы Церковью и вошли в составы греческих и славянских Номоканонов¹⁶⁹. Они неоднократно воспроизводились и в последующем законодательстве – «Эклоге» (с изменениями), «Прохироне», «Василиках». Включены они и в «Алфавитную синтагму»

Матфея Властаря¹⁷⁰, «Эпитому» Константина Арменопула. На них ориентировалось и законодательство православных государств.

Последующее законодательство вносило дополнительные причины: уничтожение супругой плода, безвестное отсутствие супруга в течение трех лет, несправедливые обвинения жены в измене, сводничество мужем жены, отступничество от христианской веры¹⁷¹.

Принятие Церковью целого ряда поводов для «законного» развода, естественно, влекло за собой вопрос о второбрачии. Здесь основой являются евангельские слова: «Кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует»¹⁷².

Второбрачие понималось как прелюбодеяние (близкое по тяжести к убийству), как грех, связанный с нарушением обетов, данных человеком при вступлении в первый брак. Отрицательное отношение ко второбрачию Церковь проявляла в абсолютном запрете его для клириков: второбрачный не мог стать клириком (правила Апостольское 17-е, Трулльского Собора 3-е, Василия Великого 12-е). Церковь не разрешала вступать в брак и овдовевшим священникам¹⁷³.

Ап. Павел допускал возможность вступления в брак вдовых, хотя и не приветствовал это («Лучше вступить в брак, нежели разжигаться» – 1Кор. 7:9)¹⁷⁴. Вдовицы – это первая категория, для которых допускалось второбрачие. Правда, и здесь Церковь вводила определенные ограничения. Во-первых, возрастные: брак разрешался людям до сорока лет. Во-вторых, учитывалось наличие детей. Отсутствие детей у вдовца делало более извинительным его вступление в брак, а наличие вело к утрате определенных имущественных прав. В-третьих, устанавливался срок, который должен был пройти после известия о смерти супруга (для вдов воинов).

На второбрачных возлагалась епитимия – один-два года (4-е правило Василия Великого), третьобрачных – пять лет (то же правило). Четвертый брак был полностью воспрещен после скандалов с императором Львом Мудрым, вступление которого

в четвертый брак привело и к отлучению его от Церкви, и к церковному расколу, продолжавшемуся почти столетие¹⁷⁵.

Что касается вступления в новый брак не вдовцов¹⁷⁶, а разведенных, то Церковь вслед за гражданским законодательством разрешала вступать в брак только невиновной в разводе стороне, что зафиксировано и в бракоразводных византийских делах¹⁷⁷. Необходимо также учесть, что виновная сторона наказывалась гражданским законом: так, прелюбодею грозило отрезание носа; покушавшемуся на жизнь, скотоложнику и мужеложнику – смертная казнь и т. д. Но и невиновная сторона, вступавшая в брак «свободно и законно», подлежала непродолжительной епитимии (1-е правило Лаодикийского Собора), а священнику воспрещалось пиршествовать на браке двоеженца (7-е правило Неокесарийского Собора).

Правда, даже у комментаторов это правило вызывало затруднение. Аристин отмечал, что это запрещение следует из-за отлучения двоебрачника на один год, а Вальсамон в своем толковании отмечал, что «некоторые соблазняются тем, что совсем ни один из вступивших во второй брак никогда не был подвергнут епитимии и что не полагают препятствий благословению такого брака, а скорее бывает, что и позволяют посредством указа хартофилакса, и мы видели и патриарха, и других архиеерев, пиршествующих с двоебрачными царями и другими вельможами»¹⁷⁸.

Церковью был создан специальный чин для второбрачных, который совершался и в том случае, если один из брачующихся был ранее в браке. Как показывают рукописные греческие и славянские Требники, чин этот имеет разные редакции. В одних опущены чтения Апостола и Евангелия, сугубая ектения, а также возложение венцов¹⁷⁹. В других возложение венцов сохранено¹⁸⁰. Уже при составлении Стоглава было очевидно различие в славянских практиках. Редакторы Стоглава собрали в главах 19–24 известные в славянской книжности чины и толкования. В чине венчания вдовца (или вдовицы) со вступающей (вступающим) в первый брак имя вступающего в первый брак называется в ектенях раньше, чем второбрачного,

чин венчания совершается полностью, но по окончании говорится особая молитва о двоеженцах¹⁸¹. В случае если оба – второбрачники, венчание не совершается, читается молитва, в которой говорится о приходе к браку «ради естественного искушения и в юности случившегося вдовства», и испрашивается им целомудренная жизнь. Евангелие не читается, а читается только Апостол – Еф. 5: 25–33, до слов «жена да убоится...»¹⁸². В Стоглаве приводится правило Никифора Исповедника, согласно которому «двоеженец не венчается, но принимает запрещение на 2 года, а троеженец на 5 лет»¹⁸³, и правило Никиты Ираклийского. Приводим это правило полностью в русском переводе: «Строгое право не допускает венчания второбрачных, но обычай Великой церкви не соблюдает этого, но и на второбрачных возлагает венцы, и никто за это не подвергается осуждению. Однако таковые удаляются от Божественного причащения на год или на два, а священнику, венчавшему их, возбраняется 7-м правилом Новокесарийского Собора участвовать в их брачном пире»¹⁸⁴. Но в следующей, 23-й, главе говорится о том, что второму браку венчания не бывает, и приводятся слова свт. Григория Богослова о том, что «первый брак – закон, второй – прещение, третий – законопреступление, четвертый – нечестие, потому что свинское житие», и приводится указание об отлучении троеженцев на срок до пяти лет, с последующим дозволением причащаться только на Пасху¹⁸⁵.

Таким образом, очевидно, что смысл венчания второбрачных и чины благословения второго брака, говорящие о необходимости покаяния вступающим в брак, уже к XVI веку были противоречивы и восходили к разным практикам.

По византийскому и русскому законодательству до 1917 года только совершение церковного обряда делало законным брак, отсюда и необходимость совершать чинопоследование и над людьми, находящимися под церковным запрещением. В современной богословской литературе распространена точка зрения, что именно поэтому чин венчания совершается вне связи с Евхаристией¹⁸⁶.

В начале XX века в России сложилась парадоксальная ситуация: законодательство о разводе было более строгим, чем в допетровской России; характер церковного судопроизводства не удовлетворял общество. Поэтому пересмотр законодательства о поводах к разводу стал одной из важных проблем, стоящих перед Церковным Собором 1917–1918 годов. Нерешенным и неразработанным оставался вопрос о соотношении в этом вопросе гражданского и церковного суда.

Ценность соборных дискуссий по теме расширения поводов к разводу состоит в том, что они показывают, что в разводе начинают видеть совсем другую сторону. Формулируя поводы к разводу Церковь свидетельствует о том, где кончаются границы христианского брака, где он может утратить христианский характер и превратиться в насилие над человеком. Этот тезис выдвинул докладчик Ф. Г. Гаврилов: «Мы увеличиваем количество поводов к разводу не в целях умножения и облегчения разводов, а в целях укрепления и упорядочения брака»¹⁸⁷. Он привел слова Дмитрия Хоматиана: «Когда церковное общество умножилось и возросло, когда жизнь создала ряд неожиданных перемен, а в общественных отношениях возникли беспорядочность и непостоянство, тогда нестроения проникли и в семью, обратили брачные узы в тяжелое и невыносимое бремя и стали вызывать потребность в освобождении от него».

Сам принцип нерасторжимости брака, выраженный на языке законов, стал пониматься как возможность беззакония. Церковь не расторгает брак, но свидетельствует, что могут быть действия супругов, которые уничтожают саму основу брака и цель брачного союза. И в этом случае Церковь не может удерживать людей в браке: «Если супруги ненавидят и мучают друг друга, а мы будем насильно удерживать их в сожительстве, то это не ограждение, а попрание брака» (из выступления прот. Эмилиана Бекаревича)¹⁸⁸. Как говорил юрист Н. Д. Кузнецов: «Принудительное требование от всех супругов, повенчавшихся в церкви, полного осуществления ими христианского брака или, правильнее говоря, одной его видимости, нередко составит наложение на них непосильного бремени, сделает для них

невозможным исполнение христианского закона, а иногда может обратить этот закон прямо в муку для человека»¹⁸⁹. Еще более определенно высказывался митрополит (впоследствии патриарх) Сергий (Страгородский): «Запрещать развод в наши дни для наших слабых силами христиан значит губить их»¹⁹⁰. Поддержал проект и бывший Таврический губернатор П. Н. Апраксин, хорошо осведомленный об уголовных преступлениях на этой почве: «Нельзя без содрогания вспоминать ни о количестве дел, которые прошли за шесть лет моей службы, ни о содержании их. Ужасом веет от настоящей семейной жизни. Оставить ее так или поддерживать в прежнем порядке – не христианское дело»¹⁹¹.

Другая мысль, прозвучавшая на Соборе, заключалась о том, что в области брака нравственные требования Евангелия приняли характер юридический, и тем самым произошло искажение их смысла. Вл. Сергий (Страгородский) отмечал, что церковные законы «всегда сообразовывались с силами и духовным развитием церковного общества, а не только были логическими выводами из известных Евангельских положений. Это относится и к другим вопросам, например о войне, о собственности. Как можно говорить о допустимости войны с точки зрения христианского идеала? Какая собственность, когда сказано: „отдай и рубашку“? Но это идеал, это цель христианского совершенства. Если этот идеал сделать принудительной обязанностью каждого, как это пытался сделать, например, Толстой, то мы не будем способствовать утверждению дела Христова, а его разрушению».¹⁹² Эта же идея была высказана и юристом Н. Кузнецовым: «Можно ли принудительно, следовательно, внешним путем вводить или даже только охранять христианские идеалы жизни и, в частности, брака в людях, когда в них пошатнулись, а тем более разрушились основы христианской жизни или христианского брака? Найдет ли Собор необходимым от всех, принявших таинство Крещения и давших обет жить по христианскому закону, принудительно требовать, например, раздачи всего своего имущества бедным, при получении удара в щеку подставлять для него другую, при желании кого-либо иметь

рубашку отдать ему и верхнюю одежду? Я уверен, что нет... Требование выполнять все задачи христианского брака возможно лишь при известном уровне нравственно-духовного развития людей».¹⁹³

Второй вопрос, который Собор пытался разрешить, – это вопрос о том, какими средствами обладает Церковь для предотвращения разводов. Старая практика увещаний, к которой прибегали тогда, когда брак уже распался, не была, по мнению абсолютного большинства, действенной¹⁹⁴. Перенесение решения о разводе в гражданский суд не снимало с Церкви необходимости защиты брака, которая лишь частично могла решиться церковным судом.

Нельзя забывать и о том, что сам проект решения «О расширении поводов к разводу» готовился еще до издания новых декретов о расторжении брака и о гражданском браке, декларировавших отказ государства признавать церковный брак. Церковь четко обозначила свое отношение к новым декретам.

Сегодня вновь звучат голоса о необходимости добиться признания церковного брака государством. Но это признание, с одной стороны, все равно должно предполагать процедуру гражданской регистрации (пусть и перенесенную в церковное помещение). С другой стороны, остро встанет вопрос о разработке процедуры церковного развода и разработки концепции соотношения гражданского и церковного развода. Церковь не может не принимать во внимание факт гражданского развода, но по действующему законодательству развод совершается по заявлению одного из супругов, без рассмотрения причин развода. Как быть с тем, что Церковь не считает допустимым развод при отсутствии хотя бы одного из перечисленных выше оснований? Без ответов на этот и другие вопросы, без создания процедуры церковного развода, на наш взгляд, нельзя поднимать вопрос и о признании государством церковного брака.

Церковный опыт XX века остро поставил вопрос о необходимости пастырского патронажа брака. Здесь необходимо искать разные пути, сохраняя предание Церкви.

«Социальная концепция Русской Православной Церкви» продолжила линию Поместного Собора 1917–1918 годов на расширение поводов к разводу, внося в перечень поводов для развода болезнь СПИДом, хронический алкоголизм, наркоманию и совершение женой аборта без согласия мужа¹⁹⁵. При этом в «Социальной концепции...» приведено определение Синода РПЦ от 28 декабря 1998 года, напоминающее о том, что Церковь допускает вступление во второй брак. Священники призываются проводить беседы с желающими вступить в брак, а также предотвращать как пастыри развод¹⁹⁶. Современный устав РПЦ возлагает на епископа решение вопросов, возникающих при заключении церковных браков и разводов (Х. 19. г.).

В уставе Сурожской епархии говорится о том, что если супруги обращаются с просьбой о разводе, то назначается посредник (или посредники) в целях примирения супругов, и только в случае неудачи дело передается в епархиальный суд¹⁹⁷.

РПЦЗ предусматривает рассмотрение Епархиальным судом вопросов о расторжении браков (Положение о суде от 16 и 17. 10. 1956 г., ст. 10)¹⁹⁸. В практике РПЦЗ епископы совершают обход семей прихожан, что имеет целью укрепление семей.

Устойчивость традиционного во многом брака определялась тем, что он носил публичный характер как при заключении, так и при расторжении (в отличие от конкубината). Брак имел значение не только для супругов, но и для обоих родов, из которых происходили супруги. Род осуществлял и помощь в случае потери супруга. Наконец, попечение о детях-сиротах тоже брал на себя род. Заключению брака предшествовал определенный временной период (с которым так или иначе связаны помолвка, брачный обыск, обручение).

В современном обществе Церковь нуждается в восстановлении этих институтов, тем более что введение брачных контрактов, предусмотренное новым российским законодательством, будет только утверждать людей в том, что брак – это приватное соглашение на определенный срок. Многие супруги даже не подозревают о том, что они подлежат

отлучению от Церкви по факту развода, считая это личным делом. О трагедии и катастрофе развода в современном обществе говорят лишь христианские авторы. Об ответственности Церкви писал митрополит Сурожский Антоний: «Надо воспитывать людей, причем воспитывать их не словом, не проповедью, а примером. Как может молодой человек, молодая девушка знать, научиться, что по-настоящему их может соединить крестная ликующая любовь, если в христианском обществе этого не бывает? И поэтому я считаю, что ответственность за развод лежит на всей Церкви, на всем христианском обществе. И этим объясняется то, что Церковь допускает развод, потому что виновата она в лице своих служителей и своих членов: родителей, священников, окружающего общества»¹⁹⁹.

Церковь стоит сегодня перед выбором: найти способы подготовки к церковному браку (в том числе, и через выдвижение определенных требований к тем, кого венчают, – ср.: «Ведь мы венчаем без разбора всякого человека, который придет и может доказать, что он крещен»²⁰⁰) и его поддержки (в том числе, и при помощи посреднического суда и системы поддержки семей) или принять, что развод является атрибутом не только гражданского, но и современного церковного брака. Но в последнем случае он перестает быть церковным. «Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?»²⁰¹

Константин Сигов. Таинство любви: герменевтика обещания и прощения

Материя таинства – это взаимная любовь, которая содержит цель в самой себе, так как дар Святого Духа делает из нее «нерушимый союз любви», что позволяет святому Иоанну Златоусту дать великолепное определение: «Брак есть таинство любви» (PG. 51. Col. 230).
*Павел Евдокимов*²⁰²

Бог стал свидетелем брака в Кане Галилейской, чтобы брак свидетельствовал о жизни триединого Бога. Значение этой мысли может пояснить аналогия, которая содержится в известной патристической максиме: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Отношение между двумя этими утверждениями глубже простого параллелизма; в нем заключен призыв к осмыслению фундаментальной антропологической перспективы «таинства любви».

«Лишь любовь соединяет существа с Богом и соединяет их с другими существами», – говорил авва Фалассий. Данное основополагающее начало свт. Иоанн Златоуст усматривал в браке: «Любовь изменяет саму сущность вещей... Лишь любовь творит из двух существ одно». Целый ряд подобных свидетельств святоотеческой эпохи на протяжении многих веков оставался подспудным слоем предания и ожидал вынесения его в центр внимания мысли о человеке.

В наши дни митрополит Диоклийский Каллист (Уэр) развивает труды Павла Евдокимова, протопр. Иоанна Мейендорфа и находит в таинстве брака

...прямое выражение способности человеческой личности быть образом и подобием Святой Троицы. Сотворенная быть иконой триединого Бога, человеческая личность создана для взаимной любви, а значит, прежде всего любви мужчины и женщины²⁰³.

В первой главе Книги Бытия сказано: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27). Согласно свидетельству Книги Бытия, различие мужского и женского является отражением самого божественного образа:

Образ Божий дан не отдельно мужчине или отдельно женщине, но им обоим вместе. Он находит свое исполнение в их взаимоотношении, в той «взаимности», которая их соединяет²⁰⁴.

Подлинная человечность явлена в сопричастности двух человеческих существ друг другу. Тезис о человеке как образе Бога приводит к существенному выводу: «Я нуждаюсь в тебе, чтобы быть самим собой». Не в изолированности, а в сообществе проявляется Божественный образ; первоначально – в союзе мужа и жены, являющемся основанием всех иных форм жизни людей. На универсальности этого положения митр. Каллист останавливается особо:

Монахи и миряне, которые не призваны к браку, для того чтобы стать в подлинном смысле людьми, должны осуществить иным образом эту способность к взаимной любви, которая находит свое первое воплощение в отношении мужчины и женщины в браке²⁰⁵.

Дискурс о радикальном кризисе брака и семьи во второй половине XX века стал вызовом, на который отвечают православные богословы и философы. Данный вызов и реалии нового опыта жизни семей на переживаемом нами рубеже эпох стимулируют разностороннее освещение вопросов антропологии брака. Но не следует преуменьшать связь «новых идей» в данной области с аксиомами православного Предания. Свт. Иоанн Златоуст утверждал: «Когда муж и жена соединяются в браке, они являют образ не чего-нибудь земного, но Самого Бога». Свт. Амвросий Медиоланский полагал, что род человеческий «хорош» в единстве мужского и женского. Диада Адам-Ева, мужчина-женщина отражает множественность в Боге, который, будучи «Один», говорит «Мы» (ср. Быт. 1:26). Климент Александрийский относит к браку слова Христа: «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20).

Православное учение о таинстве брака, о семье как «малой Церкви» (по выражению свт. Иоанна Златоуста) во множестве случаев вызывает недоумение у современного секулярного мышления. Вопросы вызывает также истолкование расхождений во взглядах христиан различных традиций на бракосочетание и проблему развода. Но рассмотрение вопросов и недоумений требует существенного расширения богословского и философского контекста нашей темы, выявления связи между таинством брака и другими основополагающими актами в жизни людей. Философская герменевтика человеческих поступков, увы, почти не вводит в поле своего рассмотрения сакраментологические сюжеты.

Специалистам по вопросам сакраментологии, сосредоточенным на взаимоотношениях таинств между собой, не может быть безразлична их связь с широким полем событий человеческой жизни, происходящих до и после праздничной службы. Это направление развивают исследования «литургии после Литургии». Подобным образом есть смысл наметить связь церковной формы брачного «обещания» с иными формами таких основополагающих актов человеческого бытия, как обещание, прощение, любовь.

Герменевтика любви призвана выявлять те смыслы и события, которые не попадают в поле зрения других стратегий интерпретации. «Лишь любовь познает Любовь»²⁰⁶. Откровение «Бог есть Любовь» (1Ин. 4:8) меняет видение каждой сотворенной формы, несущей в себе Его образ и подобие. Движимое любовью созерцание в особой перспективе открывает связи явлений, не улавливаемые под другим углом зрения: малейшие осуществленные в мире события любви, но также цепочки актов, ведущих к ее разрушению.

До тех пор пока у супругов, как у Эммаусских путников, не откроются глаза и они не увидят Христа друг в друге, их брак, даже страстный, спаянный, радостный, останется лишь перемирием двух эгоизмов, двух влечений, двух потребностей, наконец, двух удобств²⁰⁷.

Таинство любви, каждый из его элементов, заслуживает внимательного соотнесения с другими, на первый взгляд

далекими, событиями человеческой жизни, каким бы ограниченным ни казался частный опыт их взаимного освещения.

Присутствующий на православном чине венчания западный христианин может быть удивлен, как отмечает митр. Каллист, двумя вещами: отсутствием и присутствием. Отсутствует элемент, составляющий ключевой момент западного обряда венчания, – обмен клятвами. Присутствует момент, которого не знает западный обряд, – увенчание венцами (у славян венцы золотые, серебряные или из других металлов, у греков – гирлянды цветов, порой искусственных).

И восточная, и западная форма обряда венчания включает благословение кольцами невесты и жениха. Кольца символизируют и для восточных, и для западных христиан обет взаимной верности друг другу, скрепляющий новый союз.

Символ обета сопровождается в западной традиции торжественным актом обмена обещаниями. Последний элемент отсутствует в греческой практике: здесь венчаемые не произносят слов обещания; на всем протяжении обряда не предполагается эксплицитных высказываний ни женщины, ни мужчины.

В современных греческих богослужебных изданиях только упомянуто, что перед началом службы священник спрашивает у молодых, вполне ли свободно они принимают решение объединить свои судьбы, и убеждается в их взаимном согласии. Но это недавний подход. Никакого упоминания о вопросе, задаваемом молодой чете, нет в греческих литургических книгах XIX – начала XX века.

Русская богослужебная практика предполагает определенные вопросы. Их ввел в литургические книги на церковнославянском языке в начале XVII века митрополит Киевский свт. Петр (Могила). Форма вопросов была заимствована из католической практики. Священник задает вопросы в самом начале последования венчания в тот центральный момент богослужения, когда последование обручения завершено и жених с невестой трижды обменялись кольцами. Они выходят на середину храма и становятся на

плат, разостланный перед аналоем, на котором лежат крест, Евангелие и венцы. Хор встречает их пением 127-го псалма. Следующие далее вопросы касаются добровольного ручательства и свободы от связанности обещанием третьим лицам. Процитируем это место из последования венчания:

Вопрос: «Имеешь ли ты искреннее и непринужденное желание и твердое намерение быть мужем (имя невесты), которую видишь здесь перед собою?»

Ответ: «Имею, честный отче».

Вопрос: «Не связан ли ты обещанием другой невесте?»

Ответ: «Нет, не связан».

Затем, обратившись к невесте, священник спрашивает: «Имеешь ли ты искреннее и непринужденное желание и твердое намерение быть женою (имя жениха), которого видишь перед собою?» Ответ: «Имею, честный отче».

Вопрос: «Не связана ли обещанием другому жениху?»

Ответ: «Нет, не связана».

После завершения этой процедуры естественный брак является заключенным. Митр. Каллист отмечает в этой славянской форме отсутствие эксплицитной «присяги», или «клятвы»:

...договорное измерение, столь определенное в западном обряде, вовсе отсутствует в православном обряде. Это отличие в литургической практике выражает различие в сакраментальном богословии²⁰⁸.

Согласно православному вероучению таинства совершает священник, а не венчающиеся; в центре обряда благословение, данное Церковью, а не договор и согласие партнеров. Данное отличие не сводится к техническим деталям, ведь оно имеет определяющее значение в бескомпромиссном подходе к вопросу о разводе в римской практике и в открытости этого вопроса в восточной «икономии».

Вместе с тем не следует преувеличивать значение упомянутого отличия. Понятие «обещание» открывает определение брака в русском Православном Катехизисе:

Брак есть таинство, в котором при свободном, пред священником и Церковью, обещании женихом и невестою

взаимной супружеской верности благословляется их супружеский союз, во образ духовного союза Христа с Церковью, и испрашивается им благодать чистого единодушия к благословенному рождению и христианскому воспитанию детей.

Прот. Иоанн Брек в одной из статей подчеркивает значение библейской темы Завета, союза, договора для православного понимания брака: «В любом случае обе стороны договорного союза берут на себя вечное обязательство безусловной верности залого, или обещанию».

Теперь наметим связь между богословием брака и современным философским анализом темы обещания.

Парадокс обещания современный мыслитель находит там, где его не замечали. Габриэль Марсель пишет: «Сказать человеку: „Я тебя люблю“ – то же самое, что сказать ему: „Ты будешь жить вечно, ты никогда не умрешь“»²⁰⁹. Как возможно это дерзновенное обещание? Вне контекста таинства оно кажется несбыточным, ошеломительным. Таков один из важнейших стимулов пробуждения философии от секулярной «спячки» и безразличия к теме обещания.

В строгой и систематической форме развивает философию обещания такой признанный лидер современной герменевтики, как Поль Рикёр. Фундаментальная антропология, согласно концепции Рикёра, разграничивает два не сводимых друг к другу измерения идентичности:

- *idem* характеризует, например, генетическая формула индивида, неизменная от зачатия до смерти в качестве биологической основы его идентичности;

- *ipse* отличается от физической самотождественности и характеризуется словесными актами; например, когда человек дает слово и затем сдерживает его, он тем самым утверждает свою идентичность. Давший слово и сдержавший его – один и тот же человек, но идентичность его никак не сводима к физическому тождеству вещи (или человека, рассмотренного в плоскости его «кода»). Более гибкая и уязвимая форма самотождественности открывает широкое поле для осмысления собственно человеческой проблемы идентичности.

Благодаря последовательно проведенному различению двух этих измерений человеческой идентичности Рикёр сообщает самый высокий антропологический статус понятию «свидетельства» и связывает его с концептом «обещание»:

Свидетель, заслуживающий доверия, – тот, кто по прошествии времени может повторить свое свидетельство. Это постоянство роднит свидетельство с обещанием, а точнее – с обещанием, предваряющим любое обещание: с обещанием его сдержать, сдержать слово. Таким образом, свидетельство примыкает к обещанию среди тех актов дискурса, которые определяют идентичность (*ipseite*) в ее отличии от простой самотождественности (*memetè*)²¹⁰.

Рикёр продумывает философию обещания в тесной соотнесенности с темой прощения. Он развивает анализ Ханны Арендт этих основополагающих ориентиров *condition humaine*. Способность давать и сдерживать обещание, определяя тем самым будущее, рассмотрена Арендт прежде всего в перспективе политической теории и практики. Непреложность договоров и соглашений определяет фундамент римского права: *pacta sunt servanda*. Горизонтом для темы обещания служит путь Авраама, который послан в чужие страны,

...словно командированный для того, чтобы проверять силу взаимных обещаний и порядок, вносимый ими в хаос человеческого мира, пока в конце концов сам Бог в силу этого «хранения» не заключил с ним договор. Начиная с римлян, во всяком случае, теория договора стояла в средоточии политической мысли, и это означает не что иное, как то, что в способности обещания видели центральную политическую способность²¹¹.

Акт обещания бросает вызов непредвиденности будущего, неведомого из-за ненадежности человеческого существа, не способного сегодня поручиться за того, кем оно станет завтра. Непредвиденность будущего объясняется также плюральностью среды, сложностью сообщества, в котором движется действие, и последствия поступков ускользают от тех, кто их предпринимает. Эти два фактора хрупкости человеческих поступков не менее сокрушительны, чем смертность и

«физическое стирание следов, эта основа окончательного забвения»²¹². Никто не может сам себя простить, поскольку

...в основе способности прощать и обещать лежат опыты, которых никто не может осуществлять в одиночестве, – они полностью базируются на присутствии другого²¹³.

Прощение и обещание симметричны друг по отношению к другу, если рассмотреть их на шкале времени: прощение обращено в прошлое, а обещание – в будущее. Неотменимость содеянного в прошлом греха есть яд, противоядием от которого служит прощение. Прощение рассекает узел, в котором запутавшиеся узы (прежде связывавшие двух людей) «перекрутились» так, что стали их душить. Но распад человеческих связей в настоящем делает крайне проблематичной саму попытку обратить взгляд в будущее.

Спасительное средство против необозримости – а тем самым против хаотической недостоверности всего будущего, – пишет Арендт, заложено в способности давать и сдерживать обещание²¹⁴.

Исходно прощение и обещание как бы стоят «спина к спине» в неравной борьбе с силами розни и распада. По оси времени они расходятся симметрично: первое «относится к прошлому и делает не бывшим нечто совершённое, „грех“, который, подобно Дамоклову мечу, нависал бы над каждым новым поколением и в конечном счете погребал бы его под собой»; другое устанавливает указатель на будущее, «где без обязывающих обещаний, которые люди, словно островки безопасности, бросают в грозное море неизвестности, не была бы возможна никакая преемственность человеческих отношений, не говоря уж о постоянстве и верности»²¹⁵.

Сферу осуществления обеих ключевых человеческих способностей Рикёр и Арендт рассматривают преимущественно в области политической философии²¹⁶. Арендт критически рассматривает ту модель политического устройства (восходящую к Платону), где множество лиц сообщества рассмотрены как проекция индивида, как политический порядок, имитирующий «природу» человека (его деление на дух, душу и тело). Тираническая тенденция такой утопии не только в том,

что из многих лиц конструируется одно, а прежде всего в том, что сама модель порядка берется из общения с самим собой, а не с другими. Пример монистического подхода: господство над собой оправдывает и обуславливает господство над другими. Этот монологический круг разрывают метаполитические способности, укорененные в общении с другими, – прощать и обещать:

Только тот, кому уже простили, может простить себе сам; только тот, обещание кому сдержали, может обещать что-то самому себе и сдержать обещание²¹⁷.

За рамки практической философии слишком долго выносилось (а во многом и по сей день остается вынесенным) осмысление тех кардинальных последствий, которые прощение способно внести в область дел человеческих. Евангельское откровение о власти прощать – важнейший мотив, который после мировых войн и катастроф XX века Арендт и Рикёр вернули на авансцену современной философии.

«Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» – этот вопрос, давно заданный Спасителю, продолжают поднимать и сегодня. Оттенок этого вопроса порой встречается и в той среде, где на просьбу о прощении автоматически безучастно может следовать привычное «Бог простит». Смысл этого ответа может быть различен. Среди возможных толкований его, увы, приходится отмечать и далеко не евангельское. При автоматизме интонации будущее время ответа означает, что вопрос о прощении пока откладывается; а лицо, к которому обращена личная просьба о прощении, выносит ответ за рамки своей компетенции.

В Евангелии дано недвусмысленное указание:

И когда стоите на молитве, прощайте, если имеете на кого, дабы и Отец ваш Небесный простил вам согрешения ваши. Если же не прощаете, то и Отец ваш Небесный не простит вам согрешений ваших (Мк. 11:25; ср. Мф. 6:14–15; 18:35).

Формы богочеловеческой вести людям о том, что власть прощать доверена человеку и дело прощения повседневно в руках людей, многообразны:

И если он семь раз в день согрешит против тебя и семь раз в день снова придет и скажет: каюсь, ты должен ему простить (Лк. 17:3–4)²¹⁸.

Тему прощения Арендт и Рикёр не связывают с проблематикой философии брака. Восполнение этой лакуны требуется всем ходом нашего размышления. С. С. Аверинцев подчеркивал максимум брачных отношений:

Безоговорочное взаимное прощение и безоговорочное взаимное доверие. Супруги, которые приближаются друг к другу, чего-то не простив, припрятав камень за пазухой, практикуют блуд в браке²¹⁹.

Семейный и пастырский опыт приводит свящ. Владимира Зелинского к выводу:

Прощение означает, что мы принимаем покаяние другого, в каких бы неприметных формах оно ни выражалось. Прощение – это, может быть, самая трудная из заповедей брачной жизни, потому что оно требует отказа от того, от чего человеку труднее всего отречься, – от собственного лелеемого страдания²²⁰.

Возвращение блудного сына как притчу о радикальном евангельском прощении митрополит Сурожский Антоний (Блум) самым тесным образом связывает с богословием семьи. Символом этой связи служит кольцо. Его дарит отец сыну в знак полного прощения. И смысл обручального кольца, по мысли владыки Антония, аналогичен:

Так говорит отец; но таково же значение и самого кольца. И когда супруги обмениваются кольцами, они именно обещают друг другу, что если когда-нибудь что-либо случится между ними, если когда-нибудь будет ссора или даже неверность со стороны одного по отношению к другому, измена, обман, неправда, – и если он вновь вернется, то ему ничего не будет поставлено в упрек. Потому что он вернется и скажет: «Вот я пришел (я пришла); можешь ли ты принять меня, или твое сердце охладело, или любовь ко мне умерла?» – и ответ будет: «Конечно, приди, конечно, я тебя люблю, как любил раньше! Моя любовь когда-то была ликующей радостью; когда ты ушел (ты ушла), моя любовь стала жгучей болью, ожиданием, тоской, – а теперь моя любовь стала вновь ликующей радостью, более

светлой, более глубокой, более торжествующей и более уверенной, чем она была до того, как ты ушел (ушла)...» Поэтому, обмениваясь кольцами, супруги дают друг другу обещание и верности, и взаимного доверия – доверия, которое идет гораздо дальше всякой измены и всякой ссоры; и это так прекрасно²²¹.

Безграничную перспективу прощения открывает подлинное отношение Я–Ты. Но особые границы возникают при попытках перенести прощение в гражданскую, институциональную плоскость. «Политики прощения не существует» – к такому выводу приходит Рикёр. Он называет карикатурой на прощение такой институциональный акт, как амнистия. Согласно философу, легенда о Великом инквизиторе должна стать шкалой оценки попыток, пускай добро-намеренных, принести спасение людям ценой их свободы.

Симметрия прощения и обещания ставится под вопрос. Рикёр отмечает: «Ханна Арендт обратила внимание на то, что прощение имеет религиозное значение, а обещание такого значения не имеет»²²². Так ли это? Здесь мы сталкиваемся с другой лакуной, восполнить которую должно рассмотрение брачного контекста обещания.

Вернемся к сопоставлению форм и уровней человеческого обещания.

Обещание является первоначальной формой базовых ресурсов солидарности, без которых распадается любое человеческое сообщество. В устной или письменной форме именно благодаря обещанию два человека способны скрепить свое соглашение двумя подписями или рукопожатием. Данный элементарный и базовый уровень обещания составляет исходную форму жизни сообщества, зачастую не замечаемую под покровом повседневности, подобно основному массиву айсберга, глубоко ушедшему вглубь океана.

Эту неотменимую элементарную форму превосходит и преображает более конкретная, более совершенно «воплощенная» форма обещания, явленная в таинстве Брака. Обещание жениха и невесты уже не сводится к слову, которое они дают друг другу (хотя, впрочем, и не устраняет его целиком,

пускай и обходя молчанием, как в греческом обряде). Обещанием Богу и людям становится само таинство любви, празднуемое Церковью. Обещанием Бога людям становится таинственный акт единения двоих во «единую плоть». Обещанием новой жизни и Нового Завета.

Евангелие и Крест освящают тайну рождения новой семьи, высветляя новый тип взаимной соотнесенности прощения и обещания. Здесь они уже не остаются парой симметричных понятий. Они не расходятся в противоположные стороны по оси времени: прощение – в прошлое, обещание – $\leftarrow \rightarrow$ в будущее. Таинственное вхождение вечности во время изменяет их взаимосвязь, преображает их артикуляцию. Как кратко ее обозначить?

В таинстве брака, несомненно, камертоном служит обещание. Этот исходный, ключевой мотив подсказывает, на первый взгляд, мысль об асимметрии в паре обещание-прощение. Но догадка о второстепенном значении другого элемента пары совершенно не согласуется с сутью брачного таинства. Дистанция между полярным разведением нашей пары понятий преодолена в венчании вовсе не в ущерб одному из них. В последний раз употребим несовершенную геометрическую иллюстрацию и спросим: какая форма годится на смену симметрично расходящимся стрелкам векторов на оси времени: $\leftarrow$ прощение, обещание $\rightarrow$. Новую форму их неразрывного единства знаменует кольцо. Вопрос о смысле обещания, о сути того, что обещано, открывает милость и прощение. Обещание прощения. Обещание безусловного и неустанного прощения – это ли не одно из имен любви? Она «долготерпит, милосердствует, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит...» Воистину, сколько бы о ней ни говорили, вторя ап. Павлу или противореча смыслу его слов, «любовь никогда не перестает»(1Кор. 13:8). Она остается тайной и таинством.

Евхаристическое богословие в XX веке составило целую эпоху христианской мысли. Наше время не менее остро нуждается во всестороннем осмыслении «таинства любви». К сотрудничеству богословов, философов в широком

гуманитарном контексте нас приглашает сам предмет. Актуальностью такого сотрудничества продиктовано данное фрагментарное сообщение.

В заключение обратимся к исходной мысли нашего размышления: Бог стал свидетелем брака в Кане Галилейской, чтобы брак свидетельствовал о жизни триединого Бога. Каждая черта такого свидетельства нуждается во внимательном осмыслении.

Часть VIII. Покаяние

**Архиепископ Верейский Евгений. Таинство
Покаяния: богословские аспекты²²³**

Покаяние: содержание понятия

Слово «покаяние» происходит от глагола μετανοέω, исходное значение которого – «понимаю впоследствии, изменяю свое мнение». В Ветхом Завете соответствующее слово происходит от еврейского глагола *shub*, означающего «возвращаться», т. е. отказаться от греха и устремиться к Богу (ср. Иер. 18:11). В Новом Завете термин сохраняет значение нравственного возвращения. Но в духе новозаветного учения покаяние становится уже необходимым условием для достижения Царствия Божия: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:17). В святоотеческой письменности представлена целая гамма толкований и взаимодополняющих определений понятия «покаяние». Согласно Клименту Александрийскому, покаяние – это исцеление (*Clem. Alex. Paed.* 1. 9), согласно прп. Иоанну Лествичнику, оно – «примирение с Богом», «сознательное очищение», «добровольное претерпевание всех скорбей» (*Ioan. Climacus. Scala. parad.* 5.), согласно прп. Симеону Новому Богослову – «сознательная борьба с самим собой» (γυνωσμάχῃσας καὶ μεταμεληθεῖς – *Sym. N. Theol. Eth.* 10). В богословских категориях, выработанных в средневизантийской патристике, покаяние касается не природной «воли», а «желания, выбора, произволения»; не самой «природы», а «способов» или «образов» ее бытия. Прп. Максим Исповедник писал:

Достойные покаяния повелел ему сотворить плоды. То есть изменить внешние образы согласно скрытому расположению сердца (*Maximus Conf. Cap. theol.* 1. 23).

Таково вообще значение слова «покаяние». Но в сакраментологии под Покаянием как названием таинства подразумевается особое церковное действие – исповедь грешника и совершение определенного чина священнослужителем. Так, блж. Симеон Солунский писал, что Покаяние – это «одно из таинств» (*Sym. Thessal. De poenit.* 254 // PG. 155. Col. 477).

Определения

В настоящем докладе будут затронуты именно богословские аспекты таинства Покаяния. Существует множество специальных вопросов, касающихся исторического становления современного чинопоследования этого таинства, его святоотеческих толкований, дополняющих и обогащающих одно другое, а также канонических аспектов (включая сложный вопрос о покаянной дисциплине), – но все это предполагается рассмотреть в других сообщениях, нас же интересует доктринальная сторона этой темы.

Традиционно таинство Покаяния рассматривается как одно из семи таинств Церкви. Напомним его краткие определения:

Покаяние есть таинство, в котором исповедующий грехи свои, при видимом изъятии прощения от священника, невидимо разрешается от грехов Самим Господом Иисусом Христом²²⁴.

Таинство Покаяния есть Богоучрежденный обычай, в нем Бог через иерея прощает совершенные после Крещения грехи тем, кто искренно кается и исповедает их священнику²²⁵.

Структура таинства

Рассмотрим составляющие элементы таинства Покаяния. В догматических богословских системах было принято отдельно рассматривать так называемые невидимую и видимую стороны таинств. В Покаянии невидимая сторона таинства включает, с одной стороны, раскаяние христианина в своих грехах, а с другой – прощение этих грехов Богом. Видимая же сторона состоит, во-первых, в устном исповедании грехов перед священником и, во-вторых, в разрешении грехов кающегося со стороны священника.

Поэтому схематически структуру таинства можно представить следующим образом:

(1) Раскаяние – (2) Исповедание – (3) Разрешение – (4) Прощение.

Остановимся подробнее на каждом из этих пунктов.

1. Прежде всего, Покаяние как таинство следует отличать от покаяния в широком смысле, то есть от того постоянного покаянного настроения, сожаления о совершаемых грехах, которое должно сопровождать христианина всегда. Участие в таинстве Покаяния является особым поступком и особым событием на духовном пути члена Церкви. Подготовка к таинству включает испытание совести и сознательное осуждение христианином своих греховных деяний, совершенных словом, делом или помышлением.

2. В то же время для совершения таинства недостаточно внутреннего сожаления и раскаяния: таинство предполагает устное исповедание грехов перед исповедующим священнослужителем. В таинстве Покаяния человек участвует как душой, так и телом, как сердцем, так и устами, то есть всем своим существом. Грехи должны быть названы. Ибо если человек вслух именуется грехом нечто, им совершенное, тем самым он уже отвергает грех. И все же одного только перечисления грехов также недостаточно: исповедь должна быть соединена с искренним раскаянием, а также с верой и надеждой на милость Божию.

3. Разрешение от грехов совершает исповедующий священник через молитвы, произносимые, согласно чину исповеди, до и после собственно исповедания грехов. В славянском чине исповеди присутствует также особая разрешительная молитва, которой нет в греческом Евхологии и которая появилась в славянских книгах только в XVII веке – сначала, в первой половине XVII века, в некоторых южнорусских изданиях, а со второй половины XVII века также и в официальных московских. В этой молитве содержатся просьба к Богу простить грехи кающемуся и слова священника, произносимые им от первого лица:

Аз, недостойный иерей, властью Его [то есть Господа и Бога нашего Иисуса Христа. – Авт.], мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех грехов твоих, во Имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь.

Но прощает грехи кающемуся Сам Богочеловек и Господь наш Иисус Христос. Об этом священник напоминает перед исповедью: «Се, чадо, Христос невидимо стоит, приемля исповедание твое», – покаяние невидимо принимает Христос, а священник есть только свидетель: «...аз же точию свидетель есмь, да свидетельствую пред Ним вся, елика речеши мне».

Таким образом, таинство Покаяния имеет целью удостоверить искреннее раскаяние христианина в совершенных им грехах и непреложность прощения, дарованного кающемуся Самим Богом. Раскаяние является достаточным условием для принятия прощения от Бога.

Богословские аспекты

Теперь обратимся к основным богословским аспектам таинства.

Необходимость таинства Покаяния

В таинстве Крещения, которое является таинством вступления в Церковь, даруется полное прощение всех грехов. Однако Крещение не уничтожает греховную поврежденность человеческой природы, а потому и после Крещения человек продолжает совершать грехи, которые отчуждают его от Бога и от пути спасения, то есть от церковного общения. Поэтому существует необходимость особого таинства очищения от постоянно совершаемых грехов, которым является таинство Покаяния, именуемое «Вторым Крещением», или «Крещением слезами», а также таинством примирения, примирения с Богом и Его Церковью.

Прощение грехов через Церковь

Таинство Покаяния является таинством освобождения человека от греховного плена и возвращения в состояние оправданности и Богоусыновления.

О необходимости прощения грехов как особого деяния говорил Сам Господь Иисус Христос во время Своего земного служения. Более того, Он заповедал и поручил совершать прощение грехов Своим апостолам, дав им для этого особую власть:

Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе (Мф. 18:18).

Также и после Своего воскресения из мертвых, явившись ученикам, Господь сказал им:

Мир вам! как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся (Ин. 20:21–23).

В классических догматических системах именно эти два евангельских текста считаются установлением таинства Покаяния.

Власть «вязать и решить», о которой говорится в Евангелии, дана не каждому апостолу индивидуально, но всем им вместе – во-первых, как представителям первоначальной Церкви и, во-вторых, как основателям и предстоятелям местных Церквей. Об этом свидетельствуют слова Господа Иисуса Христа, сказанные Им первоверховному ап. Петру:

Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах (Мф. 16:19–20).

Ап. Петр здесь предстает как основание Церкви Христовой, являющей на земле Царство Небесное. Соответственно, все преемники ап. Петра и других апостолов, то есть епископы

Церкви, воспринимают власть «вязать и решить», действуя от имени Церкви.

С распространением христианской веры и умножением членов Церкви епископы передали право принимать покаяние и разрешать кающихся от грехов также и пресвитерам, то есть рукоположенным священникам, которые совершают богослужения и все таинства, кроме таинства Священства.

Таким образом, в таинстве Покаяния предстоятель (епископ или пресвитер) действует по поручению Самого Христа, Главы Церкви, свидетельствуя об искренности покаяния, приносимого христианином, и примиряя его с Богом и Церковью. Священник допускает исповедующего свои грехи к церковному общению, то есть к участию в Евхаристии. Таким образом, таинство Покаяния – как и другие таинства – имеет своей целью привести христианина к участию в Евхаристии.

Таинство Покаяния и Евхаристия

Таинство Покаяния приносит не только прощение, но и исцеление, совершаемое действием благодати Божией, и потому в нем происходит также и освящение человека. Постоянным источником преизобильного освящения через соединение со Христом является в Церкви Святая Евхаристия. Таинство Покаяния тесно связано с Евхаристией, поскольку упраздняет грех как препятствие для принятия Тела и Крови Христовых.

В то же время принятие христианином Святых Таин, согласно вере Церкви, выраженной в литургических текстах, совершается «во оставление грехов и в жизнь вечную». Поэтому таинство Евхаристии является для верующего запечатлением покаяния, принесенного на исповеди.

Однако само по себе участие в таинстве Покаяния не является достаточным основанием для того, чтобы приступить к Святым Тайнам. Совершение тяжких грехов требует иногда продолжительной подготовки к Причащению.

Прощение грехов и домостроительство спасения

Все церковные таинства имеют своим основанием Домостроительство нашего спасения и совершаются с целью сообщать его плоды членам Церкви Христовой.

Кровь Христова – Кровь Нового Завета, излиянная на Кресте, – есть источник прощения грехов, подаваемого в таинстве Покаяния, а также и в других таинствах: в Крещении, в Евхаристическом соединении со Христом, в таинстве Елеосвящения.

Господь даровал апостолам и их преемникам в Церкви власть прощать грехи, ибо Он добровольно принес искупительную жертву за человеческий род и совершил дело примирения с Богом всех, кто стремится к спасению и обретению вечной жизни.

Покаяние и духовное руководство

Размышляя о таинстве Покаяния, следует иметь в виду также и то, что после принятия исповеди и разрешения от грехов священник может накладывать на кающегося епитимию. Однако епитимия как таковая не входит в состав таинства Покаяния. Ибо, согласно православному пониманию, она является не наказанием за совершенные грехи, а педагогическим и исправительным средством, способствующим труду покаяния и, соответственно, освобождению человека от греховных склонностей, побуждающих его к повторению греха. В этой связи надо отметить: все, что касается покаянной дисциплины, относится не к сфере сакраментологии, а к сфере канонического права.

Существуют одновременно различие и связь между исповедью и духовным руководством. Само по себе исповедание грехов как неотъемлемая часть таинства Покаяния не предполагает духовных советов и наставлений. В таинстве священник должен прежде всего помочь кающемуся выявить и глубоко осознать свои грехи, чтобы очистить душу покаянием, которое с готовностью принимает милосердный Господь, по благодати дарующий прощение и духовное исцеление.

В то же время духовник, имеющий дело с неповторимой человеческой душой, призван не только относиться к ней с вниманием и осторожностью, но и осуществлять душепопечение, руководить христианином на его духовном пути в Царство Божие. При этом следует помнить, что само по себе духовное руководство имеет вполне самостоятельное значение и не ограничивается принятием исповеди.

Богословские аспекты церковно-практических вопросов

Переходя к церковно-практическим вопросам, связанным с богословием таинства Покаяния, заметим, что одним из них является вопрос о совершителе таинства. В Русской Церкви право принимать исповедь имеет любой священник. В греческих Церквях исповедь принимают лишь особо назначенные и принявшие специальную хиротесию от архиерея духовники.

Иногда священника, принимающего сакраментальную (то есть таиносовершительную) исповедь, называют учителем, врачом и судьей. В то же время, как нам напоминает свт. Иоанн Златоуст, исповедник – не столько судья, сколько именно врач:

Здесь лечебница, а не судилище, где требуется не (столько) ответственность за грехи, сколько подается оставление грехов... Ибо там, где милость, там нет испытания, где милость, там судии не восседают. (*Ioan. Chrysost. De eleemos. 3. 4 // PG. 49. Col. 297–298; ср.: Idem. In Psalm. 50. 2 // PG. 55. Col. 577*).

О том же говорится и в слове к кающемуся из Чина исповеди: «понеже бо пришел еси во лечебницу, да не неисцелен отыдеши».

Однако учительство является важной составляющей врачевания души, а потому принимающий исповедь священник должен обладать как личным духовным опытом, так и знанием человеческих душ, а также особым «педагогическим» даром или искусством. Иными словами, если власть «вязать и решить» и, соответственно, принимать сакраментальную исповедь имеют все священники (епископы и пресвитеры), это не значит, что распоряжение этой властью не может быть ограничено из пастырских соображений.

Другой церковно-практический вопрос связан с практикой так называемой общей исповеди. В силу исторических и иных причин (недостаток священников, внешние ограничения церковной деятельности) в определенные периоды это явление было распространено и считалось вполне допустимым. Его

можно также считать оправданным в исключительных случаях²²⁶. Однако с богословской точки зрения таинство Покаяния всегда предполагает устное исповедание грехов в общении со священником-духовником.

В то же время существует и другой, тесно связанный с предыдущим, церковно-практический вопрос, имеющий богословский аспект: соотношение таинства Покаяния и таинства Причащения за Божественной литургией. Поскольку это два разных таинства, между ними нет необходимой связи. Если между ними и существует богословская связь, тем не менее очевидно, что возможна, а иногда и необходима sacramентальная исповедь, за которой не следует Причащение. Сложнее ответить на вопрос: верно ли обратное – то есть должно ли участие в Евхаристии обязательно предваряться таинством Покаяния, или, иначе говоря, sacramентальным разрешением от грехов? Из этого вопроса вытекает еще один: как известно, в чине Божественной литургии есть целый ряд молитвословий, содержанием которых является просьба о разрешении от грехов ради достойного Причащения²²⁷. Каков же статус этих молитвословий по отношению к sacramентальной исповеди? Несомненно, эти вопросы требуют дальнейшего глубокого историко-литургического, богословского и канонического исследования.

С этими вопросами связана и еще одна проблема богословско-литургического характера – проблема «разрешительной формулы». Как известно, согласно принятому ныне в нашей Церкви чину исповеди священник произносит эту формулу от собственного лица: «Аз... прощаю и разрешаю ты от всех грехов твоих». Такая формула соответствует средневековой католической доктрине о совершении таинств *in persona Christi*²²⁸. Однако возникает вопрос: насколько вытекающая из этой доктрины формула – несмотря на более чем трехвековую практику ее использования – соответствует православному пониманию таинства Покаяния? При этом следует иметь в виду, что разрешительная молитва славянского Требника не входит в состав греческого Евхология²²⁹.

Как этот, так и другие специальные, а также собственно церковно-практические вопросы требуют особого обсуждения. В настоящем докладе они лишь обозначены, поскольку они, несомненно, имеют и богословский аспект. Для выработки ответов на эти вопросы необходимо привлечение знаний компетентных ученых и опытных духовников. Но основой обсуждения указанных вопросов – как в среде специалистов, так и в среде священников-пастырей – всегда должно быть догматическое учение Церкви о Святых Таинствах.

**Священник Дмитрий Юревич. Библейские
основания таинства Покаяния**

Существенные аспекты библейского учения о покаянии

Учение о покаянии представлено в различных книгах Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Оно излагается в них с неодинаковой полнотой, в зависимости от исторических условий, а также целей и задач, стоявших перед священными авторами. В филологическом отношении оно не сводится к какому-то одному термину, причем по мере развития библейского учения о спасении приобретала полноту и точность смысла также и покаянная терминология²³⁰.

Поэтому в изложении библейского учения о покаянии возникает трудность технического характера. Полнота и целостность картины требуют провести вначале скрупулезный и последовательный анализ учения о покаянии во всех библейских книгах и лишь затем свести разные грани и черты этого учения воедино, чтобы предложить в качестве синтеза определенную систему. Однако, уместный для обширной монографии, такой подход совершенно неприемлем для краткого доклада, не претендующего на полноту. Поэтому автор доклада предлагает «математический» подход в изложении материала: вначале будет сформулирована «теорема», то есть приведена общая схема библейского учения о покаянии, и лишь затем будет приведено ее «доказательство» – иллюстрации различных аспектов библейского учения на конкретных текстах и примерах. Имея в виду исторический генезис библейского учения, итоговая схема будет представлена на основе идеи о взаимной гармонии книг Священного Писания в вопросах вероучения.

Библейское учение о покаянии схематически можно сформулировать следующим образом. С точки зрения Священного Писания покаяние представляет собой полную перемену человеческой жизни, кардинальную смену жизненных путей, обращение человека от греха к Богу и утверждение его на новом жизненном пути. В покаянном процессе можно выделить

ряд аспектов, характеризующих как его логику, так и его внешнюю сторону.

С формальной точки зрения нужно различать внутреннее и внешнее, а также личное и общественное покаяние²³¹. Указанные формы тесно связаны между собой и могут служить внешним выражением различных этапов покаяния, отражающих логику этого процесса.

Первым логическим этапом покаяния является раскаяние – т. е. осознание человеком (или даже общностью людей) порочности его образа жизни, видение грехов как конкретных нарушений заповедей Божиих, осмысление той горечи, которую приносит грех душе и всему существу человека. Второй этап покаяния – обращение – являет собой перемену всей жизни грешника, его обращение к Богу с просьбой о помиловании и прощении. Третий этап – исповедание, при котором кающийся прибегает к различным формам выражения своего раскаяния: устному исповеданию, жертвоприношениям ветхозаветной Церкви или таинству Исповеди в Церкви новозаветной. Исповедание призвано не только выразить покаянное чувство, но и даровать грешнику удостоверение в его помиловании Богом. К логике покаяния необходимо отнести и этап очищения – таинственного воздействия благодати Божией на кающегося, при котором Бог исцеляет пораженную грехом природу, прощает грехи и дарует силы для делания добрых дел. Наконец, последний этап – укоренение в добродетели – предполагает уклонение раскаявшегося человека от прежних злых дел и делание противоположных дел добра.

Имея в виду эту общую схему библейского учения о покаянии, при рассмотрении последующего иллюстративного материала надо помнить, что авторы священных книг не ограничивали себя какими-либо заранее заданными жесткими схемами при изложении учения о покаянии. Поэтому в библейских примерах этапы покаянного процесса могут отличаться от изложенной выше логической схемы как по своему порядку, так и по числу.

Учение о покаянии в Ветхом Завете

При описании покаяния в Ветхом Завете священные авторы используют преимущественно два древнееврейских термина – *nicham*, «сожалеть», и *shub*, «обращаться, возвращаться назад», которые в зависимости от контекста могли иметь и иной смысл.

Предписанные законом Моисея покаянные обряды

В Пятикнижии Моисея дано замечательное сочетание учения о внешнем покаянии в связи с внутренним раскаянием. Для целей внутренней духовной жизни Господь преподавал через Моисея нравственный закон как мерило праведности. Наряду с этим народ Израилев получил и предписания об участии в общественном религиозном культе, а также правила ритуальной чистоты. Ритуальные обряды и институт жертвоприношений явились внешними формами выражения общественного или личного покаяния. Однако они были даны не для того, чтобы к ним прибегали механистически, но для того, чтобы послужить для возбуждения внутреннего раскаяния в народе Израиля: каждый израильтянин регулярно участвовал в принесении жертв, что подталкивало его к размышлениям над значением закона.

В Пятикнижии Моисея в качестве обязательной зафиксирована форма покаяния, широко распространенная в древнем мире, – жертвоприношения. Если систематизировать жертвы, предписанные Моисеевым законом, в зависимости от причины, по которой они приносились, можно видеть, что из четырех жертв две имели прямое отношение к созданию покаянного настроения у ветхозаветных верующих²³². Прежде всего, это «жертва повинности» (по-еврейски *'āshām*), которая приносилась в случае, если человек «согрешит и сделает что-либо против заповедей Господних» (Лев. 5:17) или «против посвященного Господу» (Лев. 5:14–16).

Вторая – «жертва за грех» (по-еврейски *chattāt*) – приносилась при осознании человеком душевной или телесной нечистоты или порочности (Исх. 29:14; Лев. 4:21~и др.). Поводом для принесения этой жертвы служили, на первый взгляд, вполне естественные обстоятельства: случаи осквернения через прикосновение к нечистому предмету или трупу, во время мужского или женского истечения, послеродовое состояние женщины, заболевание проказой и тому подобное²³³. Но круг случаев, когда предписывалось

приносить жертву за грех, был значительно шире – сюда относились любые нарушения религиозных или моральных норм, причем приносить ее были обязаны не только отдельные личности (начальники, Лев. 4:22–26, простые люди, Лев. 4:27–35), но и общество Израилево в целом (Лев. 4:13–21). Само по себе название жертвы *chattāt*, так же как и родственное ему слово *chet'*, употреблялось для обозначения греха как такового, понимаемого как ущербность бытия грешника. Родственные аккадские слова указывают, что еврейский термин *chattāt* этимологически восходит к понятию «упускать, терпеть неудачу»²³⁴. Грех заключается не только в нарушении заповедей Божиих, не только в причинении вреда ближнему, но, будучи дисгармонией с установленным Богом порядком вещей, делает неполноценной жизнь грешника, является причиной его безрадостного состояния – таков смысл понятия *chattāt*²³⁵. По этой причине жертва за грех не только напоминала о греховности человека, но и побуждала его к раскаянию: в законе Моисеевом содержится обещание грешнику о прощении грехов после принесения жертвы – о приносящем ее кающемся человеке говорится: «так очистит его священник, и прощено будет ему» (Лев. 4:31, 35).

Разнообразные формы покаяния в Ветхом Завете

Кроме непосредственно предписанных законом религиозных ритуалов, в ветхозаветных книгах встречается описание широко распространенных форм внешнего выражения раскаяния.

Прежде всего это покаянные действия, выражающие внешнее смирение, которые заключаются в отказе от пищи и питья и передаются древнееврейским словом *tsom*, то есть «пост». Постом была подкреплена покаянная молитва израильтян, произнесенная Самуилом, после обращения народа от языческих культов Ваалов и Астарт (1Цар. 7:6); пост наложил на себя Давид после согрешения с Вирсавией, когда молился с покаянием об исцелении родившегося младенца (2Цар.12:16, 21, 22); усиленно постился и Ахав, когда узнал от Господа страшный приговор о себе и своем потомстве (3Цар. 21:27–29)²³⁶.

В Ветхом Завете описаны и другие формы внешнего выражения покаяния: раздирание своих одежд и облачение во вретище (3Цар. 21:27; Иоил. 1:13; Ион. 3:6, 8; Неем. 9:1~и др.); сидение либо возлежание в пепле или посыпание им своей головы (Ис. 58:5; Неем. 9:1; Дан. 9:3; Есф. 4:3~и др.). Пост и вретище как проявления покаяния были известны и за пределами Палестины, что видно из повествования Книги пророка Ионы, где описано, как раскаявшиеся ниневитяне наложили пост и вретища не только на себя, но и на свой скот (Ион. 3:7).

Одним из важнейших проявлений покаяния было публичное исповедание грехов пред Господом. Это могло быть исповедание всего народа, как, например, при Самуиле, когда народ раскаялся в идолопоклонстве (1Цар. 7:6), при Неемии, в момент возобновления Завета, когда сыны Израилевы «встали и исповедовались во грехах своих и в преступлениях отцов своих» (Неем. 9:2); или же исповедание отдельных представителей народа Израиля, как покаянная молитва

Даниила и песнь трех отроков, вверженных в вавилонскую печь
(Дан. 9:4–19; 3:25–90).

Покаянная историософия в Ветхом Завете

Мотив общественного покаяния красной нитью проходит через повествование книги Судей, историософия которой рассматривает бедствия Израиля в первый период пребывания в Палестине (в частности, подпадение под гнет соседних народов) как следствие уклонения народа в идолопоклонство. Священный автор считает, что через эти бедствия Бог вразумлял народ Израилев. Каждый раз, не будучи в состоянии более терпеть притеснения, «сыны Израилевы» вопияли «ко Господу» (Суд. 3:9~и др.), и Он давал им лидера, под руководством которого они свергали иноземное иго. Эти лидеры вошли в историю под названием судей. Книга Судей описывает цикл, который многократно повторялся в домонархический период истории Израиля: отпадение народа от Бога – тяжелые многолетние бедствия как наказание Божие к вразумлению – покаяние народа и призыв к Богу о помощи – освобождение через судию – и многолетнее благоденствие, сочетающееся с поклонением Богу.

В монархический период, при описании регулярных отпадений Израиля и Иудеи в идолопоклонство, исторические книги под покаянием понимают его практическую форму, в первую очередь отказ от ложных языческих культов и возвращение к истинному Богу, Господу Израиля, и Его учению (1Цар. 7:3; 3Цар. 13:33; 4Цар. 17:19–23). В одном случае особо отмечена важность изучения Моисеева закона для указанного типа покаяния: при описании деятельности благочестивого царя Иосии сказано, что он обратился к Богу не только «всем сердцем своим, и всею душою своею, и всеми силами своими», но и в подчинении «всему закону Моисееву» (4Цар. 23:25).

Вопрос о внутреннем раскаянии в Книге Иова

В одной из самых ранних книг²³⁷ Ветхого Завета – Книге Иова – ставится вопрос о том, как соотносится личная ответственность человека за совершенные проступки с общей греховностью человеческой природы; другими словами, в чем должен раскаиваться грешник перед Богом – в своих конкретных злых делах или в потенциальной способности согрешить, присущей каждому человеку?

В начале книги Иов изображен как праведник, который не только сам угождает Богу, но и еженедельно приносит всесождения за своих сыновей и дочерей, опасаясь, не согрешили ли они чем-нибудь во время их пиршеств (Иов. 1:4). Таким образом, упоминая о жертвоприношениях, автор книги подчеркивает покаянный настрой Иова.

Затем с Иовом случается череда несчастий, и пришедшие для утешения друзья пытаются внушить ему мысль о связи этих ужасных бедствий с его личными грехами, которыми он прогневал Бога. Мысль друзей Иова не оригинальна: на древнем Востоке было широко распространено представление о том, что всякий грех порождает наказание от Бога. Иов не отрицает этой мысли как таковой: «Если я согрешу, Ты заметишь и не оставишь греха моего без наказания», – говорит он (Иов. 10:14), но твердо отрицает возможность того, что это справедливо в его случае. Он отказывается признать за собой ту огромную меру нечестия, которая, по мысли друзей, только и могла повлечь за собой его тяжелейшие страдания. Напротив, Иов, по замечанию свт. Иоанна Златоустого, «не видел причины своих страданий, – и эта неизвестность терзала его ужаснее, нежели черви»²³⁸.

Друзья пытаются указать Иову на всеобщее поражение грехом человеческой природы, а значит, греховность каждого человека. Например, Елифаз Феманитянин говорит ему: «Человек праведнее ли Бога? и муж чище ли Творца своего? Вот, Он и слугам Своим не доверяет и в Ангелах Своих усматривает недостатки: тем более – в обитающих в храминах

из брения, которых основание прах, которые истребляются скорее моли» (Иов. 4:17–19). Иов не отрицает мысли о всеобщей греховности: «Как оправдается человек пред Богом?» – риторически восклицает он (Иов. 9:3). Но он переходит в своих размышлениях далее – к пониманию того, что эта греховность по-разному проявляется у каждого человека в конкретных поступках. И у него, Иова, нет такой меры грехов, чтобы за них терпеть столь страшное наказание от Бога. «Что Ты ищешь порока во мне и допытываешься греха во мне, – спрашивает Иов, обращаясь к Богу, но фактически отвечая своим друзьям, и прямо говорит: – хотя знаешь, что я не беззаконник» (Иов. 10:6–7). Дальнейшее повествование Книги Иова показывает, что он был прав, поскольку страдания были попущены не за его грехи, а чтобы явить его долготерпение (Иак. 5:11).

Таким образом, по учению Книги Иова, человек должен раскаиваться пред Богом не в потенциальной возможности грешить, а в конкретных делах, противных воле Божией²³⁹.

Учение о внутреннем покаянии в 50-м псалме

Одним из наиболее ярких текстов Священного Писания, выражающим учение о покаянии, является 50-й псалом, написанный раскаивающимся в своих грехах царем Давидом (2Цар. 11–12). Это произведение замечательно не только тем, что, войдя в литургическую практику православной Церкви, является хорошо знакомым каждому верующему, но и тем, что в нем достаточно полно представлены практически все этапы покаянного процесса, описанные ранее в нашем докладе в виде суммы библейского учения по данному вопросу.

Покаянная молитва Давида обращена к внутреннему миру согрешившего человека. Давид начинает с того, что просит у Бога прощения согрешений, но вместе с тем – и очищения души от той скверны, от той нечистоты, которая вошла в его природу через греховные поступки:

Многократно омой меня от беззакония моего, и от греха моего очисти меня (Пс. 50:4).

На русский язык словом «грех» переведен упомянутый выше древнееврейский термин *chattāt*, означающий ущербность греховного состояния человека. Замечательно, что Давид смотрит на грех не юридически, не как на причину для гнева Божия (хотя такой аспект можно найти в других ветхозаветных текстах) – для него важен не гнев, а благодать Божия, «великая милость» Его, которая может «омыть» и «очистить» природу согрешившего человека от греховного поражения. Несмотря на греховную ущербность, Бог может исцелить человека совершенно: «Окропи меня иссопом, и буду чист; омой меня, и буду белее снега», – молится Давид (Пс. 50:9).

Внутреннее раскаяние Давид рассматривает как важнейшее условие для прощения и очищения Богом; без этого внешнее покаяние, выражающееся в принесении жертвы, не имеет значения в глазах Божиих: «Жертвы Ты не желаешь, – я дал бы ее; к всесожжению не благоволишь», – говорит Давид (Пс. 50:18). Бог не желает жертвы Давида без внутреннего раскаяния

потому, что жертва – это публичный акт, но Давид именно внешне, публично лицемерил, когда посылал Урию, мужа Вирсавии, на верную смерть; внешне все выглядело пристойно, тогда как внутренне Давид был исполнен коварства. Поскольку жертва лишь символизирует покаяние, без внутреннего раскаяния она будет лишена смысла. Давид желает сначала измениться внутренне, желает, чтобы эта истинная перемена стала основой для последующего публичного жертвоприношения: «Жертва Богу – дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже», – говорит он (Пс. 50:19).

После осознания греха и внутреннего раскаяния, после обращения к Богу через сокрушение сердца как залог будущего публичного искреннего исповедания греха посредством жертвоприношения Давид призывает благодать Божию с надеждой на очищение. Восстановление целостности и гармонии души станет для него тем действием Божиим, которое даст удостоверение в прощении его грехов: «Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня» (Пс. 50:12). Это очищение Господь производит Своим Святым Духом: «Не отвергни меня от лица Твоего и Духа Твоего Святого не отними от меня» (Пс. 50:13). Результатом очищения для Давида является радость праведника – радость пребывать в Боге и с Богом: «Возврати мне радость спасения Твоего и Духом владычественным утверди меня» (Пс. 50:14). Здесь «радость спасения Твоего» по-еврейски передается выражением, в котором используется термин *yēsha'*, «спасение», получивший позже у пророков мессианское значение²⁴⁰.

Но Давид не только просит у Бога очищения – он желает укорениться в делании добра: тогда покаяние станет полным, окончательным и бесповоротным: «Научу беззаконных путям Твоим, и нечестивые к Тебе обратятся», – говорит Давид (Пс. 50:15). Одним из главных дел добродетели Давид считает прославление Бога: «Господи! отверзи уста мои, и уста мои возвестят хвалу Твою» (Пс. 50:17). Только укоренение Давида в добре может послужить и укреплению его царского дела – в частности, процветанию Сиона и безопасности Иерусалима (Пс.

50:20), в случае чего Давид и его народ смогут приносить Богу мирные жертвы (Пс. 50:21).

Учение о покаянии в пророческих книгах пророков допленного периода

У пророков с особой силой сформулировано учение о покаянии как обращении к Богу, которое предполагает новые отношения человека с Богом и затрагивает все сферы человеческого бытия. В определенной степени развитие этого учения стало реакцией на умаление внутреннего покаянного чувства в народе Израилевом при участии во внешних ритуалах²⁴¹. Пророки пытались устранить из учения о покаянии все элементы, которые могли простым народом восприниматься магически²⁴².

Пророки исходили из того, что разнообразные личные и общественные проявления греха (например, идолопоклонство, служения на высотах, политические союзы с языческими народами, социальная несправедливость) были выражением конкретного духовного состояния, в котором пребывал народ Израилев. Заслуга пророков в том, что они охарактеризовали это состояние в терминах отношения Бога и народа; причем позицию Израиля в этих отношениях они обозначали как изменническую²⁴³.

Так, пророк Осия изображает отношения Господа с Израилем как брак, в котором Израиль представлен неверной женой (Ос. 1–3); пророк Исаия говорит об Израиле как о сыновьях, возмущившихся против Отца (Ис. 1:2); а Иеремия называет грех изменой Господу (Иер. 1:16; 2:13, 17, 19; 5:7, 19). Все эти образы подчеркивают, что грех является изменой или даже бегством от Бога. Поэтому покаяние в пророческой литературе мыслится как возвращение с греховного пути к прежним, основанным на Завете отношениям Израиля и Господа (ср. Ос. 2:9)²⁴⁴.

Каковы же должны быть, по мысли пророков, практические результаты возвращения Израиля к Богу? Прежде всего, это повиновение воле Господа, исполнение Его заповедей, поскольку Израиль полностью вверил Ему свою жизнь²⁴⁵. Особенно ярко эта мысль звучит у пророка Иеремии, так

излагающего весть Господа сынам Израилевым: «Вы ныне обратились и поступили справедливо пред очами Моими» (Иер. 34:15). В другом месте Господь обличает Израиль через этого же пророка и вновь ставит в связь с возвращением исполнение Своего закона: «Может быть, они послушают и обратятся каждый от злого пути своего, и тогда Я отменю то бедствие, которое думаю сделать им за злые деяния их» (Иер. 26:3).

К практическим делам обращения относится и уклонение от зла, отвращение от всего неугодного и противного Богу²⁴⁶. По мысли пророка Осии, без этого не может быть покаяния: «Дела их не допускают их обратиться к Богу своему», – говорит пророк (Ос. 5:4). Чтобы побудить народ к покаянию, Господь попустит скорби и бедствия (Ос. 2:8–17; 14:1–2), что послужит не только к вразумлению, но и к восстановлению богопочитания и праведной царской власти: «Долгое время сыны Израилевы будут оставаться без царя и без князя и без жертвы, без жертвенника, без ефода и терафима. После того обратятся сыны Израилевы и взыщут Господа Бога своего и Давида, царя своего, и будут благоговеть пред Господом и благостью Его в последние дни», – обещает Господь (Ос. 3:4–5)²⁴⁷.

Пророк Исаия говорит о том, что каждый человек согрешает перед Богом:

И все стали мы – как нечистый, и как одежда во время месячного очищения²⁴⁸ – вся праведность наша (Ис. 64:6).

Причину согрешений и отсутствие покаяния пророк видит в злых навыках; но лишая себя покаяния, народ лишает себя и очищения, даруемого Господом:

огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их

– говорит Исаия от имени Господа (Ис. 6:10). Если кто-то из грешников покается, Господь обещает ему полное и всецелое прощение и очищение от греха:

Если будут грехи ваши, как багряное, – как снег убелю; если будут красны, как пурпур, – как волну убелю (Ис. 1:18).

Поскольку в народе нет покаяния, Господь возвещает свой суд над Израилем. Он повелевает Исаии назвать одного из

сыновей символическим именем, имеющим буквальное значение «остаток обратится» (Ис. 7:3). Это было указанием на то, что после разрушительного ассирийского нашествия от Израиля уцелеет лишь небольшая часть, которая и обратится к Богу. Об этом Господь говорит через Исаию в 10-й главе его книги (Ис. 10:21–22)²⁴⁹.

Пророк Иеремия говорит о необходимости внутреннего покаяния и в качестве необходимого условия называет уклонение от злых дел:

Если хочешь обратиться, Израиль, говорит Господь, ко Мне обратись; и если удалишь мерзости твои от лица Моего, то не будешь скитаться (Иер. 4:1).

По его мысли, Господь посылает бедствия для того, чтобы каждый обратился от своего злого пути (Иер. 26:3; 36:3, 7). Особое внимание он придает навыкам к злым делам, которые препятствуют покаянию:

Может ли ефиоплянин переменить кожу свою и барс – пятна свои? так и вы – можете ли делать доброе, привыкнув делать злое? (Иер. 13:23).

Здесь можно видеть, что, хотя на основании своего жизненного опыта пророк не ожидает обновления, произведенного силами человека, он указывает, что это сможет сделать Бог, Который напишет Свой закон в сердцах человеческих (Иер. 31:33)²⁵⁰.

Учение о покаянии в период плена и после плена

Тогда как у допленных пророков покаяние каждого человека из народа Израилева мыслилось в контексте обращения всего народа, у пророка Иезекииля вопрос о покаянии приобретает индивидуалистическую направленность²⁵¹. Он предпочитает говорить об обращении не всего народа, а конкретного человека, которого он называет *rāshē* ‘, то есть «злой, грешный», что в переводе Семидесяти передается как ὁ ἄνομος, и, уже на этой основе, в церковнославянском и синодальном – «беззаконник» (Иез. 18:21, 27; 33:9, 11, 12, 14 и др.). Это – тот, кто погрешает и в религиозном, ритуальном, и в моральном плане (яркое описание таких прегрешений дано в Книге пророка Иезекииля – Иез. 18:10–13). Покаяние для Иезекииля означает такое обращение грешника, при котором тот полностью меняет свой жизненный путь (Иез. 3:19; 18:21, 23, 27; 33:12, 14, 19), оставляет согрешения и стремится стать «праведником» (*tsaddiq*)²⁵²:

Беззаконник, если обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет, не умрет, – говорит пророк от имени Господа. – Все преступления его, какие делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет (Иез. 18:21–22).

В отличие от Иеремии, пророк Иезекииль усматривает в человеке способность и силу свободно выбирать, будет ли он «беззаконником» или «праведником»²⁵³, однако призывает к обращению и способствует этому все же Бог (Иез. 11:19; 18:30–32; 36:26). Погибель, которая ожидает нераскаянного грешника, не доставляет Господу радости; наоборот, Бог желает покаяния грешника, что бы предотвратить его наказание.

Разве Я хочу смерти беззаконника? – говорит Господь Бог. – Не того ли, чтобы он обратился от путей своих и был жив? (Иез. 18:23).

Иезекииль особо подчеркивает индивидуальную ответственность каждого перед Богом:

Сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается (Иез. 18:20).

Учение о покаянии в межзаветный период

Для точности освещения новозаветного учения необходимо коснуться проблемы трансформации покаянной терминологии, произошедшей в тот период, когда народ Израиля оказался лицом к лицу с эллинистическим миром.

В Новом Завете учение о покаянии излагается с использованием таких терминов, как μετανοέω и μετάνοια²⁵⁴. Общее значение этих слов в древнегреческом языке – «перемена ума», в более широком смысле – «перемена образа мыслей»²⁵⁵. Однако автоматически использовать эти значения при интерпретации новозаветных текстов было бы неправильно²⁵⁶. Необходимо учитывать и то влияние, которое оказал на новозаветную (и позже – на церковную) терминологию греческий язык перевода Семидесяти и греко-еврейских авторов межзаветной эпохи²⁵⁷.

В греческом переводе Семидесяти для передачи глагола *shub*, как в общем смысле «обращаться, возвращаться», так и в интересующем нас значении религиозного и морального обращения, всегда использовались греческие глаголы ἐπιστρέφω (ἐπιστρέφομαι) и ἀποστρέφω (ἀποστρέφομαι), означающие «поворачивать(ся) к чему-либо или от чего-либо», «возвращать(ся)», «обращать(ся)»²⁵⁸, но никогда не использовался глагол μετανοέω. Этим глаголом и существительным μετάνοια в переводе Семидесяти переведен другой древнееврейский термин, относящийся к идее покаяния, – *nicham*, «сожалеть о чем-либо», «изменить свое решение»²⁵⁹.

Однако уже у пророков – в частности, у пророка Иеремии – значения *nicham* и *shub* начинают сближаться (ср. Иер. 8:6–и 31:18)²⁶⁰, поскольку оба эти термина указывали на движение в противоположную сторону от определенной точки. Поэтому в переводе Семидесяти отмечается сближение смысла глаголов μετανοέω и ἐπιστρέφω или ἀποστρέφω²⁶¹.

Тенденция придавать греческому глаголу μετανοέω смысл древнееврейского *shub*, то есть «обращение», имеется и в более поздних переводах Ветхого Завета на греческий язык.

Перевод Симмаха использует μετανοέω 6 раз в тех случаях, когда *shub* означает религиозное обращение, покаяние (Ис. 31:6; 55:7; Иер. 18:8; Иез. 33:12; Ос. 11:5; Иов. 36:10)²⁶². Об этом же свидетельствуют неканонические книги на греческом, ветхозаветные апокрифы, творения Филона Александрийского. Во всех этих произведениях слова μετανοέω и μετάνοια используются для передачи ветхозаветных понятий «обращать(ся)» и «обращение»²⁶³.

На основании текстов межзаветного периода можно утверждать, что в начале новозаветной эпохи в религиозной среде эллинистических иудеев глагол μετανοέω был общепринятым и даже предпочтительным эквивалентом для основного еврейского термина, означающего покаяние в смысле «обращение» – *shub*²⁶⁴. Поэтому можно сделать вывод, что, хотя новозаветное учение о покаянии терминологически связано с древнегреческими словами μετανοέω и μετάνοια, в смысловом отношении оно восходит к ветхозаветному пониманию покаяния как всецелого обращения человека от греха к Богу, наполненному мессианским содержанием.

Новозаветное учение о покаянии

Покаяние в проповеди св. Иоанна Крестителя

Впервые призыв к покаянию в Новом Завете звучит из уст св. Иоанна Крестителя:

В те дни приходит Иоанн Креститель и проповедует в пустыне Иудейской, и говорит: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное (μετανοεῖτε· ἥγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν – Мф. 3:1–2).

Призыв к покаянию звучит здесь в контексте ветхозаветного *shub* – «обратитесь к Богу», «измените свой жизненный путь». Это подтверждает внешняя форма, которую избрал св. Иоанн Креститель для пожелавших обратиться к Богу, – погружение в воду, или крещение (Мф. 3:6). Стоит вспомнить, насколько странно звучал для иудеев призыв принимать крещение, поскольку этот обряд был предназначен для прозелитов, то есть для пожелавших перейти в иудаизм из язычества²⁶⁵. Но св. Иоанн Креститель обращается к иудеям по рождению, вследствие личных грехов отступивших от Бога, и призывает: «Вернитесь к Нему, станьте вновь иудеями!»

Учение о покаянии у св. Иоанна Крестителя имеет важную особенность по сравнению с ветхозаветным: нужно обратиться к Богу, поскольку Царство Его уже близко. Но это Царство – новое мессианское Царство, устроенное Христом. Это имеет в виду евангелист Матфей, говоря о св. Иоанне Крестителе:

Он тот, о котором сказал пророк Исаия: глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему (Мф. 3:3).

Евангелист подразумевает слова пророка Исаии, относящиеся не только к личности Предтечи, но и к символике встречи Мессии народом Израиля²⁶⁶. Образы встречи Мессии, обрисованные Исаией, и покаяние у св. Иоанна Крестителя основаны на ветхозаветном «обращении», то есть на радикальном повороте жизненного пути человека: «Всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сделаются гладкими» (Ис. 40:4), – вот что понимает Исаия под приготовлением «пути Господу».

Эта символика взята из практики подготовки дорог при путешествии восточных царей²⁶⁷ и предполагает, что кривые пути будут выпрямлены, все низины засыпаны, а холмы – сточены, поскольку путь готовится для царя и должен быть идеально прямым, ровным и гладким. Скрывающийся за этим образом духовный смысл предполагает, что всякая нечистота, грех и неумеренность – как изъязны на человеческом жизненном пути – должны быть изгнаны из сердец человеческих, что является необходимым условием для встречи с Богом²⁶⁸. Отсюда смысл призыва св. Иоанна Крестителя: обратитесь всем сердцем к Богу, искоренив свои недостатки.

Из евангельского повествования видно, что учение о покаянии св. Иоанна Крестителя вобрало в себя и другие элементы ветхозаветного покаяния: кроме сожаления о грехах и обращения к Богу, иудеи приходили к св. Иоанну, «исповедуя грехи свои» (Мф. 3:6), а сам св. Иоанн давал пример внешнего выражения покаяния через облечение в грубую одежду и постоянный строгий пост (Мф. 3:4). Результатом покаяния должно стать делание добрых дел: «Сотворите же достойный плод покаяния», – обращается св. Иоанн Креститель к фарисеям и саддукеям (Мф. 3:8). Он учит о том, что Сам Бог приготовил суд тем, кто не желает обратиться:

Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь (Мф. 3:10).

Есть у него и учение о благодатном очищении Богом раскаявшегося: принявшие обращение через св. Иоанна Крестителя выражают это погружением в воду, а грядущий за ним Мессия очистит их «Духом Святым и огнем» (Мф. 3:11).

Покаяние по учению Господа Иисуса Христа

Учение о покаянии Господа Иисуса Христа, так же как и у св. Иоанна Крестителя, предполагает полную перемену жизни человека для обращения к Богу, для новой жизни – жизни вечной. Принципиальное отличие учения Иисуса Христа от ветхозаветного и Иоаннова в том, что пророки и св. Иоанн Креститель, призывая к покаянию, в качестве конечной цели верующего указывали на Бога, оставаясь при этом лишь глашатаями Божиими. Христос, как воплотившийся Сын Божий, призывая в покаянии к Богу, призывает к Себе, и именно Он дает покаявшемуся новую вечную жизнь.

Как и у св. Иоанна Крестителя, первые слова общественной проповеди Господа Иисуса Христа были призывом к покаянию. В передаче евангелиста Матфея они звучат совершенно тождественно Иоанновым: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (μετανοεῖτε· ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν – Мф. 4:17). Согласно евангелисту Марку, в призыве Господа звучало также и объяснение того, что покаяние необходимо, дабы уверовать в Евангелие: «Покайтесь, и веруйте в Евангелие» (μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ – Мк. 1:15).

Подобно св. Иоанну Крестителю, Господь избирает в качестве внешней формы обращения к Богу погружение в воду – крещение. Но это крещение онтологически носит принципиально иной характер, даруя верующему в Сына Божия очищение от грехов и благодать Святого Духа (Мф. 3:11; Лк. 3:16; Деян. 1:5; 2:38; 22:16~и др.). Поэтому крещение Иоанна св. ап. Павел назвал «крещением покаяния» (βάπτισμα μετανοίας – Деян. 19:4). Христово крещение требует покаяния лишь в качестве подготовительного этапа, само же по себе оно является вхождением в Царство Небесное и соединением с Богом во Христе.

В книге Деяний описан случай, когда св. ап. Павел предложил ефесянам, уже принявшим Иоанново крещение, креститься «во имя господи Иисуса» (Деян. 19:5). Проповедь

апостолов также начиналась с призыва к покаянию (Мк. 6:12; Деян. 17:30), но обратившихся ко Христу они крестили уже благодатным крещением очищения от грехов (Деян. 19:5).

Из беседы Господа Иисуса Христа с Никодимом видно, что Господь ожидает от входящего в Царство Божие полной перемены жизни, то есть требует от него покаяния в смысле ветхозаветного пророческого понятия «обращения»: «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия», – говорит Христос (Ин. 3:3). Конечно, далее Господь возводит понятие об обращении на новый уровень – теперь в ответ на обращение человека к Богу действует сила благодати Божией: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие», – объясняет Христос (Ин. 3:5).

Как в Ветхом Завете, когда Бог через пророков возвещал Свой суд и наказание не пожелавшим обратиться к Нему, так и Господь Иисус Христос говорит о суде Божиим над не пожелавшими покаяться людьми и целыми городами. В ответ на вопрос о галилеянах, «которых кровь Пилат смешал с жертвами их», Иисус Христос утверждает, что ни эти люди, ни те восемнадцать жителей Иерусалима, на которых упала башня Силоамская, не были «грешнее всех Галилеян» или «виновнее были всех, живущих в Иерусалиме»: «Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете», – делает вывод Христос (Лк. 13:1–5). То есть участь человека, не вошедшего в Царствие Божие, но пребывающего во власти греха, сопоставима с жестокой смертью. Но это не исключает возможности наказания Богом нераскаявшегося человека или даже человеческих сообществ еще в этой жизни для их вразумления. Как в Ветхом Завете Господь предрекал бедствия Израилю из-за нежелания народа раскаяться, так и Христос предсказывает бедствия Хоразину, Вифсаиде и Капернауму – городам, в которых, по замечанию евангелиста, «наиболее явлено было сил Его», но население которых осталось равнодушным к проповеди (Мф. 11:21–24).

Учение о покаянии Господа Иисуса Христа имеет также конкретный, практический аспект – сожаление о соделанном грехе. Этот смысл проявляется в повседневной жизни, не

снимая вопроса об обращении к Богу, а, напротив, даже подразумевая его положительное решение:

Наблюдайте за собою, – поучает Христос. – Если же согрешит против тебя брат твой, выговори ему; и если покается, прости ему; и если семь раз в день согрешит против тебя и семь раз в день обратится, и скажет: каюсь, – прости ему (Лк. 17:13–14).

Евангелист Лука указывает, что эти слова были обращены Господом к апостолам как к первым членам Церкви. Тем самым Господь дает практическое руководство для дальнейшей церковной жизни, в которой также будут иметь место согрешения.

По Своем воскресении Господь является ученикам и дарует им власть прощать грехи силой Святого Духа. Он говорит апостолам:

Как послал Меня Отец, [так] и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся (Ин. 20:21–23; ср. Мф. 16:19).

Эти слова можно понимать не только как компетенцию апостолов совершать крещение, но и как учреждение в церковной жизни таинства Покаяния²⁶⁹, поскольку аналогичное учение в Евангелии от Матфея Господь излагает в контексте церковной жизни: сначала Он говорит об обличении согрешившего брата перед лицом Церкви, а потом заключает:

...что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе (Мф. 18:18).

Покаяние по учению святых апостолов

Святые апостолы в учении о покаянии, с одной стороны, следуют Господу Иисусу Христу в том, что рассматривают покаяние как обращение, то есть подготовительный этап ко вхождению в Церковь. Св. ап. Петр в речи в притворе Иерусалимского храма видит в покаянии условие для прощения грехов и вступления в мессианское царство:

Итак покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши (μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε, εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας), да придут времена отрады от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа (Деян. 3:19).

С другой стороны, учение святых апостолов о покаянии дополняет церковно-практический аспект Христова учения о покаянии в связи с началом регулярной жизни христианских общин. Появляется необходимость говорить о покаянии лиц, которые уже стали христианами. Речь идет не только о тех христианах, которые оказались духовно слабы и совершили тяжкие согрешения, названные св. ап. Иоанном Богословом «грехами к смерти» (1Ин. 5:16). Стало ясно, что до окончательного торжества Божиего во всем творении, которое произойдет только после Второго пришествия Христова, даже верные христиане согрешают, хотя эти грехи совсем иного рода: не лишая верующих благодати Божией полностью, они, названные апостолом «грехами не к смерти» (1Ин. 5:16), напоминают о немощи человеческого естества и греховности всего мира.

Св. апостол Павел говорил об этом:

Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех... Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих (Рим. 7:19–20, 22–23).

Св. ап. Иаков кратко охарактеризовал это явление так:

Все мы много согрешаем (Иак. 3:2).

В связи с этим возникла необходимость покаяния для верных христиан, которые желают очиститься даже от повседневных мелких прегрешений и вновь предстать перед Богом чистой душой и трезвенным сердцем. Например, св. ап. Павел ожидает покаяния от коринфских христиан, которые были замечены в «нечистоте, блудодеянии и непотребстве» (2Кор. 12:21). Св. ап. Петр предлагает покаяться Симону, пожелавшему за деньги получить рукоположение:

Покайся в сем грехе твоём и молись Богу: может быть, отпустится тебе помысл сердца твоего (Деян. 8:22).

Нет возможности утверждать, какой была внешняя форма таинства – ведь Крещение не могло быть совершено повторно. Но о том, что она должна была возникнуть, говорят слова ап. Иоанна Богослова о связи покаяния с исповеданием грехов:

Если говорим, что не имеем греха, – пишет он, – обманываем самих себя, и истины нет в нас. Если исповедуем грехи наши (ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν), то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды (1Ин. 1:9).

Апостол употребляет глагол ὁμολογέω, который в Священном Писании Нового Завета может означать, с одной стороны, «признавать какой-либо факт», «удостоверять свое слово», «утверждать», «свидетельствовать», с другой – «возвещать что-либо публично», «исповедовать веру»²⁷⁰. На основании общего содержания речи апостола в данном случае следует предпочесть первое значение глагола, понимая его в том смысле, что для прощения нам надо признать свои грехи перед Богом. Но нельзя полностью исключить и второго значения – тогда возникает мысль о необходимости внешне исповедовать грехи перед Церковью в лице ее конкретных представителей, среди которых уместнее всего видеть апостолов и их преемников, облеченных Господом властью отпускать грехи (Ин. 20:23)²⁷¹.

Свидетельства о связи покаяния с внешним исповеданием грехов перед членами ранней Церкви можно найти в Книге Деяний святых Апостолов и в Послании ап. Иакова.

Так, в Книге Деяний говорится о том, как многие... из уверовавших приходили, исповедуя и открывая дела свои (ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν – Деян. 19:18).

Дееписатель использует глагол ἐξομολογέω, близкий по значению к ὁμολογέω, а смысл всего высказывания в том, что обратившиеся христиане публично признавали свои согрешения, хотя, видимо, это было тесно связано с крещением и вхождением в Церковь²⁷².

В Послании ап. Иакова содержится призыв к христианам: исповедайте друг другу согрешения²⁷³(ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα – Иак. 5:16).

Здесь также использован глагол ἐξομολογέω, причем смысл фразы хорошо передан в синодальном переводе: «признавайтесь друг пред другом в проступках»²⁷⁴. Поскольку далее апостол продолжает: «...и молитесь друг за друга, да исцелее» (Иак. 5:16), – имея в виду исцеление от духовных недугов²⁷⁵, то очевидно, что слова об исповедании указывают на признание христианами своих грехов друг перед другом с целью молиться друг за друга²⁷⁶.

Более ясные указания о том, как практика исповедания грехов была сопоставлена с полномочиями апостолов и их преемников «вязать» и «решить» человеческие грехи (Мф. 18:18; см. также Ин. 20:23), уже выходят за хронологические рамки новозаветных писаний и относятся к раннему периоду святоотеческой письменности. Но именно связь этих двух понятий и легла в основу христианского таинства Покаяния, находящего свое выражение в форме исповеди перед епископом или священником.

**Алексей Пентковский. Покаянная практика
христианской Церкви во второй половине первого
тысячелетия по Р. Х.**

Терминология и периодизация

В покаянной практике латинского Запада и греческого Востока в первом тысячелетии существовали два типа покаяния – публичное и тайное.

Под покаянием публичным (древним, или каноническим) понимается такая покаянная практика, в которой покаянный процесс, следовавший за исповеданием грехов и наложением епитимии, являлся публичным, и в нем принимал участие не только кающийся, но и вся церковная община. Каноническое (то есть публичное) покаяние было неповторяемым и не предполагало исповедания грехов *coram publico*, но и не исключало такой возможности.

В свою очередь, под покаянием тайным, известным под названием тайной исповеди, понимается такая покаянная практика, в которой не только исповедание грехов, но и последующий покаянный процесс не предполагали участия церковной общины. Более того, тайная исповедь была повторяемой.

Таким образом, покаяние публичное и покаяние тайное различались не по способу исповедания грехов, а по отношению церковной общины к согрешившему и принесшему покаяние, а также по отношению к повторяемости самого покаяния.

Развитие покаянной дисциплины на Востоке и на Западе происходило во многом независимо, вследствие чего к концу первого тысячелетия покаянные практики Восточной и Западной Церквей стали различаться. Но в каждом случае можно выделить два периода, сходных по датировкам, однако различающихся по характеру взаимоотношения между покаянием публичным и тайным: на Востоке – доиконоборческий и послеиконоборческий, а на Западе – докаролингский и послекаролингский, причем развитие покаянной дисциплины на Востоке во многом повторяло основные этапы западного развития²⁷⁷.

Развитие покаянной дисциплины на Западе

В докаролингский период (VI – сер. VIII в.) покаянную дисциплину характеризовало и определяло покаяние каноническое, то есть публичное. Этому древнему покаянию подвергались согрешившие вне зависимости от того, получили или не получили публичную огласку их деяния, однако покаянию подлежали не все возможные грехи, но только относившиеся к числу «грехов канонических», за совершение которых по церковным канонам полагалось покаяние или отлучение.

Каноническое покаяние представляло собой регламентированный процесс, состоявший из трех этапов:

1) вступление в покаяние или наложение покаяния, совершавшееся епископом в присутствии церковной общины, которое свидетельствовало о причислении согрешившего к особому чину кающихся;

2) различной продолжительности период нахождения в чине кающихся, сопровождающийся ограничением в церковных правах (в том числе, и отлучением от церковного общения, то есть от Причастия), в который совершались разного рода и тяжести действия по умерщвлению плоти (период искупления);

3) торжественное примирение (*reconciliatio*), совершавшееся (обычно в Великий четверг) епископом через возложение рук и чтение специальной молитвы в присутствии церковной общины, после чего покаявшийся и примиренный восстанавливался в церковных правах и, прежде всего, допускался к церковному общению.

Существенные ограничения, которые в период нахождения в чине кающихся и даже после его завершения накладывались на согрешившего, а также неповторяемость канонического покаяния были причиной того, что уже в раннем средневековье на Западе публичное покаяние практиковалось крайне редко, так что образовалась особая рода «покаянная пустота», когда к публичному покаянию прибегали главным образом в конце жизни (*in extremis*), а какие-либо иные способы примирить

согрешившего с Богом и Церковью в церковной практике отсутствовали²⁷⁸.

Постепенное углубление «покаянной пустоты» привело к тому, что в VI веке на европейском континенте начинает распространяться новая покаянная практика, принципиально отличающаяся от канонического покаяния, – так называемое тайное покаяние, возникшее в кельтских и англосаксонских монастырях, в которых, судя по всему, никогда не была известна древняя покаянная дисциплина.

Принципиальная особенность новой покаянной дисциплины заключалась в повторяемости, то есть согрешавшие не только имели возможность быть примиренными, но и при совершении новых греховных деяний они могли опять прибегнуть к тайному покаянию. Другой особенностью новой покаянной дисциплины, называемой иногда «тарифицированным покаянием», была точная таксация (тарификация) прегрешений, при которой для каждого прегрешения была определена точная покаянная такса (покаянный тариф), которую образовывали покаянные деяния различной продолжительности (разнообразные умерщвления плоти, длительные моления, чтение молитв или псалмов) и ограничения в пище (посты) различного характера и продолжительности, в том числе отказ от вина и пива, от мяса, от жиров, употребление только хлеба и воды. В число налагавшихся епитимий входили также денежные штрафы, вносимые в монастырь или церковь, временное запрещение супружеских отношений, паломничества и, в наиболее тяжелых случаях, временное или постоянное изгнание. Покаянные тарифы (то есть епитимии), а также чинопоследования тарифицированного покаяния содержались в так называемых «пенитенциалах»²⁷⁹, которые позволяют реконструировать и сам покаянный процесс: грешник приходил к принимавшему исповедь священнику, который, используя содержащиеся в пенитенциале вопросы, расспрашивал пришедшего, а затем суммировал покаянные тарифы, соответствовавшие каждому согрешению и в большинстве случаев выражавшиеся в продолжительности и характере поста. После исполнения наложенного наказания (покаянного поста) раскаявшийся

грешник возвращался к священнику (духовнику) для получения «отпущения» (*absolutio*), которое свидетельствовало о примирении с Церковью, причем в ряде случаев «отпущение» могло быть получено и непосредственно после исповеди. Общая продолжительность покаянного поста могла достигать нескольких десятилетий, однако отличительной особенностью практики тарифицированного покаяния была возможность замены одного наказания другим, то есть были определены правила, которые позволяли продолжительные периоды поста заменять деяниями менее продолжительными или тяжелыми, в том числе коленопреклонениями, псалмопением, бдением, раздачей милостыни. Кроме того, предусматривалась возможность замены поста заказными мессами, внесением определенной суммы денег или же деяниями третьего лица, исполнявшего покаянный пост вместо согрешившего²⁸⁰.

В VIII веке, главным образом трудами монахов-миссионеров, приходивших на континент из Ирландии и Англии, новая покаянная практика широко распространилась в меровингских и каролингских церквях. Попытка каролингских реформаторов предпринять обновление церковной и религиозной жизни на Западе, в рамках которого было обращено внимание и на несоответствие новой покаянной практики (тарифицированного покаяния) древним канонам, не привела к восстановлению древней дисциплины. Одним из ее результатов стала известная покаянная дихотомия. Публичное (каноническое) покаяние налагалось епископом, причем только на мирян и за явные грехи, то есть за проступки, которые получили или могли получить публичную огласку, тогда как деяния, не получившие публичной огласки, но исповеданные духовнику, являлись предметом тайного покаяния (тарифицированного покаяния), что, в свою очередь, приводило к различию наказаний, налагаемых за один и тот же проступок.

Архаичная версия чинопоследования публичного покаяния сохранилась в древнем Геласианском sacramентарии (ок. 750), сочетающем в себе как римские, так и франкские элементы, которые были объединены не ранее конца VII – начала VIII века²⁸¹, а также в составе романо-германского понтификала X

века²⁸². Покаянные каноны (епитимии), которые налагались при публичном покаянии, содержались в различных Капитуларах²⁸³ и канонических собраниях²⁸⁴.

Чинопоследование тарифицированного покаяния находится и в Геласианском саκραментарии середины VIII века^{285/286}, и в романо-германском понтификале X века, а также в составе пенитенциалов (*Libri paenitentialis*)²⁸⁷. Собрания покаянных канонов (епитимий) за различные грехи, которые налагались при тайном покаянии, содержались в пенитенциалах вместе с чинопоследованием и со списками покаянных эквивалентов (тарифов), позволявших заменить продолжительные периоды поста. Поскольку субъектами тарифицированного покаяния были прежде всего миряне, а не монашествующие, то тематика вопросов, задававшихся духовником на исповеди, была достаточно широкой, однако вначале обычно следовали вопросы догматического характера²⁸⁸.

Развитие покаянной дисциплины в Византии

История покаянной дисциплины в Византии разделяется на два периода – доиконоборческий и послеиконоборческий, подобно византийской литургической традиции в целом. Как и на Западе, уже в IV веке в Византии существовала практика публичного покаяния, о чем свидетельствуют канонические и литургические источники.

Четыре степени кающихся, проходящих публичное покаяние (плачущие, слушающие, припадающие, стоящие с верными), неоднократно упоминаются в правилах церковных Соборов, проходивших в IV веке в городах Малой Азии²⁸⁹. Ко второй половине IV века относятся несколько литургических свидетельств, происходящих из антиохийско-малоазийского региона и связанных с практикой публичного покаяния, зафиксированной в правилах церковных Соборов. Наиболее ранним источником является так называемое «Восьмикнижие Климента» (*Octateuchos Clementinus*), созданное в антиохийском регионе во второй половине IV века на основании различных текстов литургико-канонического содержания. VII книга этого памятника содержит «Диатаксис апостолов о тайной службе», в начальной части которого диакон возглашал: «Да никто от слушающих, да никто от неверных», – после которого церковное собрание должны были покинуть кающиеся второй степени (слушающие). Далее следовали моления об оглашаемых (катехуменах), об «одержимых от духов нечистых», о готовящихся к принятию крещения и затем моление о «находящихся в покаянии» и главопреклонная молитва о находящихся в покаянии²⁹⁰. Тот же текст находится и в чинопоследовании литургии из так называемого «евхология» в составе VIII книги знаменитых «Апостольских постановлений» (Const. Ap. VIII 6. 2–9. 11)²⁹¹, созданных в конце IV века в Антиохии и, подобно «Восьмикнижию», надписанных именем сщмч. Климента Римского. Примечательно, что добавление, упоминающее об оставлении церковного собрания оглашаемыми и «находящимися в покаянии», имеется и во 2-й

книге «Апостольских постановлений» (Idem. II 57. 14), восходящей к 12-й главе «Апостольской дидаскалии» III века²⁹².

Однако на рубеже IV–V веков в византийской покаянной дисциплине произошли существенные изменения. Известное решение константинопольского архиеп. Нектария, который в конце IV века отменил должность «пресвитера над кающимися» (πρεσβύτερος ἐπὶ τῶν μετανοούντων), или «покаянного пресвитера», и предоставил каждому приступать к Причащению по суду собственной совести²⁹³, определило судьбу публичного покаяния в Константинополе и привело к образованию «покаянной пустоты» и в византийской литургической традиции²⁹⁴. Какие-либо византийские чинопоследования, связанные с покаянием и относящиеся к V–VII столетиям, неизвестны, а в чинопоследовании литургии из константинопольского доиконоборческого евхология кафедрального обряда, который сохранился в южно-итальянском списке VIII века Vaticano, Barberini gr. 336, находится только молитва об оглашаемых²⁹⁵, а какие-либо рубрики и молитвы, указывающие на присутствие кающихся второй и третьей степеней, известные по источникам IV века, отсутствуют. Более того, константинопольский кафедральный евхологий кафедрального обряда, как доиконоборческий, так и послеиконоборческий, не содержал какого-либо чинопоследования покаяния. В евхологии имелись только две покаянные молитвы. Первой была известная молитва о находящихся в покаянии (εὐχή ἐπὶ μετανοούντων): «Боже, Спасителю наш, иже пророком твоим Нафаном покаявшемуся Давиду о своих согрешениях оставление даровавый...»²⁹⁶, – сопоставимая по содержанию с упоминавшейся молитвой о находящихся в покаянии из 7-й книги «Восьмикнижия Климента» и 8-й книги «Апостольских постановлений», однако относящаяся к одному (!) кающемуся. Данная молитва, как и всякая древняя молитва, в том числе и молитва о кающихся из 8-й книги «Апостольских постановлений», обращена к Богу Отцу. Второй молитвой, связанной с покаянием и входившей в состав константинопольского евхология кафедрального обряда, была молитва об исповедующихся: «Господи Боже наш, Петрови и

блуднице слезами оставление грехов даровавый...»²⁹⁷. Молитва относится к одному исповедующемуся и обращена к Иисусу Христу, что указывает на ее более позднее происхождение по сравнению с предшествующей молитвой, обращенной к Богу Отцу²⁹⁸. Весьма вероятно, что эта вторая молитва имела непосредственное отношение к исповеданию прегрешений, однако в евхологиях отсутствуют какие-либо рубрики, поясняющие использования двух указанных молитв.

Об отсутствии литургической практики, связанной с публичным покаянием, в византийской традиции VI–VII веков косвенно свидетельствует и послание Иакова, епископа Эдесского, к пресвитеру Фоме, которое содержит пояснения сирийской литургии и датируется концом VII – началом VIII века. Согласно этому источнику, в древности после чтений из Священного Писания на евхаристическом богослужении следовали три молитвы, одна из которых предназначалась для проходивших публичное покаяние (кающиеся), как в 7-й книге «Восьмикнижия» и в 8-й книге «Апостольских постановлений». Но уже во времена еп. Иакова «все это в церкви уже вышло из употребления, хотя диаконы в некоторых местах упоминают о том, возглашая то же по древнему обычаю»²⁹⁹.

Таким образом, рассмотренный материал свидетельствует если не об отсутствии, то о нераспространенности публичного покаяния в византийской церковной практике VI–VIII веков. Тем не менее практика публичного покаяния продолжала упоминаться в канонической литературе. Например, в 87-м правиле Трулльского Собора (692) цитируется 77-е правило свт. Василия Великого, в котором упоминаются четыре степени кающихся, проходящих публичное покаяние³⁰⁰, три степени проходящих публичное покаяние за клятвопреступление упоминаются в 114-м правиле свт. Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского (806–815), а Константинопольский Собор 869 года применил нормы публичного покаяния за лжесвидетельство³⁰¹. Но появление этих правил было во многом обусловлено отсутствием дисциплинарных церковных норм, не связанных с публичным покаянием, и они едва ли могли быть применены практически,

так как в византийских евхологиях отсутствовали молитвы о различных степенях кающихся в чинопоследовании литургии и чинопоследовании публичного покаяния.

В послеиконоборческий период покаянная практика в Византии претерпела существенные изменения по сравнению с периодом доиконоборческим. Вследствие несомненного западного влияния повсеместное распространение получило тайное покаяние (тайная исповедь), которое появилось в монашеской среде, монахами же практиковалась, поддерживалась и распространялась³⁰². Связь тайного покаяния с монашеством во многом обусловлена особым отношением к откровению помыслов в византийских монастырях послеиконоборческого периода. Византийские монахи должны были регулярно исповедоваться игумену своего монастыря, который в силу традиции и на основании ктиторских типиконов являлся для них духовным отцом³⁰³. Именно поэтому византийские монашеские евхологии послеиконоборческого периода содержат разнообразные (и по набору, и по последовательности молитв) чинопоследования исповеди³⁰⁴, тогда как константинопольские евхологии кафедрального обряда содержат те же самые две молитвы, что и доиконоборческие евхологии, но в новых редакциях³⁰⁵. Две древние покаянные молитвы входят и в состав большинства монашеских чинопоследований исповеди, где встречаются как в доисповедной, так и поисповедной частях чинопоследования исповеди³⁰⁶, что указывает на отсутствие изначальной связи древних покаянных молитв византийского евхология с практикой тайного покаяния (тайной исповеди). Об утрате представлений о первоначальном предназначении этих молитв свидетельствует и наличие молитвы о находящихся в покаянии («Боже, Спасителю наш, иже пророком твоим Нафаном...») в ее древней редакции в заключительной части чинопоследования елеосвящения³⁰⁷.

Одновременно с формированием различных чинопоследований исповеди и независимо от этих последований в монашеской же среде появился специальный текст (Канонарий), посвященный классификации грехов и

содержанию вопросов, задаваемых пришедшему на исповедь, в состав которого входили и различные нормы покаянной дисциплины³⁰⁸. Вероятным автором этого текста, относимого к первой половине IX века, является Иоанн, «монах и диакон, называемый чадо послушания»³⁰⁹. Поскольку данный покаянный устав был составлен монахом и для монахов же предназначался, то основное внимание в нем уделялось разнообразным грехам против седьмой заповеди, то есть плотским грехам³¹⁰. В заключительной части Канонария приводится описание чинопоследования исповеди, в которое входят 69-й псалом, Трисвятое и единственная молитва, имевшая разрешительный характер и читавшаяся после исповедания грехов, но до наложения епитимии (покаянного канона)³¹¹.

Уже во второй половине IX – первой половине X века пространный текст Канонария был сокращен и переработан, в результате чего был создан более краткий «второй» пенитенциал (девтероканонарий)³¹², в котором чинопоследование было помещено в начальную часть, возможно, под влиянием исповедной практики. Различные архаичные версии девтероканонария свидетельствуют, что чинопоследование исповеди в новом пенитенциале существенно не отличалось от прежнего, несмотря на замену «разрешительной» молитвы³¹³.

Позднее в византийской традиции происходит взаимное влияние девтероканонариев, содержащих различные вопросы духовника исповедуемым, и чинопоследований исповеди из монашеских евхологиев, содержащих разнообразные молитвы, связанные с покаянием. Результатом этого воздействия стало появление девтероканонариев, в которые входят чинопоследования исповеди с несколькими молитвами, заимствованными из евхологиев³¹⁴, а также появление вопросов в чинопоследованиях исповеди из монашеских евхологиев³¹⁵.

Содержание этих вопросов существенно отличает византийские чинопоследования исповеди от латинских. Если на Западе вопросы в чинопоследованиях исповеди, которые

были ориентированы прежде всего на мирян, во многих случаях начинались с вопросов догматического характера, то византийские духовники, следуя традиции монашеской исповеди, зафиксированной уже в Канонарии Иоанна, «чада послушания», начинали исповедь с вопроса *de corruptione virginitatis*³¹⁶. Вторым существенным отличием византийских чинопоследований исповеди было наличие в них сакраментального акта разрешения от грехов (*absolutio*), следовавшего за исповеданием грехов, после которого накладывалась епитимия³¹⁷, а также отсутствие какого-либо специального канонического разрешения от наложенной епитимии³¹⁸. Кроме того, особенностью Канонария Иоанна, девтероканонариев и, соответственно, византийской покаянной дисциплины IX–X веков была возможность наложения различных типов покаяния («три образа покаяния»), что свидетельствовало об отсутствии жесткой «тарификации», присущей западным пенитенциалам и западной покаянной традиции.

* * *

Таким образом, в IX–X веках покаянная дисциплина на Западе характеризовалась наличием двух типов покаяния – тайного и публичного, тогда как в византийской Церкви главным образом тайного. К концу первого тысячелетия в церковной практике и Востока, и Запада появилась повторяемая тайная исповедь (тайное покаяние), которая обладала и сакраментальным, и дисциплинарным характером неповторяемого публичного покаяния. Однако только с XII века тайная исповедь в византийской Церкви становится церковно-иерархическим институтом, сопоставимым с аналогичным институтом на Западе³¹⁹.

**Священник Александр Задорнов. Каноническая
регламентация покаянной дисциплины**

Предварительные замечания

Говоря о канонической регламентации, мы будем иметь в виду в дальнейшем ту ситуацию, из которой исходят правила и церковные установления. Поэтому вначале обрисуем эту ситуацию, чтобы соотнести ее с нынешней практикой покаянной дисциплины.

Нормы покаянной дисциплины, которые содержатся в каноническом корпусе Православной Церкви, устанавливают градацию продолжительности и строгости наказания кающегося. Исходным пунктом, от которого удаляют и к которому приближают степени покаяния, является общение с полнотой Церкви в Евхаристии. В определении наказания – от временного отлучения от Причастия до анафематствования – каноны подразумевают только эту невозможность для согрешившего быть причастником Тела и Крови Христовых наравне с другими членами общины.

Поэтому с точки зрения канонического права невозможна ситуация, когда верный (то есть не находящийся под тем или иным прещением) христианин не причащался бы во время литургии по своему собственному решению. Невозможна, согласно каноническому праву, и практика индивидуальной подготовки к причастию – о ней ни слова не говорят наши каноны, напротив, устанавливающие наказание тем клирикам и мирянам, которые без «благословной причины» отказываются приступить к святой Чаше наравне со всеми (ср. Сардик. 11; VI Всел. 80). Этот «евхаристический контекст» должен помочь в понимании тех принципов, из которых исходят нормы покаянной дисциплины, устанавливаемые канонами.

В то же время установившие принципы покаянной дисциплины святые отцы считали возможным применять для этого достижения современной им психологии, в первую очередь, разумеется, аристотелевской. Так, свт. Григорий Нисский указывает на то, что духовник,

хотящий приложить приличное врачевство к недугующей части души, должен, во-первых, рассмотреть, в которой части

произошла болезнь, потом к страждущей, по приличию, прилагать врачевство так, чтобы не было, по незнанию врачевательного способа, подаваемо врачевство одной части, когда болезнь находится в другой, подобно как действительно видим многих врачей, которые, не узнав начально болезнующей части тела, врачевствами своими усиливают болезнь (Григ. Нис. 1)³²⁰.

Свт. Григорий приводит пример подобного врачевания, подчеркивая в своем втором правиле, что

грехи, касающиеся мысленной способности души, признаны от Отцов тягчайшими и требующими большего, продолжительнейшего и строжайшего покаяния (Григ. Нис. 2).

К таковым относятся отрекшиеся от веры во Христа, но потом раскаявшиеся и пребывающие в таком положении «все время жизни своей» (ср. Ап. 62; I Всел. 10. 11, 12 и 14; VI Всел. 102; Анкир. 109 и 21; Лаодик. 2; Карф. 52; Григ. Нис. 2 и 11; Васил. 3, 73, 74, 75, 81 и 84; Петра Ал. 2 и 3; Григ. Нис. 3).

Тот же принцип сохраняется и сегодня: рассматривать прохождение епитимии в общем контексте духовной способности кающегося ее понести. Так, в работе «Пастырское служение по священным канонам» архим. Георгий (Капсанис) выделяет несколько факторов, влияющих на определение духовником епитимии. Среди них – возраст согрешившего и его семейное положение; частота падений; место и положение согрешившего в Церкви; общее состояние членов Церкви в плане веры и нравственности, а также духовное состояние и характер человека³²¹.

Стратификация кающихся

Общие основания деления кающихся на разряды напоминают обычную правовую норму – о том, чтобы не наказывать дважды за одно преступление. Со ссылкой на Книгу пророка Наума 25-е Апостольское правило и ряд правил свт. Василия Великого (Васил. 23, 32, 51) указывают:

Те из клира, которые согрешили грехом смертным, со степени своего низводятся, но не лишаются Причастия вместе с мирянами. Ибо «не отмстиши за едино дважды» (Наум 1:9) (Васил. 32).

Каноны отличают молящихся на литургии, или «слушающих Писания», от причащающихся в конце службы, подразумевая, что при нормальном литургическом положении те и другие должны совпадать. Особое выделение первой группы рассматривается как нарушение литургического строя (ср. Ап. 8 и 9; Антиох. 2). Так, Апостольские правила недвусмысленно говорят:

Если епископ, пресвитер, или диакон, или кто другой из священного списка, при совершении приношения не причастится: пусть представит причину, и если она благословна, да будет извинен. Если же не представит, то да будет отлучен от церковного общения, как ставший причиной вреда народу и наведший подозрение на совершавшего, что тот как бы неправильно совершал (Приношение) (Ап. 8).

И более конкретно:

Всех верных, входящих в церковь, и слушающих Писания, но не пребывающих на молитве и святом Причащении до конца, как производящих безчине в церкви, подобает отлучать от церковного общения (Ап. 9).

В случае отпадших во время гонений наибольшим прещением подвергаются те,

которые не только соделались отступниками, но и восставали на братии и принуждали их к отступлению или были виновниками такового принуждения, – те на три года да примут место между слушающими Писания, потом на шесть лет –

между припадающими, еще один год да будут в общении, кроме Причащения, так что, исполнив десятилетие, получат совершенное общение. Впрочем, и в сие время да будет наблюдаема и вся прочая их жизнь (Анкир. 9).

Прещениям подвергаются и нарушители церковной дисциплины. В отношении отлученного от общения мирянина 12-е Апостольское правило говорит:

Если кто-либо из клира или мирянин, отлученный от церковного общения, или недостойный принятия в клир, отошед, будет принят в ином городе без представительной грамоты, то да будет отлучен и принявший и принятый.

Извержение из сана как крайняя степень наказания для клирика упоминается в ряде Апостольских правил (Ап. 12, 13, 32, 51; а также по конкретному поводу: Ап. 3, 57, 30, 31, 35). Например:

Епископ, пресвитер или диакон да не изгонит своей жены под видом благочестия. Если же изгонит, да будет отлучен от церковного общения; а оставаясь непреклонным, да будет извержен от священного чина (Ап. 5; ср. Анкир. 10, 14; IV Всел. 2, 18, 27).

Одновременное отлучение и извержение запрещено:

Епископ, пресвитер или диакон, обличенный в блудодеянии, в клятвопреступлении или в воровстве, да будет извержен от священного чина, но да не будет отлучен от церковного общения, ибо Писание говорит: Не отмсти дважды за одно (Наум. 1:9). Так же и прочие причетники (Ап. 25).

Однако некоторые правила, по всей видимости, нарушают основной принцип:

Поставленным однажды в клир, а также монахам мы определили не вступать ни в воинскую службу, ни в мирской чин: иначе дерзнувших на это и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавать анафеме (IV Всел. 7).

Является ли здесь «анафема» синонимом извержения из сана или отлучением от Церкви, сказать трудно, однако в контексте всего канонического свода предпочтение должно быть отдано первому толкованию.

Одно из правил свт. Василия Великого специально говорит о кающихся еретиках, не принадлежащих к клиру:

Еретиков, при кончине кающихся, подобает принимать. Явно же есть, что принимать не без рассуждения, но со испытанием, истинное ли показывают покаяние, и имеют ли плоды, свидетельствующие тщание о спасении (Васил. 5).

Другие правила говорят о несовместимых с полноценной церковной жизнью профессиях, прежде всего – об актерах (Карф. 45, 63; VI Всел. 51):

Если же кто настоящее правило презрит, и предастся которому- либо из сих возбраненных увеселений: то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет отлучен от общения церковного (VI Всел. 51).

Что касается оглашенных, то, не будучи полноправными членами Церкви, готовящиеся к святому Крещению не рассматриваются в качестве субъектов церковного права, к которым приложимы все нормы покаянной дисциплины. Однако же это не означает и совершенного их изъятия из-под действия таких норм. Например, I Вселенский Собор 14-м правилом предписывает отпадшим оглашенным, «чтобы они три года только были между слушающими Писания, а потом молились с оглашенными» (I Всел. 14). Также Анкирский Собор своим 12-м правилом лиц, идоложертвовавших прежде Крещения и потом крестившихся, повелевает допускать в клир как омывших грех. Более детально об этом сказано в 5-м правиле Неокесарийского Собора:

Оглашенный, входящий в церковь и стоящий в чине оглашенных, обличен быв во грехе, если сопричислен был к преклоняющим колени, да низведется в разряд слушающих Писания, перестав грешить. Если же и пребывая между слушающими согрешит, да изгонится из церкви.

Ту же снисходительность проявляет и свт. Василий:

Если некоторые из женского пола, бывши в ереси, дали обет девства, но потом избрали брак, о таковых мню, думаю, что подобает осуждать их: елика бо закон глаголет, сущим в законе глаголет (Рим. 3:19). Но те, которые еще не взяли на себя ига Христова, не знают и законоположения Господня. Поэтому они

могут со всеми приемлемы быть в Церковь, и получают в сем случае прощение чрез принятие веры во Христа, и вообще все, сделанное в житии оглашенных, не подвергается истязанию. Явно же есть, что Церковь не приемлет таковых без Крещения; поэтому необходимейшую для них потребность составляют преимущества возрождения (Васил. 20).

Социальный статус кающихся

Крайняя степень наказания для клирика – отлучение – не может не влиять на его социальное положение. Так, 42-е Апостольское правило повелевает извергать «епископа, или пресвитера, или диакона, игре и пьянству преданного». В дополнение к этому гражданское законодательство (Cod. I 4. 34) указывает, что таковой клирик «отстраняется от всякого священного служения и лишается своего содержания, и назначается ему срок для раскаяния». В случае же неэффективности этой меры виновный «совершенно исключается из клира и вместе со своим имуществом причисляется к курии того города, в котором он был клириком», а в случае отсутствия имущества – к когорте³²². Привлекает внимание взаимная обязанность церковных и гражданских властей следить за точным исполнением наказания.

Объем полномочий клирика в таинстве Покаяния

Уже Апостольские правила устанавливают ответственность клирика епископского или священнического достоинства за равнодушие к судьбе кающегося:

Если кто, епископ или пресвитер, не приемлет человека, обращающегося от греха, но отвергает его: да будет извержен из священного чина, ибо этим он печаливает Христа, сказавшего: «Радость бывает на небесах об одном грешнике кающемся» (Ап. 52).

То же распространяется и на тех, кто даже объективно «не достоин человеколюбия»:

Об отступивших от веры не по принуждению или не по причине отъятия имений, или опасности, или чего-либо подобного, как то случилось в мучительство Ликиниеву, Собор определил являть милость им, если они и не достойны человеколюбия. Которые истинно покаются, те пусть три года проведут между слушающими чтение Писаний, как верные, и семь лет да припадают в церкви, прося прощения, два же года будут участвовать с народом в молитвах, кроме причащения святых Тайн (I Всел. 11).

Отпавшие в период гонений клирики не лишаются чести седалища, но да не имеют власти совершать Приношение, проповедовать и вообще совершать что-либо священническое (Анкир. 1).

Общий принцип принятия кающихся выражен во 2 правиле Лао- дикийского Собора:

Впадающих в различные согрешения и пребывающих в молитве, исповедании и покаянии, и от злых дел совершенно обращающихся, после того, как по мере согрешения дано им время покаяния, ради милосердия и благодати Божией, вводить в общение.

Приоритеты, которым должен следовать клирик при принятии кающегося в общение, согласно 102-му правилу Трулльского Собора, подтверждают принципы, установленные в

правилах свт. Григория Нисского. Принимающие кающегося клирики

должны рассматривать качество греха, и готовность согрешившего ко обращению, и тако употреблять приличное недугу врачевание, дабы, не соблюдая меры и в том и в другом, не утратить спасения недугующего. Ибо не одинаков есть недуг греха, но различен и многообразен и производит многие отрасли вреда, из которых зло обильно разливается, доколе не будет остановлено силою врачующего.

Какова мотивация такого подхода?

У Бога и принявшего пастырское водительство, – продолжает то же правило, – все попечение о том, дабы овцу заблудшую возвратить и уязвленную змеем уврачевать. Не должно гнать по стремнинам отчаяния, ни отпускать бразды к расслаблению жизни и к небрежению: но должно непременно, которым либо образом: или посредством суровых и вяжущих, или посредством более мягких и легких врачебных средств, противодействовать недугу, и к заживлению раны подвизаться; и плоды покаяния испытывать, и мудро управлять человеком, призываемым к горнему просвещению (ср. I Всел. 12; Анкир. 2, 5, 7; Васил. 2, 3, 74, 75, 84, 85; Григ. Нис. 4–7).

Гражданское законодательство в том же вопросе касается проблемы диспенсации в отношении срока несения епитимии и определения лица, таким правом обладающего (см. Номоканон. 9. 39).

Законодательство императора св. Юстиниана (СJ. I 7. 3) лишало покаяния отпавших в ересь членов Церкви. Другое противоречие церковным установлениям со стороны государственных законов происходит оттого, что норма римского права подразумевала строгую сепарацию судьи, устанавливающего наказание и его исполнителя. В применении к исполнению епитимии это рождало коллизию норм римского права и каноники в вопросе «правообладателя» на применение снисхождения. В «Дигестах» допускается изменение меры наказания начальником, надзирающим за его исполнением, – но только в случае специального царского повеления (Dig. XLII 1.

45), чего, естественно, не требуется для уполномоченного клирика в отношении епитимии кающегося.

Нарушение покаянной дисциплины

Экстраординарным случаем для канонической регламентации покаянной дисциплины является переход из лаиков в клирики:

Пресвитер, согрешив телом, если произведен и исповедует, что согрешил прежде рукоположения, – да не священнодействует, сохраняя прочие преимущества, ради других добродетелей. Ибо рукоположение разрешает и прочие грехи, как утверждают многие. Если же сам не исповедует, и не может быть явно обличен, то властен сам в себе (Неокес. 9; ср. I Всел. 9).

Таковым является и само вхождение в Церковь в таинстве Крещения:

Лиц, идоложертвовавших прежде Крещения и потом крестившихся, рассуждено производить в чин священный, как омывших грех (Анкир. 12).

Отпущение грехов при Крещении обосновывает 124-е правило Карфагенского Собора, направленное против пелагианского отрицания необходимости Крещения для младенцев. Слова св. ап. Павла (Рим. 5:12), согласно правилу, подобает разуметь не иначе, разве как всегда разумела Кафолическая Церковь, повсюду разлианная и распространенная. Ибо по сему правилу веры и младенцы, никаких грехов сами собою содевать еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения.

Отменить прещение может и высшая судебная инстанция. Так, об апелляции подвергнувшегося прещению к Собору сказано:

Если кто-либо своим епископом отлучен от церковного общения – такого другим епископам не прежде принимать в общение, разве когда своим епископом принят будет или когда составится Собор, и он, представ, принесет оправдание, и, убедив Собор, получит от него иное о себе решение. То же

определение да соблюдается для мирян, для пресвитеров, для диаконов и для всех, состоящих в клире (Антиох. 6; ср. Ап. 32; I Всел. 5; Сардик. 13; Карф. 147).

Исключение составляют и умирающие под епитимьей. I Вселенский Собор в 13-м правиле ссылается на «древний закон и правило», устанавливая,

чтобы отходящий не лишаем был последнего нужнейшего напутствия. Если же, быв при смерти и сподоблен Причащения, опять к жизни возвратится: да будет между участвующими в молитве только. Вообще всякому умирающему, кто бы он ни был, просящему причаститься Евхаристии, со испытанием епископа, да преподаются Святые Дары.

Более подробно об основаниях этого обычая, ставшего канонической нормой, рассуждает в своем 5-м правиле свт. Григорий Нисский, ссылаясь на «человеколюбие Отцов» и вводя на этом основании общий принцип, что

если будет истинное обращение, то да не соблюдается число лет, но с сокращением времени да ведется кающийся к возвращению в Церковь и к причастию Святых Тайн.

Некоторые выводы и перспективы

После этого краткого обзора сформулируем некоторые вопросы. Прежде всего, можно ли говорить о действенности призывов «возвращения к канонической практике» в области покаяния в современной ситуации? Сегодня у нас практически отсутствует описанная выше стратификация кающихся.

Социальный статус христиан сегодня практически не меняется с их переходом в разряд кающихся, касается ли это их «деловой репутации» или более частных ситуаций. Правомочно ли в связи с этим ссылаться на прецеденты византийской церковной истории, свидетельствующие о роли гражданских властей в контролировании хода епитимии?

Наконец, неоднократно обсуждавшийся в западной канонической науке вопрос получения клириком полномочий в области покаянной дисциплины в нашем церковном праве имеет в основном теоретический и исторический интерес, что также порождает целый ряд вопросов, относящихся к области пастырского богословия и сакраментологии. Один из них наиболее актуален: обладает ли священник правом «вязать и решить» в силу самого рукоположения, «автоматически», или же это право делегируется ему епископом в установленном порядке?

Но самым главным на сегодня представляется тот факт, что всякое практическое разрешение этих вопросов (список которых можно продолжить) невозможно без учета того «евхаристического контекста», о котором было сказано в начале доклада.

Мария Корогодина. Греческие и русские покаянные тексты: вопросники, поновления и епитимийники

Говорить о взаимоотношении русских текстов с греческими на настоящий момент сложно, поскольку до сих пор не проведено их текстологическое сопоставление. Русские тексты много взяли из переводных греческих текстов; особенно это касается епитимийных правил. Некоторое влияние на древнерусскую покаянную дисциплину оказали латинские тексты. Как показали исследования К. А. Максимовича, продолжающие традиции крупнейших исследователей Н. С. Суворова, А. И. Соболевского и других, ряд епитимийных текстов был составлен на основе «Заповедей святых отец» – памятника, переведенного в Паннонском диоцезе с латинского пенитенциала (наиболее близок к нему Мерзебургский пенитенциал IX века) и попавшего на Русь не позднее XIII века. «Заповеди святых отец» послужили источником или оказали влияние на целый ряд славянских епитимийных памятников, получивших широкое распространение на Руси: сербский пенитенциал «Правила святых отец по заповеди святого Великого Василия»; «номокануны»: «Правило Халкидонского Собора», «Написание Георгия митрополита Русского и Феодоса» и «Вопрошение апостольское» (наиболее близко стоящее к исповедным вопросникам); русский церковно-правовой сборник «От заповеди святых отец».

В греческой традиции исповедь через вопросы была описана уже в «Покаянном уставе», приписываемом Иоанну Постнику³²³. В этом тексте мы находим лишь самые общие рассуждения о том, какие вопросы надо задавать кающемуся, причем основное внимание уделяется блудным грехам. «Покаянный устав» оказал большое влияние на древнерусскую традицию: древнейший его список представлен в Устюжском сборнике (XIII в.), в более поздних древнерусских чинах исповеди и исповедных вопросниках мы находим немало цитат из славянского перевода «Устава». Известны были в восточно-греческой традиции и исповедные вопросники (перечни

вопросов, которые духовник задавал на исповеди кающемуся), и поновления (такие же списки грехов, но произносимые от лица кающегося). Однако, сколько можно судить по известным нам рукописям, в греческой традиции такие тексты не получили широкого распространения. Тем не менее греческие списки исповедных вопросников известны с XIV века; тем же временем датируется один из сербских вопросников³²⁴. Несмотря на то что ни один из известных древнерусских исповедных текстов невозможно текстологически возвести к греческим или сербским вопросникам, тематическая близость этих текстов несомненна. Поэтому можно предположить, что традиция исповеди через вопросники пришла на Русь из Греции через Балканы, но именно на Руси она получила наибольшее развитие.

Древнейшие списки исповедных вопросников известны по рукописям XIV века, в основном новгородского происхождения, причем уже наиболее ранние вопросники существенно отличаются друг от друга, так что их невозможно возвести к единому протографу. В ряде новгородских рукописей рубежа XIV–XV веков, в том числе в древнейших рукописях с исповедными вопросниками, сохранились древние переводы греческих текстов, не подвергнувшиеся исправлению при митр. Киприане³²⁵. Это позволяет предположить, что традиция исповеди через вопросники на Руси существенно древнее наиболее ранних списков. В этом случае разнообразие древнейших исповедных текстов объясняется тем, что в XIV веке традиция исповеди через вопросники уже была хорошо разработана.

Сейчас рано делать окончательные выводы о происхождении и источниках русских покаянных текстов, для этого необходимы дальнейшие исследования не только русской, но и, в первую очередь, греческой традиции. Однако независимо от того, насколько самостоятельны были древнейшие русские исповедные тексты, мы можем с уверенностью утверждать, что развитие покаянной дисциплины на Руси в XV–XVII веках было вполне самобытным. Поразительное разнообразие исповедных текстов, с которым мы сталкиваемся уже в списках XIV века, не оставляет сомнений в

том, что исповедные тексты постоянно редактировались, заново компилировались и дополнялись новыми статьями уже на Руси. Исповедные тексты, переиначенные и дополненные русскими редакторами, перестают быть калькой с греческих текстов, в них появляются статьи, указывающие на характерные особенности русского быта.

Развитие исповедных текстов шло по пути увеличения их объема и выделения новых категорий кающихся, для которых предлагались особые тексты³²⁶. Так, уже в списках XIV века отдельные тексты предназначены для мужчин и женщин; в XV веке составляются особые тексты для монахов и священников, а в XVI веке появляются исповедные вопросники и поновления для монахинь, дьяконов, вельмож и их жен; в особые категории выделяются холостяки, женатые и вдовы миряне. В XVII веке мы встречаем тексты для «землепашцев» и купцов, для царей и патриархов. Часто в чине исповеди записывалось несколько исповедных текстов, которые дополняли друг друга; так, боярин отвечал сначала на вопросы общего текста для мужчин, а потом – на вопросы, предназначенные для вельмож. С появлением первого печатного требника в 1623 году рукописная традиция постепенно стала приходить в упадок, на протяжении XVII века число новых исповедных текстов резко уменьшается, а новые категории кающихся перестают выделяться. Средневековая традиция компилирования исповедных текстов, создания новых вопросников и выделения разнообразных групп кающихся возобновилась в XIX веке у старообрядцев, особенно у федосеевцев.

Изучать исповедные тексты невозможно, не задумавшись о том, как именно происходила исповедь в средние века. В том, что касается самостоятельного рассказа кающегося или ответов на вопросы духовника, все кажется очевидным. Больше недоумений вызывает функция поновлений – перечня грехов, произносимых на исповеди от лица кающегося. Поновление кающийся должен был зачитывать сам, если же был неграмотен – повторять вслед за духовником. Как и в вопросниках, в поновлениях перечисляются все возможные грехи, дополненные покаянными формулами, показывающими

уничтожение грешника пред Богом. По форме поновления ближе всего к покаянным молитвам, однако функции их далеко не так однозначны. Можно предположить, что само название этих текстов говорит об «обновлении» покаяния, цель которого – не указать на конкретные грехи кающегося, но настроить на покаянный лад и заставить вспомнить свои грехи, в том числе прошлые. В некоторых случаях даже необходим был повторный рассказ о совершенных прегрешениях, например, при смене духовника кающийся рассказывал о всех совершенных грехах³²⁷.

Основной вопрос, на который должен ответить исследователь исповедных текстов: можно ли доверять той информации, которую дают эти тексты? Конечно, невозможно безоглядно переносить те ситуации, которые обрисовывают исповедные тексты, на жизнь древнерусских людей. С одной стороны, исповедные тексты восходят к переводным каноническим сочинениям; с другой стороны, принадлежат к определенному жанру богослужебной литературы, канонам которой они должны следовать. Исповедный текст – это не конспект исповеди, который духовник индивидуально готовит для духовного сына. В них мы не находим ничего личного, что могло бы раскрыть перед нами жизнь конкретных людей. В исповедных текстах (особенно в епитимийниках) много заимствований из переводных памятников: канонических правил, епитимийных текстов, переписывавшихся в кормчих книгах, номоканонах, сборниках. Новый исповедный текст не составлялся с нуля, но компилировался большей частью из разных источников, в том числе из более ранних исповедных текстов. Так, в вопроснике для женщин появляются статьи из вопросника для мужчин, а в поновлении для вельмож читаются статьи из поновления для мужчин мирян. Это те очевидные закономерности, которые нам необходимо учитывать, хотя большое количество и разнообразие дошедших до нас исповедных текстов не позволяют на существующем уровне их изученности проследить историю создания каждого текста. Для того чтобы верно оценить значение и информативность этих текстов, важно не только выявлять текстологические

заимствования, но и учитывать то, кем и для каких целей создавались исповедные тексты. Авторами их были люди церковные и «книжные», некоторые из них, возможно, имели собственную духовническую практику. Поэтому ряд статей в исповедных текстах объясняется не особой распространенностью данного греха, а представлениями авторов исповедных текстов о тяжести и недопустимости подобных поступков. Так, например, объясняется огромное количество статей о «блудных» грехах.

Таким образом, исповедные тексты не обязательно отражают существующие особенности жизни или представлений людей. Порой они показывают то направление, в котором развивалось мировоззрение наших предков. Некоторые статьи, заимствованные из переводных источников, говорят о представлениях, свойственных чужой – греческой или южнославянской – культуре. Но на исповеди духовник, задавая вопросы, изустно знакомил кающегося с тем, что было почерпнуто им из книг. Через исповедные тексты знание о новых видах греха проникало в среду неграмотных людей, и средневековые духовники прекрасно отдавали себе в этом отчет. Недаром во второй половине XVI века вопросы о блудных грехах были разделены на три категории: для холостяков, женатых и вдовцов. Составители исповедных текстов запрещали духовникам задавать вопросы о блуде девицам и молодым юношам: «да не соблазняются». Очевидно, подобное могло происходить не только с вопросами о блудных грехах. С начала XVI века усиливаются русские связи с Афоном, начинается новая волна южнославянского влияния³²⁸. Это влияние сказывается и на исповедных текстах: в XVI веке особое распространение получили южнославянские вопросники, в которых спрашивается о поклонении демоническим существам (мокоши и виле), вера в которых была распространена на Балканах. Так, через исповедные тексты, новые представления, почерпнутые из книг, могли проникать в народную среду. Действительно, этнографические материалы показывают, что на русском севере сохранилась вера в мокошь, которой не знают ранние русские средневековые тексты.

Время появления исповедных текстов также свидетельствует об определенных исторических процессах – о выделении данной группы людей как особой социальной категории. Так, специальные исповедные тексты для монахинь появляются лишь в XVI веке. Конечно, монахини на Руси существовали и до XVI века, но именно на протяжении XVI века происходит последовательное разделение на мужские и женские монастыри. Первое постановление об этом было принято на соборе 1503 года: «Впредь чернецам и черницам в одних монастырях не жить». Запрет на совместные монастыри, выделение женских монастырей и поставление игумений для управления ими было продолжено при митр. Макарии в 1528 году, а затем вновь на Стоглавом Соборе. Очевидно, одновременно с выделением женских монастырей встал вопрос об их внутреннем управлении и о необходимости создания особых текстов, предназначенных для этой паствы. Такими текстами становятся исповедные вопросники для монахинь. Конечно, они несвободны от текстологических заимствований из тех текстов, на основе которых составлялись (а составлялись они на основе исповедных текстов для женщин мирянок и текстов для монахов), однако нам представляется показательным то, какие именно статьи для монахинь отбирались из источников. Например, в текстах для монахинь мы встречаем вопросы о посещении скоморошеских игр; такой вопрос, как нам представляется, говорит о том, что у монахинь была по крайней мере возможность посещать подобные увеселения. Ведь никто не спрашивал у монахинь об участии в псовой охоте. Для нас же ценно и такое опосредованное указание на возможности, открывавшиеся перед людьми той эпохи, – ведь другие источники редко говорят о подобных мелочах.

Исповедные тексты не были лишь частью ритуала, как, например, покаянные молитвы, одинаковые для всех. Назначение исповедных текстов – помочь кающемуся рассказать о собственных грехах, то есть о тех поступках, которые совершали конкретные люди, жившие в определенной исторической реальности. Исповедные тексты неизбежно

менялись, приспосабливались к новым реалиям, к тому, с чем сталкивались духовники в своей практике. Безусловно, мы не можем во всем безоговорочно доверять исповедным текстам. Многие в них заимствованы из более ранних источников, что-то заимствовалось при компилировании из одного исповедного текста в другой. Исследователю приходится всякий раз задаваться вопросом: отражает ли данная статья историческую реальность, или она механически заимствована из раннего источника и по ней нельзя судить о побуждениях и поступках наших предков? Именно в этом нам видится перспектива изучения исповедных текстов – в проверке тех сведений, которые они предоставляют, и в поиске их источников.

Священник Николай Лосский. Таинство Покаяния и Евхаристия

Православие XX века, силами ряда известных богословов, особенно так называемой «парижской школы», вновь открыло святоотеческое богословие и святоотеческий подход к Церкви. Сегодня это открытие продолжается и углубляется. Мне кажется важным подчеркнуть разницу между знанием святоотеческой письменности и святоотеческим богословием. Бывает, что ученые, которые изучают и издают святых отцов, не являются членами Церкви или даже не верят в Бога. Святоотеческое богословие является подходом к церковной жизни по образу того, как к ней подходили святые отцы. Это означает свидетельство о полноте Божественного откровения для своего времени. Для святых отцов такое свидетельство было тесно связано с истинной евхаристической жизнью. Так, например, свт. Иоанн Златоуст настаивал на том, что причащаться нужно каждый раз, когда присутствуешь на Божественной литургии. Именно так у нас во многих приходах, не во всех конечно, народ божий причащается в каждый воскресный и праздничный день.

Такая практика имеет положительные стороны, являясь возвращением к патристическому пониманию церковной жизни. Но в частом причащении есть и опасность. Она состоит в двух возможных крайностях. Некоторые, по так называемой русской традиции или, скорее, обычаю, считают обязательным исповедоваться каждый раз перед причащением. Другие вообще забывают о том, что существует исповедь. И в том и в другом случае исповедь и покаяние теряют свой смысл. А когда эти «иностранцы» приезжают в Россию, то их зачастую не допускают к причастию. Помню, как я, будучи еще иподьяконом, пошел на общую исповедь в нижней церкви Даниловского монастыря; когда я после всех канонов и молитв подошел к священнику, то строгий иеромонах спросил меня: «А вы вчера постились?» На что я ответил: «Вчера я был в самолете». Грозный иеромонах спросил: «А вы откуда?» – «Из Парижа», –

ответил я. «Здесь не Париж, а Москва. Не могу вас допустить к причастию!» – сказал иеромонах.

Практика трехдневного поста и обязательной исповеди перед каждым причащением соответствует развитию в православном мире практики редкого причащения. Так, мой дед, философ Николай Онуфриевич Лосский, причащался раз в год. Причем не на Пасху, как многие другие, а в Страстной четверг. И, естественно, он готовился постом и исповедовался, прежде чем приступить к Евхаристии. Опять же, те, кто причащаются редко и при этом каждый раз исповедуются, утрачивают в некоторой степени смысл исповеди, потому что она становится чем-то вроде «пропуска», необходимого для прохода к святому таинству Евхаристии.

Здесь возникают два момента. Во-первых, забывается о том, что исповедь сама по себе есть одно из таинств, конечно, связанное с Евхаристией. Но ведь в правильном понимании православного святоотеческого богословия все таинства связаны с Евхаристией или, вернее, с единым таинством, включающим Крещение, Миропомазание и Евхаристию. Мне, конечно, скажут, что мы «исповедуем едино Крещение во оставление грехов». Да. Но на каждой Божественной литургии мы возобновляем обеты нашего Крещения, когда мы поем (или произносим, как в греческой традиции) Символ веры.

И, во-вторых, появляется то, что мне представляется искажением понятия покаяния. В случае редкого причащения человек кается только некоторое время в связи с исповедью и причащением, а остальное время о покаянии не очень задумывается. Поэтому нам, мне кажется, нужно задать себе вопрос о том, как нужно толковать истинное понятие о покаянии. Это особенно важно для тех из нас, кто причащается за каждой воскресной и праздничной литургией. Вопрос касается не только служащих клириков, но и всех членов народа Божия, которые причащаются каждый раз, когда присутствуют на Божественной литургии.

Воскресный день является вершиной седмицы, и так же как сердце орошает кровью все тело, Божественная литургия и причастие должны «орошать» всю седмицу. Нельзя, особенно

для тех, кто причащается часто, быть христианином по воскресеньям от десяти до двенадцати и этим довольствоваться. Другими словами, всем ясно, что воскресенье должно окормлять всю неделю. Это означает, что человек, если он сознательный христианин, должен постоянно находиться в состоянии покаяния. Состояние постоянного покаяния заключается в том, что, чем бы я ни был занят, в глубине сердца у меня должна совершаться молитва мытаря: «Боже, милостив буди мне, грешнику» (Лк. 18:13) или «Господи, помилуй мя грешного». Как мы знаем, молитва мытаря является корнем так называемой Иисусовой молитвы. А как всем известно, Иисусова молитва употребляется не только монашествующими.

Когда же человек подходит к святому причащению, его покаяние приобретает особую форму. Эта особая форма состоит в том, что ему нужно, опять же по образу мытаря, осознать бездну, которая существует между его греховностью перед Богом и высочайшей Святыней, к которой он подходит со страхом Божиим и трепетом. Для этого нужно то постоянное покаяние, о котором только что шла речь.

Что же касается исповеди, то у каждого сознательного христианина обычно бывает духовник. Таинство отпущения грехов можно, конечно, получить только у архиерея или у священника (в древней Церкви у архиерея). А духовным отцом может быть и не клирик. Например, в монастырях духовное наставление часто получается от простого монаха. Бывает, что духовное наставление получается от женщины (у меня в жизни такой опыт бывал: получал глубоко мудрые советы от игумений). У каждого из нас, особенно у тех, кто часто причащается, свой ритм исповеди. Я, например, исповедаюсь примерно раз в месяц, некоторые – каждые две недели, а кто и каждую неделю. Наше дело – проповедовать о том, что исповедь есть таинство и что нужно исповедоваться регулярно. А ритм каждого должен определяться по согласию с духовным наставником. Проповедовать следует также и о том, что частое причащение и постоянное покаяние – это практика древней

Церкви, а вовсе не «модернизм» или «обновленчество», выдуманные «парижской школой».

«Модернизм» скорее относится к некоторым чертам синодального периода, когда во главе Русской Церкви находился министр, назначенный императором, и когда каждый чиновник должен был отчитываться о том, что он раз в год причащался. Отсюда и происходит обязательная исповедь перед каждым причастием. Эта исповедь теряет всякий смысл как таинство примирения с Церковью и становится «пропуском» по отношению к обязательному причастию. К сожалению, такое понимание причащения легко ведет к искажению церковного сознания. Часто искажение церковного сознания приводит к так называемому церковному национализму, когда можно услышать такие, например, высказывания: «Я православный, потому что я грек» или: «Я православный, потому что я русский», но не потому, что «я верую в Господа нашего Иисуса Христа».

Все это ведет к тому, что нам, клирикам, предстоит просвещать народ Божий истинной верой, напоминая о том, что Церковь и церковная жизнь – это сердце мира, даже если мир этого не знает. И всякая профессия, всякое служение в миру, в обществе должны быть освящены регулярным причащением и постоянным покаянием.

Вспомним в этом контексте, что говорит ап. Павел в Послании к Римлянам:

И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, то, имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли, – в учении; увещатель ли, увещевай; раздаватель ли, раздавай в простоте; начальник ли, начальствуй с усердием; благотворитель ли, благотвори с радушием (Рим. 12:6–8).

Иными словами, какое бы ни было занятие, его нужно исполнять, воспринимая его как дар Божий.

Протоиерей Николай Озолин. Таинство Покаяния: три симптома глубокого кризиса

Прошло уже более одиннадцати лет с тех пор, как я на очередном пастырском собрании в Париже прочел небольшой доклад под названием «Богословие и пастырство», в котором рискнул, в виде рабочей гипотезы, дать пример предлагаемого мною метода для краткого курса пастырского богословия. Общий смысл его сводился к тому, что пастырство – это, собственно, не что иное, как практическое применение богословия, что всякое пастырское действие должно расцениваться и проверяться «правилом веры» и что такое действие должно являться прямым выражением сего правила, – короче говоря, что пастырство должно быть прикладной догматикой.

Затем я привел примеры совершения трех таинств – Крещения, Брака и Покаяния из современной пастырской практики, – явно не соответствующего, а то и прямо противоречащего подлинному святоотеческому богословию. Попытавшись раскрыть их истинный богословский смысл, я надеялся восстановить их пастырское измерение для столь нуждающегося в нем современного человека. В нижеследующем изложении постараюсь следовать тому же методу.

Принимая во внимание, что у нас очень мало времени, позвольте мне уточнить, что я ограничусь тремя, как мне представляется, особенно характерными симптомами, помня необъятность сюжета и его неисчерпаемость по определению.

Говорить, что таинство Покаяния сегодня в «кризисном состоянии», по-моему, не обязательно является отрицательным суждением – всё здесь зависит от причин кризиса... Поэтому начну с причины, которая представляется мне, сама по себе, «положительной».

Я имею в виду связь между исповедью и причащением. Всем нам известно, что древняя Церковь знала только практику регулярного воскресного причащения всех участников всякого

евхаристического собрания, где каждый присутствующий верный причащался потому, что был крещен и, значит, являлся членом Тела Христова. Не причащаться означало быть отлученным, то есть находиться вне Церкви. Древняя же покаянная дисциплина как раз и имела своей целью позволить реинтеграцию в евхаристическое Тело тех, кто тяжким согрешением сам исключил себя из него.

Все более редкое полное участие в евхаристической Трапезе – что отнюдь не является новшеством, ибо уже свт. Иоанн Златоуст в конце IV века на это жалуется, – сделало причащение исключительным событием в жизни верующих. Став редким и особенно торжественным – как бы в чисто личном плане, – это событие, конечно, стало требовать особой подготовки, в которую очень скоро включились элементы духовного руководства и душепопечения собственно монашеского происхождения.

Хочу сразу же уточнить, что этот монашеский вклад сам по себе был замечательно ценным: пустыня расцвела и стала просторной лабораторией духовной терапии, неисчерпаемым источником психосоматического анализа, основанного на солидной почве патристической антропологии и живом опыте «невидимой брани» отцов подвижников. Вместе с тем как не спросить себя: в какой степени простой перенос или, скорее, глобальная «трансплантация» всех приемов и правил, специфически разработанных и проверенных теми и для тех, кто «оставил мир сей», в среду тех, которые не от мира, но спасаются в мире, то есть в приходскую среду, – в какой степени, повторяю, такие переносы оправданны и жизнеспособны?³²⁹

Но вернемся к редкому причащению верных на Трапезе Господней. Приходится признать, что во всяком случае с начала иконоборческой эпохи, то есть в течение всего средневекового периода Византии (ибо Византия, кроме очень поздней античности, знала только средние века), и фактически до наших дней мы находимся в плену у странной и страшной аномалии, суть которой в том, что евхаристическое причащение верующих стало явлением крайне редким и совершенно субъективно-

индивидуальным. Не забудем, что административное постановление о ежегодном говении чиновников Российской империи, которое сегодня часто подвергается резкой критике, в свое время с точки зрения частоты привело к несомненному улучшению дел.

Чтобы показать тревожность ситуации и степень отхода от истинной церковной нормы, напомним – ради краткости – только о двух правилах: о 9-м Апостольском правиле (нач. IV в.) и о 2-м правиле Антиохийского Собора (341):

Всех верных, входящих в Церковь и Писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении, как производящих бесчине в Церкви, подобает отлучать от церковного общения.

Все входящие в Церковь и слушающие Писания, но по некоторому уклонению от порядка не участвующие в молитве с народом или отвращающиеся от причащения Святой Евхаристии, да будут отлучены от Церкви дотол, как исповедуются, окажут плоды покаяния и будут просить прощения, и таким образом возмогут получить оное.

Ясно, что в этих правилах нет и тени «юридизма» и что их следует понимать как свидетельства той «феноменологии жизни во Христе», каковой является и вся совокупность канонического предания Церкви. Два приведенных канона лишней раз подтверждают, что регулярное причащение на всякой Евхаристии (которая в то время совершалась не ежедневно, а по воскресеньям и во дни мучеников) связано с царственным священством каждого верующего и никак не ограничивается одним только клиром. Относительно причащения, приготовления к нему и его частоты нет никакой разницы между священнослужителями трех степеней священства и членами царственного священства, ибо клир рукополагается не для того, чтобы причащаться вместо верных, но для того, чтобы служить и причащаться вместе с ними³³⁰.

Поскольку нет онтологического различия между крещеными – вступили они в клир или нет, – их приготовление к причащению должно быть *grosso modo* одинаковым. Вспомним, что на Востоке, в греческих и арабских патриархатах, нет

обязательной связи между исповедью и причастием. У нас слишком многие думают – под латинским влиянием, – что священник не обязан исповедоваться перед каждой Евхаристией, потому что таинство Священства освобождает его от такого рода исключительно «мирянских» обязанностей. Такое объяснение неверно. Истинная причина совсем другая: обычай, что священнослужитель не исповедуется перед каждой литургией, продолжает, но только для клира, древнюю традицию: что с началом литургии верных, после закрытия дверей храма, уход с евхаристического собрания был немыслим, потому что для всех оставшихся после синаксиса следовало общение, кинония, в молитве и причастие святой Евхаристии – древняя традиция, увы, уже давно лишенная всякого значения для мирян.

И раз мы, как священники, не считаем себя обязанными исповедоваться перед каждым служением литургии, стоило бы, наверное, учесть, что для тех из наших прихожан, которые постепенно возвращаются к практике более частого причащения, такая непременная исповедь перед каждым причащением – кроме как в случае особых обстоятельств – также не нужна.

Теперь, может быть, стало более понятно, почему я вначале говорил о «положительной» причине кризиса. Все мы можем только радоваться тому, что все большее число верующих перестает быть просто «прихожанами» или «приезжанами», но становится в «меру Христову» полноправными участниками евхаристического собрания. Этот весьма отрадный признак постепенного оздоровления нашей литургической жизни, однако, со временем неизбежно и перед пастырями, и перед их паствой поставит вопрос о необходимости исповедоваться перед каждым причащением.

Обращаясь теперь к остальным симптомам изучаемого нами кризиса, трудно не согласиться с протопр. Александром Шмеманом, который считает, что представления многих наших прихожан о таинстве Покаяния можно свести к двум противоположным, но, я бы сказал, одинаково неправославным направлениям: одно – латинствующее, а другое –

протестантствующее. В первом случае мы имеем дело с подходом в основном юридическим. Кающийся называет определенное число нарушений десяти заповедей или некоторых канонов и затем ожидает – как логического завершения своего перечисления – немедленного прощения грехов в виде прочтения краткой разрешительной молитвы.

Можно сказать, что в таких условиях происходит редукция исповеди *ad minimum*, поскольку покаяние больше не состоит в узнавании и осознании своих грехов – т. е. в постановке диагноза с назначением соответствующего лечения (терапии-епитимы), – но все таинство сводится к простому перечислению недостатков, ошибок и, так сказать, неизбежных нарушений, потому что нет и намека на попытку осознания внутренних причин этих нарушений. При таком подходе все ударение ставится на «власть» священника разрешать грехи соответственно латинской формуле: «Аз властью Его мне данную прощаю и разрешаю ты» (т. е. *ego te absolvo*). Но самое страшное в том, что это разрешение, следуя пресловутым принципам схоластики, считается действующим *ex opere operatum*, то есть действительным и действующим само по себе, независимо от всякого лечения и всякой терапии, а значит, и независимо от реального состояния души кающегося. Ясно, что только при таком извращенном понимании могла возникнуть абсурдная практика прочтения над грешником одной только разрешительной молитвы без исповеди, что превращает эту молитву в своего рода «магическую формулу».

Напротив, в древней практике прощение грехов понималось как свидетельство Церкви, представленной епископом или священником, о том, что покаяние было настоящим, что оно принесло свои плоды и что, следовательно, кающийся «во Христе примирен с Церковью» и восстановлен как член евхаристического Тела.

Во втором случае мы, с одной стороны, имеем дело с тенденцией, которая появилась изначально в протестантских конгрегациях, принимать исповедь за своего рода консультацию у психотерапевта. Но совсем недавно даже католический богослов мог написать, что «в современной исповеди

бытовавший ранее юридический подход заменен парапсихотерапевтическим лечением». Как будто в наших приходах такая замена менее распространена, хотя... В любом случае тема «Исповедь и психотерапия» является отдельным сюжетом, который, несомненно, заслуживал бы отдельной конференции. Пока напомним: хотя часто и говорят, что отцы пустынники были удивительно глубокими предшественниками современного психоанализа, нужно все же подчеркнуть, что предпосылки их метода совершенно иные. К примеру, ограничимся цитатой из Зигмунда Фрейда. Вот как он, доживший до почтенного возраста, воспринимает феномен религии:

Религия – не что иное, как универсальный навязчивый невроз человечества. Как и у ребенка, он происходит от Эдипова комплекса, от отношений ребенка с отцом. Можно предвидеть, что отход от религии произойдет с фатальной неизбежностью процесса взросления и что мы в настоящее время как раз и находимся в этой фазе эволюции...³³¹

Не желая вдаваться сейчас в подробную оценку области, в которой большинство из нас просто недостаточно компетентны, я только скажу, что во время исповеди мы не должны поддаваться искушению и «играть в психотерапевта», даже если наши прихожане и хотели бы нас к этому склонить.

Другая сторона этой протестантствующей тенденции обнаруживается, когда исповедь принимает форму светской беседы. С представителями старой интеллигенции это могло звучать так: «Знаете, отец Николай, Бог всегда был проблемой для меня.» Согласно распространенному в этой среде убеждению, в таких случаях искомое облегчение должно прийти от разрешения более или менее метафизических дилемм, «проклятых вечных вопросов» вроде: «С юных лет я непрестанно задаю себе вопрос о страдании невинных.» Или же весьма практичные вопросы более простых людей: «Ах, батюшка, внучка моя плохо учится, совсем не знаю, как мне быть?»

В такой форме непринужденной беседы исповедь лишается самого существенного, так точно выраженного в словах третьей молитвы нашего чина Покаяния:

Се чадо Христос невидимо стоит, приемля исповедание твое, не усамяся ниже убойся. но не обвиняся рцы вся елика соделал еси да приимеши оставление от Господа нашего Иисуса Христа. Се и икона Его пред нами. Аз же точию свидетель есмь. Внемли убо понеже бо пришел еси во врачебницу, да не неисцелен отидеши...

Вместо совместного стояния пред лицом Христовым священнику, который должен быть только свидетелем и опорой, приписывается в этих «вольных беседах» роль главного собеседника, якобы обладающего готовыми ответами на любые человеческие вопрошания. Так, вместо того чтобы быть сострадающей поддержкой и прежде всего активным свидетелем присутствия Спасителя для кающегося, бывает, что священник, если можно так выразиться, занимает Его место. Один из факторов, который больше всего способствует такому нарушению внутреннего строя таинства Покаяния, заключается в том, что, вместо того чтобы прийти каяться в наших грехах, мы приходим за «разрешением наших проблем»; и вот священник *volens nolens* возведен в старца.

Итак, мы вплотную подошли к нашему третьему симптому – к «младостарчеству». Само слово является *contradictio in terminis* и указывает на обманчивость качества, обозначенного именем существительным «старчество», предпосылая ему прилагательное противоположного значения.

Все, кто могли следить за потрясающим возрождением церковной жизни, начало которого было ознаменовано празднованием тысячелетия Крещения Руси, знают, что массовое открытие храмов породило одну из главных проблем, вставших тогда перед Церковью, – необходимость рукоположения лиц благонамеренных, но богословски мало подготовленных. Точно так же, как у нас на Западе, ахиллесовой пятой современного пастырства является душепопечение, понятое не как харизма различения духов, но как власть вязать и решить, якобы автоматически присущая священнику независимо от его возраста, личных качеств и пастырского опыта. То, что сегодня любой священник вынужден исполнять роль духовника, а то и старца, с первых шагов своего

служения, не только представляет серьезный риск для него и его паствы, но и слишком часто приводит к подрыву доверия к таинству, а тем самым и к Церкви.

В России реакция не заставила себя ждать. В своем выступлении на ежегодном собрании клира Московской епархии в декабре 1998 года Святейший Патриарх Алексий II обратился с недвусмысленным предупреждением к «младостарцам», которые, «как правило, непременным и единственным условием спасения объявляют полнейшее подчинение себе тех, кто прибегает к их руководству, превращая их в неких роботов, не могущих без благословения такого „старца“ совершить любое дело, каким бы незначительным оно ни было. Человек, таким образом, лишается той благодатной свободы, которая ему дарована Богом... Отдельные же современные „старцы“ – а вернее их будет называть „младостарцами“, – не обладая духовным рассуждением, налагают на воцерковляющихся неудобноносимые бремена (Лк. 11:46)... необоснованно применяя к мирянам, по большей части духовно еще не окрепшим, формы духовного руководства, уместные только в монашестве»³³².

Через несколько дней Священный Синод Русской Православной Церкви на своем заседании 28 декабря 1998 года под председательством Патриарха принял специальное определение, посвященное «участившимся в последнее время случаям злоупотребления некоторыми пастырями вверенной им от Бога властью вязать и решить (Мф. 18:18)». После общего описания тревожного положения, вызванного допущенным некоторыми священниками злоупотреблением властью, следует их перечень с комментарием, в подробности которого у нас нет времени вдаваться. Замечательно то, что это синодальное определение кончается советом, данным прп. Симеоном Новым Богословом одному из своих учеников, о том, как должны строиться отношения между духовным чадом и духовником:

Молитвами и слезами умоли Бога послать тебе бесстрастного и святого руководителя. Также и сам исследуй Божественные Писания, особенно же практические сочинения святых отцов, чтобы, сравнивая с ними то, чему учит тебя учитель и предстоятель, ты смог видеть это как в зеркале и

сопоставлять и согласное с Божественными Писаниями принимать внутрь и удерживать в мысли, а ложное и чуждое выявлять и отбрасывать, чтобы не прельститься. Ибо знай, что много в эти дни стало прельстителей и учителей³³³.

Среди множества откликов на это заявление я хотел бы привести цитату из интервью митрополита Сурожского Антония (Блума), данное им игум. (ныне архиеп. – Ред.) Илариону (Алфееву). На вопрос, что означает слово «младостарец», владыка Антоний отвечает:

Конечно, речь не идет о том, чтобы различать между молодыми и старыми безумцами. Речь идет здесь о том, чтобы по возможности оценить духовную зрелость человека, его способность быть руководителем верующего... Ибо само рукоположение не дает священнику право или возможность руководить другими людьми. Оно не прибавляет ему ни ума, ни учености, ни опытности, ни духовного возраста. Оно дает ему страшное право стоять перед Престолом Божиим там, где только Христос имеет право стоять...³³⁴

Эти цитаты достаточно красноречиво говорят о тревожности феномена младостарчества. Прослужив без малого сорок лет сельским священником, я не раз наблюдал проявления сего уродливого недуга. Ясно также, что это бедствие не ново и что оно, как многие наши церковные бедствия, имеет сразу несколько корней. Тем не менее мне думается, что есть корень, независимый от наших человеческих грехов и слабостей, корень, если можно так выразиться, присущий именно самой нашей системе.

На самом деле в современной практике Русской Церкви молодой, только что рукоположенный священник *volens nolens* обязан взять на себя роль духовного отца, а то и старца *ex officio*, с первых шагов своего служения, потому что, прибыв в свой первый приход, он тут же должен быть готов принимать исповеди своих прихожан. Позвольте спросить: нормально ли это, и всегда и повсюду ли так было?

Чтобы ответить на этот вопрос, представляется целесообразным обратиться к тому, что я называю «сравнительной пасторологией», которая изучает пастырскую

практику не только в разные времена и эпохи, но, выходя на благодатные просторы вселенского Православия, и в разных местах, будь то Эллада или древние патриархаты Ближнего Востока, во многом менее «латинизированные», чем мы.

Вот что пишет по этому поводу тонкий знаток христианского Востока архим. Киприан (Керн), мой любимый профессор и славный предшественник на кафедре пастырского богословия нашего института:

Особенно большое различие между нашей исповедной практикой и греческой заключается в том, что они сохранили древний институт «духовных отцов», или, по-старорусскому, «покаяльных попов», который мы забыли, но следы коего сохранились и в печатаемых и теперь наших требниках.

Славянский требник содержит перед седьмой главой «О исповедании» особое Предисловие и сказание «О еже како подобает быти духовнику». Кроме различных указаний увещательного характера, в этом предисловии в конце читаем: «Аще кто без повелительная грамоты местного епископа дерзнет приимати помышления и исповеди: сицевый правильно казнь приемлет, яко преступник божественных правил, и зане не точию себе погуби, но и елицы у него исповедашася, не исповедани суть...». Но ни один священник Русской Церкви вот уже несколько столетий никогда не видал этих грамот от епископа и ни один епископ у нас таковых полномочий духовенству исповедовать не выдавал.

Иное дело на Востоке. Греческий Евхологий содержит особый чин – «Последование, егда творит архиерей духовника»³³⁵.

Этот чин явно принадлежит к категории хиротесий и содержит следующее:

По обычном начале диакон: «Господу помолимся». Архиерей читает молитву: «Господи Иисусе Христе Боже наш, иже Петру и иным единонадесяти учеником, апостольское и духовническое служение даровавый, решити и вязати человеков прегрешения повелевый, Сам и ныне раба Твоего (имярек), от мене избранного, всякия же благодати исполненного, достойного и его апостольскаго и духовническаго Твоего

служения, чрез мое смирение покажи, во еже решить и вязати недостойных прегрешения. Яко Ты еси Податель благ и Тебе славу возсылаем...»

После этого читается Евангелие от Иоанна: «Сушу позже в день той, во едину от суббот.» (Ин. 20:15~сл.).

Архиерей по прочтении Евангелия заключает чин такой формулой: «Наша Мерность, Благодатию Всесвятого и Началосовершительного Духа, проручествует ты благоговейнейшаго (имярек) духовника во служение духовного отчества, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь»³³⁶.

На Востоке и в Древней Руси только таким образом рукопроизведенные в особое служение «духовного отчества» иереи и могли совершать исповедование приходящих к ним. В заключение своих рассуждений о древнерусском духовнике архим. Киприан подчеркивает:

Что древняя русская практика не отличалась от греческой и что в старину в Московской Руси существовали особо от архиерея поставленные духовники, как это и требуется требником и как это сохранилось доньше на Востоке, явствует из старинных рукописных потребников³³⁷.

Эти духовники окормляли небольшие благочиния или группы из нескольких приходов, которые составляли так называемые «покаяльные семьи», собирающиеся вокруг своего «покаяльного отца».

И вот сам собою напрашивается вопрос, не располагает ли наша Церковь в лице этого древнего и мудрого института покаяльных отцов и семейств прекрасным средством от того страшного недомогания, которое в описанном нами виде в значительной степени обусловлено специфической русской практикой и которое, увы, сегодня касается всех ветвей нашей Церкви в России и за ее пределами.

Хочется верить, что в недалеком будущем вслед за архипастырским обращением Святейшего Патриарха и специальным определением Священного Синода соборный разум нашей Церкви снова обратит внимание на этот жгучий вопрос и что найдутся ответственные и просвещенные иерархи, пекущиеся о благе вверенного им словесного стада, готовые

взяться за постепенное восстановление мудрой практики особого «поставления в духовника» – чина, совершаемого правящим архиереем над священником, обладающим даром духоносного пастырства, – традиции, общепринятой в старину на Руси и по сей день практикуемой на православном Востоке.

Игумен Григорий (Вульфенден). Таинство Покаяния в латинской литургической традиции

Хорошо известно, что первый христианский обряд прощения – это обряд Крещения. Однако с самого начала своей истории христианская Церковь была вынуждена считаться с достойным сожаления фактом, что даже крещеный человек может совершить серьезный грех. Уже из Деяний святых Апостолов мы знаем, что даже те, кто, по-видимому, были верными членами новорожденной Церкви, могли впасть в такое нечестие, которое навлекло на них кару Божию за их грехи (случай с Ананией и Сапфирой, см. Деян. 5:1–11).

Сщмч. Климент Римский призывает коринфских христиан к исповеданию грехов и изменению сердца, чтобы по исправлении они могли примириться с Церковью (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 48. 1; 51. 3)³³⁸. От II века у нас есть упоминание в «Пастыре» Ерма о возможности второго покаяния в случае серьезных грехов (*Herm. Pastor.* 31. 6)³³⁹. Нет никаких сведений о том, что можно было бы в этот ранний период назвать собственно обрядом примирения, то есть литургическим чином, посредством которого крещеный человек, совершивший тяжкий грех, восстанавливался бы в общении с Церковью.

Оба приведенных примера – послание сщмч. Климента и «Пастырь» Ерма – относятся к литературе латиноязычной западной Римской империи, но подобное мы находим и на Востоке. В более позднее время мы можем различить некоторое расхождение. На Востоке начинает развиваться единый, неповторяемый чин покаяния для тех, кто совершил тяжкие грехи, и в то же время – покаянная дисциплина для тех, кто не совершил серьезных грехов или чьи грехи не стали предметом открытого, публичного скандала³⁴⁰. Чин покаяния можно обнаружить в восточных монашеских общинах в конце IV века³⁴¹.

Появление формальной практики покаяния и примирения в виде литургического чинопоследования в западных Церквях относится к III веку. Сщмч. Ипполит Римский в сочинении

«Против всех ересей» (ок. 235) выступал против Каллиста, который, будучи епископом Рима, с большей готовностью допускал грешников к обряду церковного примирения, чем это считал возможным сщмч. Ипполит³⁴².

Мы имеем важные свидетельства о североафриканской практике III века, особенно в сочинениях Тертуллиана. В его трактате «О покаянии» говорится о том, как грешник может быть примирен с Церковью³⁴³. Этот процесс начинается по решению епископа и его клириков при участии всей общины, ибо он предполагает молитву, соединенную с молитвой Христа, что и приводит к примирению. В период покаяния грешник отлучается от Евхаристии и стоит на богослужении отдельно от других членов общины; одежда его должна выражать его покаянное настроение, и он должен употреблять только простую пищу, как во время поста. Все это было публичной исповедью или признанием грехов, что не означало, что кающийся открыто заявляет о своих грехах кому-либо, кроме епископа. Конечно, во многих случаях о таких тяжких грехах, как прелюбодеяние, убийство или отступничество, знала вся община. Но от грешника требовалось, чтобы он исповедовал сам факт своей греховности и тем самым выражал нужду в прощении со стороны общины и в ее молитвах о достижении примирения. Судя по всему, имело место и некое литургическое оформление примирения, но неизвестно, что оно собой представляло.

Немногим позже, в середине III века, разразились гонения императора Декия, а затем и императора Валериана. Наиболее авторитетным церковным деятелем в Северной Африке в это время был сщмч. Киприан Карфагенский († 258). Хотя сщмч. Киприан говорил о том, что Церковь не может прощать грехи, совершенные против Бога, он был готов примирять с Церковью тех, кто принес соответствующее покаяние, а в отсутствие епископа позволял это делать пресвитерам. Это примирение осуществлялось посредством молитвы, поста и милостыни (что должно было исправить вред, нанесенный Церкви), публичного исповедания своей греховности (опять же необязательно самого греха) и собственно самого акта примирения – дарования *raх Ecclesiae*. Ясно, что это происходило в соответствии с неким

церковным чином, однако каких-либо его составляющих, кроме возложения рук епископом и клириками перед восстановлением церковного общения (*Cypr. Carth. Ep. 17. 2. 1*), мы не знаем. Этот акт прощения посредством возложения рук является первым упоминанием практики подобного рода на Западе³⁴⁴. Здесь следует отметить, что примирение кающегося с Церковью совершалось именно через его новое допущение к Причастию.

На основе этой начальной практики развивалось каноническое покаяние в латиноязычных Церквях Западной Европы. Вскоре, помимо признания публичного покаяния в тяжких грехах, особенно в отступничестве во время гонений, утверждается сознание, что даже верные христиане могут совершать небольшие грехи. Приток в Церковь множества новых членов, последовавший вслед за Миланским эдиктом императора Константина (313), неизбежно привел к снижению весьма высоких стандартов церковной жизни и к пониманию того, что не все совершенны. Однако в отношении сравнительно малых грехов в качестве главного средства рассматривалась сама Евхаристия, что выражено уже в прошении об оставлении грехов, содержащемся в молитве «Отче наш»³⁴⁵.

В IV–V веках сложилось чинопоследование канонического покаяния, наиболее древнее свидетельство о котором находим в Геласианском саκραментарии³⁴⁶. Прежде всего, кающийся обязательно исповедует свои грехи епископу или лицу, его заменяющему. Здесь мы снова должны сделать два замечания. Во-первых, многие из совершенных грехов, требующих канонического покаяния, уже были известны другим, так что от кающегося требовались осознание именно своей греховности и готовность совершить покаяние. Во-вторых, вопреки некоторым современным богословским интерпретациям, грешники обычно не перечисляли свои грехи публично. В ответ на подобную практику в 459 году последовало запрещение со стороны папы Римского свт. Льва I Великого (*Leo Magn. Ep. 168. 2*)³⁴⁷. О том, что подобное имело место и на Востоке, свидетельствует, например, рассказ о человеке, который ради покаяния и отпущения грехов отправился к епископу другого города, вместо того чтобы искать примирения там, где его знали³⁴⁸.

Геласианский Сакраментарий, относящийся приблизительно к 750 году и несущий следы влияния галликанской практики, требует, чтобы в среду перед началом Великого поста совершалась молитва о кающихся, после чего они отлучались от Причащения до Великого четверга. Молитвы, совершаемые над кающимися в это время, содержали обычные прошения о том, чтобы им были отпущены их грехи и чтобы они через истинное покаяние стали участниками вечной радости³⁴⁹. Кроме того, судя по всему, епископ возлагал на них руки в знак благословения. Молитвы о кающихся продолжались в течение всего поста, так что все постоянно слышали напоминание о необходимости молиться за кающихся. Помимо этого, кающимся обычно выделялось особое место, возможно у врат, где они должны были стоять.

Днями примирения кающихся были: Великий четверг – в Риме и Милане, Великая пятница – в Испании, Вербное воскресенье – в Кельне. Лежащие ниц перед входом в храм кающиеся представлялись архидиаконом епископу, что сопровождалось пространным увещанием, в котором речь шла о милости Божией к кающимся, а также молитвой народа о них. Далее следовала молитва епископа или заменяющего его священника, в которой тот, признав свою собственную греховность и то, что Божие прощение является свободным даром, молился о кающихся, чтобы их покаянные молитвы были приняты Богом. Наконец, епископ совершал акт примирения посредством серии молитв, в последней из которых содержалось прошение о том, чтобы истинно кающийся мог снова приступить к «таинству примирения» со всем народом Божиим³⁵⁰. По-видимому, главным действием епископа было возложение рук³⁵¹, но надо отметить, что целью примирения было воссоединение кающегося с совершающей Евхаристию христианской общиной – воссоединение, продолжавшееся вплоть до оффертория. Это была особая литургия для примирения кающихся³⁵². Следует подчеркнуть, что собственно таинством примирения в этом литургическом процессе было Святое Причащение.

Видимо, по своей основной структуре чин V века был подобен описанному выше чину из Геласианского Сакраментария, хотя молитвы неримского типа были добавлены в VIII веке. В любом случае можно видеть, что обряды отлучения и примирения в структурном отношении подобны обрядам оглашения и Крещения. Что касается не очень серьезных грехов, то запричастные молитвы в римской литургии того времени ясно показывают, что саму Евхаристию принимали ради прощения грехов³⁵³. Такое же понимание содержится и в словах, которые произносятся во время причащения в православной литургии вплоть до сего дня³⁵⁴.

Подобные чины покаяния можно обнаружить и в других частях Западной Европы. Дом Феротэн приводит древнеиспанский³⁵⁵ обряд покаяния для тяжело болящих, который, по-видимому, использовался для публичного исповедания грехов и в других случаях, когда это было уместно³⁵⁶.

Так, Феротэн в примечании описывает публичное покаяние короля Кастилии и Леона Фердинанда Великого, имевшее место в 1065 году³⁵⁷. Чинопоследование начинается с *Lauda*, или антифона, и молитв о принятии искренних слез кающегося. Далее следует 50-й псалом и антифон «Помяни, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем»³⁵⁸. Следуют другие молитвы и благословение, а затем, после молитвы «Отче наш», кающегося облачают во власяницу и отлучают от причастия на время покаяния, обычно на период Великого поста³⁵⁹. В этот период о нем молятся по воскресеньям, что мы видели и в Геласианском Сакраментарии. Примирение кающихся, как и в других местах, совершает епископ, но здесь это происходит вечером в Великую пятницу. Чин³⁶⁰ начинается с того, что кающийся преклоняет колени перед алтарем, и после молитв о том, чтобы он был восстановлен в крещальной чистоте, утраченной через грех, епископ возлагает на него руки и молится о том, чтобы кающийся был удостоен оставления грехов. Далее, молитвы читаются во время принятия кающимся Причащения, которое опять же с очевидностью понимается как собственно момент

примирения. Эти молитвы являются прошениями о кающемся, а не актом отпущения грехов.

Чин канонического покаяния, содержащийся в Геласианском Сакраментарии, продолжал развиваться. В более разработанной форме он встречается в некоторых позднейших источниках, прежде всего в различных изданиях Романо-германского Понтификала. Долгое время считалось, что в X–XI веках чины канонического покаяния не использовались, хотя и продолжали воспроизводиться в Понтификалах. Однако Сара Гамильтон недавно убедительно доказала, что само наличие между 900 и 1050 годами различных форм покаяния, различающихся в зависимости от церковного центра, показывает, что в действительности эти чины использовались в адаптированном для каждого места виде³⁶¹. Она указывает, что Регино из Прюма († 915) и Бурхард, епископ Вормса (1000–1025), считали отлучение грешников обычной практикой³⁶². В случае с Бурхардом кающиеся стояли босые, одетые во власяницы у врат храма; их исповедовали клирики, чтобы обнаружить истинное покаяние, затем их вводили в церковь при пении семи покаянных псалмов, окропляли святой водой и посыпали пеплом и с власяницами на головах изгоняли из храма; в это время клирики пели: «В поте лица твоего снеси хлеб твой... земля еси, и в землю отыдеши» (Быт. 3:19). Они возвращались для примирения в Великий четверг³⁶³.

В дополнение следует обратить внимание на то, что, согласно этим канонистам, в Пепельную среду все священники должны были принимать исповедь у своих прихожан и налагать соответствующую епитимию, хотя и не совершать полное каноническое покаяние³⁶⁴.

Согласно капитулу Руотгера (ок. 927–928), священники приводили совершающих каноническое покаяние в собор, в девять часов в Пепельную среду, а когда кающиеся возвращались для примирения в Великий Четверг, другие верующие, встречавшие их, пели: «Да помилует их всемогущий Бог», – что указывает на ярко выраженную общинную атмосферу, в которой совершался этот обряд, хотя конкретные грехи не предавались гласности³⁶⁵.

В структурном отношении чины, содержащиеся в понтификалах, сходны. Как правило, они начинаются в Пепельную среду с увещевания архидиакона, а затем происходит торжественная встреча кающихся с епископом. Клирики исповедуют их частным образом и молятся о них. Кающийся совершает земной поклон в знак раскаяния, а затем, перед наложением епитимии, то же самое делает и священник. Более публичная часть обряда состоит в пении покаянных псалмов и молитв. Далее следует *Missa post confessionem*, и кающиеся, посыпанные пеплом, изгоняются из церкви. Другие получают пепел после этого акта³⁶⁶.

Отметим, что священник и кающийся часто сидят во время исповеди, но стоят или совершают земные поклоны в другие моменты, так что само исповедание грехов и получение духовных советов остаются приватным делом, но, поскольку все это происходит в храме, сам литургический акт с очевидностью является видимым и публичным³⁶⁷.

Примирение в Великий четверг начинается с того, что архиdiaкон призывает епископа принять кающихся. Епископ исповедует свою греховность, и, после ряда прошений, кающиеся приводятся к нему для воссоединения с Церковью. Для этого все, включая епископа, на коленях молятся за кающихся; епископ встает, чтобы отпустить им грехи, и окропляет их святой водой; затем они встают, когда епископ произносит: «Возстани, спяй, и воскресни от мертвых, и осветит тя Христос». Большинство молитв, совершаемых во время обряда примирения, являются депрекативными молитвами – просьбами, чтобы Бог отпустил грехи кающимся, а не индикативными декларациями отпущения. Однако в кодексе Хильдесхайма 1067 года содержится явно индикативная молитва, но во множественном числе первого лица: «*absoluimus uos*» (мы разрешаем вас)³⁶⁸.

Ясно, что эти чины публичного покаяния были торжественными обрядами всей Церкви, посредством которых с ней примирялись грешники, совершившие тяжкие грехи. Даже если то, что можно назвать пастырской беседой с каждым из кающихся, не предназначалось для посторонних ушей, обряд

как таковой был не «частным», а «личным» и мог совершаться на виду всей общины.

Помимо торжественного обряда канонического покаяния, которое возглавлял епископ, Гамильтон описывает то, что называлось обрядом «обычного» покаяния. Как мы видели, все священники были обязаны принимать исповедь своих прихожан в начале Великого поста и накладывать соответствующие епитимии, такие как пост и милостыня. В данном случае обряд начинался с молитвенного приуготовления священника; затем он сидя исповедовал кающегося, задавая ему вопросы; но затем вставал, чтобы с ним помолиться. И опять же, все это происходило в виду всех остальных, прямо в храме, хотя и только между священником и кающимся³⁶⁹. То же самое повторялось и в день примирения – в Великий Четверг, когда священник сидя спрашивал кающегося о том, хорошо ли он исполнил епитимию, затем молился с ним вместе, преклонив колени, и, наконец, вставал, чтобы возложить руки, давая отпущение.

В то же время следует отметить, что, хотя чин канонического покаяния практиковался в некоторых областях Священной Римской Империи, в Италии и на Иберийском полуострове, в других местах его никогда не использовали. На Британских островах преобладало влияние конфессиональной практики ирландских монахов и, по-видимому, никогда не было обряда канонического покаяния. Весьма влиятельный пенитенциал свт. Теодора Кентерберийского († 690) прямо утверждает: «В этой области не установлено публичного примирения [с церковью], по той причине, что нет и публичного покаяния»³⁷⁰. Надо помнить, что свт. Теодор, хотя и активно участвовал в составлении пенитенциала, надписанного его именем, сам был греком и жил в Риме. Без сомнения, он знал о том, что в других местах существовала практика канонического покаяния.

В монастырях издавна существовал обычай искать духовных советов у старца и соблюдать покаянную дисциплину, которую определял старец в качестве «противоядия» от греха. Подобные обычаи возникли в восточном христианстве, в недрах

которого и зародилось монашество, а многие основатели ранних монашеских обителей на Западе удачно применяли такие практики, адаптируя их к местным условиям. Однако если на Востоке и в среде ранних бенедиктинцев практика покаяния оказалась связанной с суточным кругом богослужения и Евхаристической литургией, у несколько более изолированных и склонных к отшельничеству ирландских монахов покаянная практика утрачивала связь с общинной и литургической жизнью и, развиваясь в этом направлении, становилась существенным элементом пастырского попечения о мирянах. Эта форма покаянной дисциплины предполагала наложение и исполнение епитимий, но не обязательно включала обряд примирения или отпущения грехов³⁷¹.

Источником сведений о такого рода покаянии являются не богослужебные книги, а пенитенциалы – сборники, руководствуясь которыми духовники налагали соответствующие епитимии, соотносясь с исчерпывающим перечнем возможных грехов³⁷². В IX веке несколько Соборов пытались покончить с практикой использования пенитенциалов, так как, к примеру, прелюбодеяние, обычно требующее канонического покаяния, могло быть снова и снова искуплено посредством исполнения стандартной епитимии³⁷³.

Влияние пенитенциалов и все возрастающая трудность собирать всех грешников, чтобы привести их к епископу в начале и в конце Великого поста, способствовали новому пониманию исповедания грехов, в котором акцент делался на покаянной дисциплине и приносимом посредством нее удовлетворении, а акт примирения, или отпущения грехов, все больше рассматривался в качестве причины, следствием которой является прощение³⁷⁴. В то же время развивалась потребность во всеобъемлющей объясняющей теории таинств. Кроме того, утверждалось представление о том, что причастие должно предваряться исповеданием грехов – исповеданием, которое теперь было связано с молитвой священника, понимаемой скорее как властное разрешение от грехов, чем как молитва о примирении. И сама эта молитва священника становилась все более прямой и индикативной в своей

фразеологии, тогда как практика возложения рук стала исчезать. Схоластическое богословие стало говорить о «власти ключей» и подчеркивало роль священника как судьи, который разрешает от грехов, что теперь рассматривалось как сущность самого таинства. Требование Латеранского Собора IV века, чтобы все раз в год исповедовались своему священнику, в конце концов трансформировалось в идею, что индивидуальная исповедь и отпущение грехов являются единственной нормативной формой этого таинства³⁷⁵.

Такая эволюция в богословии и практике оказала ощутимое влияние на литургическое чинопоследование Покаяния в западных Церквях. Фома Аквинский говорит о форме и материи таинства Покаяния, и слова отпущения в данном случае являются формой. Возложение рук перестало быть необходимым, и даже осенение кающегося крестным знамением рассматривалось в 1325 году как несущественное³⁷⁶. На Флорентийском Соборе 1439 года «материей» таинства признаются раскаяние, исповедь и удовлетворение, а «формой» – слова отпущения, теперь выраженные индикативно: «Отпускаю тебя.. .»³⁷⁷. Леа считает, что формула «*Ego te absolvo...*» впервые появляется около 1240 года, но, как мы видели, подобные формулы возникают в чине канонического покаяния уже в XI веке³⁷⁸.

В конце Средних веков последование Покаяния представляло собой простой обряд, совершаемый в храме. Священник сидел, а кающийся преклонял колени перед ним или рядом с ним. После приветствия и слов, побуждающих к покаянию (часто заимствованных из чина канонического покаяния), совершалось крестное знамение, и начиналась общая исповедь: «Исповедую...» (с перечислением грехов). После вопросов и советов, а также наложения более или менее символической епитимии священник произносил формулу отпущения, однако не вставал для этого и не был обязан возлагать руки на голову кающегося³⁷⁹.

Этот редуцированный литургический чин стал стандартным в Римском ритуале 1614 года. Священник в облачении и с пурпурной столой садился на открытом месте в храме, так,

чтобы между ним и кающимся была решетчатая перегородка³⁸⁰. После проверки духовного состояния кающегося священник оказывал ему необходимую для полной исповеди помощь, а затем давал совет и накладывал епитимию. Литургические формулы сводились к двум коротким молитвам, за которыми следовало отпущение: «Господь наш Иисус Христос разрешает тебя, и я Его властью разрешаю тебя от всех уз отлучения, прещений и запретов, в той мере, в какой я могу, а ты нуждаешься, и я разрешаю тебя от всех грехов во имя...»³⁸¹.

Была и заключительная формула, в которой заслуги Страстей и молитв святых привлекались в пользу кающегося³⁸². Богословский акцент на индикативной формуле «Разрешаю тебя.» оказался столь влиятельным, что в XVII веке эта формула была включена в православные книги, печатавшиеся на Украине, и затем проникла в Россию, хотя она поныне представляет собой молитву о человеке, а не просто вердикт юридического характера. Кроме того, как указывал архиеп. Антоний (Храповицкий), мы не должны забывать и о более древней молитве, которая предшествует этой формуле: «Господи Боже, спасение раб Твоих.»³⁸³.

Чин торжественного покаяния можно найти в Понтификале папы Климента VIII и папы Урбана VIII. Там изгнание кающихся подобно тому, что было описано выше: с посыпанием пепла и вручением власяниц, семью покаянными псалмами и пением «В поте лица твоего...» во время изгнания³⁸⁴. В Великий Четверг архидакон призывает епископа принять кающихся. Епископ выражает свое собственное недостоинство в молитве о кающихся и разрешает их в депрекативной форме, окропляя святой водой, когда они встают с колен³⁸⁵. Ясно, что чин Романо-германского Понтификала сохранился, но неизвестно, использовался ли он когда-нибудь.

Ко времени II Ватиканского Собора стандартным последованием Покаяния в Римско-Католической Церкви был несколько облегченный вариант Римского ритуала, описанный выше. Хотя только те, кто сознавали за собой серьезные грехи, были обязаны соблюдать его, до недавнего времени он широко использовался в качестве обычной формы подготовки к

причастию всеми практикующими католиками. Конфессионал превратился, особенно в англоговорящем мире, в отдельное помещение с массивной стеной, разделяющей священника и кающегося, которые могли общаться только через решетку. В таких условиях не было никакой возможности возлагать руки на голову кающегося для произнесения отпущения, и молитва часто произносилась вполголоса на латыни, тогда как кающийся в этот момент произносил молитву на своем родном языке, известную как акт раскаяния. Широко признанным недостатком было также и то, что такой способ исповеди был установлен ради уверения серьезных грешников в Божием прощении, но одновременно должен был служить местом духовного советования для тех, кто стремится продвинуться по пути святости и молитвенного делания. Для исполнения последней задачи и сам обряд, и место его совершения оставляли желать много лучшего. В замкнутых конфессионалах было трудно установить такой тип взаимоотношений с духовником, какой свойственен православным. И, кроме того, акцент на священнике как беспристрастном судье, обладающем действительной или предполагаемой анонимностью, сильно отличается от тех взаимоотношений, которые в идеале должны существовать между кающимся и духовным отцом.

Исправленные последования покаяния для Римской Церкви были опубликованы в 1973 году. Употребление священнических облачений было оставлено на усмотрение местной иерархии и часто сводилось к простой stole, надетой поверх обычной уличной одежды. Если старый обряд совершался в храме, то новый мог совершаться в любом предписанном месте. Это последование является более персонализированной версией чина 1614 года с добавлением возможности прочтения отрывка из Священного Писания. В чине 1614 года не было текстов приветствия, примеры которых теперь предложены. Отпущение было изменено, чтобы сделать акцент на молитве о примирении с Церковью, однако во вступительном пояснении сказано, что слова этой молитвы «Разрешаю тебя от твоих грехов...» представляют собой существенную форму таинства³⁸⁶.

Кроме использования родного языка, многих поразило еще одно изменение, а именно замена закрытых конфессионалов «комнатой примирения», в которой священник и кающийся могут чувствовать себя в атмосфере, весьма напоминающей домашнюю³⁸⁷; хотя для желающих сохранялась и возможность исповедоваться из-за решетки. Во многих больших французских храмах под такие комнаты примирения были приспособлены боковые капеллы, обычно отгороженные стеклянной стеной, так что сам обряд можно было видеть, но не слышать.

В исправленном римском обряде было восстановлено возложение рук, по крайней мере рука должна быть простерта над кающимся³⁸⁸; в то же время священник при этом не обязан вставать, так что как исповедующий, так и кающийся вполне могут сидеть друг против друга, а не вместе молитвенно предстоять Богу. Существенной остается в этом обряде роль священника как судьи. Способ совершения обряда, судя по всему, создает более благоприятные условия для духовной беседы; однако отказ от требования, чтобы кающийся преклонял колени, а священник стоя возлагал руки на его голову, привел к тому, что сам обряд стал совершаться в нелитургической или паралитургической атмосфере.

Новые римо-католические богослужебные книги предполагают совершение различных форм общинного покаяния. Это Литургии Слова с возможностью частной исповеди и отпущения или же с общей исповедью и отпущением³⁸⁹. Употребление второго варианта крайне ограничено. Такие службы имеют структуру, очень похожую на первую часть мессы, – с чтениями, кульминацией которых являются евангельское чтение и проповедь. Однако, хотя эти варианты вполне могут использоваться в период Великого поста и в другие покаянные периоды, они не являются частью великопостных служб в том смысле, в каком такой частью был обряд канонического покаяния.

У меня нет возможности предсказывать будущее покаянных чинопоследований в Римско-Католической Церкви, но некоторые факты, кажется, указывают на продолжающееся неблагополучие в этой сфере. Если великопостные службы

Православной Церкви являются литургическим выражением скорби о грехах, например Великий канон свт. Андрея Критского, то большинство католиков не имеют возможности принимать участие в покаянных обрядах, имеющих подлинно литургическую природу. А те, кто находятся в постоянном общении с духовным отцом, часто обречены на очень обедненное в литургическом отношении, скорее частное выражение этого общения. Во многих случаях Евхаристическая литургия (месса) остается единственным доступным способом выражения покаяния, да и то в форме поверхностного покаянного последования, добавленного к чину мессы в Миссале 1969 года папы Павла VI. Надеюсь, что мои католические братья не расценят это заключительное замечание как чрезмерно критическое (при этом я вполне сознаю, что и в нашей практике покаяния немало недостатков). Но в том, что касается обрядово-литургического аспекта таинства покаяния, здесь, как представляется, все еще сохраняется нужда в действительном обновлении.

Серджо Убьяли. Догматическое учение о таинстве Покаяния в католическом богословии

1. В Апостольском Символе веры верующий провозглашает: «Я верую в отпущение грехов». Эта формулировка, хотя и относится в первую очередь к Крещению³⁹⁰, подразумевает также Евхаристию и Покаяние. Символ веры освещает то, как таинство входит в число необходимых для Церкви средств в ее борьбе со злом, стремящимся к власти над человеком. Когда Церковь противостоит злу, когда реагирует на то, что враждебно человеку, она подтверждает еще раз свою подлинную веру в Бога. В конечном итоге в Иисусе Бог «осуждает» зло как абсурд в жизни человека; Крест же показывает то нелегкое дело спасения, которое предпринимает триединый Бог, противопоставляя злу Самого Себя. Распятый Иисус открывает нам, какое богатство получает человек, когда он поручает себя Отцу. Распятый являет людям благодетельное, доступное им, если они не отрекутся от Того, Кто является единственной причиной их существования.

Вместе с Крестом Бог призывает Церковь к ее основополагающему деланию, принадлежащему ей по праву: она призывается к провозглашению божественных деяний, совершенных для спасения человека, и к разоблачению зла как явления, губительного для человека. В полном послушании этой заповеди, миссия Церкви обращена также к грехам, совершаемым человеком и после его окончательного обращения к вере в Крещении. Само по себе крещальное обращение являет собой необратимое событие. Верующий в таинстве Крещения посвящает себя исключительным образом Богу, как Тому, Кто освобождает его посредством благодатных даров; как Тому, для Которого каждый из нас – свободный человек. В крещальном обращении берет начало новая плодотворная жизнь во Святом Духе, и деятельность, к которой предназначается верующий, уже более не соответствует делам, которых должны избегать дети Адама.

Тем не менее верующий остается открытым к превратностям дел человеческих; он еще не достиг конца, и в тех сложных условиях, в которых протекает человеческая жизнь, он нередко согрешает. Совершая грех, христианин впадает в противоречие с принципом, который он утвердил, приняв Крещение, а именно: тому, кто признает Слово Божие, – свобода и спасение, а кто не верен Ему – тому гибель (ср. Ин. 8:31–32). Поэтому таинство Покаяния есть действие, которым Церковь приближает к себе грешника, чтобы он, признавая свою вину, не потерял Божественного прощения. Имея в виду такое значение – «второе» обращение грешника, – таинство Покаяния занимает особое место среди прочих таинств Церкви. Это подтверждает Конгрегация Божественного Культа, которая 2 декабря 1973 года ввела в действие новый «Чин Покаяния», учитывающий те принципы, которые были заявлены в конституции *Sacrosanctum Concilium* II Ватиканского Собора³⁹¹.

Для того чтобы реформа была действенной, соборные решения предписывают осуществить в богослужении глубокую связь не только со спасительным диалогом, в котором, согласно библейскому повествованию, Бог обращается к человеку, но и с церковным измерением, в котором «грех представляет собой вместе оскорбление Бога и рану на теле Церкви; в покаянии кающийся примиряется как с Богом, так и с Церковью; вся Церковь соработает в обращении и примирении согрешившего брата»³⁹². В том же духе и в Предисловии к «Чину» при перечислении неотъемлемых элементов таинства Покаяния говорится, что «ученик Христа, согрешивший и побуждаемый Святым Духом, приступает к таинству Покаяния, должен прежде всего обратиться всем сердцем к Богу».

В этом «Чин Покаяния» возобновляет тот идеал таинства, который был утвержден Тридентским Собором в документе *Doctrina de sacramento poenitentiae*³⁹³. В этом документе отцы Тридента поддержали программу, на основе которой таинство Покаяния понималось IV Латеранским Собором (11–30 ноября 1215 г.)³⁹⁴. Латеранский Собор предложил ритуальный образ (а также рефлексивную логику) таинства, принятый со времени

средневековья, в котором отпущение грехов следует после исповеди, а после отпущения следует епитимья. Или, лучше сказать, кающийся заявляет о своем обращении, исповедуя свою вину, после чего священник произносит разрешительную молитву отпущения грехов (*absolutio*), а затем назначает необходимую епитимью (*satisfactio*)³⁹⁵. К похожей формуле обращается и Римский ритуал 1614 года, который следует догматическим принципам, развитым Тридентским Собором.

Тридентский Собор принимал во внимание те возражения относительно христианской практики покаяния, которые выдвигала Реформация во главе с Лютером, Меланхтоном и Кальвином³⁹⁶. В действительности реформаторы ставили под вопрос саму природу таинства³⁹⁷. Обращение к понятию *fides fiducialis* (вера как надежда) порождает дискуссию о значении выражения *ex opere operato* (в силу совершенного действия) применительно к динамике таинства. Тридентский Собор обращается к проблеме оправдания, тесно связанной с вопросом об отношении благодати Божией и свободы человека, и выражает свою позицию, чрезмерно подчеркивая юридический характер таинства: покаяние в sacramентальном смысле является судом³⁹⁸. Однако, высказываясь таким образом о таинстве Покаяния, Собор формулирует не целостное учение, но только свою позицию в дискуссии с Реформацией.

2. Тем не менее то, чему учит Собор, ясно. Он напоминает, что покаяние является подлинным sacramентальным действием и потому имеет реальную спасительную силу. Кроме того, Покаяние само по себе есть таинство, оно созидает Церковь так же, как и Иисус Христос, призываемый в нем³⁹⁹. Другими словами, Собор разъясняет, как грешник, участвуя в таинстве, становится не поверхностно и кратковременно, но воистину новым человеком, соответствующим евангельскому образу. Тридентский Собор, настаивая на необходимости совершения таинства для христианина, для достижения им спасения, уточняет, что это обстоятельство не может сделать напрасными, или иллюзорными, или даже фальшивыми требования по отношению к самому себе, к которым каждый верующий должен быть предрасположен, ища только Божиего правосудия.

Насколько связан процесс личного покаяния с обрядовым действием Церкви, обеспечивающим христианину истинное обращение к Богу, – это проблема, которой богословская рефлексия занимается начиная со средневекового периода. Широкие дискуссии не только создали новый лексикон, необходимый для размышления о покаянии⁴⁰⁰, но и явили томизм, утвердившийся в XIII веке и давший наиболее сбалансированное понимание этого спасительного акта⁴⁰¹. Фома Аквинский рассматривает покаянный процесс как единый сам в себе, как представляющий собой *unum sacramentum* (единое таинство), ибо то, что совершает кающийся (*contritio [cordis]*, *confessio*, *satisfactio*), происходит в единстве с тем, что совершает служитель таинства (*absolutio*).

Фома высказывается, обращаясь к схеме, с помощью которой Аристотель исследовал реальность⁴⁰². Он рассматривает таинство Покаяния, размышляя над тем, что приобретает участвующий в нем человек вместе с той первичной божественной благодатью, коей является Воплощение⁴⁰³. Воплощение устанавливает основополагающий принцип, следуя которому человек приближается к тому, чем является благодать, посредством которой Бог заботится о нем, спасая его. Рассматривая Воплощение, можно заметить, что невидимая благодать Божия имеет особый видимый знак. Таким образом, таинство совпадает с воспринимаемым чувствами знаком невидимой благодати⁴⁰⁴. Согласно Фоме Аквинскому, общий закон таинства действителен также и в случае таинства Покаяния, поэтому его необходимо рассматривать таким, каково оно есть, как *unum sacramentum*⁴⁰⁵. Эта идея появляется вновь на Тридентском Соборе, который, однако, избегал подчеркивать какое-либо одно богословское мнение в противовес другим.

Новый «Чин Покаяния» подтверждает это мнение, когда утверждает, что «это личное обращение сердца, подразумевающее сокрушение о грехе и намерение новой жизни, грешник выражает исповедью перед Церковью, исполнением надлежащей епитимии и исправлением жизни. Бог предоставляет отпущение грехов посредством Церкви, которая, в свою очередь, действует посредством священнического

служения». Это основа, на которую опирается трехчленная схема «Чина Покаяния», хотя обычный порядок представлен в «Обряде примирения отдельных верующих», или тридентском чине, утверждающемся на концепции личного исповедания каждого греха⁴⁰⁶.

Таинство Покаяния на протяжении своей истории имело различные имена, различные образы понимания⁴⁰⁷, хотя каждое из них имеет тесную связь с Евангельским провозвестием⁴⁰⁸. Новое понимание обряда не отменяет предыдущего, но разрешает его противоречия; следовательно, верующий, согрешая, никогда не бывает лишен этого обрядового действия, в котором он, принимая Божественное прощение, отвергает зло. В каждой таинственной форме просматривается та динамика, благодаря которой христианская община, видя в грешнике брата, заботится о его спасении (Мф. 18; ср. 9:1–8). Таким же образом как христианская община не может не заботиться о том, кто согрешает после Крещения, так, в свою очередь, и согрешающий должен стремиться обрести этот путь возвращения в Церковь и к Богу.

В первые века христианской истории формируется практика «канонического покаяния». Предназначенная для совершивших тяжкие преступления и осуществляемая только один раз в жизни, эта практика налагала на христианина тяжелые обязательства также после торжественного примирения, происходившего с участием епископа. Однако постепенно эта практика выходит из употребления, и на возникающий таким образом кризис таинства Покаяния Церковь реагирует принятием его аскетической модели, в результате чего монашеская практика приобретает особое значение для общехристианского опыта.

3. В VII веке распространяется практика покаяния, в которой на первый план выдвигается индивидуальная исповедь грехов. Забота о Церкви, о Ее святости (2Фес. 3:6–15; 1Кор. 5; 2Кор. 2:5–11; а также 1Ин. 1:9; 3:6–9; 5:6–17), на которую опиралась древняя практика отлучения от церковного общения, становится основанием личной заботы о чистоте совести. Это означает, что отдельный верующий открывает сердце тому, кому

вверено попечение о нем, чтобы, посредством тесного соединения с Богом, в нем исцелились духовные раны. Исповедь, таким образом, становится основным центром таинственного действия, к которому призывается грешник. В личной исповеди священнослужителю он приводит к завершению процесс внутреннего обращения. В XII веке личная исповедь достигает широкого распространения, она и сегодня является неотъемлемой частью таинства Покаяния⁴⁰⁹.

Но Божественное прощение не последует, а предшествует исповеди: христианин, исповедуя грех, дает свое полное согласие на то, чтобы принять его⁴¹⁰. Потому что никто, кроме Бога, не может прощать (ср. Мк. 2:7), человек не может ни вырвать прощение у Бога, ни заключить с ним договор, ни даже получить его, отпуская себе грехи при помощи своей доброй воли. Бог есть Тот, Кто подсказывает, каким образом человек может достичь Его; церковный обряд с самого начала содержит в себе дар, которым Бог спасает человека. Человек может только молить о прощении, оно является для него благодатью. Прощение является даром, который не может быть человеком возмещен ни при каких обстоятельствах, но в то же время необходим ему. Евангелие возвещает, как Божественное прощение было совершено в Иисусе, и то, что прежде было невозможно помыслить, совершается ныне Иисусом Христом в человеке.

Церковь как таковая является достоверной свидетельницей этому; ее служитель есть тот, кто содействует передаче братьям общей «веры Церкви»⁴¹¹, он предстоит обрядовому действию, в котором верующий возрождается, исповедуя грех в ответ на Божественный дар. Обряд таинства не замыкается в самом себе, но распространяется на «каждый момент жизни», верующий проживает каждый момент своей жизни как «благодатное время» (2Кор. 6:2). Бог ни укрывает, ни покрывает грех. В прощении Он освещает человека, показывая ему ту темную его часть, в которой действует грех. Злые дела закрывают человека в себе, не показывая ему, кто он. В исповеди верующий исправляет ложь, в которой он теряет себя,

в исповеди он снимает завесу, которой его существование затемнено.

Только Бог предоставляет человеку тот способ, с помощью которого он может увидеть себя таким, каков он есть. Каждый, кто хочет быть свободным, должен исповедовать себя виновным, признать себя ответственным. В исповеди человек занимает определенную позицию по отношению к себе самому, человеческое «Я» признает вину как собственную, свою вину⁴¹². Наука не в состоянии ни прояснить, ни превзойти эту вину. Она не воспринимает человека как виновного, а только как недостаточное существо или даже как существо больное. Только прощение соответствует вине, уничтожая ее, что является обновлением свободы человека, предоставлением ему новых возможностей бытия. Поэтому только Тот, Кто возвращает человеку свободу, может уничтожить вину. Единственным непростительным грехом для человека является то, что он считает прощение абсурдным или неправдоподобным.

Если человек отрицает возможность существования Спасителя, он остается в грехе (Мк. 3:28–29; Мф. 12:31–32; Лк. 12:8–12). Но, начиная новую жизнь согласно воле Божией, он отрекается от греха. Исповедуя грехи, человек тем самым ясно подтверждает, чем является грех, или, точнее, утверждает отсутствие в нем какого-либо смысла. Грех представляет собой то, чего не должно быть, он не имеет никакой пользы для человека. Единственный смысл дает человеку Бог. Исповедь клеймит грех как абсурд. Человек вручает себя Богу, отвергая грех, потому что грех признается как нечто не имеющее ценности. Исповедуя грех, верующий отрекается от него, утверждаясь в Боге – единственной причине его самого и всего человечества.

Таким образом, верующий исповедует Бога как начало всего и подвиг Христа как спасительное деяние Божие. Бог освобождает человека, чтобы человек, отвечая на этот дар, стал верным Ему, действуя согласно своему предназначению. Божественное благодеяние всегда находит того, кто действует лично, от своего имени, не являясь больше ни рабом, ни

наемником. Обетование Божие требует «зрелого» доверия, веры, имеющей прочные очертания, укорененные в слове Божиим. Именно Бог возвращает человеку то достоинство, которое он утратил, совершив грех. Поэтому и для грешника продолжает звучать призыв, которым Бог взывает к человеку. И это призыв не просто к лучшему образу бытия, но к бытию истинному, в котором вера в Бога является единственным правилом.

Часть IX. Елеосвящение

**Архиепископ Тобольский и Тюменский Димитрий.
Таинство Елеосвящения: богословские аспекты⁴¹³**

Определения и предварительные замечания

Согласно классическим догматическим определениям, «Елеосвящение есть таинство, в котором при помазании тела елеем призывается на больного благодать Божия, исцеляющая немощи душевные и телесные»⁴¹⁴; «Таинство Покаяния, как благодатное врачевство, предназначено для всех христиан, но только для исцеления одних болезней их духовных. Таинство Елеосвящения есть другое спасительное врачевство, предназначенное для христиан, больных по своему телу, и имеющее целью врачевать не одни болезни их духовные, но и телесные»⁴¹⁵.

Еще одно определение дает блж. Симеон Солунский († 1421): «Елей есть елей святой по силе священнодействия, и исполнен божественной силы, и вместе с тем, как умащает чувственно, он просвещает и освящает и души, укрепляет силы, как телесные, так и духовные, исцеляет раны, уничтожает болезни, очищает от нечистоты греховной и имеет силу подавать нам милость Божию и умиловать Его»⁴¹⁶.

Из этих определений следует, что содержание таинства Елеосвящения имеет несколько аспектов. С одной стороны, Елеосвящение – таинство, «имеющее целью врачевать болезни... телесные». С другой стороны, оно «очищает от нечистоты греховной» и поэтому может рассматриваться как дополнение или альтернатива таинству Покаяния. Таинство Елеосвящения «укрепляет силы, как телесные, так и духовные». Наконец, оно подает принимающим его милость Божию. Рассмотрим эти аспекты подробнее.

Елей и врачевание

Как хорошо известно, елей в древности был не только одним из основных продуктов питания, но и широко распространенным медицинским и косметическим средством. Так, само греческое слово «елей» (ἔλαιον), по данным корпуса классических греческих текстов (TLG), встречается в сочинениях медиков – Гиппократ, Аэция и Галена – намного чаще, чем у всех остальных античных авторов.

В Ветхом Завете елей упоминается многократно; в Септуагинте слово ἔλαιον употребляется для перевода еврейских слов *шемен* и, значительно реже, *ицхар*; первое из этих двух слов обозначает именно оливковое масло. Оно, наряду с хлебом и вином, было важнейшим продуктом питания (см.: 3Цар. 17:12–16; Втор. 7:13; 11:14; 12:17; 14:23; 18:4; 28:51; 2Пар. 31:5; 32: 28 и др.), использовалось в качестве косметического средства (2Цар. 14:2; Пс. 103:15; Притч. 27:9). Символически помазание елеем служило выражением радости (Пс. 44:8; Ис. 61:3). С радостью связывалось не только помазание елеем, но и сам елей как таковой, в том числе и потому, что оливковые деревья начинали плодоносить далеко не сразу после посадки. Елей использовался в лампадах (Исх. 25:6; 27:20; Лев. 24:2) и при целом ряде священнодействий: при помазании царей и священников, жертвенников, принадлежностей скинии и Храма (вероятно, этот елей помазания смешивался с различными ароматическими добавками), – а также входил в состав некоторых видов ветхозаветных жертв. Наконец, елей употреблялся и при лечении болезней, особенно язв и ран (Ис. 1:6).

Целебное значение елея в полной мере сохранялось в новозаветную эпоху. Филон Александрийский писал: «Что можно бы искать для натираний лучше плода, выжимаемого из маслины? Ибо он смягчает и утомление тела и содействует здоровью, и, если окажется какая-нибудь язва, он полностью затягивает и сообщает более всякого другого плода силу и бодрость»⁴¹⁷. Именно елей, а также вино описаны как лечебное

средство в притче Господа нашего Иисуса Христа о милосердном самарянине: «Некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив его едва живым... Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино» (Лк. 10:30, 33–34а).

Итак, с внешней стороны таинство Елеосвящения тесно связано с древней средиземноморской практикой врачевания ран и болезней при помощи помазания елеем. Но церковное таинство к этой практике отнюдь не сводится. Согласно Евангелию, апостолы, по повелению Христову, «многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк. 6:13). Очевидно, что эти исцеления совершались не просто благодаря медицинским свойствам елея, но благодатью Божией, так как апостолы исцеляли силой и властью, полученной от Христа. Исцеляя при помощи елея, апостолы совершали действие богоучрежденное, так как поступали, следуя «строгому смыслу данной им Христом заповеди»⁴¹⁸.

Новозаветные свидетельства о таинстве Елеосвящения

Об исцелении через Елеосвящение пишет ап. Иаков, брат Господень: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак. 5:14–15). Эти слова апостола являются ключевыми для богословия таинства Елеосвящения, и примечательно, что в традиции Церкви они рассматриваются вместе с процитированным выше свидетельством Евангелия от Марка об исцелениях, совершавшихся апостолами через помазание елеем по повелению Самого Господа. Так, блж. Феофилакт пишет: «Что апостолы мазали маслом, говорит один Марк и еще Иаков брат Божий в своем Соборном послании»⁴¹⁹.

И из этих слов, и из их сопоставления с Евангельским свидетельством можно сделать вывод о том, что Елеосвящение, согласно церковной традиции, установлено Самим Господом: назвав себя в начале послания «рабом Бога и Господа Иисуса Христа» (Иак. 1:1), апостол, как слуга и провозвестник Его воли, и наставления дает не от себя, но от имени Христова⁴²⁰; предписание совершать елеопомазание дано апостолом с такой уверенностью, что в них можно видеть не просто совет, но заповедь, необходимую для исполнения в Церкви Христовой для всех мест и времен⁴²¹. Наконец, эта заповедь представляется уже известной в Церкви, так как апостол полагает, что пресвитеры обязательно придут к больным и совершат известное им священнодействие⁴²².

Но главное в словах ап. Иакова даже не это, а то, что болящего в таинстве исцеляет вовсе не елей, а молитва веры, и восставляет больного Господь. В этом новизна и существенное отличие новозаветного елеопомазания от ветхозаветного и античного. Елей здесь употребляется не как простое медицинское средство, но как проводник высшей врачующей силы – Божественной благодати, которая производит желаемое

действие. В отличие от медиков, которые рассчитывали на врачебные свойства елея, и иудеев, которые, даже и соединяя помазание с молитвой, могли лишь надеяться на помощь Божию, пресвитеры Церкви Христовой, как имеющие власть совершать таинства, являются уверенными совершителями богоустановленного действия, которое обязательно проявит свою силу⁴²³. Елей в христианском употреблении становится уже не самостоятельным медикаментом, имеющим силу только при определенных болезнях, но средством выражения веры и молитвы. Природные целебные свойства самого вещества елея отходят на второй план.

Здесь необходимо особо сказать о действенности таинства, так как не всегда можно видеть, что больной, приступивший к Елеосвящению, получает желаемое выздоровление. Этому можно дать несколько объяснений. Во-первых, здоровье является временным благом для человека, так как тленность самой человеческой природы предполагает неизбежность физической смерти. Всегда желать исцеления от болезней значило бы требовать себе возможность никогда не умирать. Такое желание является «противным самому плану нашего восстановления, по которому нам необходимо сложить с себя это греховное, мертвенное тело, чтобы... облещися в бессмертное»⁴²⁴. Во-вторых, если действие таинства и не сказывается в полном выздоровлении, оно может облегчить страдания больного на время: «По крайней мере на некоторое время больной как бы поднимается с постели и исцеляется»⁴²⁵. Отсутствие исцеления может быть также следствием недостаточной веры приступающего к таинству или, напротив, особым действием промысла Божия о нем. Известны случаи, когда после Елеосвящения люди, находившиеся в мучительной и долгой болезни, избавлялись от своих страданий через тихую и светлую кончину, дарованную, несомненно, по действию таинства.

Но наиболее точным объяснением будет то, что телесное исцеление не является основным или важнейшим действием таинства Елеосвящения. Благодатное действие таинства Елеосвящения сказывается и на нравственном состоянии души

человека: «И если он соделал грехи, простятся ему». По мысли апостола, лежащий на одре болезни нуждается не только в физическом исцелении, но и в прощении грехов – болезнь и грех связаны между собой. Об этой связи сам ап. Иаков пишет в начале своего послания: «Сделанный грех рождает смерть» (Иак. 1:15). Как смерть и тленность человеческой природы есть следствие грехопадения, так и личные грехи человека могут быть причиной усугубления болезни. Поэтому аспект таинства Елеосвящения как таинства прощения грехов имеет очень большое значение.

Покаяние и Елеосвящение. Общее Елеосвящение

Прощение грехов в таинстве Елеосвящения ставит его в связь с таинством Покаяния. Однако Елеосвящение не упраздняет Покаяния, а лишь восполняет его для тяжелобольных. Согласно церковной традиции, Елеосвящение предпочтительно совершать вместе с исповедью. Необходимость совершения елеопомазания над больными с целью отпущения грехов объясняется тем, что тяжесть болезни может оказаться препятствием для принесения достойного покаяния. Лежащий на одре болезни и изнемогающий душою и телом по немощи может не вполне исповедать свои грехи или «вовсе не исповедать по забвению»⁴²⁶. В некоторых случаях преподание больному таинства Покаяния может оказаться и вовсе невозможным, и тогда Елеосвящение останется единственным средством разрешения его от грехов. Митр. Макарий (Булгаков) указывает также, что «некоторые, особенно тяжкие, грехи и после исповеди могут сильно беспокоить совесть болящего»⁴²⁷.

Но если прощение грехов также составляет содержание таинства Елеосвящения, то позволительно ли прибегнуть к нему также и тем, кто не является тяжелобольным? Церковное предание свидетельствует в пользу подобной практики, хотя и с оговорками⁴²⁸. По причине благодатного действия таинства не на тело лишь, но и на душу человека, отцы Церкви находили возможным совершать его не только над страждущими телесными недугами. По свидетельству отцов и учителей Церкви, уже с первых веков христианства это таинство совершалось над кающимися и было средством присоединения к Церкви тех, кто отпал от нее по причине тяжести своих грехов⁴²⁹.

Блж. Симеон Солунский писал о связи Покаяния и Елеосвящения: «Согрешив, мы приходим к божественным мужам и, принося покаяние, совершаем исповедь прегрешений; по повелению их мы приносим Богу елей в знамение Его милосердия и сострадания, в которых сияет божественный и

тихий свет благодати... Когда же и молитва исполняется, и елей освящается, помазуемые елеем получают отпущение грехов»⁴³⁰. В другом месте блж. Симеон засвидетельствовал, что таинство Елеосвящения может быть совершено «для всякого верного, хотящего приступить к страшным Таинам, особенно для всякого, впавшего в грехи и исполнившего правило покаяния, готовящегося к Приобщению и получившего прощение от [духовного] отца; через этот священный обряд и помазание святым Елеем оставляются грехи, как пишет брат Господень; этому содействуют и молитвы иереев»⁴³¹. Таким образом, к Елеосвящению приступали, в том числе, и как к средству подготовить себя к более достойному Причащению Святых Христовых Таин. Вполне понятно, что, руководствуясь таким мотивом, к Соборованию могли прибегать все христиане⁴³². И поскольку временем присоединения кающихся к Церкви была в древности по преимуществу Страстная седмица, а в последующие века и вплоть до наших дней покаянный настрой и стремление приобщиться Святых Таин неизменно сопровождают великопостный подвиг христиан, время Страстной седмицы и стало наиболее благоприятным для совершения так называемого общего Елеосвящения.

В России практика совершения «общего маслоосвящения» в соборах и монастырях в день Великого четверга укоренилась не позднее чем в XVI веке. В XVIII–XIX веках эта практика сделалась редкостью, но все же вплоть до революции сохранялась в некоторых важнейших соборах. К концу XX века общее Елеосвящение вновь стало очень распространено в российских храмах – но, в отличие от старой русской практики, сейчас оно уже совершается, во-первых, не только в Великий четверг⁴³³; во-вторых, чин общего Елеосвящения в наши дни не отличается от чина, изложенного в Требнике и предназначенного для совершения над одним больным. Здесь необходимо отметить, что общее Елеосвящение имело то отличие, что помазание в нем совершалось однократно: священнослужители сначала прочитывали весь чин целиком до момента возложения Евангелия, после чего молящиеся поочередно подходили к епископу или старшему священнику,

который помазывал их со словами: «Благословение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа во исцеление души и тела рабу Божию имярек всегда, ныне, и присно, и во веки веков, аминь»; после этого над головой предстоятеля разгибалось Евангелие и читалась соответствующая молитва; чин заканчивался обычными ектенией, стихирами и отпустом⁴³⁴. В современной греческой практике сохраняется именно такой чин общего Елеосвящения, и совершается он в монастырях только в Великий четверг и навечерие Рождества Христова, но не в другие дни. Поэтому можно было бы поставить вопрос о возрождении старой практики совершения общего Елеосвящения.

Содержание таинства Елеосвящения

Но хотя таинство Елеосвящения и является средством освящения и сообщения верующим благодати Божией, доступным всем христианам, все же оно, по слову ап. Иакова, предназначено главным образом для больных. Можно сказать, что совершение таинства Елеосвящения тесно связано с заповедью Христовой о посещении больных (Мф. 25:36). Болящий человек в наибольшей степени нуждается в поддержке и утешении. Физическая немощь часто делает человека, особенно в современном обществе, крайне одиноким; Соборование же призвано напомнить человеку, что он не одинок, что вся Церковь молится вместе с ним о его исцелении, что Бог не оставил болящего. Поэтому духовное утешение и укрепление в болезни – непреложное следствие совершения таинства, тогда как телесное исцеление может совершиться, а может и не произойти – это зависит от веры человека и бывает по промыслу Божию⁴³⁵.

Истинное исцеление человека состоит в добровольном принятии страданий, в том, чтобы увидеть в своих страданиях средство соединения со Христом. Ап. Павел пишет: «Мы – дети Божии... сонаследники Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8:16–17); «если терпим, то с Ним и царствовать будем» (2Тим. 2:12); «ибо кратковременное легкое страдание производит в безмерном преизбытке вечную славу» (2Кор. 4:17–18).

Исцеление – неотъемлемая часть христианского благовествования. Сам Господь указывает в Евангелии, что исцеления, совершаемые Церковью, будут служить знамениями веры: «Уверовавших будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк. 16:17–18). Но исцеление состоит не только и не столько во врачевании телесных недугов, сколько в обретении искаженной грехом целости – то есть в спасении. Поэтому Елеосвящение есть спасительный знак милости Божией – не даром и у многих древних отцов Церкви, и у

богословов Нового времени подчеркивается сходство звучания греческих слов ἔλαιον – масло и ἔλεος – милость⁴³⁶. И если в Ветхом Завете елей был не только продуктом питания и целебным средством, но и знаком благословения Божия (Пс. 51:10; 127:3), дарованного ветхому Израилю (Иер. 11:16; Иоил. 2:19, 24; Ос. 14:6; Авв. 3:17), милости Божией (4Цар. 4:1–7; Пс. 62:4, 6) и радости о Боге (Пс. 44:8), то новозаветное таинство Елеосвящения становится действительным благодатным даром, подающим принимающему его с верой и молитвой милость Божию; восстанавливающим целостность его тела и, главное, души и через это приобщающим его ко спасению во Христе⁴³⁷.

Александр Ткаченко. Врачевальное помазание елеем в раннехристианской традиции: модели интерпретации

Толкованию стихов Иак. 5:14–15, служащих в православной традиции основанием для совершения таинства Елеосвящения, посвящено огромное число работ. Однако, несмотря на введение в оборот новых источников после открытия кумранских рукописей и более пристального изучения апокрифической и псевдоэпиграфической литературы, существенных прорывов в понимании этого места в Священном Писании до сих пор не произошло. Современные комментарии ограничиваются приведением в большем или меньшем объеме сведений из античных (греко-римских, иудейских и раннехристианских) источников об использовании елея, о различных практиках помазания и исцеления, не решаясь сделать однозначные выводы об истоках христианской традиции помазания для исцеления. Необходимость продолжать исследование подкрепляется еще и тем, что святоотеческая экзегеза в данном случае крайне лаконична.

По нашему мнению, продвижение вперед невозможно без упорядочения и четкого разграничения известных античных практик и выделения вероятных интерпретационных моделей. Поскольку каждая из этих моделей, будучи принята, влечет за собой целый комплекс дополнительных сведений, которые могут повлиять на оценку раннего христианства в целом, мы попробуем опровергнуть наименее вероятные из них, максимально сузив тем самым круг возможных толкований Иак. 5:14–15.

«Сакраментальная» модель

И в средние века в схоластической традиции, и в эпоху Реформации, когда Послание Иакова оказалось в центре полемики между протестантами и католиками, и по сей день большинство исследователей рассматривают Иак. 5:14–15 ретроспективно, через призму учения о таинствах. Для православных и католиков эти стихи носят к тому же «законоположительный» характер, т. е. в них стремятся найти ответы на такие вопросы, как: а) кем и когда было установлено таинство Елеосвящения; б) кто, согласно Священному Писанию, является совершителем этого таинства (если клирики, то в каком сане и сколько человек необходимо); в) что является веществом таинства и какова роль елея и молитвы в деле исцеления; г) какие места на теле человека и сколько раз (в течение болезни, в течение года, в течение жизни человека) необходимо помазывать; д) как определить тяжесть болезни, которая требует совершения таинства и т. п. То есть православные и католические экзегеты исходят из того, что помазание елеем изначально было установлено и совершалось как церковное таинство. Следовательно, любые параллели в нехристианских традициях, так же как в случае, например, с таинством Крещения, носят случайный характер. Тогда единственным вопросом относительно происхождения таинства остается лишь вопрос о том, почему для таинства был выбран именно елей. И ответ на него вполне очевиден, если обратиться к примерам использования образа елея в Ветхом Завете (елей выступает символом Божественной милости, радости, в том числе духовной, используется при помазании на царское, священническое и пророческое служение). Сомнения в правильности данной модели интерпретации появились в эпоху Реформации. Наиболее веским аргументом против нее служит крайне незначительное число упоминаний сакраментального помазания елеем в христианской литературе до V века (хотя это можно было бы объяснить ссылкой на *disciplina arcani*). Тем не менее по источникам известно множество случаев чудесного

исцеления от болезней, которые совершались без помазания елеем, но с использованием иных средств. На основании этого материала может быть сформулирована иная модель.

«Ремеди́йная» модель

Эта модель толкования (также во многом ретроспективная, основанная на изучении послеапостольской христианской традиции) строится на предположении, что помазание елеем было одним из врачевальных средств, использовавшихся первыми христианами наряду с другими, а именно наряду с возложением рук, использованием освященной воды, заклинанием больного именем Господним и даже (учитывая связь, существующую между болезнью и грехом) Евхаристией, которую раннехристианские авторы называют «врачевством бессмертия» (*Игнатий Богоносец*. К Ефесянам 20. 2) или «лекарством жизни» (Евхологий *Серапиона Тмуитского*. 1).

Разнообразные практики исцеления неоднократно упоминаются в Новом Завете. Например, в Евангелиях говорится о том, что Господь Иисус прикоснулся к больным (Мк. 1:41; 8:22), брал их за руку (Мк. 1:31; 5:41; Лк 14:4) или возлагал на них руки (Мк. 5:23; 6:5; 7:32–33; 8:23, 25; Лк. 4:40; 13:13). Впоследствии то же самое практиковали и апостолы (Мк. 16:18: «возложат руки на больных, и они будут здоровы»; Деян. 28:8: «помолился, и, возложив на него руки свои, исцелил его»). Здесь следует также вспомнить, что *Ориген* цитирует *Иак.* 5:14~со вставкой слов: «и возложат на него руки» (Толкование на Книгу *Левит* 2. 4). Возложение рук на больных как особое литургическое действие, сопровождаемое молитвой, упоминается в Барселонском папирусе (III–IV вв.), в Евхологии *Серапиона* (30) и у авторов IV века (*Посидий*. Житие *Августина* 27; *Амвросий Медиоланский*. О покаянии 1. 8). Хотя со временем это священнодействие исчезло в качестве самостоятельной практики, оно сохраняется в настоящее время в составе чина Елеосвящения.

По крайней мере с III века известна практика освящения воды для врачевания (Деяния *Иуды Фомы*. 52), основанная на библейских аналогиях (4Цар. 5:9–14; Ин. 5:1–4). Молитвы на освящение воды для больных приводятся в памятниках IV века

(Евхологий Серапиона Тмуитского 5; 17; «Апостольские постановления» VIII. 29) и последующего времени⁴³⁸.

Особые молитвы на освящение елея для больных появляются в источниках начиная с III века. В «Апостольском предании» (III в.) такая молитва приведена сразу после анафоры (5. 2); в Евхологии Серапиона (IV в.) таких молитв несколько, и они могут соединяться с освящением воды и хлеба (5, 17; ср.: «Апостольские постановления» VIII. 29). Правда, некоторые авторы III–V веков связывали помазание елеем не с исцелением от телесных недугов, а с приемом кающихся в церковное общение (Ориген. На Книгу Левит 2. 4; свт. Иоанн Златоуст. О священстве 3); другие же, наоборот, предписывали помазывать не кающихся, а только верных христиан, страдающих от болезней (Иннокентий I, папа. Послания 25. 8; свт. Кирилл Александрийский. О поклонении в Духе. 6). В VI веке в связи с изменениями в покаянной дисциплине обе практики (помазания для исцеления и помазания при покаянии), вероятно, соединились в одну (Кесарий Арелатский. Проповеди. 279). В Патериках и житиях святых IV–VI веков содержится множество историй о чудесных исцелениях, которые совершались святыми с использованием елея, но не были связаны с совершением таинства Елеосвящения (Руфин. История монахов; Григорий Турский. История франков 1. 46).

Все эти практики так или иначе связаны с изгнанием нечистых духов, т. е. могут быть отнесены к категории экзорцизмов. Это видно даже по текстам молитв на освящение елея (например, в Барселонском папирусе: «Заклинание елея недвижимых [больных]. Заклинаем елей сей во имя Иисуса Христа, Господа нашего... связавшего сильного, приведшего всякого лукавого духа в трепет, исцеляющего от духа болезни и всякой слабости, чтобы все помазанное им исцелилось от всякого действия сатаны и [от] всякого сострахования лукавого и всякой тирании диавола, и исцели от всякой болезни и всякой слабости, чтобы очищенный Тебе служил радостно [всю] свою оставшуюся жизнь...»⁴³⁹; в «Евхологии Серапиона Тмуитского» 5 и 17: «Молитва за принесенные елей и воду... Даруй

исцеляющую силу на творения сии, чтобы всякая горячка, всякий демон и всякая болезнь через питье и помазание были изгнаны.; *Молитва на елей больных, или на хлеб или воду...* Молим, чтобы Ты послал врачующую силу от небес Единородного на елей сей, чтобы стал для помазываемых или причащающихся [от] этих творений Твоих во отвержение всякой болезни и всякой слабости, в противоядие от всякого демона, во отгнание всякого духа нечистого, во удаление всякого духа зла, во изгнание всякой горячки, и озноба, и всякой немощи, в дар благой и оставление грехов, в лекарство жизни и спасения, во здравие и невредимость души, тела, духа, в совершенное укрепление. Пусть убоится, Владыко, Твоего святого имени, которое мы призываем сейчас, и имени Единородного всякое сатанинское действие, всякий демон, всякий злой умысел противника, всякий удар, всякая язва, всякая мука, всякая болезнь, или пощечина, или потрясение, или злая тень, и пусть удалятся изнутри и снаружи рабов Твоих сих...»⁴⁴⁰; в «Апостольских постановлениях» VIII. 29: «*Молитва благословения воды и елея...* Освяти воду сию и елей ради имени принесшего, и дай силу, порождающую здравие, неприступную для болезней, изгоняющую демонов, охраняющую дом, отгоняющую всякий злой умысел...»⁴⁴¹.

Тем более это относится к практике заклинания именем Господним (например, Лк. 10:17–20). Поскольку из книг Нового Завета известно, что именем Иисуса изгоняли бесов не только ученики Христовы, но и те, кто не принадлежали к их числу (Мк. 9:38–39; Лк. 9:49–50; Деян. 19:13–19), может быть сформулирована третья модель, уточняющая вторую.

«Экзорцистская» модель

Практика заклинания и изгнания нечистых духов имела довольно широкое распространение еще в межзаветную эпоху. Экзорцизмы с использованием имени Божиего найдены в Кумране в свитке с апокрифическими псалмами (11Q5 (или 11QPsa) I. 2; IV. 4)⁴⁴². В том же свитке присутствует заклинание именем ангела Рафаила (11QPsa IV. 3; ср. Тов. 3:17). В другой кумранской рукописи – «Апокрифе книги Бытия» – об исцелении Авраамом фараона говорится так: «...и возложил я свои руки на [голо]ву его, и болезнь прекратилась у него, и изгнал я [из него дух] злой, и он ожил» (1Qap Gen 20. 29, ср. Быт. 20:17). Экзорцистами считались цари Давид и его сын Соломон (1Цар. 16:14–16:23; Иосиф Флавий. Древности 6. (166–168). 8. 2; Псевдо-Филон. Библейские древности 60; 11Q5 (11QPsa) 27. 9–10; 3Цар. 4:33; Прем. 7:20). В межзаветную эпоху существовали предания о том, что Соломону Бог даровал возможность общаться с демонами, а тот составил магические формулы и заклинания для исцеления болезней (Иосиф Флавий. Древности 8. (44–45). 2. 5)⁴⁴³. Иосиф Флавий приводит рассказ о том, как некий Элеазар в присутствии императора Веспасиана избавил от нечистых духов его сыновей, военачальников и солдат, поднося к носу каждого одержимого кольцо со снадобьем по рецепт у Соломона (Древности. 8. (46). 2. 5). Уже в христианскую эпоху появилось целое произведение, в котором излагались магические приемы Соломона, – «Завет Соломона».

В некоторых магических папирусах на греческом и арамейском языках встречаются заклинания с использованием имен Божиих (Тетраграмма, Саваоф, Адонай и др.), а в более поздних даже заклинания именем Иисуса («Я заклинаю тебя именем Бога евреев, Иисуса...» – Papyri Graeci Magici 4. 1233, 3019–3020; 12. 190, 390; ср. Завет Соломона 6. 8; 11. 6; 17. 4; 22. 20)⁴⁴⁴. Интересно, что в христианской традиции к имени Иисуса Христа со временем стали прибавлять вероисповедные формулы, возможно, для отмежевания от нехристианских практик: «Многие из наших, из христиан, исцеляли и ныне еще

исцеляют множество одержимых демонами во всем мире и в вашем городе, заклиная именем Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, между тем как они не были исцелены всеми другими заклинателями, заговорщиками и чародеями, – и тем побеждают и изгоняют демонов, овладевших человеками» (*Иустин Мученик. Апология II. 6*).

Стих Мк. 6:13, который издавна связывается с Иак. 5:14–15 (например, в толковании блж. Феофилакта Болгарского), казалось бы, также подтверждает такое толкование. Однако в Послании Иакова аспект изгнания демонов через помазание прямо не выражен (хотя чуть раньше бесы упоминаются – Иак. 2:19). И здесь мы подходим к такой сложной проблеме, как связь понятий «греха» и «болезни», и зависимости болезни от действия нечистых духов.

Как известно, во всех без исключения древних обществах болезнь воспринималась не столько как психофизиологический феномен, сколько как религиозный – либо как наказание от Бога (или богов в языческих культах), либо как нападение враждебных демонических сил⁴⁴⁵. В каком-то смысле предшественниками современных теорий болезни можно считать греческих медиков, видевших главной причиной болезней внутренний дисбаланс в организме (см., например: *Гиппократ. О природе человека 4*). Однако в основном господствовало мнение, что причина болезни кроется во вторжении извне. Такая точка зрения обосновывалась некоторыми философами. Например, Пифагор учил, что «демоны, которыми полон воздух, посылают людям вещие сны и знамения недугов или выздоровления» (*Диоген Лаэртий. Жизни философов. 8. 32*). Однако уже в Античности такие представления опровергались. Плотин в трактате «Против гностиков» говорит следующее: «Они [т. е. гностики] записывают молитвы-заклинания, считая их обращенными ... к более высоким, чем Душа, [существам]. Что же происходит? Или колдовство, или ворожба, или ввержение в страсти слушающих их ... они утверждают, что болезни суть демоны и что они [гностики] способны изгнать их словом; благодаря этому они приобретают величие в глазах большинства, удивляющегося

магическим силам. ... Но ... болезнь есть нечто отличное от демона. Если [болезнетворный] демон [беспрепятственно] входит в человека, в котором нет никакой причины для болезни [вызывая тем самым болезнь], то почему люди не болеют всегда? Если же причина [болезни] все-таки была, то зачем нужен демон, чтобы была болезнь? Причины лихорадки достаточно, чтобы произвести лихорадку. Смешно предполагать, что как только возникает причина, тут же наготове и демон, только и ждущий, чтобы появиться» (Эннеады 2. 9. 14).

В библейской традиции дело обстоит гораздо сложнее. В Ветхом Завете действительно иногда говорится о том, что болезнью поражает человека сатана (Иов. 2:7). Однако именно Бог всецело властен над болезнью и может послать ее человеку или целому народу в наказание за грехи (непослушание, противление и т. п.) (Исх. 4:11; 15:26; Втор. 28: 21–22, 35, 58–61; Ис. 19:22; 45:7; Амос. 3:6). Первый аспект получил развитие в межзаветной литературе. Например, в «Апокрифе книги Бытия», найденном в Кумране, рассказывается, как Бог по молитве Авраама послал злого духа на фараона, чтобы этот дух поразил его и весь его дом болезнью (1QapGen 20. 2–29). В «Завете Соломона» (III в., но памятник содержит более древние слои) подробно перечисляются демоны, которые причиняют те или иные болезни (например, в разделе 18. 34 (101) говорится: «Тридцать первый сказал: Меня зовут 'Pùξ Φυσικорèθ, и я провоцирую длительные болезни. Если бросить соль, перетертую руками, в оливковое масло и намазать этим больного, говоря: „Серафим, Херувим, помогите мне!“, я немедленно удаюсь»⁴⁴⁶). Связь между нападением демонов и появлением болезней отмечается в Книге Юбилеев (10. 7–13) и у Иосифа Флавия (Древности 8. 2. 5. 44–46). В еврейской среде существование демонов, возможно, не признавали саддукеи (Деян. 23:8: «саддукеи говорят, что нет воскресения, ни ангела, ни духа»).

В любом случае для традиционных культур насущным был вопрос не о том, какой вирус вызвал данное заболевание, а кто виноват в том, что человек болен, – он сам, его родители, Бог или демоны (ср. Ин. 9:1–3: «И, проходя, [Иисус] увидел

человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но [это для] [того], чтобы на нем явились дела Божии»).

Что касается Нового Завета, представления о влиянии демонов на появление болезни там все-таки встречаются (например, в Лк. 13:16~говорится о том, что сатана связал некую женщину болезнью на восемнадцать лет, и проч.). Однако в Послании Иакова хотя и говорится, что грех ведет к смерти (1:13–15; 5:20), тем не менее причинами болезней называются человеческие страсти (греч. ἐπιθυμίας) (Иак. 1:13–14). Поскольку, как мы видим, «экзорцистская» модель не вполне подходит для толкования обсуждаемым стихов, может быть предложена близкая, но охватывающая все разнообразие античных медицинских практик модель.

«Знахарская» модель

Хотя уже у древних египтян засвидетельствован довольно высокий уровень знаний в области медицины, впервые медицина, основанная на эмпирических наблюдениях, обрела высокий социальный статус только в греко-римском мире. Конечно, античную медицину не следует полностью отождествлять с современной, поскольку в ее основе лежали иные антропологические и космологические представления. Не углубляясь в тему, можно отметить, что в античную эпоху профессиональные врачи обычно перемещались из города в город, не имея постоянной клиентуры. Чаще всего к ним обращались представители высших слоев общества, а основная масса населения лечилась «народными» средствами. При этом медицина была очень выгодным делом (*Плиний Старший. Естественное знание* 29. 1–2)⁴⁴⁷.

Ветхозаветные священники врачебной практикой не занимались, а лишь совершали искупительное жертвоприношение (*Лев. 14: 19–21, 29*) и свидетельствовали об исцелении (*Лев. 13:16–20, 37; 14:3*). Отношение к профессиональным врачам в Ветхом Завете скорее отрицательное. Например, о царе Асе говорится, что он умер от того, что обратился за помощью к врачам, а не к Богу (*2Пар. 16:12–13*). При противлении Богу врачи бесполезны (*Иов. 13:4*), а исцеление невозможно (*Иер. 46:11; 51:8–9*). Однако в эллинистическую эпоху под влиянием греческой культуры положение дел изменилось. В Книге Иисуса, сына Сирахова, встречаются увещевания почитать врачей (*Сир. 38:1–и след.*). При этом подчеркивается, что исцеляет все равно Сам Бог, Которому врачи молятся. Использование лекарственных средств естественного происхождения одобряется, поскольку их также создал Бог. Однако в послебиблейской литературе (в Талмуде) вновь появляются запреты на употребление лекарств (*bPes 113a*)⁴⁴⁸.

В Новом Завете встречается косвенная критика современной Христу медицины (*Мк. 5:26; Лк. 8:43*). Хотя среди

членов ранней Церкви были врачи (см.: Кол. 4:14~и др.), имело распространение отрицательное отношение к фармацевтике (*Татиан*. Слово к эллинам 18: «Лекарственное искусство и все его виды относится к тем же ухищрениям [что и магия]. Ведь если кто-нибудь исцеляется веществом, веруя ему, он еще вернее будет исцелен, обратившись к силе Божией»).

В эпоху Римской империи появляется большое число стационарных лечебных заведений (в местах расположения легионов они назывались *valetudinarii*, в городах – *tabernae medicae*; например, в Помпеях был открыт так называемый «дом хирурга»⁴⁴⁹). Особой популярностью пользовались целебные источники (*Плиний Старший*. Естествознание 31. 8. 11–12; *Ин* 5. 2–7; ср. в Ветхом Завете – исцеление Неемана (4Цар. 5); известно, что Ирод принимал ванны в горячих ключах Каллирои (*Иосиф Флавий*. Древности 17. (169–176). 6. 5)). Вокруг них возникали строения для больных и целый штат сотрудников. Многие искали исцеления, регулярно посещая бани, которые существовали и в Палестине, хотя и имели некоторые особенности⁴⁵⁰.

Народные представления о врачевании существенно отличались от установок медицинских школ. На протяжении всей античной истории врачевание оставалось тесно связанным с культами различных языческих богов и магией. Из языческих богов врачами и целителями почитались Аполлон (*Аристофан*. Птицы 584), его сын Асклепий (Гомеровские гимны 16. 2; *Стобей*. Эклоги 1. 38. 20), Дионис (*Плутарх*. Застольные беседы 3. 1. 3), Афродита (*Плутарх*. Наставление супругам 38). Их храмы были центрами регулярных массовых паломничеств, что являлось причиной создания разветвленной инфраструктуры (дороги, обслуживающий персонал, места для размещения больных и т. п.; см.: *Павсаний*. Описание Эллады 10. 32. 12). Известны случаи, когда храмы языческих богов (например, Асклепия) после становления христианства в качестве государственной религии превращались в христианские базилики, которые также были центрами паломничеств⁴⁵¹. Хотя этот способ исцеления обходился дешевле, чем услуги профессиональных врачей

(подчеркивалось, что Асклепий исцеляет и бедных (*Клавдий Элиан. Фрагменты* 101)), археологические раскопки свидетельствуют о богатых дарах, которые приносились в его храмы⁴⁵². О дороговизне лечения в культе Исиды говорит Апулей (*Метаморфозы* 11.28–30). В любом случае путешествие в такие храмы отнимало много сил и времени (*Фемистий. Речи* 27).

Самым популярным богом-целителем был Асклепий (Эскулап). Ему было посвящено множество храмов (в Афинах, Коринфе, Пергаме и др.). Многочисленными чудесными исцелениями прославилось святилище в Эпидавре (VI в. до Р. Х. – IV в.). Там практиковался священный сон (лат. *incubatio*) – желающие получить исцеление должны были заснуть в специальной комнате внутри святилища. Во сне им являлся сам Асклепий и исцелял или давал указания, что для этого нужно сделать. Факты исцелений тщательно фиксировались на стелах внутри храма (*Павсаний. Описание Эллады* 2. 27. 3; часть текстов найдена⁴⁵³). Про Асклепия рассказывали, что, будучи еще человеком, он воскрешал умерших людей с помощью крови или особой травы (*Аполлодор. Мифологическая библиотека* 3. 10. 3; *Гигин. Астрономия* 2. 14. 5). Аполлодор и Гигин приводят даже поименные списки тех, кого воскресил Асклепий (у Аполлодора воскрешение с помощью травы приписывается не Асклепию, а Полииду; в чем именно состоял способ воскрешения с помощью травы и как это магическое действо было связано с пророчествами, рассказывается у Апулея в «Метаморфозах»: некий египетский пророк Затклас, помолившись «служителю богов», положил на грудь и на уста умершему особую траву, затем помолился молча, повернувшись к востоку, и после этого труп юноши ожил, и он рассказал, отчего умер (*Апулей. Метаморфозы* 2. 28–29)).

Сохранились также воспоминания одного из исцеленных Асклепием – софиста Элия Аристида, который, судя по его признаниям, страдал астмой, гипертонией, головными болями, бессонницей и расстройством желудка (*Элий Аристид. Речи* 47–52 [Keil]; очевидно, что речь идет лишь о симптомах, по описанию которых очень трудно поставить диагноз и сказать,

чем же на самом деле он был болен). Культ Асклепия был связан и с практической медициной. Например, в храме на острове Кос были найдены медицинские инструменты, но при этом – ни одной надписи о чудесных исцелениях (в то же время раскопки в эпидаврском храме не подтвердили сведений о проводившихся там хирургических операциях). Широкая известность чудес, совершенных Асклепием, давала повод античным критикам обвинять евангелистов в плагиате (*Ориген. Против Цельса* 3. 25, 42; *Юлиан Отступник. Против христиан* 200a-b; *Речи* 4. 144b; интересно, что мч. *Иустин Философ*, защищая христиан, не отвергал и чудес, совершенных Асклепием, см.: *Апология* I. 22. 6⁴⁵⁴).

Древние верили, что чудесные исцеления могут совершать не только боги, но и отдельные люди, либо имеющие дар, либо владеющие особой техникой. Провести четкую границу между этими категориями целителей невозможно. И те и другие использовали свои способности нерегулярно. Однако поведение магов расценивалось скорее как девиантное. Считалось, что колдуны, в отличие от харизматиков-чудотворцев, пользуются запрещенными приемами, применяют амулеты, заклинания, травы и общаются с демонами. Чудеса харизматиков описываются как более простые по исполнению, поскольку тому, кто имеет дар, ритуалы не нужны. Самый известный чудотворец в эпоху Римской империи – Аполлоний Тианский, живший в I веке. Ему приписывается исцеление хромого, слепого и расслабленного (*Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского* 3. 39); исцеление женщины, у которой было семь неудачных родов (там же); изгнание демона из юноши (4. 20); и воскрешение умершей девицы (4. 45). Все эти чудеса (особенно последнее, ср. с *Лк. 7: 11–17*), а также его чудесное рождение (1. 4–5; ср. с *Мф. 1:20; 2:13, 19; Лк. 1: 26–38*), вознесение на небеса (8. 30; ср. с *Лк. 24:51; Деян. 1:9*) и посмертное явление юноше (8. 31; ср. с *Ин. 20:24–29*) уже в античную эпоху давали основания искать параллели с Иисусом Христом (некий Гиерокл написал против христиан сочинение «Правдолюб», ответом на которое стал трактат *Евсевия Кесарийского* «Против Филостратовой „Жизни Аполлония

Тианского“»). Однако, кроме указанных элементов, сочинения Филострата не показывают каких-либо иных знаний о христианстве. В этих эпизодах много расхождений с евангельским повествованием. Просматривается скорее неопифагорейское отношение к телу (8. 31: тело как путы души).

О популярности магии в греко-римском мире говорить излишне⁴⁵⁵. Интересно, что пророки, маги и целители часто объединялись в одну категорию. Например, Диодор Сицилийский говорит, что богиня Исида благодетельствует роду человеческому через пророчества и исцеления (Историческая библиотека 1. 25). У Лукиана в шуточном диалоге Мениппа, попавшего на небо, и Зевса последний говорит: «Ведь было время, когда я был для них [людей] и пророком, и целителем...» (Икароменипп, или Заоблачный полет 24). Это было характерно не только по отношению к богам: философ Эмпедокл из Акраганта (имевший прозвище «запретитель ветров») в сохранившемся только во фрагментах сочинении «Очищения» замечает, что в какой бы город он ни пришел, всюду за ним следуют мужчины и женщины: «Одним нужны предсказания, другие по поводу болезней всевозможных спрашивают, что бы услышать целительное слово, давно уже терзаемые тяжкими муками» (Климент Александрийский. Строматы 6. 30). Философы, пророки и колдуны не сильно отличались друг от друга не только в народном сознании, но и в римском праве. Но если магия всегда подвергалась запретам⁴⁵⁶, то на философов и пророков гонения устраивались время от времени. Тем не менее даже императоры часто не делали различия между магией и философским образом жизни. Про императора Нерона было известно, что он «не терпел философов: ему казалось, будто они рассуждают о пустяках, а втихомолку занимаются волхвованием» (Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского 4. 35).

Что касается Ветхого Завета, то маги причислялись к одной категории с лжепророками, а потому исключались из народа Божиего (Втор. 13; 18:10–14). Однако отношение к магической технике было сложнее⁴⁵⁷. Скажем, описание исцеления в Книге Товит выглядит как изгнание демона магическими средствами

(Тов. 6:8: «Если кого мучит демон или злой дух, то сердцем и печенью должно курить пред таким мужчиною или женщиною, и более уже не будет мучиться»; Тов. 8:2–3: «[Товия] взял курильницу, и положил сердце и печень рыбы, и курил. Демон, ощутив этот запах, убежал в верхние страны Египта, и связал его Ангел»).

В Ветхом Завете, как уже говорилось, именно Бог описан как Тот, Кто исцеляет от болезней (Быт. 20:17; Исх. 15:26; Втор. 32:39; Иов. 5:18; Пс. 102:3; 145:8; Ис. 57:18–19; Ос. 6:1), хотя чудесные исцеления часто подаются через Его слуг – «людей Божиих» (пророков и др.: Числ. 21:4–9; 3Цар. 17:17–23; 4Цар. 5:1–14). Особенно много пророков, заклинателей и чудотворцев было в Иудее в I веке н. э. Иосиф Флавий упоминает пророка и заклинателя Февду (Древности 20. (97). 5. 1; ср.: Ис. Нав. 3; 4Цар. 2:8; см. о нем: Деян. 5:36); неких пророков и заклинателей при прокураторе Феликсе (52–60 гг.) (Древности 20. (167–168). 8. 6; Война 2. (258–260, 264). 13. 4, 6); пророка-египтянина (Древности 20. (169170). 8. 6; Война 2. (261). 13. 5); пророков при прокураторе Фесте, преемнике Феликса (Древности 20. (188). 8. 10); множество пророков во время войны с Римом (Война 6. (285–287). 5. 2), в частности некоего Ионафана (Война 7. (437–441). 11. 1)⁴⁵⁸.

Чудотворцы были известны и среди раввинов. Например, Ханине бен Досе (I в.) приписывалась способность исцелять на большом расстоянии с помощью молитвы, повелевать демонами и т. п. (bBer 33a, 34b; bPes 112b; yBer 9d, 22–25). Рассказывали, что «когда он молился о больных, то говорил: этот выздоровеет, а этот помрет. Его спросили: откуда ты это знаешь? Он отвечал: если молитва моя идет плавно, я знаю, что он угоден, если же нет – он потерян». А однажды заболел сын известного раввина Гамалиила, и он послал двух своих учеников за Ханиной, чтобы тот помолился. «Увидав посланцев, он поднялся в горницу и помолился, а когда спустился, сказал им: идите, горячка оставила его. Они спросили: разве ты пророк? Он сказал: „я не пророк и не сын пророка“ (ср. Ам. 7:14), но так я получил по преданию: если молитва моя идет плавно, я знаю, что он угоден, если же нет, я знаю, что он

потерян. Они сели и записали точно день и час, а когда пришли к р. Гамалиилу, он сказал им: клянусь, не раньше и не позже, но в этот самый час горячка оставила его, и он попросил пить» (bBer 5. 5; yBer 5. 6). Однако в среде раввинов целители вроде Ханины были скорее исключением. Говорили даже, что «после смерти Ханины чудотворцы перевелись» (Т. Sot. 15. 5). Тем не менее в Новом Завете не раз упоминаются иудейские экзорцисты (Лк. 11:19; Мф. 12:27; Мк. 9:38–39; Деян. 19:13–19) и маги (Деян. 8:9; 13:6, 8; 16:16; 19:19)⁴⁵⁹.

В связи с толкованием Послания Иакова интересно вспомнить, что в Талмуде несколько раз упоминается некий Иаков из Кефар-Самы (Сехания/Сахнин/Сихнин – селение в Нижней Галилее, в 23 км от Акры), который лечил во имя Иешуа бен Пандиры (Тосефта Хуллин 2. 22–24; Вавилонский Талмуд, Авода-Зара 27b; ср. без упоминания имени: Иерусалимский Талмуд, Шаббат 14. 4; Авода-Зара 2. 2).

Однако следует признать, что, несмотря на внешнее сходство христианской практики исцеления с античным знахарством, между ними существуют значительные различия. Тесная связь исцелений с верой (Деян. 3:1–10, 16; 14:8–10) и проповедью (уже в земном служении Самого Господа: о вере – Мф. 8:7–8; 17:14–20; Мк. 5:23, 27–34; 10:52; проповедь Царства в связи с исцелениями – Лк. 7:9; Мф. 4:23–слл.; 9:35; Лк. 6:18; 9:2, 11, 42–44 и др.) не имеет аналогов в Древнем мире. Исцеления указывают прежде всего на то, что больной человек не проклят и не отлучен от общения с Богом. Через врачевание болезней Иисус Христос восстанавливает принадлежность ритуально нечистых и грешников к народу Божию (Он остается неуязвим для фарисейской критики, даже прикасаясь к мертвым, что было запрещено Законом, потому что мертвые воскресают; если смотреть с этой точки зрения на чудеса воскрешения, то это был единственный способ доказать, что мертвые не являются нечистыми, поскольку у Бога все живы (Лк. 20:38)). Важнейшей частью врачевания в библейской традиции является молитва, обращенная к Богу (Числ. 12:13–15; 4Цар. 20:1–2; Пс. 6:3; 29:3; 40:5–и др.; Ис. 38:10–20). Подобно тому как Господь Иисус Христос совершал все исцеления словом (например,

Мф. 8:16; ср. Прем. 16:12; Его прямое обращение с молитвой к Богу отмечается только однажды, в Ин. 11:41–42, причем, как подчеркивает евангелист, это было сделано ради народа), через молитву совершали врачевания и апостолы (Деян. 28:8). Именно поэтому наибольшее значение в Иак. 5:14–16 придается целительной силе молитвы. Однако, отказавшись от знахарской модели истолкования, мы опять оказались перед проблемой объяснения необходимости помазания елеем.

«Типологическая» модель

Иак. 5:14, как и Мк. 6:13, – аллюзия на обрядность ветхозаветного храма, где помазание служило знаком посвящения Богу и принадлежности к избранному народу («царству священников», «народу святому» – Исх. 19:6; что как раз и заставляло исключать больных из народа), а именно на Лев. 14:10–29, где священник помазывает елеем больного в знак его чистоты и возвращения в народ Божий. Замечено, что в Послании Иакова ветхозаветный храм как таковой никакой роли не играет, а само Послание на основании его богословия все чаще исключается из числа иудео-христианских памятников (несмотря на сведения из предания о самом Иакове, брате Господнем, который постоянно пребывал в Храме – *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. 2. 23)⁴⁶⁰. Уже христианские пресвитеры, а не ветхозаветные священники, выступают в качестве свидетелей святости и принадлежности болящего к Церкви как Новому Израилю. Однако кому такое свидетельство было необходимо? Ведь уже из слов и деяний Самого Господа видно, что болезнь не препятствует человеку в общении с Богом. Чтобы ответить на этот вопрос, следует обратить внимание на то выражение, которое использует автор Послания: «пресвитеры Церкви». В Новом Завете и во всей раннехристианской литературе оно встречается всего дважды – в Иак. 5:14 и Деян. 20:17. Подчеркивать принадлежность пресвитеров к Церкви имело смысл лишь в том случае, если аудитория Послания (и Книги Деяний) знала о существовании каких-то иных, не церковных, пресвитеров. Очевидно, автор Послания использовал такое выражение потому, что адресаты Послания жили в иудейском окружении, где пресвитерами-старцами именовались иудейские мудрецы (в трактате Бава Батра 116а говорится о необходимости обращаться к мудрецу в случае болезни: «У кого есть больной в доме, должен обратиться к мудрецу, чтобы он призвал небесную милость на него, как сказано: „Царский гнев – вестник смерти; но мудрый человек умиловит его“» (Притч. 16:14)).

Что касается Мк. 6:13, хотя истолкование этого стиха не входило в задачи нашей работы, связь пассажа с храмовым культом заметна по предыдущим стихам: «И заповедал им ничего не брать в дорогу, кроме одного посоха: ни сумы, ни хлеба, ни меди в поясе, но обуваться в простую обувь и не носить двух одежд» (Мк. 6:8–9; ср.: Мф. 10:9–10; Лк. 9:3; Лк. 10:4; 22:35), где содержится аллюзия на запрет входить в пределы храмовой горы с посохом, в обуви, с поясом (для денег) и с запыленными ногами (см.: Мишна Берахот 9. 5; про «запыленные ноги» речь идет в Мк. 6:11~– «отрясите прах от ног ваших»; ср. Мф. 10:14; Лк. 9:5; Лк. 10:11).

Вывод

Таким образом, рассмотрев возможные модели толкования Иак. 5:14–15, мы приходим к выводу, что наиболее вероятное объяснение данного отрывка следует искать в Ветхом Завете. Само по себе помазание елеем в Послании Иакова не обладает целительным действием, а лишь служит знаком исцеления, которое подается болящему от Бога по молитве Церкви через пресвитеров. Такое объяснение не противоречит последующему использованию Иак. 5:14–15 в качестве основания таинства Елеосвящения, а, наоборот, проясняет смысл таинства, которое не является магическим средством врачевания, автоматически дарующим здоровье, а представляет собой в широком смысле слова сугубую молитву Церкви о болящих, исцеление которых полностью в воле Божией. Елей же лишь залог исцеления и знак безграничного милосердия Господа.

**Диакон Иоанн Реморов. Чинопоследование
таинства Елеосвящения в византийской традиции**

История формирования чина по данным византийских и славянских рукописей

Чин таинства Елеосвящения приобрел тот вид, который он имеет согласно современным православным изданиям богослужебных книг, далеко не сразу. В греческих рукописях чинопоследование Елеосвящения отличается огромным разнообразием⁴⁶¹. В наиболее ранних сохранившихся рукописях молитвы, которые впоследствии станут центральными в православном чинопоследовании Елеосвящения, встречаются среди различных молитв о здравии и «врачевальных» молитв (количество последних в некоторых рукописях может исчисляться десятками). В первую очередь, это молитва «над елеем», начинающаяся со слов: Κύριε, [ὁ] ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς (Господи, [Иже] в милости и щедротах; согласно современному русскому Требнику: Господи, милостию и щедротами), – и молитва «над болящими», открывающаяся словами: Πάτερ ἄγιε, ἰατρέ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων (Отче святой, Врачу душ и телес). Эти молитвы, в частности, содержатся уже в древнейшей сохранившейся рукописи Евхология – Vatican. Barberini gr. 336, конец VIII века⁴⁶². Вообще, среди древнейших Евхологиев в одних рукописях эти и другие молитвы приведены по отдельности, вне всякого последования (так в Vat. Barb. gr. 336⁴⁶³, РНБ. Греч. 226, X в., Crypt. Г. β. II, XI в., и др.), а в других часть молитв включена в отдельное последование над болящими, часть – в чин на освящение елея для болящих (так в Crypt. Г. β. X, X в., Crypt. Г. β. IV, XI в., и др.).

В некоторых греческих рукописях X–XII веков молитвы Елеосвящения объединены с последованием Божественной литургии. Так, южно-итальянские Евхологии Crypt. Г. β. X и Crypt. Г. β. IV предписывают освящать елей для больных утром перед литургией или накануне с вечера (среди трех или четырех молитв на освящение елея – молитва Κύριε, ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς), а помазывать больных – после литургии (на самой литургии указаны особые чтения), с молитвой, текст которой не

приведен (при этом молитва Πάτερ ἄγιε, ἰατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων входит в иное последование о болящих, содержащее, согласно Crypt. Г. β. IV, 20 молитв). Знаменитый константинопольский Евхологий Paris. Coisl. 213, 1027 года, переписанный для клирика патриарших часовен, говорит о совершении Елеосвящения в домовом храме болящего (который, таким образом, должен быть обеспеченным человеком). Елей освящается за литургией, но не в связи с освящением Даров (как было в древних литургико-канонических памятниках), а в самом начале – по окончании проскомидии (молитва освящения елея – Κύριε, ὁ ἐν τῷ ἑλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς). Евхологий указывает особые чтения для литургии, а помазание совершается по ее окончании (во время помазания, при котором помазывается не только болящий, но и его домашние и само здание дома, поются песнопения в память святых бессребреников и читается молитва Πάτερ ἄγιε, ἰατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων). После помазания совершается краткое моление с сугубой ектенией и чтением Евангелия, и на этом чин заканчивается; Евхологий Стратигия предписывает повторять чин в течение семи дней. Более сложный чин, со многими молитвами, описан в Евхологии Sinait. gr. 973, 1153 года. Здесь упоминается совершение семью иереями служб суточного круга (вероятно, с особыми песнопениями, которые не описаны) накануне Елеосвящения: вечерни, паннихис и утрени. Само последование Елеосвящения содержит целый ряд молитв, включающих в себя молитвы на освящение елея и возжжение фитилей до начала литургии, перемежаемые антифонами, и молитвы при гашении фитилей, помазании и возложении рук каждого из священников по очереди на голову болящего в конце литургии; в Евхологии указаны также особые чтения на литургии (Евхологий содержит и указание о совершении литургии семью священниками одновременно в разных храмах) и евангельское зачало, которое должно прочитываться в доме болящего после помазания. В ряде рукописей приводятся те песнопения, которые должны были исполняться за вечерней, паннихис и утреней накануне совершения Елеосвящения. Наиболее крупное и известное из них – канон 4-го гласа, составленный

гимнографом Арсением – вероятнее всего, свт. Арсением Керкирским († ок. 953) – и имеющий акростих: Εὐχῆς ἐλαίου ψαλμὸς ἐξ Ἀρσενίου (Арсениева песнь молитвы елея). Кроме этого канона, в последование могли включаться и иные каноны о болящих, а также канон святым бессребреникам.

Сходная картина наблюдается и в древнейших славянских рукописях. Так, в Синайском глаголическом Евхологии (Sinait. slav. 37, X–XI вв.) приведено 50 молитв над болящими, не объединенных в особое последование, среди которых многие имеют различные уточняющие надписания (о болящих тем или иным недугом и проч.) и лишь одна – славянский перевод молитвы Κύριε, ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς – названа молитвой над елеем для болящих. В Служебнике Варлаама Хутынского (ГИМ. Син. 604, начало XIII в.) приведены четыре молитвы над болящими, первая из которых представляет собой славянский перевод молитвы Πάτερ ἔυιε, ἰατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων и т. д. В древнерусских Служебниках и Требниках XIV века наблюдаются два основных типа чина Елеосвящения – «по уставу иерусалимскому» и не имеющий специальной атрибуции⁴⁶⁴. Чин Елеосвящения «по уставу иерусалимскому» предполагает совершение накануне Елеосвящения вечерни, паннихис (или «агрипнии») и утрени с особыми песнопениями о болящих; освящение елея (с чтением ряда молитв и отрывков из Апостола и Евангелия) происходит во время литургии, между мирной ектенией и 1-м антифоном; помазание совершается после литургии. Иной чин Елеосвящения, согласно Служебникам XIV века, представляет собой уже самостоятельное последование, не связанное с литургией.

В греческих рукописях чинопоследование Елеосвящения становится самостоятельным чином, который может совершаться в любое время и в любом месте, независимо от литургии и служб суточного круга, около XIII века. После выделения Елеосвящения в самостоятельное чинопоследование его состав постепенно стабилизируется; в этот период цикл из семи помазаний объединяется с циклом из семью апостольских и евангельских чтений⁴⁶⁵, сопровождаемых семью различными молитвами, помимо молитвы над елеем

Κύριε, ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς (читавшейся до цикла из семи Апостолов, Евангелий и молитв) и молитвы Пάτερ ἄγιε, ἰατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων⁴⁶⁶. Однако это происходит не сразу; так, среди греческих рукописей XIV века оно засвидетельствовано, например, в Sinait. gr. 965 и Ath. Cutl. 491, но еще не отражено в Sinait. gr. 994. Другим важным изменением становится постепенное переосмысление Елеосвящения – акцент в чинопоследовании начинает ставиться скорее на покаянии, чем на молении о больном⁴⁶⁷. Этим обусловлено возникновение обычая совершать Елеосвящение не только над болящими, но и над здоровыми людьми (чему, впрочем, можно найти оправдание и в древнейших рукописях, предписывающих помазывать освященным елеем не только болящего, но его домашних), причем совершение Елеосвящения над здоровыми стало пониматься как особенно действенный покаянный чин, разрешающий от грехов и подготавливающий верных к таинству Причащения⁴⁶⁸, в связи с чем, вероятно, была со временем установлена практика совершения Елеосвящения во время Страстной седмицы. Подобный чин, состоящий из предварительного моления о болящем, молитвы освящения елея, цикла из семи Апостолов, Евангелий и молитв и заключительной части, постепенно стал общепринятым в греческой, славянской, грузинской, арабской православных традициях. Тем не менее единообразный вид последование Елеосвящения приобрело лишь в эпоху книгопечатания – сначала в греческом Евхологии, а затем в правившихся по его образцу славянских, грузинских и арабских изданиях.

Современный чин Елеосвящения

Этот единообразный вид последование Елеосвящения сохраняет до настоящего времени. Согласно современным общепринятым изданиям православных богослужебных книг, чинопоследование Елеосвящения открывается молебным пением о болящем⁴⁶⁹, которое представляет собой след древней практики совершения накануне Евхаристии, паннихис и утрени с особыми песнопениями. После этого сразу совершается освящение елея, включающее в себя мирную ектению с особыми прошениями, молитву Κύριε, ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς (Господи, милостию и щедротами) и ряд небольших песнопений (тропарь о болящем, кондаки Недель о слепом и о расслабленном, тропарь и кондак ап. Иакова, брата Божия, кондак свт. Николая Мирликийского, тропари вчч. Димитрия Солунского, вчч. Пантелеимона и святых бессребреников, кондак ап. Иоанна Богослова и богородичен). Молебное пение о болящем из современного чина Елеосвящения предваряется рубрикой, предписывающей совершать чин семи священникам в церкви или на дому. Для совершения чина приготавливается столик, на который поставляется блюдо с пшеницей, куда устанавливаются семь кисточек для помазания и лампада («кандило») для елея, а также полагается св. Евангелие. Священникам, облаченным в фелони, раздаются свечи, и молебное пение начинается с каждения всего храма или дома. Молитва освящения елея предваряется рубрикой о смешении елея с водой или вином.

Вслед за молебным пением и освящением елея начинается наиболее пространная часть Елеосвящения – цикл, состоящий из семи разделов, каждый из которых включает в себя прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие, сокращенную сугубую ектению, молитву и помазание с молитвой Πάτερ ἄγιε, ἰατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων (Отче святой, Врачу душ и телес). Современные издания указывают следующие чтения из Апостола в чине Елеосвящения: Иак. 5:10–16; Рим. 15:1–7; 1Кор. 12:27–13:8; 2Кор. 6:16–7:1; 2Кор. 1:8–11; Гал. 5:25–

6:2; 1Фес. 5:14–23; из Евангелия: Лк. 10:25–37; Лк. 19:1–10; Мф. 10:1, 5–8; Мф. 8:14–23; Мф. 25:1–13; Мф. 15:21–28; Мф. 9:9–13.

Первая из семи молитв (*inc.*: Ἄναρχε, ἀδιάδοχε (Безначальне, вечне)) в действительности представляет собой контаминацию трех различных молитв: первая (составляющая в современном тексте молитвы ее краткую начальную часть, конец которой отмечен даже в современных изданиях) некогда была самостоятельной молитвой на освящение елея для болящих, две другие – молитвами на освящение елея во время таинства Крещения (и поэтому в них говорится об очищении водою и Духом и о «пакирождении», что соотносится с богословским аспектом таинства Крещения, а не Елеосвящения).

Вторая молитва из семи (*inc.*: Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὑψιστὸς (Боже великий и вышний)) также составлена из двух различных молитв, контрастных по своему содержанию: первая часть связана с приношением елея, в ней призываются «дар исцеления и оставление грехов», а вторая часть полностью посвящена покаянию.

Составными являются и третья и четвертая из семи молитв чина Елеосвящения согласно принятой ныне редакции (эти молитвы, наряду с молитвами на освящение елея и при помазании, являются наиболее древними в чине Елеосвящения и известны уже в рукописях X века, тогда как прочие пять молитв седмичного цикла засвидетельствованы только в более поздних памятниках). Третья молитва (*inc.*: Δέσποτα παντοκράτωρ, ἁγίε βασιλεῦ (Владыко Вседержителю, святой Царю)) имеет вставную центральную часть, которая в древнейших рукописях бытовала в качестве отдельной молитвы на освящение елея; остальной текст молитвы с древности и до сих пор является самой распространенной молитвой, читаемой над болящими, и в современных изданиях входит также в состав последования молебного пения о недужных. Четвертая молитва (*inc.*: Ἀγαθὲ καὶ φιλόανθρωπε (Блаже и человеколюбче)) представляет собой пример наиболее искусного соединения двух молитв (одна из которых изначально предназначалась для чтения над болящим, а другая – над елеем) в одну.

Остальные три молитвы из седмичного цикла (*inc.*: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παιδεύων καὶ πάλιν ἰώμενος (Господи Боже наш, наказуяй и паки исцеляяй), Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν (Благодарим Тя, Господи Боже наш) и Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἰατρὶ ψυχῶν (Владыко Господи Боже наш, Врачу душ)) являются цельными текстами и посвящены, в первую очередь, покаянию, причем моление о болящих содержится лишь в первой из них (т. е. пятой молитве седмичного цикла), тогда как в двух других эта тема лишь кратко упомянута, и по содержанию они обе являются разрешительными молитвами над кающимися.

При этом каждое помазание из семи сопровождается молитвой Πάτερ ἄγιε, ἰατρέ τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων (Отче святой, Врачу душ и телес), которая, таким образом, семикратно повторяется. Во время каждого из помазаний у болящего помазываются крестообразно лоб, ноздри, щеки, уста, грудь, кисти рук с обеих сторон. Семь зажженных свечей тушатся поочередно по мере прочтения Евангелий и совершения помазаний.

Завершением чина Елеосвящения служит молитва Βασιλεῦ ἄγιε, εὐσπλαγχνε (Царю святой, благоутробне), во время которой на голову болящего возлагается раскрытое Евангелие (письменами вниз), символизирующее десницу Христову. Молитва имеет составной характер: ее первая часть была специально составлена именно для соответствующего момента чина Елеосвящения, тогда как вторая была взята из молитвы чина исповеди (соответствующая молитва в несколько иной редакции сохраняется в нем доныне). После завершения молитвы священники дают больному целовать Евангелие, возглашается сокращенная сугубая ектения, поется стихира святым бессребреникам и богородичен и совершается отпуст, после которого больному предписано принять у священников прощение и благословение, и на этом чин Елеосвящения заканчивается.

Особые чины Елеосвящения

Согласно Требнику чин Елеосвящения совершается над единственным человеком, пребывающим в телесной болезни или немощи. Однако в Православной Церкви широко распространена практика совершения общего Елеосвящения над многими молящимися, в том числе здоровыми.

В современной греческой традиции общее Елеосвящение совершается лишь раз или два в году: после утрени Великого четверга, а также, как правило, в навечерие Рождества Христова. Оно отличается от обычного порядка Елеосвящения тем, что, поскольку в нем могут участвовать все верные, а не только тяжелобольные, оно происходит в храме, и во время него седмичный цикл Апостолов, Евангелий и молитв не сопровождается помазаниями, но помазание бывает лишь одно: в конце чина все молящиеся поочередно подходят к Евангелию для целования, и тогда предстоятель однократно помазывает им лоб и руки⁴⁷⁰. Такая же практика совершения общего Елеосвящения – с однократным помазанием вместо семикратного – была широко распространена на Руси до середины XVII века и продолжала сохраняться в богослужении Великого четверга в крупнейших соборах (например, Успенском соборе Московского кремля) до 1917 года⁴⁷¹. Практика совершения общего Елеосвящения только раз в году – в Великий четверг (или вечером в Великую среду) – сохранилась и в зарубежных приходах русской традиции, а также в некоторых храмах в России, однако в конце XX века в России, на Украине и в Белоруссии широко распространился новый обычай совершения общего Елеосвящения не только на Страстной седмице, но и на других седмицах Великого поста (а в некоторых приходах – даже и в прочие многодневные посты), причем общее Елеосвящение стало совершаться не с одним, а с семью помазаниями.

Богословская интерпретация общего Елеосвящения не вполне очевидна: так, если русские дореволюционные авторы (например, прот. М. Архангельский) отличали общее

Елеосвящение от собственно Соборования болящих и не признавали первое таинством в полном смысле слова, то в современном восприятии общее Елеосвящение обычно понимается как таинство.

К чину Соборования примыкает своеобразное последование *Елеосвящения над умершими*, известное по ряду греческих и славянских рукописей XV–XVI веков⁴⁷². Структура этого последования та же, что и у обычного Елеосвящения, но в содержательном плане последование существенно переработано; апостольские и евангельские чтения, а также молитвы чина заменены заупокойными. Канонический статус этого чина оставался спорным. Так, свт. Симеон Фессалоникийский одобрял совершение этого последования⁴⁷³, но одновременно указывал, что «этот елей не тот», который используется при помазании болящих, так что Елеосвящение над умершими нельзя назвать таинством. Однако в XVII веке совершение этого чина подверглось категорическому запрету⁴⁷⁴, поэтому чин перестал печататься в изданиях богослужебных книг и полностью вышел из употребления. Некоторую параллель Елеосвящения над умершими составляет обряд возлиания елея на тело покойного, который предписывается совершать, согласно современному Требнику, перед закрытием гроба.

Часть X. Таинства и тайнодействия

**Валерий Петров. Евхаристическое тайнодействие в
«Corpus areopagiticum» и у прп. Максима
Исповедника⁴⁷⁵**

«Corpus Areopagiticum»

Как представляется, литургическое богословие «Corpus Areopagiticum», «Ареопагитского корпуса» (далее – АК), демонстрирует родство с теургической традицией неоплатонизма, теоретические основы которой были разработаны Ямвлихом⁴⁷⁶. Разумеется, можно обнаружить целый ряд терминологических и доктринальных параллелей к «Церковной иерархии» (далее – ЦИ) Псевдо-Дионисия у ап. Павла, Климента Александрийского, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста, Феодора Мопсуестийского и др., но каждый раз это будут отдельные, изолированные элементы, недостаточные для того, чтобы на их основе могло сложиться учение, представленное в ЦИ. Напротив, у Ямвлиха и Прокла учение о священных таинствах, и главное – о принципах, обеспечивающих взаимодействие божественного и земного в процессе священнодействия, демонстрирует глубинное (и отнюдь не поверхностно-лексическое) родство с мыслью Ареопагита⁴⁷⁷.

В АК существуют два основных термина для обозначения таинства Евхаристии, а именно «Синаксис» (σύναξις, дословно «собрание») и «Приобщение», или «общение» (κοινωνία). Автор описывает таинства на двух уровнях: с одной стороны, таинство представлено в его чувственно данной явленности – это уровень так называемых «символов». С другой стороны, здесь же предлагается духовное истолкование священнодействий, что именуется словом θεωρία («умозрение»), которое также является термином экзегетической традиции, означая там «истолкование». Основной мотив автора – дать «умную» интерпретацию происходящего в священнодействии, т. е. проникнуть за покров видимого к невидимым логосам совершаемого, что предполагает восхождение от образа (εἰκὼν) и символа (σύμβολον) к истине архетипов⁴⁷⁸: «Иерарх, хотя он и... низводит к низшим свое единенное иерархическое знание (τὴν ἐνιαίαν αὐτοῦ τῆς ἱεραρχίας ἐπιστήμην)... ясно видит единовидность логосов совершаемых [таинств]»⁴⁷⁹.

Под «символом» в АК понимается чувственно воспринимаемый литургический объект или действие, которые указывают на более высокую реальность, будучи сущностно связанными с ней. Таким образом, священнодействия являются последовательностью «символов», требующих духовного истолкования. Как выражается Псевдо-Дионисий, наша иерархия «символична».

Необходимость символов обосновывается по-разному. В качестве «священных завес» (παράπετασμα) символы:

1) скрывают истину от непосвященных, поскольку те недостойны приблизиться к сокровенному знанию⁴⁸⁰;

2) предохраняют неокрепший взор еще только совершенствующихся⁴⁸¹ (они дают опору нашему слабому уму⁴⁸², а для тех, кто еще не достиг совершенства, символы являются единственным средством возведения: таинства узреваются «только через приросшие к ним чувственные символы»⁴⁸³).

3) возводят душу ввысь, к умопостигаемым истинам, к подлинному бытию⁴⁸⁴.

Степени причастности Богу

В богословской системе АК подразумевается наличие разных степеней причастности Богу и степеней обожения для разных существ⁴⁸⁵. Самое полное и непосредственное причастие Богу достигается умопостигаемым узреванием. Серафимы, Херувимы и Престолы удостоены приобщения (κοινωνίας) к Иисусу не в священных образах (т. е. не через евхаристические хлеб и вино), но истинно (ἀληθῶς) к Нему приближаются в первой причастности (μετουσίᾳ) к знанию Его богодейственных (θεοουρῳκῶν) светов⁴⁸⁶. В пределе именно ангельский тип причащения Богу является целью для человека⁴⁸⁷. В эсхатологической перспективе различие между ангелами и людьми будет нивелировано, а для святых умов ангелоподобное (но не ангельское) состояние возможно уже в земной жизни⁴⁸⁸.

Таким образом, с причащением к божественному в АК ассоциируется не физическое «вкушение» Даров, как можно было бы ожидать при описании Евхаристии, но умное «узревание» таинства Боговоплощения, символом которого они являются. Характерно, что лексическая связка «узревание и причащение» встречается в АК только в ЦИ, но там – неоднократно (двенадцать раз).

Причастность Богу через чувственно явленные евхаристические «символы» (хлеб и чашу) – менее полная: «причастие (μετάληψις) в божественнейшей Евхаристии» есть лишь образ «причащения (μετουσίᾳ) к Иисусу». В этом «наша» иерархия уступает небесной, являясь ее подражанием⁴⁸⁹. По этому и обожение, которое дается нам, именуется здесь же «соразмерным нам обожением» (τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως).

Действенность символов

Следует ли из сказанного, что Псевдо-Дионисий учит лишь об умной Евхаристии? Что означает символизм, который так ярко выражен на лексическом уровне? Автор нигде не говорит о Теле и Крови Христовых в евхаристическом контексте, не упоминает о сошествии Святого Духа на Дары и об их преложении. Напротив, он замечает, что, если мы не проникаем во внутренний смысл символов, они становятся бесполезными: «...Перейдем к истине первообразов..., чтобы пестрый и священный состав символов не оказался бесполезен, когда видится только их внешнее (μέχρι τῶν ἔκτος φαivομένη μόνον)»⁴⁹⁰.

В АК дважды говорится о телесном причащении, но оба раза – в последней, седьмой главе⁴⁹¹. В одном из этих фрагментов автор АК защищает обычай крестить и причащать несмышленных младенцев, поясняя, что символы «приобщения Богоначалию» вскармливают причащающегося, давая залог будущего узревания божественного и общности с Богом⁴⁹². А ниже сказано, что:

Божественное законоположение священного обоим [душе и телу] дарует приобщение (κοινωνία) к Богоначалию: душе – в чистом созерцании и знании совершаемых [обрядов], телу же – как в образе – посредством божественнейшего мира и священнейших символов приобщения к Богоначалию. Это [двойное приобщение] освящает всецелого человека, священнодействует целостность его спасения и посредством всецелостности обрядов возвещает его будущее совершеннейшее Воскресение⁴⁹³.

Наконец, имеется еще одно сложное для истолкования место, которое можно интерпретировать в том духе, что символы «предельно соединены с божественным»⁴⁹⁴.

Таинство синаксиса

Центральная часть литургии, которая начинается с того, что «на божественный жертвенник полагаются чтимые символы, посредством которых Христос обозначается и приобщается (σημαίνεται καὶ μετέχεται)»⁴⁹⁵, представлена как манифестация божественного посредством чувственного и видимого. Здесь «обозначается» является характерным словом, использовавшимся как христианскими авторами в литургическом контексте, так и языческими философами в контексте теургического⁴⁹⁶.

Трижды в главе, посвященной таинству синаксиса, почти дословно повторяется фраза: «Иерарх священнодействует (ἱερούργει) божественнейшее и делает [чувственно] зримым то, что воспевается посредством священо предложенных (προκειμένων) символов»⁴⁹⁷.

Смысл Боговоплощения для Псевдо-Дионисия состоит в том, что Иисус – божественный, простой, умопостигаемый и неделимый – проходит из сокрытости в явленность, в делимость и множественность нашей телесной природы. Таинство этого перехода Он явил своим ученикам на Тайной вечере, показав это посредством символов – хлеба и чаши. Являя Дары взору присутствующих и раздавая их в священнодействии Евхаристии, иерарх воспроизводит оба богодеяния: и таинство Боговоплощения, и акт его откровения на Тайной вечере. В этом богоподражании иерарх становится живым образом, в котором присутствуют силы Первообраза – божественного Иисуса, так что в таинстве Евхаристии мы имеем дело не с человеческим священнодействием иерарха, но с богодействием Иисуса.

Что касается собственно литургической стороны, то применительно к таинству синаксиса автор признает действенность «совершительных» эпиклез (τὰς τελεστικὰς ἐπικλήσεις), говоря, что в них действуют божественные силы (τὰς ἐπ' αὐταῖς ἐνεργουμένας ἐκ θεοῦ δυνάμεις). В момент евхаристического священнодействия иерарх призывает Духа Святого, но действие Духа автор представляет по аналогии со

своими неоплатоническими предшественниками. В таинстве синаксиса Дух не нисходит в Дары, предлагая их (во всяком случае, об этом ничего не сказано), но возводит иерарха, открывая его уму божественные зрелища:

В то время как многие вглядываются только в божественные символы⁴⁹⁸, сам [священноначальник] в блаженных и умопостигаемых созерцаниях непрерывно священноначально возводится богоначальным Духом... к святым началам совершаемых [священнодействий]⁴⁹⁹.

И поскольку в области умопостигаемого узрение равнозначно отождествлению, в синаксисе в конечном счете действует не священноначальник, но сами умопостигаемые таинства:

Умопостигаемые зрелища (θεάματα) священноначально священнодействуют... наше приобщение и собирание (κοινωνία καὶ σύναξις) к Единому⁵⁰⁰.

Контакт с божественным бытием делает священноначальника образом божественных энергий⁵⁰¹, способным передавать нижестоящим чинам получаемые свыше таинства⁵⁰². Таким образом, таинство Евхаристии воистину является «богоделательным»⁵⁰³: в предельном соединении священноначальник обоживается, и теперь в Нем присутствует Сам Христос. Таким образом, евхаристические хлеб и вино реально обеспечивают общность и единство с Богом, хотя и не по предложению в Тело и Кровь Иисуса, но как теургический (= «богоделательный») символ, в котором реально присутствует божественный архетип. Но дело не ограничивается только тем, что священноначальник становится живым образом-символом Иисуса. Таким же сущностным (реальным) символом Христа становится жертвенник (престол), на который полагаются Дары, сами Дары и даже само таинство синаксиса (τελετή)⁵⁰⁴.

Поэтому, несмотря на то что применительно к таинствам Псевдо-Дионисий постоянно говорит о «символах», его учение является реализмом в том смысле, что символ не есть знак, отсылающий к чему-то иному; в символе реально присутствует обозначаемая реальность, т. е. Сам Христос⁵⁰⁵. Перед нами евхаристический реализм, хотя обеспечивающие его механизмы

заимствованы не в христианской традиции, но в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла.

Прп. Максим Исповедник

Богословское осмысление евхаристического таинства у преподобного Максима Исповедника изложено преимущественно в его литургическом комментарии «Мистагогия», составленном в 628–630 годах в ответ на просьбу написать «таинственные толкования... о Святой Церкви и о совершающемся в Ней священном синакисе»⁵⁰⁶. Уже во введении прп. Максим пишет, что прототипом его сочинения является трактат ЦИ Псевдо-Дионисия Ареопагита⁵⁰⁷. Влияние автора АК проявляется в лексике, толкованиях, заимствованиях. Однако при всей зависимости от АК, прп. Максим демонстрирует и собственное видение. Как он сам говорит: «Наше произведение не будет повторять того же самого и идти теми же путями».

Отрывки, имеющие евхаристический контекст, встречаются и в других его сочинениях. В целом в основе соответствующих построений Максима лежит представление о трояком воплощении божественного Логоса, Который воплотился, во-первых, в Писании, во вторых, в космосе и, в-третьих – в истории (в человеческой природе). Соответственно, человеку доступны три вида умозрений:

- 1) умозрение естества (φυσικὴ θεωρία), изучающее логосы сущих;
- 2) умозрение Писания (γραφικὴ θεωρία), исследующее духовный смысл Библии;
- 3) умозрение священнодействий, проникающее от символов обряда к его логосам.

Соответственно, и причащение Богу Максим большей частью понимает как умное. Человек причащается Богу, когда познаёт Его через Его логосы, где бы они ни были представлены. Такого рода процесс Максим прямо уподобляет причащению в Евхаристии. Например, говоря о знании, даруемом Словом Божиим, он сравнивает ведение логосов зримых вещей с вкушением Плоти Господа, а ведение логосов умопостигаемого – с питием Крови Господней⁵⁰⁸. Образ

«Евхаристии логосов», если так можно выразиться, встречается у него еще раз, когда он оставляет плоть и кровь жертвоприношений Ветхого Завета для «младенческого разума» вводимых в благочестие и пишет, что

Христос... дарует Себя Самого вместе с Плотью и Кровью [Своими] тем, у кого чувствилища души... приучены к различению добра и зла (см. Евр. 5:14. – Авт.). Ибо совершенный, превзойдя не только чин вводимых [в благочестие], но и преуспевающих [в нем], не остается в неведении относительно логосов тварного... Прежде испив духом эти логосы и делами [своими] вкусив всю плоть добродетелей, он возводит чувственное движение тварного бытия к умному ведению⁵⁰⁹.

Если «вводимыми в благочестие» названы праведные иудеи, то под «преуспевающими», возможно, подразумеваются христиане, которые ограничиваются физическим вкушением Даров, не имея духовного прозрения и причащения, характерного для «совершенных».

О «вкушении Господа» посредством умного чувства и познания говорится и в другом сочинении:

Преподавание (μετάδοσις) божественной жизни [Бог Слово] соделывает, давая Себя в снедь (ἐδωδισεν ἑαυτὸν ἐργαζόμενος), как знает Он Сам и те, кто получил от Него такое умственное ощущение (αἴσθησιν νοεράν), чтобы через вкушение этой пищи (τῇ γεύσει ταύτης τῆς βρώσεως) они истинно через познание ведали (εἰδέναι κατ' ἐπίγνωσιν), яко благ Господь (Пс. 33:9), Который замешивает вкушающих божественной способностью к обожению, поскольку Он явственно есть и называется Хлебом Жизни и Силы (Ин. 6:48)⁵¹⁰.

Как и Дионисий, прп. Максим не говорит применительно к Евхаристии о физическом вкушении Даров, но именует чувственно воспринимаемую сторону таинств «символами». Уже из подзаголовка «Мистагогии» ясно, что обряды синаксиса понимаются в трактате как символы: «Мистагогия, в которой разъясняется, символами чего является совершаемое в святой Церкви в божественном синаксисе или собрании»⁵¹¹. Слова

σύμβολον, εἰκών, δῆλωσις, εἰκονίζειν, σημαίνειν часто используются в «Мистагогии», особенно в титулах глав.

Максим прямо говорит, что

Церковь Божия содержит великие таинства нашего спасения в святом устроении (διάταξιν) совершаемых божественных символов (τῶν τελοῦμενων θείων συμβόλων)⁵¹².

Чувственная данность священнодействий является символической. Обряды содержат «обнаруживаемое» (τὸ δηλούμενον), которое божественно⁵¹³. Нужно проникнуть в смысл таинств, иначе они останутся бесполезными:

Без созерцания естества (φυσικῆς θεωρίας) никогда не присуще силе таинств (μυστηρίων) сохраняться ни в чем и никоим образом⁵¹⁴.

Однажды прп. Максим именует символами (σύμβολα), образами (ὑπεεικονίσματα) и таинствами (μυστήρια) Тело и Кровь Христовы, предлагаемые Церковью:

Все совершаемое в Церкви имеет сверхъестественный смысл, поскольку преимущественно эти символы⁵¹⁵ суть таинства и образы божественной сущности⁵¹⁶, ведь та не является сложной, в то время как всякое творение сложно⁵¹⁷.

Тем не менее, как и в случае с пониманием таинств в АК, противопоставление логоса и символа в богословии прп. Максима не должно вводить в заблуждение. Символ не есть только знак, указывающий на иную реальность. В нем присутствует сама обозначаемая реальность.

Таинство Евхаристии обеспечивает у Максима реальное единство с Богом и обожение:

Кто причащается [преподаваемому таинству] достойным образом, тех оно преобразует сообразно самому себе и делает, по благодати и сопричастию (μέθεξιν), подобными Тому, кто есть Причина благ, и обладателями всего, что принадлежит Ему, насколько это возможно и доступно для людей. Поэтому и они могут, по усыновлению и благодати, быть и называться богами⁵¹⁸.

Посредством Евхаристии Церковь Божия созидает каждого из нас, соразмерно его возможностям, живущим по Христу и... являет его живущим по Христу⁵¹⁹.

Можно указать на тонкое, но важное различие между богословием таинств у Псевдо-Дионисия и у Максима Исповедника. Если Дионисий пренебрегает историческим измерением и пара «образ – архетип» соответствует у него онтологической связи «вечное – чувственное» (последнее, имея сущность, обладает не только текучестью), то у Максима образ и архетип могут соотноситься также и как историческое настоящее и эсхатологическое будущее: символы показывают архетипические таинства, которые будут нам дарованы в будущем веке⁵²⁰. Прп. Максим так определяет отношение между «образом», данным в настоящем, и архетипом, который откроется в будущем: посредством подражания образ воспроизводит форму архетипа ((τοῦ ἀρχετύπου διὰ μιμήσεως τὴν μορφήν)⁵²¹, но не содержит его как реальный оригинал (κατ' εἶδος ὑφιστάμενα)⁵²².

В этом смысле евхаристический символизм у прп. Максима не противопоставлен реализму. Реальность, представленная в Евхаристии, есть символ будущей полноты. Обожение, сообщаемое Таинством в настоящем, провозглашает единство с Богом, которое в будущем веке будет всецелым. Как всякое домостроительное установление, Евхаристия в ее настоящей реальности есть символ более высокого совершенства.

В целом, при явном наличии мотивов, заимствованных у автора АК, прп. Максим полнее инкорпорирует свое учение о таинстве синаксиса в церковную традицию:

Всегда присутствует благодать Святого Духа, особенно во время святого синаксиса, которая каждого из находящихся там изменяет, преображает и воистину обоживает соразмерно ему самому, а посредством совершаемых таинств ведет к тому, что те [таинства] являют⁵²³.

Таким образом, рассмотрение особенностей богословия таинств у Псевдо-Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника приводит к заключению, что материальная сторона евхаристического священнодействия рассматривается ими лишь как образ подлинной реальности⁵²⁴. Подлинное приобщение ко Христу для обоих авторов означает умное причащение «совершенных» (это слово они заимствовали у ап.

Павла). В системе координат, в которой более духовное значит более реальное, подлинное причастие достигается только на нематериальном уровне – «внутренним человеком».

**Стефано Паренти. К вопросу об истории локальных
традиций чинов таинств по византийскому
Евхологию**

Почему следует изучать историю локальных традиций?

В противоположность тому, что утверждали Фердинанд Пробст (1816–1899) и другие ученые до него⁵²⁵, история христианской богослужебной традиции началась не с одного первого апостольского обряда, который затем развился в различные местные обряды, но с первоначального многообразия самостоятельных местных традиций, которые затем постепенно двигались в направлении к большему богослужебному единству посредством унификации⁵²⁶. Этот процесс закончился к V веку, когда в пределах Византийской империи уже можно было выделить несколько греческих богослужебных традиций, каждая из которых развилась на основе традиций Патриархатов Константинополя, Антиохии, Александрии и Иерусалима и других церковных общин внутри их сфер влияния – например, автокефальной Церкви Кипра или Грузинской Церкви⁵²⁷.

В любом случае, даже после первоначального периода формирования и консолидации, то есть с V века и до появления первых печатных книг в 1-й четверти XVI века, история богослужения оставалась региональной историей, отмеченной постоянной диалектикой между центром, провинцией и периферией и сильным многообразием на региональном уровне с определенным единством на местном уровне. Это была непрерывная эволюция, которая уже в XIII веке привела к всеобщему преобладанию византийского обряда – при обязательном использовании местного варианта этого обряда в столице империи – над обрядами других православных Патриархатов, которые, в свою очередь, начинали подпадать под влияние константинопольского обряда уже со 2-й половины IX века⁵²⁸.

Поэтому понятие истории локальных традиций не является категорией, изобретенной историками богослужения на основе некой гипотезы, которую нужно еще доказать. Это скорее эвристическое и герменевтическое средство, основанное на

фактах, то есть на исторических данных, начиная с политической и церковной географии и с самих богослужебных источников. В этом докладе я предлагаю рассмотреть в качестве конкретного случая ряд молитв в формулярах таинств, ссылаясь время от времени также и на текст Божественной литургии и указывая на свидетельства о редакторских правках, которые могут подвести нас к структурному анализу локальных вариантов.

Константинопольский Евхологий и его редакции

Тому, что обычно называется Константинопольским Евхологием, посвящена обширная библиография, составленная между 1982 и 1997 годами на основе исследований, проведенных Михаилом Арранцем⁵²⁹, которые я здесь рассматривать не буду. Эти исследования, сегодня уже устаревшие, трудны для понимания в силу постоянного пересмотра автором материала и его сложной классификации источников, так что часто приходится начинать не с первой статьи из цикла, а с последней, и двигаться с конца – процесс, отнимающий много времени и сил. Я отсылаю читателя к другому будущему моему исследованию, где более детально обсуждается метод Арранца и полученных им результатов, и перейду непосредственно к проблемам Евхология.

История византийского Евхология начинается в конце VIII века с рукописи Vatican. Barberini gr. 336⁵³⁰, созданной в Калабрии (южная Италия) на основе константинопольского протографа. Этот источник представляет собой особый региональный синтез византийского обряда, свойственного южным провинциям Константинопольского Патриархата, аннексированным императорским указом около 732–733 годов⁵³¹.

Чтобы получить доступ непосредственно к столичной традиции, нам нужно обратиться к рукописи уже 1027 года – именно так датируется Евхологий Paris. Coislin. 213, написанный для капеллана императорских часовен по имени Стратигий⁵³². Сравнение Vatican. Barberini gr. 336 и Paris. Coislin. 213 позволяет нам без всякого сомнения отнести молитвы, общие для обеих рукописей, к константинопольской традиции. Однако соответствующие части этих общих текстов отражают различные текстуальные правки – черта, давно известная ученым, но так и не проанализированная как следует в отношении некоторых «периферийных» Евхологиев⁵³³ – т. е. тех, которые происходят не из столицы и области ее влияния, а из далеких окраин империи, таких как Палестина, Синай и Южная Италия.

Поначалу у исследователя возникает искушение назвать более древние редакции, содержащиеся в рукописи Vatican. Barberini gr. 336, «периферийными» – в отличие от редакций, свойственных «митрополии» и отраженных в рукописи Paris Coislin 213, – учитывая и то, что другие древние Евхологии из Южной Италии и Палестины, т. е. периферийные редакции, передают Константинопольский Евхологий в редакции Vatican. Barberini gr. 336.

Как я показал в своей докторской диссертации, пока не опубликованной, в обрядах, принадлежащих со всей определенностью Константинополю – таких, как освящение храма, освящение мира и, прежде всего, коронация императора, – присутствуют следы двойной правки. Таким образом, очень вероятно, что процесс пересмотра литургических текстов начался в самом Константинополе после VIII века⁵³⁴. Поэтому более уместно говорить о двух различных редакциях одного и того же Константинопольского Евхология. Для более точной хронологии мы можем указать 843 год как *terminus ante quem*, потому что после утверждения иконопочитания не только в литургических текстах, но и в других элементах богослужения – в гимнографии, иконографии, рукописях, архитектуре, планировке и использовании литургического пространства, в мистагогическом толковании богослужения, везде, – произошла настоящая реформа, если называть вещи своими именами⁵³⁵. Вот почему мы можем обозначить две правки Евхология как до- и послеиконоборческую.

Явление дубликации

Скопировав чин венчания в его классической константинопольской редакции, состоящей из одной ектении и трех молитв, переписчик Евхология Барберини добавил еще одну брачную молитву (εὐχή ἄλλη εἰς γάμους)⁵³⁶. Очевидно, что здесь мы имеем дело с действительно альтернативной молитвой, не имеющей параллели в последующей константинопольской традиции и остающейся «закрытой» евхологической структурой. Возможно, эта молитва – из местного Евхология; впрочем, исследование Джузеппе Балданцы по праву относит эту молитву к александрийской традиции⁵³⁷. Описанное явление можно определить как «евхологическую дубликацию», состоящую в умножении молитв, предназначенных для одной и той же цели.

Другой пример, из того же Евхология Барберини: мы видим среди молитв об усопших короткий текст (§ 267), включенный в рукопись в качестве альтернативы константинопольским молитвам и последовательно обозначенный как εὐχή ἄλλη ἐπὶ τελευτήσαντος. Здесь эта редкая молитва вновь не находит параллелей в евхологических сборниках столицы, но мы обнаруживаем ее в рукописи Sinait. gr. 963, скопированной в XII веке на Ближнем Востоке – возможно, на самой горе Синай – и содержащей погребальный обряд⁵³⁸.

Явление субституции

Еще один возможный редакторский прием, применявшийся при составлении «византийского» Евхология, – это частичная замена молитв какого-либо чина Константинопольского Евхология другими молитвами, свойственными иным грекоязычным литургическим традициям.

Как было сказано выше (§ 2), в течение почти трех столетий, отделяющих Vatican. Barberini gr. 336 от Paris. Coislin. 213, чин благословения брака в Евхологии практически не менялся, сохраняя свою форму из трех исконных молитв. Иную ситуацию мы видим в переписанном на Ближнем Востоке в XI веке Евхологии Sinait. gr. 958, где этот чин включает семь молитв, что является заметной евхологической переменной⁵³⁹. Кодекс сохраняет лишь две из трех традиционных константинопольских молитв, остальные пять взяты из местной литургической традиции⁵⁴⁰ и приведены не только в качестве альтернативных константинопольским, но и вместо них: молитва на благословение общей чаши отличается от константинопольской и заменяет ее.

Аналогичная ситуация наблюдается в чине благословения брака по рукописи Grottaferrata. Г. β. X, итало-греческому Евхологию X–XI веков⁵⁴¹. Здесь евхологическая дупликация вновь соседствует с заменой константинопольской молитвы об общей чаше на «местную» формулу (впрочем, общую с ближневосточным Евхологием Sinait. gr. 958 – совпадение, требующее объяснения).

В Евхологиях Южной Италии, созданных во время или после византийского политического правления, приводятся, как дополнение к собственно константинопольскому фонду евхологических элементов, молитвы и обряды литургических традиции других халкидонитских Патриархатов: Александрии, Антиохии и Иерусалима. Эти элементы были экспортированы оттуда в ходе последовательных эмиграций интеллектуальной элиты, состоящей из священнослужителей и монахов, которые в VII веке бежали от персов, арабов и монофелитов, а в VIII и IX

веках – от иконоборцев. Эти эмигранты говорили по-гречески и были православными, но происходили из Церквей, не придерживавшихся византийского обряда. И так, посредством общего для них и греков Константинопольского Патриархата греческого языка, они ввели в литургические книги византийского обряда, уже использовавшиеся в Южной Италии, элементы тех литургических обрядов, которым они следовали в соответствующих Церквях до своего побега в новую страну⁵⁴².

Имеющиеся в нашем распоряжении византийские ближневосточные Евхологии были составлены в тех самых Патриархатах, откуда, несколькими столетиями ранее создания этих рукописей, пришли волны эмиграции в Южную Италию. В этих регионах процесс постепенного вытеснения местных литургических традиций византийским обрядом уже шел по крайней мере с X века⁵⁴³. Это объясняет последующее присутствие невизантийских молитв, общих для итало-греческого и ближневосточного Евхологиюв.

Явление «атрофии» в молитвотворчестве

Наконец, Евхологий Vatican. Barberini gr. 336 иллюстрирует и еще одно, не очень изученное явление, которое можно назвать «атрофией» в молитвотворчестве и которое состоит в утрате литургического творчества в период упадка, приведшей к неспособности церковных властей поддерживать составление новых литургических молитв. Самым известным примером является молитва, называемая «заамвонной». Это очень характерная формула благословения, созданная путем объединения молитвы второго антифона из чина литургии свт. Василия Великого с несколькими фразами из второй молитвы чина утрени и заключительным славословием, представляющим собой буквальную цитату Пс. 64:5d, к которой с X века прибавились также слова Иак. 1:17⁵⁴⁴.

Другой пример, тоже из Евхология Барберини, можно найти в чине монашеского пострига в «малую схиму». Первая молитва этого чина представляет собой переделку молитвы о принятии в число оглашенных⁵⁴⁵. За таким выбором, несомненно, прослеживается богословская идея, усматривающая в монашеской клятве параллель Крещению⁵⁴⁶. Но здесь необходимо подчеркнуть, что, столкнувшись с необходимостью составлять новую молитву, редактор предпочел использовать уже существующий текст.

Еще интереснее случай, снова в том же Евхологии Барберини, когда явление дубликации соединено с явлением «атрофии». В разделе кодекса, содержащем молитвы Елеосвящения (§ 196–200), вторая молитва о болящих (§ 197), данная как альтернатива (εὐχή ... ἄλλη) константинопольской формуле, представляет собой не что иное, как ектению о болящих в конце того же манускрипта (§ 288), но с новым началом и славословием в конце:

Ектения о болящих (§ 288)	Молитва «иная» о болящих (§ 197)
Ἐν εἰρήνῃ τοῦ κυρίου δεηθῶμεν. Ὁ θεὸς ὁ δυνατὸς καὶ ἐλεήμων, ὁ πάντα οἰκονομῶν ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ	

γένους ἡμῶν,

Ἐπεὶ τοῦ ἀσθενούντος ἀδελφοῦ
ἡμῶν ὁ δεῖνα καὶ τῆς παρὰ τοῦ ἐπίσκεψαι τὸν δοῦλόν σου τόνδε
θεοῦ ἐπισκέψεως, ὑγείας καὶ τὸν ἐπικεκλημένον τὸ ὄνομα τοῦ
σωτηρίας αὐτοῦ, τοῦ κυρίου Χριστοῦ σου,
δεηθῶμεν.

Ἐπεὶ τοῦ ἐλεηθῆναι καὶ
διαφυλαχθῆναι αὐτὸν κατὰ τὸ
μέγα ἔλεος, τοῦ κυρίου
δεηθῶμεν.

Ἐπεὶ τοῦ συγχωρηθῆναι αὐτῷ
τε καὶ ἡμῖν πᾶν πλημμέλημα
ἐκούσιον.

Ἐπεὶ τοῦ κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν
ἐπισκέφασθαι καὶ ἰάσασθαι αὐτοῦ πᾶσαν ἀσθένειαν
σωματικὴν τε καὶ ψυχικὴν, καὶ ἰᾶσαι αὐτοῦ πᾶσαν ἀσθένειαν
σωματικὴν τε καὶ ψυχικὴν.
δεηθῶμεν.

Ἐπεὶ τοῦ ἀφεθῆναι αὐτοῦ τὰς ἀμαρτίας καὶ τὰ ἐξ ἀμαρτιῶν
ἐπίπονα, τοῦ κυρίου δεηθῶμεν. ἄφες αὐτῷ τὰς ἀμαρτίας καὶ τὰ ἐξ
ἀμαρτιῶν ἐπίπονα,

Ἐπεὶ τοῦ ἀποστῆναι ἀπ' αὐτοῦ πάντα πειρασμὸν καὶ πᾶσαν
πάντα πειρασμὸν καὶ πᾶσαν ἐπανάστασιν τοῦ ἀντικειμένου
ἐπανάστασιν τοῦ ἀντικειμένου, ἀπόστησον ἀπὸ τοῦ δούλου σου ὁ
τοῦ κυρίου δεηθῶμεν. δεῖνα,

Ἐπεὶ τοῦ ἀναστῆσαι αὐτὸν
κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν ἀπὸ τῆς καὶ ἀνάστησον αὐτὸν ἀπὸ τῆς
κλινῆρης ἀρρώστιας αὐτοῦ, κλινῆρης ἀρρώστιας,
δεηθῶμεν.

Ἐπεὶ τοῦ ἀποκαταστῆσαι αὐτὸν
τῇ ἀγίᾳ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ, ψυχῇ καὶ ἀποκατάστησον τῇ ἀγίᾳ σου
καὶ σώματι ὑγιαίνοντα καὶ ἐκκλησίᾳ ψυχῇ καὶ σώματι
προκόπτοντα ἐν ἔργοις καὶ ὑγιαίνοντα καὶ προκόπτοντα ἐν
λόγοις ἀγαθοῖς, τοῦ κυρίου ἔργοις καλοῖς καὶ λόγοις ἀγαθοῖς,
δεηθῶμεν.

Ἐπεὶ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ
πάσης.

Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καί.
Τῆς παναγίας, ἀχράντου.

δοξάζοντα μετὰ παντὸς τοῦ λαοῦ
σου τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ σου τῆς
ἐλπίδος ἡμῶν, μεθ' οὗ σοι δόξα,
τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν τῷ
παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ.

В других случаях «атрофия» молитвотворчества проявляется в использовании библейских цитат, как это явствует из второй молитвы утрени (§ 86). Евхологии более позднего времени, чем Vatican. Barberini gr. 336, предлагают другие примеры «атрофии» молитвотворчества: в композиции первого часа, а также в молитве очищения оскверненного сосуда⁵⁴⁷.

От Иерусалима до Константинополя

Исследования византийских Лекционариев, проведенные Себастией Жанерасом и Еленой Велковской, показывают, что после IX века константинопольская Великая церковь заимствовала обряды и чтения Священного Писания из кафедральной традиции Иерусалима: таковы, например, чин омовения ног и цикл зачал воскресных утренних Евангелий и Евангелий Страстей⁵⁴⁸. Те же процессы наблюдаются и в Евхологии.

В вышеупомянутом константинопольском Евхологии Paris Coislin 213 редактор привел после чина Елеосвящения дополнительную молитву «о елее для болящих». Сопоставим ее молитвы со второй формулой освящения елея из Vatican. Barberini gr. 336:

Vatican. Barberini gr. 336
Paris. Coislin. 213

Ὁ πολὺς ἐν ἐλέει καὶ Ὁ πολὺς ἐν ἐλέει καὶ πλούσιος ἐν ἀγαθότητι,
πλούσιος ἐν ἀγαθότητι, κύριε, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς
κύριε, ὁ πατὴρ τῶν πάσης παρακλήσεως, ὁ ἰώμενος τὰ
οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς συντρίμματα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων
πάσης παρακλήσεως, ἡμῶν, ὁ διὰ τῶν ἀγίων ἀποστόλων

ὁ ἐνηχήσας ἡμῖν διὰ
τῶν ἀγίων σου ἐνηχήσας ἡμῖν
ἀποστόλων

ἐλαίῳ μετὰ
προσευχῆς τῶν τοῦ ἐλαίου μετὰ προσευχῆς τῶν τῆς ἐκκλησίας
λαοῦ πρεσβυτέρων τὰς πρεσβυτέρων τὰς ἀσθενείας
ἀσθενείας θεραπεύεσθαι, αὐτός, Δέσποτα,
θεραπεύεσθαι.

σὺ τάξον τὸ ἔλαιον
τοῦτο ἁγιάσον καὶ τὸ ἔλαιον τοῦτο,

ὥστε γενέσθαι τοῖς χριομένοις αὐτοῖς
θεραπείαν πάθους παντός, νόσου
σωματικῆς, μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ

πνεύματος, ἵνα καὶ νῦν δοξασθῇ σου
τὸ πανάγιον ὄνομα.

εἰς ἱάσιντοῖς ἐξ αὐτοῦ
χριομένοις...

Можно легко видеть, что редактор переработал молитву Vatican. Barberini gr. 336, объединив ее с константинопольской молитвой на освящение елея (курсив в правом столбце). Уже в Евхологии Барберини эта молитва является дубликацией в отношении константинопольской формулы, далее она встречается исключительно в итало-греческой и палестинской рукописной традиции⁵⁴⁹. Поэтому мы можем утверждать, что в этом случае мы имеем дело с послеиконоборческим влиянием Иерусалима – или по крайней мере Палестины – на традицию Великой церкви. Интересно также то, как эта молитва была воспринята: она была приведена в соответствие уже существовавшей константинопольской формуле и ее богословию: можно обратить внимание, например, на замену τῶν τοῦ λαοῦ πρεσβυτέρων на τῶν τῆς ἐκκλησίας πρεσβυτέρων.

Ближний Восток, Южная Италия и православные славяне

Сравнительное исследование Евхология в греческих рукописях различного происхождения позволило нам выделить константинопольский Евхологий в двух редакциях и определенное число невизантийских молитв, отчасти общих для ближневосточных и южноитальянских Евхологиев. Сходные черты проявляют и рукописи православных славян, поэтому необходимо прояснить возможные взаимовлияния – по крайней мере для самых древних свидетельств.

Несколько лет назад я опубликовал статью с целью показать италогреческое влияние на чин литургии свт. Иоанна Златоуста, обнаруженное в славянском Синайском Евхологии – южнославянской глаголической рукописи XI века⁵⁵⁰. Сегодня, после дальнейшего изучения, я думаю, что некоторые из сделанных мною тогда утверждений необходимо уточнить. Представляется, что евхологическая традиция славянского Синайского Евхология зависит – по крайней мере как целое – от литургических книг Ближнего Востока, самого Синая, вероятно⁵⁵¹, тогда как итало-греческие влияния должны быть отнесены скорее к римско-византийской литургии ап. Петра⁵⁵². В любом случае западные элементы, встречающиеся в Синайском Евхологии (формуляр исповеди и молитва на благословение сыра), происходят не из итало-греческих Евхологиев, где их нет вовсе⁵⁵³.

Многочисленные восточные молитвы, которыми наполнены русские евхаристические формуляры начиная с XIII века, – например, некоторые небольшие молитвословия (такие, как формула соединения Даров⁵⁵⁴) – не кажутся связанными с итало-греческими книгами. Наверное, было бы полезнее исследовать распространение литургии ап. Иакова – текста, которому не было суждено быть сразу принятым для совершения евхаристического богослужения в среде южных и восточных славян вплоть до переводов патриарха Тырновского Евфимия (1375–1393)⁵⁵⁵.

Более всего славянские литургические книги характеризуют не столько сами восточные молитвы или формулы, сколько функция, которую они выполняли. В отличие от итало-греческих Евхологиев в славянских мы видим молитвы, собранные вместе в начале формуляра и используемые в качестве молитвы священника о себе⁵⁵⁶, – это было бы очень интересно исследовать с целью выявить возможную литургическую антропологию такого явления, как *homo slavicus*.

Заключение

Цель этих размышлений, предложенных в качестве простых наблюдений, несомненно, нуждающихся в дальнейшем исследовании и доказательстве, состоит в том, чтобы предоставить некоторые инструменты для анализа молитв чинов таинств, начиная с того, что содержится в каждом отдельном Евхологии. Как было сказано в начале доклада, эти размышления, основанные на фактах, а не на гипотезах, имеют своей целью раскрыть слои в византийской евхологической традиции в попытке применить подходящую терминологию к содержащимся в ней явлениям.

В этих наблюдениях отчасти применялись методы структурного анализа литургических текстов и текстологической критики, но было бы неправильно считать региональную классификацию конечным предметом исследования. Процесс классификации только предваряет исследование более требовательное, находящееся за пределами моей компетенции, но заслуживающее по крайней мере общего описания. Ведь очень часто за евхологической дубликацией стоит скрытая «богословская дубликация».

В *textus receptus* чина венчания только третья из первых его трех молитв – константинопольская, то есть собственно византийская. Первая – периферийная молитва венчания, общая с молитвой из итало-греческого Евхология РНБ. Греч. 226, X в., и из ближневосточного Евхология Sinait. gr. 958, XI в. Вторая молитва, сходная с первой по содержанию и литературной форме, имеет параллель в ближневосточном Евхологии Athos. Laur. 189, XIII в.⁵⁵⁷, и в современном ему славянском Зайковском Требнике⁵⁵⁸. В отличие от константинопольской молитвы, составленной на основе библейских повествований о сотворении первой пары, Адама и Евы, и о свадьбе в Кане Галилейской, две ближневосточные молитвы подчеркивают примерное поведение библейской пары, отдаленно похожий образец которого можно найти в Книге Товита (Тов. 8:5–7).

Подобно всем христианским средневековым обрядам, византийский обряд – между прочим, средневековый обряд, до сих пор используемый на практике, – раскрывает содержащиеся в нем евхологические и, соответственно, богословские слои, которые следует четко различать. В противном случае мы рискуем написать историю, конечным результатом которой будет простая хронология фактов без всякой попытки прочесть эту историю генетически. История локальных традиций чинов таинств, как и других аспектов истории православного богослужения, должна избежать таких антиисторических ловушек.

Виталий Пермяков. Чин освящения храма в восточных традициях

Церковь есть храм Божий, место святое, дом молитвы, собрание народа, тело Христово, ее нарицают «невестой Христовой». Она очищена водою Его крещения, окроплена Его Кровью, как невеста украшена и запечатлена миром Святого Духа, согласно слову пророка: «Имя твое – как разлитое миро» (Песн. 1:3), «в благоухание мира твоего побежим» (Песн. 1:4), ибо (это) «как миро на главе, сходящее на браду, браду Аарона» (Пс. 132:2)⁵⁵⁹.

Это утверждение, открывающее классический византийский комментарий на Божественную литургию, точно указывает сразу на несколько аспектов определения Церкви в христианском богословском дискурсе. Во-первых, церковь – это определенное литургическое пространство: храм, «место», «дом молитвы» и собрание. Во-вторых, церковь есть исполнение ветхо- и новозаветных образов Невесты и Тела Христова. Наконец, церковь в земном храме – это отображение Храма небесного, «земное небо (ἐπίγειος οὐρανός), где пренебесный Бог обитает и шествует», как сказано далее в том же комментарии. Понятие церкви в этом комментарии также замечательно тем, что оно определяет церковь и ее литургическое пространство, используя язык таинств, говоря о церкви как омытой в крещальных водах, окропленной, облаченной и запечатленной печатью помазания.

Именно этот язык, сакраментологически насыщенный, по-видимому, привлек внимание одного из ранних исследователей византийского чина освящения храма, Хризостома Константинидиса. В своем исследовании, опубликованном в 1953 году, Константинидис увидел в процитированном в начале нашего доклада отрывке прямую аллюзию на основные моменты византийского чина освящения церкви⁵⁶⁰. Далее, фраза в том же комментарии: ἱεράρχαις κατακοσμηθεῖσα καὶ ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτῶν ἐνθρονισθεῖσα⁵⁶¹ – была отнесена этим исследователем к последнему элементу в

византийском последовании – положению святых мощей, что, по его мнению, отражало «неотъемлемую и принципиальную роль положения мощей в чине освящения храма»⁵⁶². Наконец, то сходство, которое Константинидис увидел между процитированным отрывком и самым ранним сохранившимся текстом византийского последования освящения храма из кодекса Vatican. Barberini gr. 336, позволило ему предположить, что непосредственным редактором этого византийского чина был свт. Герман Константинопольский⁵⁶³.

В нашу задачу в данной работе не входит проверка и оценка гипотезы Константинидиса относительно роли свт. Германа в создании византийского чина. Достаточно будет указать, что фраза в приписываемом Герману комментарии, где он говорит о Церкви как «воцарившейся во святых мощами их», которую Константинидис цитирует по изданию Миня⁵⁶⁴, отсутствует в критических изданиях Германова комментария, прочитывающих это место как «ἐν μάρτυσι τελεωθεῖσα». Предполагаемая аллюзия на положение мощей святых мучеников перестает, таким образом, быть столь явной⁵⁶⁵.

Целью нашей работы является исследование возможного происхождения византийского чина освящения храма и положения святых мощей на основе ранних свидетельств и сравнительного анализа подобных литургических чинов иных восточнохристианских традиций. Наши наблюдения относительно византийского чина освящения будут основаны на древнейшем полном тексте последования – доиконоборческом чине освящения храма и положения мощей в Евхологии Vatican. Barberini gr. 336 (Fol. 145^v–59^r)⁵⁶⁶. В нашем исследовании истоков византийского обряда освящения особый интерес у нас вызывают чины, связанные с освящением престола посредством его помазания святым миром или елеем.

Последование освящения храма в Евхологии Vatican. Barberini gr. 336 и чин «энкении»

Последование освящения храма в Евхологии Vatican. Barberini gr. 336, как это следует из самого беглого знакомства с ним, состоит из двух чинов, предваряемых каждый отдельным заглавием: это, во-первых, собственно чин «освящения святого храма и в нем святого престола» (Fol. 145r–156v) и чин «на обновление (ἐπὶ τοῖς ἐγκαίνιοις) уже освященного храма» (Fol. 156^v–159^r). Богослужебный текст первого последования открывается мирной ектенией, которая предваряется кратким указанием:

В день, предшествующий обновлению, прежде чем патриарх приходит в храм, который должен быть обновлен, предпосылается ответственный за рукоположения и дает указания каменщикам по мрамору (τοὺς μαρμαραρίους) к установлению престола. И когда они завершат работу и уйдут, входит патриарх в храм⁵⁶⁷.

Лаконичность этой рубрики воспроизводится в чине освящения храма и в других ранневизантийских Евхологиях: Sinait. gr. 959, X в. (Fol. 128^v), Bodleian Auct. E. 5. 13, XII в.⁵⁶⁸, и Ottobon. gr. 434, 1174–1175 гг., но явно отличается от более развернутых инструкций в так называемом Евхологии Стратигия (Paris. Coislin. gr. 213, 1027 г.)⁵⁶⁹, самом раннем Евхологии, который отражает константинопольскую традицию непосредственно. Этот Евхологий приводит весьма подробные указания для патриарха и клириков в отношении установления святого престола, дополняя последование молитвой Κύριε ὁ Θεὸς καὶ Σωτὴρ ἡμῶν, ὁ πάντα τραυματεύόμενος и пением Пс. 144, которым сопровождается поставление столешницы престола на его столбы⁵⁷⁰. Однако в Vatican. Barberini gr. 336 и других ранних списках чин освящения храма открывается лишь входом патриарха и клириков в новый храм, приуготовленный к чину «обновления». Чинопоследование содержит следующие основные элементы:

А. Освящение храма и престола

1. Прибытие и вход патриарха в здание храма. В этот момент, как предполагается, все миряне покидают храм, и лишь патриарх и клирики остаются внутри для совершения чина.

2. Диакон произносит мирную ектению, а патриарх, преклонив колена, прочитывает 1-ю молитву последования: Ὁ Θεὸς ὁ ἄναρχος καὶ ἁΐδιος.

3. Патриарх очищает престол посредством «белого нитрия» (эквивалент мыла).

4. Приносят крещальные сосуды с водой, над которыми патриарх произносит молитву освящения (2-я молитва): Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἁγιάσας τὰ ρεῖθρα τοῦ Ἰορδάνου.

5. Патриарх возливает воду на престол с крещальной формулой «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». Престол отирается с пением Пс. 83 («Коль возлюблена селения Твоя»).

6. Теплое вино возливается на престол с пением Пс. 50:9–10.

7. Престол отирается новым саваном при пении Пс. 131.

8. Патриарх трижды возливает святое миро из соответствующего сосуда на престол с пением «Аллилуиа», «как при святом Крещении» (ὡς ἐπὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος). Престол затем помазывается святым миром весь, при пении Пс. 132.

9. Облачение престола, с пением Пс. 92.

10. Патриарх кадит престол, алтарь и весь храм, читая Пс. 25. Одновременно один из клириков следует за патриархом и помазывает святым миром стены и столбы нефа.

11. Ектения и 3-я молитва: Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὁ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν ἀρρήτῳ σοφία θεμελιώσας.

12. Главопреклонная молитва: Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων.

13. Диаконский возглас «С миром изыдем», предполагающий отпуст и завершение службы⁵⁷¹.

14.

В. Чин обновления («энкении») и положения святых мощей

Этот чин, согласно указаниям, должен совершаться «в тот же день, в который освящается молитвенный дом» (т. е. храм). Основные элементы чинопоследования следующие:

1. Служба начинается накануне вечером служением вечерни и паннихис (бдения) в одном из близлежащих храмов, где также полагаются мощи.

2. На рассвете (ἔωθεν) патриарх приходит в эту церковь и, пока диакон совершает «ектению Трисвятого», читает молитву Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πιστὸς ἐν τοῖς λόγοις σου.

3. Главопреклонная молитва: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν πρεσβείαις τῆς ἁγίας Δεσποίνης.

4. Процессия со святыми мощами к обновляемому храму (μετὰ λιτῆς ἐν τῷ ἐνκαίνιζομένῳ ναῷ) с пением тропаря «Слава Тебе, Христе Боже, апостолов похвало».

5. Процессия останавливается пред центральными вратами нефа. После возгласа патриарха поется (входный) тропарь: «Возмите врата князи ваша и возमितесь врата вечная» (= Пс. 23:7).

6. Вход в храм с пением тропаря.

7. Патриарх полагает св. мощи «в уготовленное для них место» и читает молитву: Ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ καὶ ταύτην τὴν δόξαν.

8. Певцы поют «Слава», затем Трисвятое, и начинается Евхаристия.

Как уже было сказано, чин обновления/освящения нового храма в этом Евхологии в действительности состоит из двух различных чинов: во-первых, чина освящения престола и храма и, во-вторых, чина «энкении» и положения мощей. В последующем развитии византийского обряда эти два чина слились в одно продолжающееся последование, что и отражается современной практикой, как русской, так и греческой. Самый ранний пример слияния двух чинов мы находим в Евхологии Paris. Coislin. gr. 213. Fol. 8^v–19^v, но некоторые ранние рукописи, как, например, Sinait. gr. 959 и другие послеиконоборческие греческие, славянские и грузинские Евхологии⁵⁷², все еще предполагают значительную степень автономии между двумя чинами⁵⁷³. Эти два последования, как нам кажется, различны по своему первоначальному литургическому Sitz im Leben, равно как и в богословском содержании чина. Чин «освящения» (Α) представляется исключительно священническим – как мы видели, при входе

патриарха миряне удаляются из храма. В данном обряде большая часть литургических действий происходит вокруг алтаря/престола; чин также содержит несколько продолжительных молитвословий, эпиклетических по характеру, отличающихся обильным использованием ветхозаветных образов и аллюзий.

В сравнении с чином «освящения» чин «энкении» имеет весьма отличающиеся черты: это общественное, стациональное богослужение, включающее процессию народа под возглавлением патриарха и клириков из одного места города в новообновленный храм. Центральным моментом чина является отвержение храмовых врат, торжественный вход и положение святых мощей. Истоки подобного чина могут, как кажется, быть прослежены в позднеантичных обрядах, связанных с инаугурацией языческих храмов и публичных зданий. В этих церемониях принимали участие высший представитель гражданской власти (император или магистрат), который и считался «совершителем *dedicatio*», а также высшие представители религиозной власти (*pontifex*)⁵⁷⁴. В позднейших описаниях чинопоследования обновления храмов Константинополя при императоре Юстиниане Великом (527–565) император все еще является активным участником церемонии обновления храма: он шествует в процессии по направлению к новому храму, хотя возглавляют процессию епископы, восседающие на императорской колеснице (*ἐν ὀχήματι βασιλικῷ*)⁵⁷⁵. Ко времени появления чина «энкении», отраженного в Евхологии Барберини, император, по-видимому, утрачивает свою заметную роль в церемонии обновления храмов и его роль «дедикатора» становится одним из полномочий местного епископа.

Освящение престола и храма

Если чин «обновления уже освященного храма» имеет истоком стациональную литургию Константинополя, происхождение чина «освящения святого храма и в нем святого престола», предшествующего чину «энкении» в византийском обряде, остается не вполне ясным. Как было сказано, этот чин исключительно «клерикален» и «иерархичен» – рубрики предписывают совершать его при закрытых дверях в присутствии только клириков, – и объектом литургических действий являются престол и внутренний периметр церковного здания (стены, колонны).

В этой части работы мы рассмотрим некоторые особенности чина освящения храма в Евхологии Барберини (Fol. 145^r–156^v)⁵⁷⁶ конца VIII века. Затем мы перейдем к некоторым примерам из раннехристианской литературы, начиная с IV века упоминающих, как нам кажется, чин и способ освящения престола. Затем мы обратим внимание на некоторые свидетельства из других восточнохристианских традиций, которые, как нам кажется, могут помочь пролить свет на некоторые аспекты происхождения этого чина в византийском обряде.

Внимательное прочтение рубрик и молитв византийского чинопоследования «освящения» в Vatican. Barberini gr. 336 позволяет заметить следующие особенности этого чина:

1. Чин начинается мирной ектенией с особыми прошениями на освящение храма и заканчивается стандартным диаконским возгласом «С миром изыдем», предполагающим отпуст; это указывает на то, что этот чин, если и не имел константинопольского происхождения, приобрел некоторые особенности, включающие его в литургическую традицию Константинополя.

2. Молитва 1-я, Ὁ Θεὸς ὁ ἄναρχος καὶ ἀϊδιος – возможно, константинопольского происхождения (VI в.)⁵⁷⁷, – выполняет двойную функцию, соединяя прошение патриарха за себя и за клириков⁵⁷⁸ с эпиклетическим призыванием Духа для

освящения храма⁵⁷⁹ и престо-ла⁵⁸⁰. Можно заметить, что более сильно выраженная эпиклетическая формула (κατάπερψον... καὶ ἁγιάσαν...) относится в этой молитве к освящению «дома», т. е. храма, а не престола.

3. В прошлом исследователи отмечали, что чин освящения престола во многом близко напоминает византийский чин Крещения и Миропомазания (за исключением предкрещального помазания тела)⁵⁸¹. Возможно, что ссылки на крещальный чин, трижды фигурирующие в нашем тексте⁵⁸², не являются случайными и могут отражать сознательную попытку подражания этому чину.

4. Возлияние вина (κολάθου) на престол сопровождается стихами Пс. 50:9–10. Так же как и омовение алтаря водой, этот акт находит соответствие в армянском чине освящения храма⁵⁸³ (но не в сирийском и коптском чинах) и в западных чинах римо-галликанского происхождения (Missale francorum, Gelasianum vetus, Ordo Romanus XLI)⁵⁸⁴.

Омовение, помазание и облачение престола и помазание стен храма сопровождаются псалмопением (Пс. 83, 50, 131, 132, 92, 25), «покрывающим» физические действия предстоятеля и клириков. Довольно сложно судить, все ли из указанных псалмов изначально сопровождали чин освящения, но можно предположить, что чтение Пс. 50:9–10 связано с тем, что возлияние вина понимается как очищение престола; в то же время акт облачения престола привнес в чин освящения текст Пс. 92 по той причине, что чин облачения престола стал пониматься как облачение в крещальное одеяние⁵⁸⁵.

Две заключительные молитвы (3-я и 4-я) по своему богословскому содержанию напоминают молитву 1-ю, особенно ее эпиклетическую часть: Божественная слава призывается наполнить дом/храм и престол, чтобы привести их в соответствие с их литургическим предназначением – совершением Евхаристии. В то же время вместо явного эпиклесиса текст молитв 3-й и 4-й предпочитает использовать ветхозаветную терминологию, восходящую к Исх. 29:37; 40:10, 34⁵⁸⁶.

Как и чин «энкении», чин освящения престола и храма представляет собой автономный, самодостаточный чин освящения, центральный момент которого – помазание престола святым миром, – как кажется, восходит как к ветхозаветным примерам, так и к христианским крещальным чинам. Поскольку этот чин, таким образом, находит твердое основание в Священном Писании и Священном Предании Церкви, нужно рассмотреть вопрос о том, насколько ранним временем можно датировать практику помазания престола елеем или миром в качестве приготовления/освящения его для литургических целей. Приведем несколько примеров, которые демонстрируют, что данная практика может быть датирована 2-й половиной IV века.

1. Первым примером должен быть отрывок из одного из «Мадраше о девстве» прп. Ефрема Сирина (ок. 306–373). Последний, как предполагается, проживал в Нисибии, а затем в Эдессе (Урфе), близ восточной границы Восточно-Римской империи. Отрывок, который мы приводим, находится в 4-й мадраша, первой из цикла богословских поэм Ефрема, раскрывающих христианскую символику елея и помазания:

Oil is the sceptre for old age and the armor for youth.

It supports sickness and is the bulwark of health.

It is one, but it is many in its uses: it gives anointing to altars (yoheb l-madbkhe mšikhuthā),

and they bear the offering of reconciliation (qurban thar'uthā).

...⁵⁸⁷

В этом отрывке связь помазания престола с последующим совершением Евхаристии весьма явна – престолы помазуются елеем, чтобы на них осуществлялась «Жертва примирения». Важно здесь то, что, хотя отрывок из мадраша Ефрема Сирина не является первым свидетельством об освящении храма и/или алтаря в христианской литературе, этот отрывок – первое свидетельство употребления елея в данном обряде, что, вероятно, говорит о существовании такой практики среди сирийских христианских общин 2-й половины IV века.

2. Одно из возможных ранних свидетельств о практике освящения престола в Палестине содержится в армянском

иерусалимском Лекционарии, в одной из его копий (рукопись Paris. arm. 44). Этот текст дает полный «канон» литургических чтений для «обновления всех алтарей, которые воздвигаются (*amenajn seghanoc' nawakateac' or kangnen*)», помещая его между праздниками ап. Андрея (30 ноября) и св. Давида и ап. Иакова (25 декабря)⁵⁸⁸. Канон чтений состоит из Пс. 42:4, апостольского чтения Евр. 13:10–16, аллилуиария со стихами из Пс. 25 и евангельского чтения Мф. 23:12–22 (последнее выбрано по причине содержащегося в нем упоминания о клятве жертвенником и храмом). До сих пор нет консенсуса среди исследователей относительно истоков и роли этого «обновления всех алтарей» в иерусалимском календаре V века и, в отличие от других литургических дат древнеиерусалимского календаря, это событие не находит отражения в литургическом календаре Армянской Церкви⁵⁸⁹. Важным в этом упоминании для нас является то, что объектом «энкении»/освящения здесь выступает именно алтарь/престол. Однако данных о том, как совершалось это обновление, источник не дает.

3. Вероятно, в 394 году⁵⁹⁰ еп. Иоанн II, преемник великого Кирилла по Иерусалимской кафедре (387–417)⁵⁹¹, торжественно освятил новую базилику на месте св. Сиона, в священной топографии Иерусалима – традиционном месте Сионской горницы, Тайной вечери и апостольского собрания в день Пятидесятницы⁵⁹². В гомилии, произнесенной при данном освящении, которая сохранилась только в древнеармянском переводе⁵⁹³, еп. Иоанн обращается к своим слушателям, предположительно клирикам и монахам, с символической экзегезой библейских образов, прилагая их к храму и престолу⁵⁹⁴. Гомилия состоит из восьми структурных единиц, в каждой из которых раскрывается библейский прообраз, относящийся ко храму и Церкви. Почти каждая из этих экспозиций завершается обращением внимания слушателя на предмет, находящийся в центре этого праздника, – «очистилице» (ἱλαστήριον, *k'awaran*), т. е., вероятно, сам престол. Этот риторический прием облекается в форму ходатайства, чтобы то, что было испрошено, могло быть даровано «по предстательствам святого очистилица

(*barek hosut'eamb surb k'awaranis*)». Однако одна из этих структурных частей (гл. 62–65) отличается именно в этой заключительной фразе: раскрывая два образа, сведенные вместе, – «гору Авраамову, где Агнец был повешен на Древе, и лестницу Иаковля и камень, который он помазал», – проповедник заключает свою экзегезу ходатайством:

Да «превознесется паче Ливана плод» наш и да процветем (Пс. 71:16) в сем раю Божиим, как древо савек (Быт. 22:13), благословляя имя Господне чрез сей помазанный камень (*orhnelov z-anun Tearn i dzern surb oceal vinis ajs*)⁵⁹⁵.

Конечно, данный абзац должен быть прочитан в контексте аллюзий на некоторые ключевые места Священного Писания: видение лестницы Иаковом (Быт. 28:11–17) и помазание им камня в Вефиле (Быт. 28:18). Однако поскольку мы знаем об использовании каменных престолов уже в это время⁵⁹⁶, было бы разумным предположить, что Иоанн использует аллюзию на текст Писания с тем, чтобы указать на исполнение прообраза перед своими слушателями: сей помазанный камень, престол христианского храма, освященный елеем для совершения на нем литургии – «благословения имени Господня» (Пс. 113:2). Одновременно этот отрывок, несомненно, содержит аллюзию на Самого Христа как «Помазанника» *par excellence*.

4. Первое же свидетельство об употреблении мира при освящении престола появляется в труде христианского автора V–VI веков, писавшего под именем Дионисия Ареопагита. Немного известно о происхождении и личности этого автора, но в целом принято считать, что он происходил из региона Сирии-Палестины и писал в промежутке между 487 (смерть неоплатоника Прокла Диадоха) и 532 (первое упоминание трудов Дионисия) годами⁵⁹⁷. В своем трактате «О церковной иерархии» он впервые упоминает две важные особенности совершения освящения храма – предположительно в регионе Сирии-Палестины: 1) освящение совершается путем возлияния мира на престол (О церковной иерархии 4. 12); 2) прерогатива совершения освящения принадлежит исключительно епископу или епископам (О церковной иерархии 5. 5). Дионисий пишет:

Но и вот что иерархически помысли, – что и священное освящение (τελειῶσιν) божественного жертвенника, основоположение святейших свершений, совершеннодействуется всесвятыми возлияниями святейшего мира. А это ведь – сверхнебесное и сверхсущественное богодействие (θεουργία), начало, сущность и совершенствующая сила всякого нашего богодейственного освящения (θεουργικῆς ἡμῶν ἀγιαστέας), начало, сущность и совершительная сила. Если Сам Иисус, богоначалное освящение божественных умов, есть наш божественнейший жертвенник, в котором, по выражению слова Божия, освящаясь и таинственно всежигаясь, имеем мы доступ (Еф. 2:18), то воззрим премирными очами на самый божественнейший Жертвенник (на котором все освящаемое совершается и освящается), освящаемый божественнейшим миром. Ибо всесвятейший Иисус освящает (Ин 17:19) за нас Сам Себя и исполняет нас всякой святыни, когда то, что на Нем домостроительно совершается, благодейственно нисходит на нас как богорожденных⁵⁹⁸.

Примечательно то, что престол/жертвенник в процитированном отрывке не просто часть храмового убранства – он сам является символом, интерпретируемым в свете пасхальной жертвы Христа. Земной алтарь, «освященный» миропомазанием, указывает на жертву Того, Кто Сам является жертвенником *par excellence* (Евр. 13:10), и на таинственное освящение христиан через Иисуса в совершении Евхаристии. Эта связь между алтарем, помазанием и Самим Христом может указывать на сирийские истоки традиции, которую отражает Дионисий, поскольку ассоциация *meškhā* (елей) и *mšikhā* (Христос) естественна в сирийской традиции и языке. Кроме того, специальное указание в тексте трактата, что «священносовершение жертвенника» принадлежит «исключительно священносовершительной власти богпросвещенных иерархов»⁵⁹⁹, находит отклик в некоторых канонических текстах сирийской традиции, предписывающей никому другому, кроме епископа, не совершать освящение престола через помазание⁶⁰⁰.

5. Наш следующий источник значительно отличается от источников уже процитированных, поскольку происходит из Египта, а не Сирии-Палестины. Это – описание освящения храма прп. Макария Великого в египетском Ските коптским патриархом Вениамином (626–665). Этот рассказ по жанру агиографичен (поскольку центральным эпизодом повествования является видение патриарха во время совершения чина) и был предположительно записан пресв. Агафоном, также будущим патриархом. Этот текст сохранился по-коптски в рукописи Abu Maqar Ta 217 и нескольких арабских переводах⁶⁰¹. На основании ссылки в рукописи основной рукописный источник датируется XIV веком⁶⁰², но внутренний анализ текста позволил Рене Кокуэну предположить, что само произведение было написано в конце VII века, немногим позже описываемых событий, но прежде кончины патр. Агафона в 681 году⁶⁰³.

Этот текст важен для наших целей, поскольку представляет важное сравнительно-литургическое свидетельство, предшествующее по времени сохранившимся текстам литургических последований освящения храма как в коптском, так и в сирийском и византийском обрядах. Рассказ этот, ведущийся от лица патр. Вениамина и свящ. Агафона, описывает чин освящения храма, в течение которого предстоятель имеет видение Иисуса, «Помазанника», помазывающего престол нового храма:

И, придя в святилище, я произнес молитву святого мира и, взяв миро, чтобы возлить его на святой жертвенник, я услышал глас, глаголющий: «Внемли, о епископ!» Когда я медленно обратился к престолу, я увидел руку Спасителя, помазывающую жертвенник. А я был объят страхом и трепетом, так что я сказал в себе с патриархом Иаковом: «Се, страшно место сие, несть сие, но дом Божий, и сия есть лестница небесная, место упокоения Вышнего» (Быт. 28:16).

Он рек, глаголя: «Сия есть скиния Отца, и Сына, и Святаго Духа», и он обошел (вар. трижды), говоря три «Аллилуиа» и добавляя стих и говоря: «Коль возлюбленна селения Твоя, Царю мой и Боже мой, желает и скончается душа моя во

дворы Твоя, олтари Твоя, Господи Боже сил, Царю мой и Боже мой, во веки веков» (Пс. 83:1–3).

И когда освятил он скинию, исшел к народу (вар. и освятил колонны) и стены. Затем он вернулся и воссел в скинии. Он рек и сказал нам: «Я был взят сегодня в рай Господа Саваофа и слышал неизреченный глас, который на сердце человека не приходил, по слову премудрого Павла (1Кор. 2:9). Верьте мне, братие, я видел сегодня славу Христову, исполнившую скинию, и видел моими грешными очами невидимую руку и высокую десницу Спасителя нашего Иисуса Христа, помазывающую престол святого. ... Истинно, сей есть престол Бога Отца вседержителя и едиnorodного Его Сына и Духа Святого, который над этим местом. ...Восстаньте ныне, чада мои, совершим святое служение, да причастим отцов наших и прославим Вышнего Бога»⁶⁰⁴.

Наш источник является одним из первых восточнохристианских источников, где мы можем различить раннюю структуру чина освящения алтаря. Последний видится весьма простым и лаконичным:

1. молитва «святого мира»;
2. возлияние мира на престол;
3. формула (?) освящения: «Сия есть скиния...»;
4. обхождение алтаря с пением «Аллилуиа» и Пс 83;
5. обхождение храма изнутри и помазание колонн и стен;
6. Евхаристия.

В своей ранней статье издатель нашего источника отметил параллели между более поздним коптским чином и соответствующими чинами в западносирийской традиции⁶⁰⁵. Более того, согласно Кокуэну, именно сирийский чин освящения изначально являлся единственным чином, употреблявшемся в Александрийском Патриархате⁶⁰⁶. Несмотря на то что в своей статье Кокуэн говорил о более поздних чинах освящения, можно допустить, что его выводы верны также для раннего, более примитивного чина, который описан в нашем источнике. Если мы сравним отсылки к элементам чина освящения, которые можно найти у Ареопагита, с нашим источником, можно отметить как минимум две явные параллели: 1) чин

совершается епископом; 2) освящение совершается через возлияние мира на престол. То, что в этом раннем чине освящения храма главным элементом является освящение престола, может поставить под сомнение предположение Кокуэна, что в коптском чине освящение алтаря это – поздний элемент, насыщенный заимствованиями из византийского чина⁶⁰⁷. Видение Христа и Божественной славы, произошедшее в момент возлияния мира, находит соответствия с подобными же явлениями во время крещального помазания в ранних описаниях (сирийского происхождения) христианского чина посвящения⁶⁰⁸. В тексте данного повествования, однако, не указывается, какой могло быть содержание «молитвы святого мира», находящейся в нашем тексте перед возлиянием мира⁶⁰⁹.

Таким образом, рассмотрев некоторые данные источников, касающихся практики освящения храма и престола на христианском Востоке с IV по VII век, мы можем отметить некоторые тенденции, характеризующие эти данные: 1) источники говорят о существовании практики освящения/приуготовления престола как необходимого условия совершения на нем Евхаристии; 2) некоторые из источников ясно указывают, что это освящение производится через помазание или возлияние елея или мира; 3) в некоторых источниках – как в коптском повествовании «Книга освящения храма Вениамином» (VII в.) – освящающее помазание престола (с последующим помазанием колонн и стен) представляет собой совершенно законченный чин освящения, находящий свое исполнение в последующем совершении Евхаристии.

Исключительный характер (миро-)помазания для освящения престола очевиден и в более поздних чинах западносирийского, коптского и армянского происхождения. Сравнение данных из этих традиций может быть полезным для прояснения истоков по крайней мере некоторых элементов византийского чина. Следует отметить, что Евхологии восточнохристианских традиций, содержащие чин освящения храма, престола или же переносного престола-таблита (сир. *tablitha*), датируются, разумеется, позже, чем Евхологий Vatican. Barberini gr. 336, где находится самый ранний текст

византийского чина освящения: например, так называемый «Архиератикон патриарха Михаила Сирина» (рукопись Vatican. syr. 51) относится к 1172 году⁶¹⁰, а коптский текст освящения престола и храма из коптско-арабского Евхология, изданного Хорнером, – к 1307 году⁶¹¹. Сравнение текстов этих последований показывает очевидную зависимость коптского текста от чина освящения престола (в данном случае – переносного) западносирийской традиции и демонстрирует явные параллели с элементами византийского чина, а именно двумя заключительными молитвами: Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς⁶¹² и Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων⁶¹³. Первая из указанных молитв соответствует 1-й молитве сирийского чина и 2-й молитве коптского чина в части «анамнезиса», который в восточных чинах ведет прямо к эпиклезе⁶¹⁴, а в византийском обряде – к более сдержанному прошению «сей храм... Божественныя Твоя исполни славы» и «жертвенник... святой святых покажи» – терминология, восходящая к ветхозаветному повествованию об освящении скинии (Исх. 29:40). Кроме того, «анамнезис» этой молитвы в сирийском и коптском ее вариантах более развернут, чем в византийском чине, но соответствия очень заметны. Благодарственная молитва в Vatican. Barberini gr. 336 также соответствует 1-й благодарственной молитве в сирийском и коптском чинах, вновь с небольшими вариантами. Наличие указанных параллелей позволяет по-новому рассмотреть вопрос о происхождении византийского чина освящения престола и храма и, безусловно, требует дальнейшего исследования.

Наш обзор ранних свидетельств относительно практики освящения алтаря/престола на христианском Востоке показывает, что практика освящения престола через помазание елеем или миром в некоторых регионах Восточного Средиземноморья может быть датирована уже концом IV века и никак не позднее конца V века. Контекст самого раннего свидетельства об этой христианской практике – «Мадраша о девстве» 4.10 прп. Ефрема Сирина, – как нам кажется, предполагает ветхозаветную основу этого обряда, в частности –

прецедент подобного освящения скинии Завета в 29-й и 40-й главах Книги Исход и 8-й главе Книги Левит⁶¹⁵. Сиропалестинское происхождение большинства наших источников помазания престола также позволяет заметить связь между помазанием престола и помазанием елеем в ранних сирийских крещальных чинах⁶¹⁶. Как можно видеть из нашего прочтения свидетельств Иоанна Иерусалимского, автора Ареопагитик и «Книги освящения храма Вениамином», помазание престола имело под собой также и христологическую основу: помазание предполагало присутствие «Помазанника»; таким образом, престол зачастую становился символом Самого Христа. Возможно, эта связь между помазанием алтаря и помазанием при Крещении позволила привнести в литургический чин элементы крещального чина – например, пение «Аллилуия». В византийской традиции (как и отчасти в армянском и западных чинах) эта связь привела к развитию обряда помазания в почти полноценную имитацию крещального чина, где алтарь занял место крещаемого.

Таким образом, как уже и было отмечено, чинопоследование освящения храма в самом раннем византийском Евхологии Vatican. Barberini gr. 336 представляет собой два независимых чина – освящения престола и храма, а также «энкении» с положением святых мощей. Чины эти различны по своему происхождению и богословской подоплеке. Разумно предположить, что именно принятие VII Вселенским Собором (787) его 7-го канона, предписывающего совершать положение святых мощей в каждой церкви, создало неразделимую связь между двумя чинами в византийской литургической традиции. Вероятнее всего, в отдельных восточных традициях (сирийской, армянской и, возможно, иерусалимской) положение святых мощей не было изначально ни обязательным, ни исключительным моментом освящения/обновления престола и храма: вместо этого престол (а также и храм) освящался эпиклетической молитвой и помазывался святым миром или елеем в качестве нового образа Небесного Храма, образа, в котором литургический обряд функционирует как «вместообразная» (ἀντίτυπος) ангельской литургии (ср. 3-ю

молитву византийского чина). Не исключено, что к VIII веку элементы подобного последования были восприняты византийской традицией Константинополя. Но и в чине, сложившемся к VIII веку, в нормальном случае кульминацией литургического чина освящения храма была именно Евхаристия, что придавало чину таинственную направленность и раскрывало его богословское содержание: созидание и освящение материального литургического пространства как аналог собрания верных на евхаристическую литургию и, тем самым, символ собирания и воссоздания истинного храма Тела Христова (Ин. 2:21), соделанного из «живых, укрепленных и выделанных камней человеческих душ»⁶¹⁷, храма, который есть «Господь Бог Вседержитель и Агнец» (Откр. 21:22).

Священник Константин Польсков. Монашеский постриг как таинство

Целью данного доклада является попытка рассмотреть вопрос о монашестве, вернее, о монашеском постриге, с точки зрения того, является ли он таинством, и если да, то какова его мистическая природа.

О таинственном содержании монашеского пострига

Является ли монашеский постриг только одним из таинодействий?

Три признака тайнодействия

Итак, попытаемся выяснить, возможно ли отнесение монашеского пострига в разряд «церковных таинодействий». Протопр. Борис Бобринский в своей ранней статье выделяет три «формальных» признака, по которым таинства отличаются от таинодействий. Таинодействия 1) факультативны в жизни христианина; 2) большинство их имеет частный характер; 3) они установлены Церковью в ее истории, в то время как таинства имеют Божественное установление⁶¹⁸. Хотя автор и подчеркивает, что «это определение таинодействий лишь приблизительное»⁶¹⁹, оно дает возможность сделать определенные выводы. Остановимся на них подробнее.

Факультативность таинодействия

Сам автор указывает, что в вопросе о необходимости таинств в деле спасения и, наоборот, о факультативности для него таинодействий⁶²⁰ нельзя провести жесткой юридической черты. Так, не все христиане принимают все таинства. В случае священства, которое женщинам недоступно, можно возразить, что как члены Церкви женщины не могут обходиться без священнослужителей, то есть что оно установлено и для их спасения, а иногда женщины опосредованно принимают участие в деятельности служителей алтаря (жены священников, которые мистически составляют с супругом «плоть едину» (Быт. 2:24)). Здесь также можно вспомнить об утерянном институте диаконисс, чинопоследование рукоположения которых в 8-й книге «Апостольских постановлений» следует непосредственно за чинопоследованием рукоположения дьяконов (Const. Ap. VIII 19)⁶²¹. В случае же брака ясно, что это таинство не является общеобязательным. Не вступившие в брак и не принявшие монашество не рассматриваются церковным сознанием как «неполноценные» и не могущие наследовать Царство Божие. Целительное таинство елеосвящения по ряду причин также не всеохватно. Поэтому вывод о том, что монашеский постриг не

является таинством только лишь на основании того факта, что монашествующие составляют незначительную часть всех членов Церкви, звучит неубедительно.

Частный характер тайнодействия

О частном характере тайнодействий и католическом характере таинств также можно сказать несколько слов. Во-первых, сам автор признает, что «некоторые тайнодействия в равной степени обладают общецерковным характером»⁶²². Во-вторых, о действительно общецерковном значении монашества – и в историческом, и в догматическом, и во многих других смыслах, – по-видимому, теперь нет никакой надобности говорить подробно. В-третьих, к сожалению, в современном церковном сознании и общепризнанные таинства рассматриваются скорее как частные богослужения, требы, оторванные от Таинства таинств – Божественной Евхаристии – и исполняемые по частному прошению верующих. Отсюда и традиция помещения их чинопоследований в «Требниках» (к примеру, в русской практике). Поэтому по данному признаку также нельзя безоговорочно отнести постриг в разряд «тайнодействий».

Характер установления таинства и его новозаветное основание

Наконец, о характере установления монашества. Абсолютно очевидно его укоренение в новозаветной традиции. Причем если принимать во внимание мысль прот. Сергия Булгакова о разделении на таинства, «установленные Самим Господом... (так называемые „евангельские таинства“), наличествовавшие во все времена существования Церкви», и такие, «которые хотя и имеют для себя основания в слове Божиим и – прямо или косвенно – в словах Спасителя, однако устанавливаются Церковью лишь постепенно»⁶²³, то здесь можно прийти к совершенно однозначным выводам. «Евангельским основанием» для установления монашества можно считать слова Христа о тех, которые «сделали себя сами скопцами для Царствия Небесного» (Мф. 19:12), а также требование Господа «отвергнуться себя, взять свой крест» и следовать за Ним (Лк. 9:23), которое монашествующие

стремятся исполнить. Традиция же хранения девства ради Царствия Небесного восходит к раннеапостольским временам. Священное Предание и Священное Писание сохранили нам образ Божией Матери, Иоанна Крестителя, ап. Иоанна Богослова, ап. Павла как своеобразных «протомонахов», а обращенные к «могущим вместить» апостольские призывы следовать данному пути как наивысшему из путей (1 Кор. 7:25–38; 2Кор. 11:2; Гал. 4:27) свидетельствуют о том, что, по-видимому, институт девственников возник одновременно с самой Церковью. Кроме этого, вне периодов гонения хранение девства с самого начала рассматривалось как высшее проявление стремления следовать примеру Христа: именно ста сорока четырем тысячам девственников из Откровения Иоанна Богослова дано петь перед престолом Божиим новую песнь, которой никто, кроме них, не мог научиться, именно у них (и ни у кого, кроме них, в соответствии с повествованием Откровения) на челах написано имя Отца Агнца, именно они искуплены как первенцы Агнцу и Богу (Откр. 4:1–4).

Выводы

Итак, как мы видим, монашеский постриг не подпадает под определение «тайнодействия», вернее, превосходит его. Но на основании того факта, что монашеский постриг не является простым тайнодействием в числе прочих, невозможно сделать вывод, что это автоматически относит его в разряд «таинств» в общепринятом смысле этого слова. Необходимо выяснить, следуя логике тех, кто пытается выделить «формальные» (то есть абсолютно необходимые, отличительные) черты таинств, присутствуют ли такие черты в монашеском постриге. Однако поскольку простое увеличение числа таинств (за счет включения в них, к примеру, монашества) не решает вопроса об их природе, то, с другой стороны, нужно показать, в чем его таинственное содержание, раскрыть его связь с прочими таинствами как частными проявлениями всеосвящающей природы Церкви и таким образом выявить, какой гранью из всех своих бесчисленных граней в данном конкретном случае сияет для нас мистический характер Церкви Христовой, которая сама по себе есть Таинство с большой буквой.

Протопр. Николай Афанасьев о трех отличительных свойствах таинства: динамическое понимание таинства

Нам представляются убедительными положения, выдвинутые протопр. Николаем Афанасьевым. Совершенно очевидно, что сведение проблемы только к самому таинственному акту «является неполным, не исчерпывает всей сущности таинства»⁶²⁴. Священнодействие, составляя центральную часть любого таинства, не охватывает его в полноте, не выявляет, почему возникла необходимость его совершения и как оно было воспринято.

Таинство включает в себе не один момент... но три: откровение воли Божией в форме согласия Церкви на совершение священнодействия, само священнодействие и, наконец, свидетельство Церкви о совершившемся в ней⁶²⁵.

Как мы видим, перед нами не статическое, а динамическое определение таинства, которое предстает при таком понимании не только как явление, но и как процесс, или, иными словами, «в своем становлении, бытии и созерцании»⁶²⁶. Почему это важно подчеркнуть? Потому, что любое таинство в Церкви есть совершение Святого Духа, Который сообщает нам нечто абсолютно необходимое для нашего спасения, но не в форме единовременного чинопоследования, механически обусловленного только фактом его совершения, но в процессе соработничества нашего Богу как распознавание Его воли о нас, как ее исполнение через уврачевание смертной язвы греха (ср. с молитвами на погребении), которую мы все несем на себе, и в результате как принесение Господу «плода сторичного» (Лк. 8:8). Именно поэтому таинства – это не только инструмент, но равным образом и процесс нашего освящения. И нам представляется очевидным наличие этого динамического аспекта в таинстве монашества (с самой широкой точки зрения), которое не начинается и не кончается совершением пострига. Ибо, будучи особым призванием, оно реализуется на протяжении длительного времени: с первой мысли о монастыре

вплоть до последнего дыхания подвижника, предающего свою душу в руки Божии. Что, конечно же, не исключает наличия таинства в традиционном его понимании, то есть акта, облеченного в форму чинопоследования. Но при таком осознании сам постриг становится моментом, в который Церковь свидетельствует о четком выявлении воли Божией и воли постригаемого, о начале новой жизни и одновременно о сообщении даров Святого Духа, потребных для сопричтения «ангельскому чину», что впоследствии должно быть подтверждено и реализовано самой жизнью монаха, ибо сие *«трудом стяжевается и болезнью исправляется»*⁶²⁷. Иными словами, динамическое понимание таинства монашества как продолжающегося процесса включает в себя кульминационный момент собственно тайнодействия. Остановимся на этом подробнее.

Выявление воли Божией о постриге и свобода человека

Первым из вышеназванной триады идет выявление воли Божией о совершении таинства в какой-либо форме. Что мы имеем в случае монашеского пострига? Карикатурным является распространенное мнение, будто монахом становятся в результате жизненных коллизий и потрясений или на закате дней, после буйно проведенной молодости, с тем чтобы «замаливать грехи юности». Очевидно, что такие «мотивы» не могут быть достаточными и обуславливать решение о принятии пострига. Ранее мы уже указали, что монашество есть особое церковное призвание и должно рассматриваться как таковое. Слова ап. Павла о том, что Христос его избрал «от чрева матери» (Гал. 1:15), свидетельствуют по крайней мере о двух моментах. Во-первых, само поставление на какое-либо служение в Церкви (в данном случае на апостольское) происходит по воле Божией, проявляющейся так или иначе; и, во-вторых, предызбрание возможно «от чрева матери». То есть, иными словами, момент, когда воля Божия проявляется со всей очевидностью, есть лишь завершение некоего этапа, на котором предызбранный осознает предызбрание Божие как свое собственное решение, требующее непрямого исполнения. Пользуясь современными образами, можно сказать, что момент избрания есть «настрой» человеческого существа на унисонное звучание с волей Божией, которая, оставаясь неизменной «от самого чрева матери», никогда не насилует свободной воли человека. Этот «настрой» может принимать форму чуда, как в случае с ап. Павлом, либо возникать в результате определенного развития, что случается чаще, хотя, конечно, точное выявление Божественного волеизъявления о нас само по себе уже есть чудо, как бы оно ни совершилось. В нашем случае также можно говорить о существовании у конкретного человека призвания к монашеству от начала его существования (ср. Мф. 19:12), осознание чего на практике происходит обычно

на протяжении длительного времени и часто весьма болезненно.

Дабы избежать ошибок тогда, когда речь идет о судьбе не абстрактной, но вполне конкретной личности, и уловить именно Божию волю, Церковь опытным путем выработала надежное средство – монастырский искуc, или послушничество, что закреплено канонически. Так, 40-е правило Трулльского Собора постановляет: «...не произносить обетов раньше времени... но в зрелом возрасте, чтобы игумену быть уверенным, что они даны с осознанием и рассудительно».

А Перво-Второй Константинопольский Собор в 5-м правиле прямо указывает на необходимость трехлетнего испытания, которое может быть сокращено только в случае тяжелой болезни, грозящей жизни, да и то для благочестивых мирян, уже живущих некоторое время в монастырском послушании. Эта практика сохраняется до сегодняшнего дня. Только убедившись в том, что решение о монашестве не случайно, а является глубоко осознанной необходимостью, игумен назначает постриг. Но до самого последнего момента Церковь оставляет постригаемому свободу воли. Чинопоследование малой (и даже великой схимы) содержит ряд вопросов, цель которых – засвидетельствовать свободный выбор и глубокую продуманность послушником того, что должно совершиться. И это несмотря на уверенность, что *«Сам Спаситель наш, со всепетю Своею Материю и святыми ангелы и всеми святыми предстоит, внушая исходящие от него [постригаемого] словеса»*. С одной стороны, воля Божия, а с другой – царственная свобода личного выбора: *«Аще воистину приступаеши к Богу, то со вниманием отведай... Се Христос невидимо zde предстоит: виждь, яко никто же тя принуждает прийти к сему образу»*, – о чем постригаемый свидетельствует еще раз своим согласием. Поразительно, что даже после того, как монашеские обеты уже произнесены, игумен дважды отвергает подаваемые ему для пострига ножницы. Но в любом случае все это происходит в Церкви, которая в лице монашеского собрания подтверждает и утверждает истину происходящего, являясь свидетелем диалога двух личностей:

Господа («Се, от руки Христовы приемлешь...») и будущего монаха (на что указывает хотя бы то, что игумен произносит постригальную формулу в третьем лице: «Брат наш... постригает власы главы своея, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа»). Присутствующие лишь запечатлевают произнесенное многократным «рцем о нем вси, Господи помилуй». Опять перед нами антиномическое единство: постриг предстает как деяние всей Церкви, оставаясь глубоко личностным актом. Теперь Сам Дух Святой беспрепятственно совершает то, что Господу было очевидно уже «от чрева матери», «прилагая сущую от Него силу».

О таинственном содержании монашеского пострига

Монашество как ангельский чин. Почему это возможно для человека

Текст чинопоследования без конца обращается к определению монашества как «ангельского чина»: начиная с названия «Последование великого и ангельского образа» и одного из первых вопросов к постригаемому: «Желаеши ли сподобиться ангельского образа и вчинену быти лику монашествующих?» – и вплоть до последней молитвы на снятие куколя. Общий тропарь преподобных также говорит о сопричтении монахов к числу ангельских сил, с которыми «срадуется дух преподобного». А величание преподобных ублажает их как «собеседников ангелов». Тексты служб, им посвященных, часто обращаются к преподобным, повторяя формулу типа: «тело воздержанием раболепно покориша духу, ангельское на земле житие поживше», «ангелов постигосте чины»⁶²⁸ и т. д. Здесь проявляется осознание Церковью того факта, что иноки «воплощают в своей земнородной природе дух бесплотных небослужителей»⁶²⁹. И это не «пустоименный титул, который не может иметь места в Церкви как Жизни Духа»⁶³⁰. Само наименование монахов иноками (от слова «иной», «другой») показывает, что Церковь понимает постриг как переход в новое, иное состояние. Какова же духовная, а не церковно–организационная, не социальная и не иерархическая ценность монашеской схимы?⁶³¹ Каким образом, не отвергаясь своей телесности, монах может быть сопричтен к лику ангелов, о которых Церковь учит как о духах бесплотных? Коротко укажем, что такое соединение несоединимого вовсе не есть недоразумение. Данная возможность открыта человечеству Боговоплощением. Все тексты праздника Вознесения Господня говорят о том, что непроходимая пропасть между миром горним и дольным, возникшая в результате грехопадения прародителей, отныне уничтожена. Христос соединил «яже на земли небесным» (тропарь праздника). Эту же мысль мы находим и в каноне праздника бесплотных сил: «Тя неизреченно

соединившего небесных, Христе, земным...» (9-я песнь, первый тропарь). Следовательно, с одной стороны, такой переход стал осуществим в результате восстановленного в Воплощении бывшего единства мироздания, а с другой стороны, иноки, вступая в ангельский чин, в максимально возможной степени уподобляются Христу.

«Отрицательный» аспект уподобления ангелам

Прот. С. Булгаков в книге «Друг Жениха» показывает, в чем же проявляется уподобление иноков ангелам:

Природе человеческой свойственно «господство» (Быт. 1:28), а следовательно, и творчество, носителям же природы ангельской – быть «ангелами», вестниками воли Божией, послушными исполнителями, в природе своей не имеющими основания для своего хотения, которое в них становится люциферическим богоборчеством. Человеку дано и свойственно любить в себе человека, свое человечество, возлюбленное Богом даже до вочеловечения, ангельской же природе свойственно быть прозрачной для Бога, не быть в себе, но быть в Боге⁶³².

Булгаков указывает на то, что ангелоуподобление может иметь и отрицательное, и положительное содержание. Отрицательное – «как борьба с плотью (но не против тела. – Авт.) ради бесстрастия, как некоторое аскетическое умаление или упрощение человеческого естества путем отсеечения»⁶³³. Это «упрощение» можно понимать, следуя логике прп. Максима Исповедника, как отсеечение гномической воли, или, в терминах чинопоследования, «мудрования от плотских похотей», которое является прямым результатом грехопадения. В иноческой жизни это должно достигаться полным отвержением собственной воли, постничеством и молитвенным бдением. С одной стороны, монах дает обеты следовать сему пути, а с другой – Церковь просит Господа ниспослать ему необходимые для этого силы, что выражается как молитва об избавлении его от «всякой плотской похоти, и бессловесного приятия, отъятии нечувственных власов, соотложении бессловесной мысли и деяния». Даже в этом отрицании содержится

глубочайшее жизнеутверждение – желание уже здесь, на земле, вернуть себе то, что было утрачено с грехом.

«Положительный» аспект уподобления ангелам

Отсюда следует, что уподобление ангелам «получает положительный смысл как известное достижение»⁶³⁴. Ангелы, будучи «вторыми светами», ближе всех стоят к трону Божию. Господь наш Иисус Христос Сам указал, что *«ангели... на небесех всегда видят лице Отца Небесного»* (Мф. 18:10). Эта недоступная разуму близость их к Богу проявляется в непрестанном славословии величия Создателя.

Иночество есть ангельский образ не только в силу подвига отсечения плоти, но также в силу непрестанного молитвенного предстояния Богу, которое составляет его главное дело и подвиг⁶³⁵.

В этом опять-таки видится та же цель – восстановление основного предназначения человека, одной из главных задач которого было, через возрастание в Духе, прославление величества Божия, принесение Создателю всего мироздания в «жертву благоприятную». «Ангелы не могут вместить в себя человека, но человек призван соединяться с ангельским чином»⁶³⁶, чтобы то, что о нем было задумано изначально, совершилось. Будучи «вторыми светами», ангелы непрестанно отражают величество славы Божией, «образуют как бы тварно-ипостасное зеркало Первого Света»⁶³⁷.

Иночество и должно, продолжая золотую цепь, соединяющую его с миром ангельским на небесах, изливать миру тленному и падшему на земле это сияние святости, любви и мудрости... подражая своим первообразами ангелам, продолжать на земле и довершать ангельское служение, стать служебными духами для тех, которые имеют наследовать спасение, для томящегося в грехах и мраке неведения человечества⁶³⁸.

Вся история Церкви подтверждает, что

...цель иночества как нравственной силы – спасение не только самих себя, но всего мира и освящение твари. Это не только спасение от мира, но и спасение мира. Поэтому без гнушения его болезнями и не брезгуя его нечистотой, иночество

служит миру: охраняет его, отмаливает его, окормляет его, исповедует его и за него предстательствует⁶³⁹.

Так, через внутреннее самосовершенствование и уподобление ангелам уже на земле монашество служит, как и небесные силы, прославлению Творца и спасению всего человечества:

В той мере, в которой монах со тщанием реализует данные ему возможности самоосвящения, он сподобляется как друг Христов дерзновения и власти предстательства, которая проявляется как некое духовное священство⁶⁴⁰.

Именно этим живым богообщением и излиянием света Христова людям через действенное ангелоподобление и «отличается роль монашества от всех филантропических организаций и от так называемого „социального христианства“ с его внецерковным утилитаризмом и прагматизмом»⁶⁴¹.

Чинопоследование монашеского пострига

И подтверждение всему вышесказанному, то есть тому, что мы назвали «содержательной стороной монашества», можно найти в чинопоследовании пострига. В своих обетах инок отрекается от мира *«и всех красных, сущих в нем»*. Это та «отрицательная часть» ангелоподобления, о которой мы говорили выше. Через *«подвиги духовные, воздержание плоти, очищение души, нищету конечную, плач благой»* (молитва на оглашении) достигается главное: *«...в нем же (то есть в постригаемом. – Авт.) по подражанию Господне жителство является»*. *«О нового звания! О дара тайны!»* – можем воскликнуть мы словами чинопоследования. Человек, созданный по образу Божию, еще раз призывается к стяжанию подобия. Не отвергаясь своей человеческой природы, но исполняя общую заповедь всех людей, монах в соработничестве своем Богу через то, что Господь прилагает *«к его предложению яже от Него силу»*, приобретает новое бытие, суть которого состоит в сопричтении к *«воинству ангеловидного жития в высоте небоподражательного жителства»* и в возможности, которая одновременно является обязанностью *«Тому ангельски служити, Тому всецело работати, горняя мудроствовати, горних искати»*. Инок в чистоте сердца

«сподобляется ангельски зрети» Бога, становится «органом доброгозласным и псалтирю красной Святаго Духа». То есть ему усваивается ангельская функция непрерывного богосозерцания и молитвы. Вера Церкви в реальность подаваемого от Святого Духа выражается в молитве, следующей за самым моментом пострига и облачения в схиму, которая произносится не только как прошение о ниспослании духовных даров, но и как утверждение того, что уже совершилось: *«...во освящение... в онъже силою Твоею облечеся образ».* Теперь, стяжав новое бытие, монах призывается *«быть безропотным в послушаниях и службах»* братии и миру. Но особенно сильно эта мысль звучит в молитве, с которой постриженнику вручается зажженная свеча: *«Рече Господь: тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, иже на небесех».* Заметим, что зажженная свеча, вручаемая постриженнику, является особым символом, означающим молитвенное горение и служение. С нею в руках на иконах часто изображается архангел молитвы Селафиил. Истолковать эту символику можно также и словами народной мудрости: *«Иноки – свет мирянам»*, ибо Церковь всегда видела одно из главных служений монахов по отношению к миру в духовном просвещении христиан и молитвенном предстательстве за них.

О форме чинопоследования монашеского пострига

О двух аспектах «формального» подхода

Теперь мы можем приступить к разбору собственно формы чинопоследования монашеского пострига. При этом надо помнить, что «формальный» подход сам по себе имеет смысл только в связи с содержательной стороной таинства. Во-первых, и на это мы уже указывали, закон молитвы определяется законом веры. То есть форма чинопоследования, как она принята Церковью, непременно является отражением того мистического содержания, которое таинство видимым образом проявляет. Иначе, если под формой не скрывается соответствующее ей содержание, мы рискуем получить лишь театральное действие, и наоборот, если содержание не выявляется в адекватной форме, то – явление по принципу *deus ex machina*. И во-вторых, надо непременно помнить, что в Церкви нет ничего, что существует само по себе, без связи с другими проявлениями ее благодатной жизни. Ап. Павел аллегорически говорит об этом: «Но теперь членов много, а тело одно» (1 Кор. 12:20); «Все мы напоены одним Духом» (1 Кор. 12:13). Следовательно, можно сказать, что конкретное явление в жизни Церкви, которое воспринято всей ее полнотой, есть лишь некая функция всетаинственной природы самой Церкви. Это утверждение имеет непосредственное отношение к нашей теме. То есть в конкретном таинстве можно узреть всю полноту даруемой Богом в Церкви благодати, при том что оно (это таинство) останется абсолютно уникальным и не подлежащим замене другими. Для нас это важно постольку, поскольку конкретная форма, в которой мы знаем монашеский постриг, дает нам возможность увидеть нечто схожее с другими таинствами и при этом остается неповторимой. Это касается как прямых параллелей с другими таинствами, так и сходства того воздействия, которое эти таинства оказывают на человека. И если это так, в чем мы уверены, то мы получаем еще одно доказательство в пользу причисления монашества к числу таинств Церкви. И на самом деле, с нашей точки зрения, в постриге можно усмотреть некую мистическую близость его с

рядом других таинств. Рассмотрим подробнее соотношения пострига с таинством Крещения и Покаяния.

Монашество и Покаяние

Легче всего, по-видимому, говорить в данном случае о близости монашества к таинству Покаяния. На это указывают церковные каноны. «Понеже убо монашеское житие изображает нам жизнь покаяния: то искренне прилепляющегося к нему одобряем, и никакой прежний образ жизни не воспрепятствует ему исполнити свое намерение», – гласит 43-е правило Трулльского Собора.

А 2-е правило Софийского Константинопольского Собора 879 года прямо называет монашество «местом кающихся» в Церкви. На практике сам чин предваряет глубокая и обширная исповедь у духовника, который должен воспринять инока от пострига. Тема покаяния особенно остро развивается в каноне утрени, предшествующей постригу в великую схиму, и в антифонах литургии самого пострига. А троекратное пение кондака Недели о блудном сыне *«Объятия Отча»* и три земных поклона соотносят происходящее с вхождением в Великий пост – период литургического года, целиком посвященный очищению от скверны греха. Эти тексты, которые звучат от имени постригаемого, воспринимаются как одна развернутая метафора покаянного плача будущего инока о том, что он совершил, и смиренной мольбы ко Господу о прощении: *«Верю, паки рождения же баню, омывый мя от прародительные клятвы, ныне омый слез источниками, оскверненного лютыми грехопадениями»* (3-й тропарь 5-й песни канона). Но осознание монашеского пострига как в чем-то подобного таинству Покаяния не ограничивается только метафорическим сходством. В оглашении, помещенном в Последовании великого и ангельского образа, прямо говорится о всесовершенном прощении грехов постригаемого: *«Виждь, чадо... от грехов твоих очищаешься и сын света бываеши и Сам Христос Бог наш срадуется со святыми Своими ангелы о покаянии твоём»*. Однако, как мы указали выше, это не означает подмены таинства Покаяния, и вот почему. В Покаянии отпущение грехов есть то «средство», через которое христианин

воссоединяется с полнотой Церкви, от которой он, согрешив, отпал. Об этом молится священник: *«Примири и соедини его Святей Твоей Церкви о Христе Иисусе Господе нашем»*. В монашеском постриге присутствие всей братии само по себе свидетельствует о том, что пострижник – член этой евхаристической общины. То, что отрывало его от общения со всей Церковью, было прощено ему в таинстве Покаяния, которое он прошел накануне. Но все же текст чинопоследования говорит о прощении грехов. Нам представляется, что это кажущееся противоречие разрешается, если взять приведенную выше цитату в ее контексте: *«Второе крещение приемлещи днесь, брате, богатством Человеколюбца Бога даров, и от грехов очищаеши...»*. Значит, прощение грехов, получаемое в постриге, – во-первых, не механическое следствие совершенного чинопоследования, ибо даже в таинстве Покаяния в поучении, даваемом кающемуся, говорится об отпущении при условии выполнения наложенной епитимии, то есть в результате деятельного отвращения от греха при содействии благодати, подаваемой от Бога, что, с нашей точки зрения, может быть распространено и на последствия пострига; а во-вторых, оно (это прощение) соотносится с понятием пострига как второго Крещения.

Монашество и таинство Крещения

Монашество как второе Крещение

Здесь мы вплотную подошли ко второму пункту, то есть к сходству пострига и Крещения. Но прежде чем показать это, еще раз сделаем выводы из вышесказанного. Итак, все чинопоследование схимы пронизано острым покаянным чувством, что, конечно же, сближает его с таинством Покаяния. Тем более что тексты говорят о действительном прощении грехов. Но в отличие от таинства Покаяния это прощение не направлено на воссоединение с церковной полнотой, а является результатом того, что названо «вторым Крещением», то есть рождением постригаемого в новом качестве для жизни в Церкви. Но подробнее об этом мы скажем ниже. Сначала нам надо выяснить отношение этого «второго Крещения» к Крещению водой и Духом (ср. Ин. 3:5), через которое мы входим в Церковь. Тенденция к сближению в понимании их воздействия на человека проявилась очень рано. В высказываниях отцов-пустынников мы находим следующее:

Великий старец, наделенный сверхъестественным даром прорицания, говорил: «Силу, которую я видел сходящей на крещаемого, я видел также и под монашеским облачением в момент пострига»⁶⁴².

Но, по-видимому, здесь необходимо, как и в случае с покаянием, избежать ошибки, то есть подмены. Никео-Цареградский Символ веры ясно учит о неповторимости таинства Крещения. Ибо если Крещение есть образ нашей смерти во Христе и воскресения с Ним и в Нем, то, конечно, ни о каком втором Крещении речи быть не может. Но как Крещение сообщает человеку новое бытие, делает его новой тварью во Христе, так монашеский постриг имеет своей целью ввести члена Церкви в новое состояние, абсолютно отличное от предыдущего, – сопричислить его к ангельскому чину. По масштабу преображения всей жизни, которая за этим следует, постриг может быть соотнесен только с Крещением. О том, что это изменение носит действительно онтологический, а не только

нравственный или символический характер, свидетельствует наречение иноку нового имени, о чем мы скажем ниже. Итак, сам по себе монашеский постриг не является повторением Крещения в смысле нового рождения человека для жизни во Христе, но может быть назван таковым с той точки зрения, что постригаемый в рамках Церкви приобретает новое бытие и вытекающее из него служение. По-видимому, осознание этого является причиной того, что чинопоследование монашеского пострига содержит множество совершенно явных параллелей-реминисценций с таинством Крещения: разоблачение перед совершением таинства, исповедание верности Христу, наречение нового имени, постриг волос, облачение в новые одежды. Остановимся на этом.

Постриг и предкрещальное отложение ветхих риз

Чинопоследование малой схимы начинается с того, что «...хотящий постригаться... отлагает обычные ризы и... стоит перед царскими вратами неопоясан, необуен и откровен». В русской и в ряде других традиций этот момент совлечения старого облачения усиливается тем, что братия прикрывает постриженника своими мантиями, как бы пряча его «крещальную наготу» от посторонних взглядов. Как и в таинстве Крещения, эта символическая нагота показывает полнейшее отречение от прежней жизни, отказ от всего, что было раньше. Человек предстоит перед своим Создателем в том виде, в каком он появился на свет.

Отречение от мира и исповедание верности Христу

Момент исповедания верности Христу, который в Крещении следует за отречением от сатаны, в постриге также имеет место, но в иной форме. Как крещаемый отвергается «сатаны и всех дел его, и всего служения его и всея гордыни его», так и инок отрицается мира, который «во зле лежит» и является обиталищем нечистых духов. Как крещаемый трижды подтверждает свое вольное сочетание Христу, так и инок на каждое вопрошание отвечает: «Ей, Богу содействующу, честный отче», – показывая этим, что не сам, но только в соработничестве, в сочетании Христу возможен он понести то, к чему пришел. Мы не исключаем, что эта параллель несколько

натянута. Но тот факт, что молитва, в которой игумен просит Господа принять произнесенные иноческие обеты и даровать постригаемому новое бытие, произносится, как и исповедание веры крещаемого, на восток, на что есть четкое указание в чинопоследовании великой схимы, дает основания для такого сравнения. Тем более что цель и того и другого одна: засвидетельствовать свое отречение от сил тьмы и исповедовать сочетание Христу.

Наречение нового имени

Момент наречения постригаемому нового имени чрезвычайно важен. Называя имя человека, мы лишь отчасти прикасаемся к глубинам его бытия. В Откровении Иоанна Богослова есть таинственное указание: «Дам ему белый камень и на камени написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Откр. 2:17) – и, разумеется, кто дает. Значит, в самом Писании содержится понимание того, что изменение имени – глубоко мистический богочеловеческий акт. Что же он символизирует? При наречении имени в молитвах на восьмой день священник просит: *«И даждь, Господи, неотреченну пребыти имени Твоему Святому на нем»*. То есть имя человеческое имплицитно содержит в себе и Имя Божие. Но «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8). Следовательно, та искра Божества, которая дана нам при Крещении, навсегда остается равной самой себе, а изменением имени мы признаем, что таинственным образом преобразилось человеческое естество, преобразилось настолько, что оно может быть описано, хотя лишь отчасти, только новым именем, а не простым прибавлением к старому (как, к примеру, в случае священства). Это преображение запечатлевается тем, что на литургии, следующей за постригом, инок причащается уже с новым именем. Старый человек отныне умер. Значит ли это, что он умер в своем ветхом бытии и для Бога? Конечно, нет. Если мы верим в существование предопределения Божиего к монашеству, то можно утверждать, что, выбрав в полной свободе свой путь, инок полностью реализует смотрение Божие о себе. Следовательно, вся прежняя его жизнь должна

рассматриваться как период, когда Господь так или иначе вел его к этому.

Пострижение волос

Еще одно действие, которое сближает таинство Крещения и принятие монашества, – это пострижение волос. Момент этот настолько важен, что само чинопоследование часто называется монашеским постригом. Символика волос глубока и разнообразна. «Пострижение всегда было одним из религиозных обрядов: символом послушания и жертвы»⁶⁴³. В Церкви мы знаем три пострига: крещальный, монашеский и при хиротесии во чтеца, то есть при вступлении в клир. Каждый раз этот акт знаменует начало совершенно нового периода в жизни человека. И с этой точки зрения его значение состоит в том, чтобы подчеркнуть важность и особую значимость совершившегося: посильной жертвой засвидетельствовать Господу свое послушание следовать тем путем, на который Он нас направляет. При принятии монашества постриг совпадает с моментом наречения нового имени. Этим еще раз показывается, что все совершившееся есть результат соработничества Бога и человека: Один подает и совершает, другой – воспринимает и жертвой своих волос знаменует одновременно, что он добровольно встал на сей путь и что отныне он во всем исполнитель Божией воли.

Облачение в новые ризы

Наконец, момент облачения постриженного в новые ризы. Здесь параллель с таинством Крещения подчеркнута пением одного и того же тропаря: «*Ризу мне подаждь светлу*». Как и в Крещении, этот обряд противопоставляется разоблачению перед началом таинства. Тогда пострижник сошел с ветхого человека, «кожаных риз» греха. Теперь он получает «ризy светлу», облачается во Христа, о чем говорится в прокимне, который в русской традиции поется перед чтением Апостола: «Елицы во Христа крестистесь...» (Гал. 3:27), – еще одна явная параллель с Крещением.

Монашество как второе Крещение: выводы

Итак, коротко остановившись на сходстве монашеского пострига с таинством Крещения, какие выводы мы можем

сделать? Во-первых, сближение этих двух священнодействий в Церкви имеет давнюю историю, и само чинопоследование о схиме содержит множество черт, нарочито сближающих его с Крещением. Во-вторых, данный параллелизм обусловлен тем, что монашество осознается Церковью как приобретение иноком в ней абсолютно нового бытия. Невозможно назвать это истинным вторым Крещением, так как постриг принимает уже член Церкви и он не рассматривается как образ нашей смерти и воскресения со Христом, однако изменения, происходящие в постригаемом, столь глубоки, что затрагивают саму суть его бытия, так что наименование пострига «крещением» прочно вошло в практику и закреплено многочисленными аллюзиями в тексте самого последования. В-третьих, еще раз хочется подчеркнуть, что особый акцент делается на осознании постригаемым происходящего и его соработничестве с Господом. Именно потому, что «...монах понуждает себя к вольному и личному, под водительством Святого Духа, осуществлению требования, которое является частью крещального дара, начать новую жизнь»⁶⁴⁴, мы можем говорить о «втором Крещении».

Форма чинопоследования монашеского пострига: выводы

Теперь мы можем коротко подвести итог сказанному о сходстве монашеского пострига и официально признаваемых таинств Церкви. Во-первых, прямые параллели с постригом, вплоть до текстуальных, можно найти практически в целом ряде таинств. Это было показано на примере Покаяния и Крещения. Подобные параллели можно усмотреть у пострига и с таинством Миропомазания и даже Брака. Во-вторых, их отсутствие вовсе не значит, что постриг по своему воздействию на человека не может сравниваться с другими таинствами. В-третьих, такое сближение ни в коей мере не может приводить к выводу о взаимозаменяемости таинств или о некой «мистической всеохватности» пострига. Даже в случае самых явных совпадений мы всегда осознаем, что глубинное содержание таинства остается уникальным. И, наконец, в-четвертых, возможность проследить сходство монашеского пострига с другими таинствами, не смешивая их, но в каждом находя свое содержание, дает основание относить его к тому же разряду, что и сами таинства.

О рецепции монашеского пострига

Значение рецепции для понимания таинства: синхронная и диахронная рецепция

Теперь перед нами остается последняя задача: рассмотреть, как монашество воспринимается церковным организмом, или, употребляя терминологию протопр. Н. Афанасьева, в чем проявляется его рецепция.

Рецепция совершенного священнодействия Церковью является ее свидетельством о ниспослании благодатных даров, а не выявление человеческой воли в Церкви. Давая рецепцию или отвергая совершенное священнодействие, Церковь действует не в правовом порядке, то есть не так, как представительные учреждения принимают или отвергают предложенный им текст закона. В благодатном порядке Церковь через откровение Духа свидетельствует о благодатном факте ниспослания даров, о которых она сама молилась в священнодействии⁶⁴⁵.

Это указание на значение рецепции в признании таинства чрезвычайно важно с двух точек зрения: синхронной и диахронной. То есть, с одной стороны, евхаристическое собрание, в котором таинство имело место, должно признать его совершившимся, а с другой – сам человек в своей жизни, работая Господу, должен полностью раскрыть весь потенциал, который в таинстве заложен. Подобный подход исключает детерминизм в понимании действия таинства на человека.

О синхронной рецепции монашеского пострига

На втором аспекте, или диахронной рецепции, то есть на необходимости и важности реализации в жизни христианина всего богатства даров Духа, сообщаемых в таинстве, мы останавливаться не будем. А о рецепции синхронной скажем несколько слов. Ибо протопр. Н. Афанасьев, давший стройное и убедительное учение о таинствах, только на основании того факта, что, с его точки зрения, монашеский постриг не включает в себя рецепции, выводит его за рамки таинств, относя к «благодатным священнодействиям»⁶⁴⁶. Странно, что такой тонкий ученый не заметил совершенно явного. Так, сам факт, что постриг совершается в присутствии братии, которая своим согласием допускает радикально преображенного, практически нового человека с новым именем к Чаше, свидетельствует о рецепции совершившегося. Но это еще не все. В «1-й апологии» мч. Иустина Философа мы имеем свидетельство о том, что в ранней Церкви вслед за Крещением епископ и народ давали новому члену Церкви целование и тем свидетельствовали о совершившемся (*Iust. Martyr. I Apol. 61–66*). В русской традиции постриг заканчивается таким же целованием братии, во время которого постриженному задается вопрос: «*Како имя тебе, брате?*», – а в ответ на произнесенное новое имя инок говорит: «*Спасайся о Господе!*» Это ли не рецепция по образу раннехристианских общин? Конечно, ответ будет только положительным.

Таким образом, третье условие признания таинства таковым, выдвинутое протопр. Н. Афанасьевым в качестве одного из основных, вполне исполнимо в монашеском постриге. То есть по этому признаку он может быть причислен к разряду собственно таинств.

Выводы

К каким выводам мы можем прийти в результате произведенного исследования?

1. Не ставя своей задачей давать критику учения о седмичном числе таинств Церкви, мы можем согласиться, что признанные учебниками догматики семь «официальных» таинств, как об этом писал прот. С. Булгаков, «являются только самым важным проявлением силы тайнодействия, присущей Церкви»⁶⁴⁷.

2. Это, однако, не может быть препятствием тому, чтобы поставить вопрос о природе других священнодействий, имеющих в Церкви, к примеру, о природе монашеского пострига.

3. Причем в определении содержания понятия «таинство» мы исходим из теории протопр. Н. Афанасьева, убедительно показавшего, что таинство одним священнодействием ограничено быть не может, при том что последнее является его ядром, ибо необходимо включает в себя по крайней мере три элемента: выявление воли Божией о совершении таинства, само священнодействие и рецепцию Церковью того, что в ней совершилось.

4. Рассмотрение всех трех элементов, как они представлены в монашеском постриге, безусловно, приводит нас к выводу, что с этой точки зрения содержащееся в Требнике чинопоследование о схиме не отличается от «официальных» таинств.

5. В определении мистического содержания монашеского пострига мы полагаем важным указать, что монашество (как явление в рамках Церкви) наиболее полно может быть охарактеризовано понятием «ангельский» чин. Причем данное утверждение не является просто красивым эпитетом, но отражает определенную реальность в том смысле, что, как и ангелы, иноки по преимуществу заняты богосозерцанием, славословием величества Создателя и передачей христианам воли Божией, направленной на наше спасение.

6. Отсюда мы должны сделать вывод, что монашеский постриг является тем таинством, в котором Церковь испрашивает у Своего Создателя благодатных даров на то, чтобы постригаемый был сопричтен ангельскому лику.

7. Это не означает, что постригаемый отвергается своей тварной природы или что он должен бороться против нее, ибо, как об этом сказано в самом чинопоследовании пострига, вся борьба инока направлена против *«начал и властей тьмы»*. Тот факт, что Господь Иисус Христос Своим воплощением соединил земное и небесное, является необходимым и достаточным условием того, что прохождение монашеского подвига возможно без отвержения от земного и его уничтожения.

Итак, мы берем на себя смелость утверждать, что монашеский постриг по своей структуре и мистическому содержанию даров Духа, которые в нем сообщаются, ничем не отличается от признанных большинством учебников по догматике семи «основных» таинств Церкви. В нем, как и в других таинствах, подается от Господа необходимая для спасения конкретного христианина благодать. Он, как и другие таинства, под видимой формой чинопоследования содержит глубоко мистическое содержание, являющееся частным проявлением всетаинственной природы Церкви Христовой. Его конечной целью, как и других таинств, является в конечном итоге одно-единственное: чтобы в душе конкретного христианина отразился лик Христов.

Олег Родионов. Богословское осмысление монашества в учении восточных Отцов

Тема настоящего сообщения – «Богословское осмысление монашества в учении восточных Отцов» – требует разъяснения. Во-первых, под «богословием монашества» нередко понимают своего рода «богословие аскетического подвига», и потому книги и статьи, озаглавленные соответствующим образом, зачастую посвящены именно изложению монашеского пути, иноческого жития, обоснованию аскезы и тому подобным предметам. В то же время, как представляется, богословское осмысление самого феномена монашества, и в первую очередь осмысление его места в Церкви, в ее иерархическом устройстве, а также осмысление его сакраментального значения – вот те вопросы, которые как нельзя лучше подходят к тематике настоящей конференции и одновременно составляют предмет размышлений тех из восточных отцов, что писали о смысле монашества, созидая его богословское обоснование. Именно поэтому мы сочли возможным ограничить себя рассмотрением нескольких аспектов такого богословского (и отчасти «сакраментологического») осмысления монашества в творениях восточных отцов Церкви. Однако, учитывая то обстоятельство, что наиболее ярко такое «богословие монашества» выражено в учении византийских церковных авторов IX–XV веков, мы главным образом коснемся произведений, созданных в этот период, лишь изредка «заглядывая» в более ранние эпохи; завершить же это сообщение мы хотели бы кратким анализом богословских воззрений на монашество, выраженных святыми греческой Церкви XVIII столетия. К тому же нелишним будет заметить, что «богословию монашества» в широком смысле (о котором мы уже упомянули) посвящены как обзорные энциклопедические статьи, так и некоторые сборники, среди которых есть и весьма авторитетные⁶⁴⁸.

В одной из рукописей, принадлежащих перу известного наставника монашеского делания XVIII века, преподобного

старца Паисия (Величковского), мы находим интереснейшую подборку выписок из различных святоотеческих творений о монашестве. Старец Паисий перевел эти фрагменты непосредственно из греческих книг, и на полях своих черновых записей (а речь идет именно о черновике, и неизвестно, предполагалось ли в дальнейшем изготовление чистовой копии этого «флорилегия») мы встречаем указания на конкретные страницы и листы оригинальных изданий святоотеческих творений. Начинаются выписки с эксцерптов из трактата «О церковной иерархии» Дионисия Ареопагита, а завершают это собрание обширные выдержки (целые главы) из творений свт. Симеона Фессалоникийского. Между этими двумя именами – Ареопагита и свт. Симеона – вместились вся история богословского осмысления монашеского пути. Фессалоникийский святитель XV века был едва ли не последним византийским автором, оставившим нам не только развернутое толкование монашеского пострига, но и богословское обоснование монашества как такового, зиждущееся на всей предшествующей традиции, звеньями которой как раз и стали творения Дионисия Ареопагита, прп. Феодора Студита, прп. Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, Евстафия Фессалоникийского, прп. Григория Синаита, свт. Григория Паламы и др. Церковные писатели позднейших эпох хорошо это понимали, и потому, например, в сочинениях прп. Никодима Святогорца мы встречаем «богословие монашества», излагаемое с опорой на те же авторитеты, и в первую очередь на творения Ареопагита, прп. Феодора Студита и свт. Симеона Фессалоникийского.

Прежде чем перечислить те проблемы, которых мы хотели бы коснуться, и приступить к их рассмотрению, думается, совсем не лишним будет привести целиком один из «Вопросоответов» из книги свт. Симеона: «Вопрос 60. Кто предал божественную и святую монашескую схиму? И почему она называется ангельской? И для чего она предана?» (*Sym. Thessal. Dial.* // PG. 155. Col. 912CD). Дело в том, что в приводимом нами отрывке так или иначе затронуты почти все темы, которые мы попытаемся рассмотреть ниже. И это

неудивительно, ведь сочинения Фессалоникийского архиепископа представляют собой некий итог византийской традиции. Итак, приводим текст 60-го вопросаответа:

Об ангельской и божественной монашеской схиме первым написал божественный Дионисий. О ней же предано и Самим Спасителем, и [преданное Им] соблюдали и ученики Его. Ибо не только от преподобных, – Пахомия, и Павла Фивейского, и Антония, – [схима] получила начало и законоположение, как говорят некоторые, но от Самого Спасителя, и перешла к апостолам, потому что и они жили в уединении (или «по-монашески» μοναδικῶς. – *Авт.*), в чистоте и пищи и одеяния и нестяжании и молитвах, а в тех, кто следовал за ними, [монашеский образ] возрос и просиял в преподобных отцах. Во времена же апостолов [монашеское жительство] проходили и освященные (то есть получившие благодать священства) и некоторые простецы. И это видно на примере монаха Димофила, которого Дионисий называет служителем, то есть монахом, служащим Богу, или Божиим слугою, и излагает таинство (μυστήριον) монашеского совершения (μοναχικῆς τελεωώσεως) и его чин, [полагая его] сразу после освященных (то есть изложения таинства священства). Прообразовали же [монашеский образ] и пророки, как и прочее, [содеянное] Спасителем: Крест и Страсти, и Воскресение, и Вознесение, и бессеменное Рождество, и божественнейшее Крещение, и священное жительство, как было сказано, и почти все; и большинство из праведных и пророков, а особенно – Илия, живя отшельником и пребывая девственником превыше [требований] Закона, и Елисей, подчиняясь [Илии] и живя на горе, и затем Креститель, живя чист, и наг, и без пищи, и обитая в пустынях, и проповедуя покаяние. А придал совершенство [этому монашескому образу] и предал его [апостолам], как мы сказали, Спаситель, ради Которого всё и было прообразовано, Который один есть Истина, – рожденный от чистой Девы, и пребывая в девстве, и живя свято, и в нищете, и путешествуя пешком, и не имея где преклонить главу, и в бедности жительствова, и подчиняясь до смерти Отцу, и будучи гонимым, и претерпевая скорби, и страдания, и смерть, и все перенося

кротко, и часто удаляясь [от всех] и молясь в одиночестве, преднаписуя безмолвническую [жизнь] (τὰ τῆς ἡσυχίας τυτῶν), ибо и совершеннейшим [заповедям и учениям] Он научил на горе, и славу Божества Своего явил, которую всегда являет очищающимся ради Него и желающим Его от всего сердца, и особенно – ищущим Его посредством безмолвия (δι' ἡσυχίας). И чин общего жития Он показал через Своих учеников. И законоположил тем, кто хочет взять крест и последовать за Ним, оставлять ради Него родителей, братьев, жену, чад, родственников, поля и всё, что есть в мире, и только тех называет Своими учениками и достойными Его, кто любит только Его больше всего мира. Итак, этот образ (σχήμα), святой и пророческий и апостольский и особенно – ангельский, ибо в нем – подражание девству ангелов, и их подчинению, и песнословию, и нестяжанию, и неусыпной молитве, и славословию, и неустанному служению. В особенности же это – жительство и образ Спасителя нашего. Ибо Он, исправляя наше естество и возводя его к первоначальному состоянию (εἰς τὸ ἀρχαῖον) и творя его по подобию Божию, соединился с нами и стал как мы (καθ' ἡμᾶς γέγονε). И, отъемя настоящую тленную жизнь мира [сего], которая возникла по причине преступления и текучести (ρόης), Он явил эту небесную жизнь и жительство (πολιτείαν). Итак, монах уже не [принадлежит] земле и миру сему, но [становится] премирным (ὑπερκόσμιος) и небесным, и воистину жительство его с [апостолом] Павлом на небесах, и это ему обещано. Поэтому пусть ведает всякий монах, что он уже не принадлежит настоящей жизни, но для жизни этой умертвился, и стал нетленным и небесным человеком. И, говоря снова по [апостолу] Павлу, «Мир ему распялся, и он миру». И схима монаха все это являет. Она вся черного цвета – по причине плача и смерти плоти, и мрачности греха; из власов – по причине мертвенности, [наподобие] кожаных риз. А хитон – из-за благодати Божией, одеяние нетления. Паллий же – в знак покрова, [простираемого над монахом] Богом. Куколь же – ради незлобия и хранения чувств, и смиренномудрия, и чистоты и охранительности владычественной [части души]. Аналав же – в знак того, что [монах] берет на плечи крест и следует за

Спасителем. Пояс – ради силы, целомудрия и чистоты. Сандалии – чтобы [монах] шествовал прямым путем и наступал на всякую силу вражью. Мантия – по причине всеобъемлющего Божественного Промысла, содержащего и сохраняющего, и изображает гроб тела и невозможность делать ничего из мирских [дел], поскольку не имеет рукавов. И на всем этом – образ креста, поскольку вся жизнь монаха – распята и [состоит] в следовании Распятому, и Кресту Его подражает и его носит. И вообще этот образ (τοῦτο τὸ σχῆμα) разрушает преслушание и проклятие смерти и состав человеческий, [возникший] посредством текучести, осквернения и наслаждения, и Рай отвергает, и самое небо, и бессмертие дарует и является начатком вечной жизни. Одежаниям же монаха не только не подобает быть пестрыми, или шелковыми, или льняными, но бедными, шерстяными, и только для покровения [тела]. Ибо далеко от монашеской схимы всякая мягкость и излишество. Требуется же лишь то, что необходимо и приличествует немощи, и то не без излишка. Но и необходимо быть также и препоясанными, как служащим Богу, и совершающим служение ему, как пророки и апостолы (κατὰ τοὺς προφῆτας καὶ ἀποστόλους)⁶⁴⁹.

Итак, в приведенном выше тексте мы обнаруживаем следующие сюжеты, крайне важные для раскрытия нашей темы:

1. Монашество как установление, ведущее свое начало от Самого Спасителя.
2. Монашество как установление апостольское.
3. Монашество как пророческое служение и подражание пророкам.
4. Монашество как подражание Христу – основателю монашества, по мысли святых отцов.

Но нам предстоит коснуться и еще трех вопросов, тесно связанных с уже перечисленными:

5. Монашество как второе Крещение.
 6. «Единый великий ангельский образ»: только одна схема.
- И, наконец, самый сложный и неоднозначный сюжет (который, впрочем, требует отдельного рассмотрения, и потому здесь мы коснемся его лишь кратко):

7. Монашество как «особая иерархия».

Предваряя дальнейшие наши рассуждения, заметим, что, говоря о «начале монашества», мы будем иметь в виду *исключительно* осмысление происхождения монашества восточными отцами в том виде, в каком оно находится в творениях, если позволительно так сказать, «идеологов монашества» византийского (и поствизантийского) периода. Иными словами, здесь необходимо провести четкую грань между *историческими сведениями* о начале монашества, которыми располагает современная наука, и *идеальными представлениями*, возводящими это начало не ко времени появления первых анахоретов в египетской пустыне или возникновения первых обителей, а ко временам куда как более отдаленным.

Свт. Симеон, говоря, что «об ангельской и божественной монашеской схиме первым написал божественный Дионисий», разумеется, исходит из отождествления автора Ареопагитского корпуса с упоминаемым в Книге Деяний учеником св. ап. Павла. Тем не менее, при всей зависимости от Дионисия, у которого, к слову, впервые изложено последование монашеского пострижения и не только предлагается осмысление схимы в сакраментальном аспекте, но и указывается место монахов в церковной иерархии, свт. Симеон находит основания для своей (а по сути – святоотеческой) версии возникновения монашества не только и не столько в предполагаемой древности сочинений, дошедших до нас под именем Ареопагита, сколько в понимании (едва ли не изначальном для монашеской традиции) иноческого жития как преподанного Самим Христом и иноческого подвига как подражания Самому Подвигополож-нику. Потому, указывая, что о схиме «предано и Самим Спасителем, и [преданное Им] соблюдали и ученики Его», свт. Симеон тут же полемически замечает: «Ибо не только от преподобных, – Пахомия, и Павла Фивейского, и Антония, – [схима] получила начало и законоположение, как говорят некоторые, но от Самого Спасителя, и перешла к апостолам, потому что и они жили в уединении (или „по-монашески“ – *μοναδικῶς*)... а в тех, кто следовал за ними, [монашеский образ] возрос и просиял в

преподобных Отцах...». По мнению свт. Симеона, равно как и свт. Григория Паламы, да и более древних отцов (Ср.: *Maxim. Conf. Ambigua* // PG. 91. Col. 1256BC; *idem. Cap. theol.* // PG. 90. Col. 1137CD), пророческое служение «прообразовало» монашеское, и потому последнее, вкупе со всем прочим, что было «прообразовано» пророками, явлено Спасителем, Который и передал монашеское житие и «образ» апостолам. Так Христос оказывается «начальником иноческого жития», явившим во время Своего пребывания на земле все то, что составляет особенность монашеского подвига, научившим тайнам безмолвия («исихии», τὰ τῆς ἡσυχίας) и даже особым образом отметившим специфически монашеское «обиталище» – горы, поскольку на горѣ Он учил заповедям блаженства и на горѣ преобразился, явив «славу Своего Божества... которую всегда являет очищающимся ради Него и желающим Его от всего сердца, и особенно – ищущим Его посредством безмолвия („исихии“, δι’ ἡσυχίας)». Подытоживая эти рассуждения, свт. Симеон говорит: «Итак, этот образ (σχήμα), святой и пророческий и апостольский и особенно – ангельский, ибо в нем – подражание девству ангелов, и их подчинению, и песнословию, и нестяжанию, и неусыпной молитве, и славословию, и неустанному служению». То есть мы встречаем здесь упоминание всех трех основных «достоинств», присущих схиме: она определяется как служение апостольское и пророческое – и в то же время как ангельское. То, что монашество – это служение и «сан» апостольские, мы читаем и в каноне последования великого ангельского образа, в седальне которого говорится следующее:

Хотящїи, глаголетъ Господь, ити въ следъ Мене, отвержитесь мірскихъ пристрастїй: родителей родившихъ; чадъ же и женъ; братїи же и друзей; имений и домовъ; сродниковъ же и рабовъ: и *прїимите достоинство апостоловъ Моихъ* (курсив наш. – Авт.)⁶⁵⁰.

Интересно, что в одном из сочинений автора XVIII века, уже упоминавшегося выше прп. Паисия, в «Слове на пострижение монашеского чина», в разделе, озаглавленном «О начале иночества», также говорится (конечно, не без влияния

Ареопагитской традиции и творений того же свт. Симеона, но в то же время весьма самобытно) об апостольском житии как о монашеском:

Истинных же поклонников Божиих и постников чин и закон иноческий узаконили апостолы по вознесении Господнем, яко Лука евангелист пишет в Деяниях: *Иже во множестве веровавших, бысть сердце и душа едина во Иерусалиме* (глава 4).

...Некихъ верных от народа юнош, клятвою заклывши, и бещаниемъ обовязующи, умолиша и научиша: да тако живут без жен, в чистоте и добровольной нищете, и послушании, ставши даже до смерти. Тогда мнози соизволиша совету их, и любезно прияша дело сие честное. И тако апостолы узаконили чин иноческий, постригающе главы оных в Кенхреех, сиречь во старческое безженное житие и чистое. Что и Павел святой сотвори, четырех мужей постриг, и Акилу и Прискиллу. А постригшиися не нарицахуся иноцы, но раби Божии, яко свидетельствует Дионисий Ареопагит осмый ученик святого апостола Паула, пишучи къ единому монаху Димофилу...

Вспомним и слова свт. Григория Паламы, в которых он тоже указывает на родство и даже тождество жития апостольского и иноческого:

[Апостолы] по Писанию постоянно пребывали в храме, «терпяще в молитве и молении» (Деян. 1:14), давая тем и прообраз, и практическое священное начертание этой поистине превознесенной и всесвященной монашеской жизни. В ней согласно нашим обетам мы поднимаемся над средним священным образом жизни, отрекаемся от всякого разделения и жизни, и воображения и путем дарующих единение заповедей истинно по-монашески (ὁντως μοναστικῶς) восходим к единому богумудрию, которое превышает всякого любомудрия, и священнодейственно посвящаемся (τελεσιουργούμεθα) во Священнейшую Единицу (Greg. Pal. Triad. II 1. 34 // ГПС. Т. 1. Σ. 495. 22–30)⁶⁵¹.

Кроме того, свт. Симеон писал:

Но и необходимо быть [монахам] также и препоясанными, как служащим Богу, и совершающим служение ему, как пророки

и апостолы (κατὰ τοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους).

Не менее важным является и возведение «генеалогии» монашества к пророкам, и в особенности – к Илии, Елисею и Иоанну Крестителю (ср. приведенные выше слова свт. Симеона: «...Илия, живя отшельником и пребывая девственником превыше [требований] Закона, и Елисей, подчиняясь [Илии] и живя на горе, и затем Креститель, живя чист, и наг, и без пищи, и обитая в пустынях, и проповедуя покаяние...»). Последний вообще нередко воспринимается монашеской традицией как «первомонах». Иногда к указанным именам присоединяется и еще одно – Мелхиседека. Так, прп. Паисий говорит:

Сихъ законоположницы и учителя суть, первый Мелхиседек священник Бога вышняго, живущий без жены, и без причта рода в пустыне. Вторый Илия чудный, живой без жены в пустыне Хоривстей. Третий Иоанн Креститель живой в пустыне Иорданстей без жены кроме всякаго стяжания, не ядый мяса, и вина не пияй, одежду плачевну носяй власяницу...⁶⁵²

Свт. Григорий Палама также говорит об Иоанне Крестителе как о Предтече не только Христовом, но и монашеского «образа»:

Иоанн же, последний венец пророков, не от молодых ли ногтей и до самого конца проводил жизнь в пустынях? И разве не ему, как первообразу, должен подражать, насколько достанет сил, всякий отрекающийся от мира? (*Greg. Pal. Triad. I 1. 4 // ГПС. Т. 1. Σ. 364. 23–26.*)⁶⁵³

Иоанн Креститель был не только Предтечею Христа, но и Его Церкви, и в особенности – нашего (то есть монашеского), братия, жительства... (*Greg. Pal. Hom. 40 // PG. 151. Col. 509B*)⁶⁵⁴.

Здесь представляется уместным привести слова русского подвижника XVIII–XIX веков прп. Серафима Саровского, сохранные одним из его ранних биографов:

Нам запрещают жить в пустыне, но *первый наш отец* (курсив наш. – *Авт.*), Иоанн Предтеча, был пустынный⁶⁵⁵.

Приведем также известный «зачин» «Святогорского томоса», в котором речь идет о монашеском житии как об осуществлении того, что лишь отчасти дано было пророкам.

Этот важный догматический текст служит как бы развернутой иллюстрацией к пониманию монашества одновременно и как раскрытия обетованного пророкам, и как пророческого служения:

Установления, едва лишь услышанные и уже всеми совместно признанные и открыто возвещаемые, были таинствами Моисеева закона, и только пророки духовно прозревали в них. Обетованные же святым блага будущего века суть таинства жительство по Евангелию, и прозревать в них дано тем, кто удостоился иметь духовное зрение, и видят они их в малой мере, как бы некую часть залога (*Greg. Pal. Tomos // ГПΣ. Т. 2. Σ. 567. 1–8*)⁶⁵⁶.

Но главным «звеном» в «генеалогии» монашества для святых отцов остается «совершение» прообразованного пророками во Христе:

В особенности же это (то есть монашество, «схима». – *Авт.*), – пишет свт. Симеон Фессалоникийский, – жительство и образ Спасителя нашего. Ибо Он, исправляя наше естество и возводя его к первоначальному состоянию (εἰς τὸ ἀρχαῖον) и творя его по подобию Божию, соединился с нами и стал как мы (καθ' ἡμᾶς γέγονε). И, отъемя настоящую тленную жизнь мира [сего], которая возникла по причине преступления и текучести (ροῆς), Он явил эту небесную жизнь и жительство (πολιτείαν). Итак, монах уже не [принадлежит] земле и миру сему, но [становится] премирным (ὑπερκόσμιος) и небесным, и воистину жительство его с [апостолом] Павлом на небесах... Поэтому пусть ведает всякий монах, что он уже не принадлежит настоящей жизни, но для жизни этой умертвился, и стал нетленным и небесным человеком...

Как видно из этого отрывка, перед нами уже в полном смысле слова богословское осмысление и обоснование монашеского пути вообще и монашеского подвига в частности. Приведенные слова Фессалоникийского архиепископа созвучны тому, что говорит прп. Паисий:

О законе и древности чина иноческого ясно покажем, яко Самым Господом нашим Иисус Христом узаконен есть и утвержден. Сам убо Господь жил чистым и безженным житием в

девстве, убогим, нестяжательным. Такожде и апостоли Его вся оставивши, отца и мать, жену и чада, и вслед Христа сами и шли, оставивши вся, яже въ мире. Сего ради иноцы последуют Христову учению и совету, и житию апостолскому ревнуют... Господь же наш Иисус Христос, яко зеркало всякой добродетели и учитель, свет совершенства, источник чистоты. Сам бо родися от Пречистой Девы, и Сам в девстве и чистоте поживе даже до смерти во лнои: и на Кресте висящи поручил Пречистую Деву Матерь Свою ученику и девственнику. Сам добровольное убожество возлюбил: Бог богатый, во убогих яслехъ родился, от убогой Девы; убого поживе в мире, и не име где главы подклонити, убог на Кресте наг умре, Сей Иже одеваяся светом яко ризою. В послушании же поживе от рождения Своего, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя⁶⁵⁷.

В приведенных выше высказываниях речь шла не только о происхождении монашеской схимы, но и о ее воздействии на принимающего этот «великий ангельский образ». Разумеется, здесь было бы неуместным рассуждать о «тáинственном» характере «священнодействия великой схимы». Однако необходимо, во-первых, указать на постоянное именование этого «священнодействия» специфически «сакраментологическими» терминами (хотя, разумеется, «наполненность» их была много шире, чем это предполагается «мистериальным» словоупотреблением). Даже в цитированных выше отрывках мы встречаем такие слова, как *μυστήριον* и *μοναχικὴ τελείωσις*; в других текстах можно встретить (и оно нам встретится ниже) слово *τελετή* – из того же круга понятий. Во-вторых, принятие монашеской схимы достаточно рано начинает восприниматься как «второе Крещение». Прежде чем процитировать хрестоматийные слова прп. Феодора Студита, приведем цитату из огласительного слова, входящего в последование великого ангельского образа:

О новаго звания! О дара тайны! *Второе Крещение* приемлещи днешь, брате, богатством Человеколюбца Бога даров, и *от грехов твоих очищаеши*ся (курсив наш. – Авт.), и сын света бываеши, и Сам Христось Бог наш срадуется со

святыми Своими Ангелы о покаянии твоём, закалая тебе тельца упитанного⁶⁵⁸.

Итак, в указанном последовании великая схима прямо названа вторым Крещением; и это наименование, в настоящем слове, по всей вероятности, обязанное своим появлением студийской традиции, становится постоянным в творениях византийских отцов, писавших о смысле «монашеского совершенства». Прп. Феодор Студит писал:

Не преподавай того, что называют «малой схимой», а потом – как будто «великую»: ибо одна схима, как и Крещение, как то было и в употреблении у святых отцов (*Theod. Stud. Testamentum* // PG. 99. Col. 1820C)⁶⁵⁹.

Почти те же самые выражения мы находим и в одном из его писем:

Не преподавай того, что называют «малой схимой», а потом, спустя годы, иную, как будто «великую»: ибо одна схима, как и Крещение... (*Idem. Ep. 1. 10* // PG. 99. Col. 941C)⁶⁶⁰.

Свт. Симеон Фессалоникийский в послании афонским лавриотам «О святой и божественной ангельской схиме, о безмолвниках и сущих в общежительных монастырях и послушниках» пишет:

...всем освященным во Христе священной купелью и вторым Крещением ангеловидной и спасительной схимы...⁶⁶¹

В этих высказываниях о «втором Крещении великой схимы» звучат два одинаково важных мотива: во-первых, здесь указывается на единственность схимы, а во-вторых – подчеркивается ее значение именно как «второго Крещения», освящающего человека и омывающего его грехи⁶⁶². Коснемся сначала первого мотива.

Свт. Григорий Палама в послании к Павлу Асеню пишет следующее:

А малой монашеской схимы отцы не знают и предания о ней не оставили; но некоторым из позднейших вздумалось разделить надвое единое, – однако и они на самом деле не разделили: ибо [в чинах пострижения и в малую, и в великую схиму] ты найдешь одни и те же отречения и обеты. Поэтому как никто другой точно учивший монашескому житию иже во святых

Феодор Студит запрещает говорить о малой и великой монашеской схиме и преподавать их... (*Greg. Pal. Ep. ad Paulum Asanen* // ГПΣ. Т. 5. Σ. 247)⁶⁶³.

Таким образом, почти полное тождество чинов приводит святителя к убеждению в мнимом характере «разделения» и заставляет утверждать, вслед за прп. Феодором, единственность великого ангельского образа, «величие» которого определяется не оппозицией «малой» схиме, но самим значением и содержанием. Вторит прп. Феодору и Паламе также и свт. Симеон:

Делая все по-новому и противно преданию апостолов и Спасителя нашего, и преемников апостолов – отцов. Так и со схимой монашеской: ибо несмотря на то что схима – одна, они разделили (букв. «рассекли». – *Авт.*) ее на множество частей, и сотворили много более схим, чего не установил ни один из отцов, – но все говорят, что, как и *Крещение* (курсив наш. – *Авт.*), схима монашеская – одна и единственна, и о ней законодательствует божественный Дионисий. А если и у нас говорится о малой и великой схиме, то мы не говорим, будто их две, но что она – одна, великая и совершенная. А та, что называется малой, есть залог (обручение) великой, и начаток ее и предначинание, и она придумана в последнее время некоторыми из отцов по причине немощи [вступающих в монашество], и дается как обручение первой, а потом получает совершение в том, преданном [отцами] и едином: потому она и зовется обручением великой и святой схимы. И об этом много говорит великий в богословах и исповедник и отец, Феодор Студит (*Sym. Thessal. De haer.* // PG. 155. Col. 104CD)⁶⁶⁴.

Здесь заметно развитие того, что было сказано у свт. Григория Паламы: свт. Симеон не ограничивается констатацией тождества отречений и обетов, произносимых при пострижении в малую и великую схиму, но вводит определение «малой схимы» как «несовершенного монашеского образа» и своего рода «залога», или «обручения», великой ангельской схимы. Какое развитие получают заключения свт. Симеона в дальнейшем, в монашеской традиции поствизантийского периода, мы увидим чуть позже.

Однако эта единая и единственная схема – и даже те обряды, что предваряют ее, служа «обручением» и «приуготовлением» (идет ли речь о рясофоре или же о «малой схеме» в понимании, данном ей свт. Симеоном), – наделена такими особенностями, которые свойственны таинству. Так, в «Триадах в защиту священно-безмолвствующих» свт. Григорий Палама пишет о философе Варлааме, своем противнике:

...Что уж говорить о священной молитве или призвании или крестовидном напечатлении в волосах и о прочих символах монашеского усовершения, без которых мы, послушные законоположениям святых отцов, не признаем монаха! Ведь он не испросил даже святой молитвы при введении в монашеское таинство, но явился самодельным, а отсюда недалеко уже сказать поддельным монахом (*Greg. Pal. Triad. III 1. 5*)⁶⁶⁵.

Показательна та терминология, которую использует свт. Григорий Палама: *μοναχικὴ τελείωσις* и *μοναχικὸν μυστήριον* – именно этим «таинствам» оказывается непричастен не прошедший «законного» посвящения в монахи Варлаам. Еще интереснее то, что пишет о «совершении схимы» свт. Симеон:

Несовершенный схимою да получит совершение, чтобы не отойти [ему ко Господу] несовершенным и лишенным совершеннейшего совершения (*τῆς τελεωτάτης τελετῆς*) схимы. Ибо я знаю многих нерадящих об этом, подобно тому как некоторые в прежние времена медлили принять Крещение и лишились его. Но как не крестившийся – не христианин, так и не получивший совершения в схиме – не будет монахом. И как ты узнаешь об этом от учителей Церкви, и особенно от Василия [Великого] и Григория [Богослова], пусть их слова о Крещении будут тебе [как бы] о схиме и покаянии. А тот, кто еще не стал монахом, пусть станет им при кончине своей: ибо это – величайший дар, царская печать, второе Крещение – от грехов очищает, подает дары и благодати, вооружает и знаменует (*σημεῖοι*), спасает от врагов, Царю представляет и делает Его другом (*Sym. Thessal. De sacr. Cap. 360 // PG. 155. Col. 673AB*).

Здесь уже уподобление схимы Крещению достигает почти тождества – во всяком случае, в приведенных только что словах Фессалоникийский архиепископ предельно ясно

высказывает свое понимание «монашеского таинства»: без великой схимы невозможно быть монахом, и притом эта схема очищает от грехов и делает другом Христу. Таким образом, можно проследить определенную эволюцию высказываний (но вряд ли их содержания и смысла) от более осторожных, в которых схема сравнивается с Крещением в первую очередь по причине уникального характера того и другого, к более прямым и развернутым, в которых уподобление, как мы уже сказали, перерастает в постулирование едва ли не тождества и во всяком случае – в определение схимы как действенного средства преобразования человека (см. приведенные выше тропари из канона последования Великой схимы).

Итак, настало время коснуться самого сложного вопроса из числа тех, что были поставлены в начале нашего сообщения.

Особое место в учении о монашестве, в осмыслении монашества у святых отцов занимает проблема места монашества в церковной иерархии. В силу сложности, подчас запутанности этого вопроса мы вынуждены будем ограничиться лишь некоторыми (возможно, поверхностными) наблюдениями⁶⁶⁶.

Но сначала приведем еще один «вопросоответ» свт. Симеона:

Вопрос 33: Что больше: священство или монашеская схема?

По чину священство несравненно больше монашеской схимы. Ибо дела его – дела Божии, и без священства никто не становится христианином, никто не принимает освящения, не приобщается Богу. Но, наоборот, монашеский чин больше мирского священника, как говорит Дионисий, – не по священству, но по жизни. Потому-то и монах, если он священник, выше мирского [иерея], а простой монах (то есть не имеющий священства) – выше мирского священника не по священству, как мы сказали, ибо оно – Божие дело, но по жизни. Священством же всегда благословляет и освящает священник и высшего его по жизни монаха. Потому и [преподобный] Антоний повиновался и главу приклонял не только перед епископами, но и перед всяким клириком. Итак, всякий священник, как

обладающий великим достоинством, пусть проводит жизнь свято, а наипаче – пусть старается жить по-монашески или даже стремится со временем стать монахом (*Sym. Thessal. Dial.* // PG. 155. Col. 881CD)⁶⁶⁷.

С одной стороны, свт. Симеон прямо апеллирует к Дионисию Ареопагиту: «как говорит Дионисий»⁶⁶⁸. С другой – очевидно, что «диалектический» подход, демонстрируемый в приведенном «вопросоответе», отличен (или по крайней мере представляется таковым⁶⁶⁹) от того, который мы находим в *Corpus Areopagiticum* и у многих толкователей последнего. Здесь весьма отчетливо указано на существование как бы двух «параллельных иерархий» – иерархии церковной, о которой, собственно, и идет речь в одноименном трактате Дионисия и в которой монашеству, как мы помним, уделено достаточно скромное место, и иерархии «духовной», определяемой «высотой жизни». Согласно этой, «духовной», иерархии «мирской иерей», в иерархии церковной «паче слова» (ὕπερ λόγῳν) превосходящий «простого», то есть не наделенного благодатью священства монаха, оказывается несравненно ниже последнего. Подобный подход мы находим и у Никиты Стифата несколькими столетиями ранее, и – в развернутом виде – у прп. Григория Синаита, в трактате которого «О четырех иерархиях» «духовная» монашеская иерархия предстает в качестве «четвертой» (наряду с небесной, церковной и «законной» – ветхозаветной)⁶⁷⁰. Это творение прп. Григория Синаита, в отличие от его аскетических произведений, не получило широкого хождения в греческом мире, но зато (в довольно раннем славянском переводе) входило едва ли не во все сборники творений преподобного, распространившиеся в мире славянском и особенно в древней Руси. Кажется, особый интерес вызывало содержащееся там толкование Божественной литургии – во всяком случае, именно оно цитируется в древнерусской книжности достаточно часто: в XVII веке отрывки из него приводит в своих сочинениях патр. Никон, а в начале XVIII века – напротив, оппоненты последнего, Выговские пустынножители в «Поморских ответах». Но исключить влияния «монашеско-иерархической» части мы также не можем.

Завершить настоящее сообщение, как уже говорилось ранее, нам хотелось бы небольшим экскурсом в «богословие монашества» XVIII века. Отчасти мы уже касались осмысления монашества таким святым, как прп. Паисий (Величковский). Теперь же речь пойдет о его современнике – прп. Никодиме Святогорце.

Прп. Никодим Святогорец не раз в своих сочинениях обращался к теме монашества. Ему принадлежит и апология монашества – известное «Послание к Фоме»⁶⁷¹. Послание адресовано ученику знаменитого вождя колливадов и дидаскала, прп. Афанасию Паросскому; этот ученик отправился учиться в Вену и под воздействием царивших в этой европейской столице настроений начал критиковать монашеский подвиг как якобы лишенный всякого смысла. Говорит о монашестве прп. Никодим и в «Новой Лестнице», и в других книгах. Но наиболее полное изложение его понимания монашества мы найдем в «Эксомологитарии»⁶⁷² – руководстве для духовников, и в знаменитом «Пидалионе»⁶⁷³ – «Кормчей», где, впрочем, почти дословно повторяется текст, опубликованный в «Эксомологитарии».

Прп. Никодим опирается на те самые тексты, которые мы уже не раз упоминали. Те же самые имена встречаются на страницах, посвященных монашеству: прп. Феодор Студит, свт. Григорий Палама, свт. Симеон Фессалоникийский... Следует отметить, что в «Эксомологитарии» (и, соответственно, в «Пидалионе») присутствует тот же набор ссылок на святых отцов, что и в любом современном исследовании этой проблематики⁶⁷⁴. Характерно, что, несмотря на многовековую традицию разделения «схимы» на «малую» и «великую», прп. Никодим начинает главу 9 второй части «Эксомологитария» словами, не предполагающими возможности какой-либо альтернативы:

Схима монашеская свыше и изначально была единой и единственной, а именно – великой, и те, что становились монахами по истечении установленного канонами времени испытания, единожды становились великосхимниками, а не дважды или трижды...⁶⁷⁵

Затем прп. Никодим приводит уже известные нам цитаты из прп. Феодора Студита, из «Послания иеромонаху Павлу Асеню» свт. Григория Паламы, из свт. Симеона Фессалоникийского, Иова Амартола⁶⁷⁶, из толкований Антиохийского патриарха Феодора IV Вальсамона⁶⁷⁷. Но далее прп. Никодим призывает тех, кто сподобился принять лишь «малую схиму», непременно принять и «великую», поскольку иначе, если смерть застигнет их «малосхимниками»,

...они окажутся пред Богом несовершенными, а не совершенными монахами. Потому что как обручение по сравнению с браком несовершенно, так и малая схима... будучи обручением по сравнению с великою схимой, подобным же образом является несовершенной, а следовательно, и те, кто ее носит, суть несовершенные монахи⁶⁷⁸.

Приводя в пример уже цитированные выше слова свт. Симеона о необходимости принятия «совершения схимы», именуя великую схиму «вторым Крещением», прп. Никодим далее высказывается совершенно определенно:

Те, кто отрекся от мира и пришел к монашеской жизни, непременно, рано или поздно, должны принять великую и совершенную схиму. Потому что если они не принимают ее, то они – не монахи... Потому что схима – одна, как и Крещение... и осуществляется она и получает совершение посредством великой схимы, лучше же сказать – она-то и есть истинная схима... Итак, точнее, и правильнее, и лучше, если монахи один раз будут становиться великосхимниками, а не принимать сначала малую схиму, – так поступают самые рассудительные: во-первых, потому что этим одним и единственным разом они на деле показывают единственность монашеской схимы, как того требует предание святых отцов; а во-вторых, потому, что, принимая схиму еще молодыми и здоровыми, они смогут пустить в ход дарование, полученное ими, а следовательно – приумножить и возрастить талант Господа своего, то есть духовную силу, которую таинственно дарует их душе божественная схима...⁶⁷⁹

Здесь прп. Никодим в примечании приводит слова некоего старца, рассказ о котором помещен в антологии «Эвергетин»⁶⁸⁰,

о том, что ту же силу, которую он видел при Крещении, видел он и при принятии монашеской схимы, а также замечает:

...Тот, кто не сподобился монашеской схимы (каковой, в собственном смысле, является великая. – *Авт.*), не удостоится сопребывания с монахами в небесной славе, хотя бы он и подвизался как монах. Ты узнаешь это из [помещенного] там же (то есть в «Эвергетине». – *Авт.*) видения матери святого Алипия⁶⁸¹.

В этой же главе «Эксомологитария» прп. Никодим указывает на то, что повторение тех же обетов, что были произнесены при пострижении в малую схиму, при принятии великой схимы – почти так же «безместно», как и повторение *единого святого Крещения*⁶⁸². Итак, мы видим, что, опираясь на всю предшествующую святоотеческую традицию, прп. Никодим еще более упорно настаивает на единственности великой ангельской схимы и, как представляется, вполне определенно указывает на ее «сакраментальный» характер: она – второе Крещения, принятие ее дарует духовную силу и определяет участь человека в вечности: причтется ли он к лику преподобных иноков или же останется чужд этого звания как «не получивший совершения». Это, разумеется, уже развитие святоотеческого учения о монашестве, в столь явной форме не выраженное в памятниках IX–XV веков. И тем более показательны, что эти «неудобные» для многих мысли прп. Никодим высказывает не в одном из аскетических или экзегетических сочинений, где-нибудь в «примечании для эрудитов», а в двух своих трудах, адресованных самому широкому кругу читателей и выдержавших множество изданий (только при жизни прп. Никодима «Эксомологитарий» издавался не менее трех раз).

Борис Успенский. Поставление на царство в русской и византийской традициях

После падения Византии в Московском государстве осуществляется своеобразная реставрация Византийской империи. Так возникает Московское царство, которое становится в дальнейшем Российской империей. Это государство строится как теократическое: Москва осмысливается как Новый Константинополь и Третий Рим.

В соответствии с этой концепцией в Москве – как в Новом Константинополе – появляется царь, то есть βασιλεύς, император (напомним, что византийского императора называли на Руси «царем»; соответственно, принятие Петром I императорского титула в 1721 году означало лишь смену культурной ориентации, но не повышение ранга монарха). Затем здесь появляется и патриарх.

Итак, и царь, и патриарх появляются на Руси в результате ориентации на Византию; вместе с тем Византии к этому времени давно уже не существовало. Более того: после падения Византии надолго прекращаются контакты Москвы и Константинополя. Таким образом, русские ориентировались не на реально существующую традицию, но на свое представление о теократическом государстве: идеология играла при этом куда более важную роль, чем реальные факты.

* * *

Традиция поставления на царство на Руси начинается 16 января 1547 года, когда венчался на царство Иван IV. Чин поставления на царство Ивана IV, составленный митр. Макарием, не имеет ничего общего с поставлением византийских императоров («царей»), но восходит к чину поставления на великое княжение Дмитрия Ивановича, внука и соправителя великого князя Ивана III, 4 февраля 1498 года⁶⁸³.

Существуют две основные редакции чина поставления Ивана IV на царство: Формулярная редакция⁶⁸⁴ и Летописная редакция; в составе последней иногда выделяются Никоновская редакция, представленная в Никоновской и Львовской

летописях, в Летописце начала царства и в Пискаревском летописце⁶⁸⁵, и Лицевая редакция, представленная в Царственной книге⁶⁸⁶; особая разновидность Формулярной редакции представлена в чинопоследовании, опубликованном Н. И. Новиковым⁶⁸⁷.

Старшие списки Летописной редакции (в составе Никоновской и Львовской летописей) датируются второй половиной 50-х годов, старшие списки Формулярной редакции – началом 60-х годов XVI века.

Формулярная редакция в принципе имеет общий характер и была, несомненно, составлена уже после поставления на царство Ивана IV. Так, здесь предусмотрено присутствие отца царя, которого давно уже не было в живых («аще есть отец...», «аще нет отца...»), упоминаются царица Анастасия и дети царские (при том что Иван женился через месяц после своего поставления на царство), а также патриарх («призывает тя святой патриарх или преосвященный митрополит, отец твой...»)⁶⁸⁸. Как видим, здесь предполагаются различные возможности (участие в поставлении на царство как одного великого князя, так и его отца; участие в поставлении как митрополита, так и патриарха), и это явно связано с формулярным характером данного документа, который должен был стать нормативом для будущих царских поставлений. Это дает основание выделить в тексте Формулярной редакции два пласта – повествовательный, связанный с актом поставления на царство 1547 года, и собственно формулярный, предусматривающий потенциально возможные ситуации.

Мы можем более или менее точно определить время составления Формулярной редакции. Есть все основания утверждать, что она была составлена не ранее 1547 и не позднее 1560 года. *Terminus post quem* определяется датой поставления на царство Ивана IV (1547); *terminus ante quem* – смертью царицы Анастасии (1560), которая упоминается в поздравлении митрополита. Вместе с тем представляется возможным уточнить эту датировку, исходя из общих соображений. Формулярная редакция «возникла к моменту выхода на международную арену с требованием признать

царский титул, то есть не ранее середины 1550-х годов»⁶⁸⁹. Можно предположить, что данная редакция была составлена перед отправлением в Константинополь архим. Феодорита (просветителя лопарей, известного под именем Феодорита Кольского) в 1557 году за благословением уже состоявшегося поставления Ивана IV⁶⁹⁰. Итак, составление Формулярной редакции чина поставления на царство Ивана IV можно с большой долей вероятности отнести к середине 50-х годов XVI века.

Грамота Константинопольского патриарха Иоасафа (от декабря 1560 года), утверждающая царский титул Ивана IV, была привезена в Москву в 1561 году митрополитом Эврипским Иоасафом⁶⁹¹. Признавая за Иваном IV царский сан, патриарх указывал, что ставить на царство могут лишь патриархи римский и константинопольский, и предлагал Ивану повторить над собою царское венчание через митрополита Эврипского как патриаршего экзарха⁶⁹². Митрополит Эврипский привез в Москву книгу «Чин и устав о венчании и о поставлении царском», содержащую описание поставления на царство византийских императоров, которое весьма существенно отличалось от того, как был поставлен Иван IV. Эта книга дошла до нас в сборнике 1640-х годов⁶⁹³. Иван IV не принял этого предложения; последующие поставления русских царей основывались на Формулярной редакции поставления Ивана IV⁶⁹⁴.

Таким образом, приходится признать, что знакомство с поставлением византийских императоров не отразилось сколько-нибудь существенным образом на поставлении русских царей. Попытка использовать в какой-то мере «книгу поставления царского», полученную от патриарха Иоасафа, имела место лишь при поставлении на царство Бориса Годунова 21 июля 1605 года, но и это сказалось лишь на частных моментах русского чина поставления⁶⁹⁵.

Отметим еще, что в Великие Минеи Четии митрополита Макария вошло (под 31 августа) описание поставления на царство Мануила II Палеолога в 1392 году⁶⁹⁶; автором этого описания является Игнатий Смольнянин, который

присутствовал при поставлении Мануила⁶⁹⁷. Таким образом, византийский чин поставления на царство был в какой-то мере известен на Руси; тем не менее он не отразился на чине поставления Ивана IV⁶⁹⁸, а соответственно и на последующих поставлениях русских царей.

* * *

Основным отличием Формулярной редакции поставления на царство Ивана IV от Летописной является помазание царя. Описание помазания на царство содержится только в Формулярной редакции; это описание представлено здесь в виде отдельной статьи («Чин и устав, еже како подобает помазати царя или великого князя великим миром»), но упоминание о помазании содержится и в общем чинопоследовании. Знаменательно, что именно в этом контексте здесь появляется упоминание патриарха: «Призывает святой патриарх или преосвященный митрополит, отец твой, со всем священным собором на помазание святого и великого мира и к причастию святых и животворящих божественных Христовых таин» (до этого в тексте упоминался только митрополит); по-видимому, введение этого обряда в чинопоследование поставления на царство в принципе предполагало участие патриарха и, следовательно, учреждение патриаршества.

Следует полагать, таким образом, что поставление на царство Ивана IV в 1547 году происходило в соответствии с тем чином, который описан в Летописной редакции и который ближайшим образом соответствует вообще чину поставления на великое княжение Дмитрия-внука; о помазании царя здесь ничего не говорится⁶⁹⁹. В свою очередь, последующие поставления на царство происходили в соответствии с тем чином, который представлен в Формулярной редакции. Первым русским царем, помазанным на царство, был Федор Иванович, поставленный 31 мая 1589 года⁷⁰⁰, поставление на царство Федора Ивановича совершилось в соответствии с Формулярной редакцией поставления на царство его отца, Ивана IV. Так же совершалось и помазание последующих русских царей при их поставлении на царство.

* * *

Помазание миром при возведении на престол имело место в Византии, так же как и на Западе⁷⁰¹. Для нас несущественно, что в Византии этот обряд появляется под западным влиянием⁷⁰²: составители русского чина поставления на царство (митр. Макарий и его сотрудники), несомненно, исходили из уже сложившейся византийской традиции⁷⁰³.

Однако ни в Византии, ни на Западе помазание миром при коронации не отождествлялось с таинством Миропомазания, которое в Православной Церкви совершается, как правило, непосредственно после Крещения⁷⁰⁴. В России же произошло такое отождествление⁷⁰⁵.

Здесь необходимо подчеркнуть, что помазание миром совсем не обязательно означает таинство Миропомазания. Так, например, мы можем благоговейно умыться водой из крещальной купели, но это не будет означать второго крещения; равным образом не означало Крещения и традиционное купание в «Иордани», то есть крещенской проруби, устраиваемой на Богоявление, – при том что в ней принято было крестить взрослых людей, обращающихся в православие.⁷⁰⁶ Совершенно так же в Католической Церкви при Крещении священник мажет крещаемого миром, однако это не считается особым таинством; в дальнейшем при конфирмации помазание миром совершает епископ, и это уже воспринимается как таинство⁷⁰⁷.

Соответственно, в Константинополе – так же как и на Западе – помазание при коронации отчетливо отличалось от того, как совершается Миропомазание, между тем как в Москве оба обряда оказываются абсолютно тождественными: речь идет, по существу, об одном и том же обряде, то есть о совершении того же таинства. Скорее всего, русские иерархи знали о том, что при поставлении на царство в Византии совершалось помазание, но при этом не располагали описанием того, как именно совершался данный обряд в Константинополе; в результате они ввели в чинопоследование поставления на царство тот обряд, который был им известен⁷⁰⁸.

Так, в частности, если Константинопольский патриарх, помазуя императора, возглашал «Свят, Свят, Свят»⁷⁰⁹, то

Московский митрополит или впоследствии патриарх, помазуя царя, произносил «Печать и дар Святаго Духа» (в позднейшей редакции: «Печать дара Духа Святаго»)⁷¹⁰, то есть именно те слова, которые произносятся при совершении таинства Миропомазания; в Константинополе помазывалась (крестообразно) лишь голова коронуемого монарха⁷¹¹, в Москве же помазывали чело, уши, перси, плечи и обе стороны обеих рук, причем каждый раз повторялись слова «Печать и дар Святаго Духа», как это и принято вообще при Миропомазании⁷¹². Подобно тому как после Крещения и Миропомазания в течение семи дней принято было не снимать белой крестильной одежды и не умываться, чтобы не смыть с себя миро⁷¹³, так и царь после помазания мог умыться и сменить одежду лишь на восьмой день⁷¹⁴.

Отметим, что возгласение «Свят, Свят, Свят» отсылает к ветхозаветной традиции (ср. Ис. 6:3) и, в частности, к ветхозаветной традиции помазания на царство⁷¹⁵; между тем слова «Печать и дар Святаго Духа» очевидным образом соотносятся с традицией новозаветной. Если возгласение «Свят, Свят, Свят» отмечает богоизбранность того, кто становится царем (подобно тому как богоизбранными оказывались и ветхозаветные цари), то провозгласение сакраментальных слов, произносимых при Миропомазании, уподобляет царя Христу, которого «помазал... Бог Духом Святым» (Деян. 10:38)⁷¹⁶.

Таким образом, в Византии, как и на Западе, монарх при помазании уподоблялся царям Израиля; в России же царь уподоблялся самому Христу. Знаменательно в этом смысле, что если на Западе неправедных монархов обыкновенно сопоставляли с нечестивыми библейскими царями, то в России их сопоставляли с Антихристом⁷¹⁷.

* * *

Итак, помазание на царство в России – в отличие от Византии – в принципе не отличалось от Миропомазания, которое совершалось над каждым православным человеком после его Крещения. Соответственно, если как на Западе, так и в Византии помазание монарха предшествует венчанию (то есть

коронации, возложению царского венца), то в России оно совершается после венчания⁷¹⁸. Очевидным образом само венчание при этом уподобляется Крещению: Миропомазание совершается в данном случае после венчания именно потому, что в обычном случае оно совершается после Крещения.

Вместе с тем помазание царя непосредственно включается здесь в литургическое действо: действительно, помазание совершалось во время литургии после возгласа «Святая святым», и сразу же после помазания митрополит (или в дальнейшем патриарх) обращался к царю со словами: «Приступи, царю, аще достоин, помазанный, причастится», – после чего и следовало причащение⁷¹⁹; таким образом, царь приобщается Святым Таинам именно в качестве помазанника, уподобившегося в самом акте помазания Христу. Здесь следует отметить, что обряд венчания (коронации), предшествующий помазанию, построен как сокращенная утренняя⁷²⁰: таким образом, венчание соотносится с утреней, а помазание – с обедней. Соответственно, помазание на царство выступает как кульминационный итог всей церемонии поставления⁷²¹.

При этом «царское место» в середине церкви, где совершается венчание, коррелирует с «царскими дверями», ведущими в алтарь, перед которыми совершается помазание; следует отметить при этом, что наименование «царские двери» в этот период – в отличие от периода более раннего – соотносится с Христом как Царем славы⁷²². Таким образом, два царя – небесный и земной – как бы пространственно противопоставлены в храме; иначе говоря, они находятся в пространственном распределении. Неслучайно уже со времени Ивана IV «царское место» в московском Успенском соборе именуется «престолом»⁷²³ – престол царя земного, расположенный посреди храма, очевидным образом коррелирует, опять-таки, с престолом Царя небесного, находящимся в алтаре⁷²⁴.

Характерно, что, когда царь приглашался к помазанию, он именовался «святым»⁷²⁵. Эпитет «святая», вообще говоря, входил в титул византийских императоров⁷²⁶, однако в этом контексте он оказывается непосредственно связанным с

возгласом «Святая святым», предшествующим в обычном случае причащению, а в данном случае – миропомазанию и причащению⁷²⁷. Так связь миропомазания и причащения подчеркивается в литургическом действе.

Помазание на царство определяет особый литургический статус царя, который проявляется в характере его приобщения Святым Тайнам. После введения миропомазания в обряд поставления на царство причащение царя начинает отличаться от того, как причащаются миряне, в какой-то мере приближаясь к причащению священнослужителей. В дальнейшем (с середины XVII века) царь начинает причащаться в точности так, как причащаются священнослужители⁷²⁸.

Будучи помещено в литургический контекст, помазание царя придает ему вообще специфический сакральный статус, особую харизму⁷²⁹. В дальнейшем наличие у царя особой харизмы – харизмы власти, которая сообщается именно через миропомазание, – специально подчеркивалось Русской Церковью. По учению русских канонистов нового времени, при миропомазании «призывается особенная благодать Святого Духа на помазанного государя. По учению нашей Церкви, не признающие такой благодати подлежат анафематствованию и отлучению. В праздник Торжества Православия, совершающийся в первое воскресенье Великого поста, в чине «Последования», установленном на этот случай, между прочим провозглашается:

Помышляющим, яко православные государи возводятся на престолы не по особливому о них Божию благоволению и при помазании дарования Святаго Духа к прохождению великаго сего звания на них не изливаются: и тако дерзающим против их на бунт и измену – анафема!⁷³⁰

* * *

Как известно, таинство Миропомазания в принципе не повторяется, как не повторяется и связанное с ним таинство Крещения. Обряд Крещения повторяется лишь в том случае, если предшествующее Крещение признается недействительным (или же сам факт его совершения вызывает сомнение). Сходным образом и повторение Миропомазания, вообще

говоря, должно означать признание недействительности предшествующего обряда. Разумеется, в данном случае не подвергается сомнению действительность того обряда, который был совершен над будущим царем после его крещения; следовательно, повторение Миропомазания означает, что после венчания (коронации) царь приобретает качественно новый статус – отличный от статуса всех остальных людей. Миропомазание происходит над тем же человеком, но в новом качестве, и это новое качество определяется обрядом венчания.

Весьма характерны в этом смысле позднейшие разъяснения русских богословов:

Помазание св. миром царей при вступлении их на престол установлено самим Богом. Бог, освятив царскую власть в израильском народе, повелевал помазывать избранных на царство при самом избрании их. Так помазаны были Саул, Давид и прочие цари еврейского народа (1Цар. 10:1; 16:12~и пр.). На этом богоучрежденном основании и с таким же понятием христианская православная Церковь совершает таинство Миропомазания над православными государями при венчании их на царство. Это не есть особое таинство: ибо имеет одно основание с общим таинством Миропомазания и одинаковый образ, и во всяком случае православная Церковь признает неизменно только семь таинств; не есть и повторение того же таинства: ибо имеет исключительное значение и употребление; общее же таинство [то есть само таинство Миропомазания] Церковь признает неповторяемым. Это есть только особый вид таинства Миропомазания, или, так сказать, высшая степень его, так как в нем сообщаются помазанным особенные, высшие дары благодати, соответственно его высшему назначению в мире и в Церкви Христовой...⁷³¹

Ср. еще:

Нельзя, наконец, в особенности не упомянуть, братия, о силе и величии таинства Миропомазания в употреблении его для венценосных глав народа христианского. Кому не известно, что благочестивейшие государи наши, по вступлении на престол, приемлют священное Помазание для великого

служения своего в один день с принятием короны и иных знамений величества? Не повторение это помазания; нет, Миропомазание не повторяется, как и Крещение, духовное рождение; но – иной, высший степень сообщения даров Духа Святого, потребных для иного превознесенного состояния и служения! Не повторяется и таинство Священства; но имеет степени, возвышение; рукоположение вновь и вновь совершает служителей Веры для высших служений; так, говорим, священное миропомазание царей есть иной, высший степень таинства, Дух сугубый, сходящий на главу народов. «Сын мой еси ты, Аз днесь родих тя» (Пс. 2:7), – глаголет Господь царю в тот день, когда Сам снова созидает его в человека превознесенного, украшенного всеми дарами благодати Своея. К сему-то новому рождению присовокупляется вновь и иное дарование Духа Святого чрез священное помазание для помазанников Господних⁷³².

Что... касается до священнодействия, когда православная Церковь помазует св. миром благочестивейших Государей при венчании их на царство... то это не есть повторение таинства Миропомазания, чрез которое сообщаются всем верующим благодатные силы, необходимые собственно в жизни духовной. Но – есть только иной, высший степень сообщения даров Св. Духа, потребных для особенного, чрезвычайно-важного, указываемого самим Богом (Дан. 4:22, 29) служения царственного... Известно, что не повторяется и таинство Священства; однако оно имеет свои степени, и рукоположение вновь и вновь совершает священнослужителей для высших служений; так и миропомазание Царей на царство есть только особый, высший степень таинства, низводящий сугубый Дар на помазанников Божиих⁷³³.

Это священнодействие... является необходимым для православных государей, как царствующих над народом благодатствованным (см. 1Петр. 2:9), для управления которым потребен и правитель, благодатствованный в высшей степени. В совершаемом св. Церковью царском миропомазании и подается сугубая благодать Св. Духа, умудряющая и укрепляющая Боговенчанных Государей на предстоящий им

священный подвиг царского служения. Таким образом это миропомазание не есть особое таинство или повторение Миропомазания, совершаемого над каждым православным христианином после Крещения... а лишь особый вид или высшая степень таинства Миропомазания, в которой, в виду особенного назначения православного Государя в мире и Церкви, ему сообщаются особенные высшие благодатные дары царственной мудрости и силы⁷³⁴.

Повторения Миропомазания над одними и теми же лицами не может быть по свойству сего таинственного действия... Церковь никогда не позволяла повторения сего таинства над одними и теми же лицами: «Сия тайна не дается вторицею», – сказано о Миропомазании в Православном исповедании веры. Только в двух случаях она разрешала повторение его, – именно при венчании царей на царство и принятии обращающихся из тяжких ересей к православию... В первом случае основанием для своего образа действия Церковь имела ясное повеление Божественное. Бог, устанавливая царскую власть в избранном народе своем, повелевал помазывать избираемых в сие высокое достоинство... Посему и Церковь христианская, миропомазывая царей, имеет целью сообщить им, сверх дара Св. Духа, общего всем христианам, особенную силу Св. Духа, укрепляющую их в исполнении царственных обязанностей, неудобое исполнимых для простого человека⁷³⁵.

Полемизируя с подобными высказываниями, профессор Н. С. Суворов, известный историк церковного права, утверждал, напротив, что миропомазание царей является особым – восьмым! – таинством, замечая, что русские богословы не решаются считать его таковым исключительно «из опасения нарушить седьмеричное число таинств, установленное сначала у схоластиков на Западе...»⁷³⁶. Это таинство, по его мнению, призвано сообщать царям особый дар управления как государством, так и Церковью:

Русские государи не получают иерархического посвящения, но св. миропомазание, совершаемое над ними при короновании... у нас в России не подвергаемое никакому сомнению относительно его сакраментального характера, есть

то священнодействие, в котором государь, по молитве Церкви, вместе с помазанием мира, получает свыше силы и премудрость для управления и правосудия. Богословы, которые истолковывают этот акт в смысле сакраментального низведения на государя даров Св. Духа, необходимых для управления государством только, забывают, что нет никого другого, над кем бы совершалось таинство, низводящее благодать Св. Духа, потребную для управления всей русскою Церковью, тогда как каждый епископ поставляется для управления только отдельною епархиею... и всякий богослов затруднился бы вероятно объяснить, почему для управления русским государством сообщаются [при миропомазании царя] благодатные дары Св. Духа, для управления же русскою Церковью в целом, а не в частях, следовательно для осуществления центральной церковной власти, не требуется никаких благодатных даров Св. Духа⁷³⁷.

И далее:

В таинстве миропомазания русский православный царь получает благодатные дары для управления не только русским государством, но и тою Церковью, которую составляет из себя православный русский народ... Царь не посвящается в духовную иерархию, как это бывало с императорами византийскими, и не претендует на власть священнодействия и учительства, но получает силу и премудрость для осуществления высшей правительственной власти как в государстве, так и в Церкви⁷³⁸.

С высказываниями русских литургистов любопытно сопоставить следующую оценку западного историка церкви:

Обряд помазания царя [в России] имеет явный характер особого таинства, подобного Миропомазанию, которое применяется к царю уже помазанному для того, чтобы подчеркнуть сакральный характер его особы и власти и чтобы передать особую благодать его состояния. Вместе с тем коронация и помазание сообщают царю достоинство христианского властителя, но не уполномочивают его совершать какие-либо литургические действия; соответственно, царь принимает причастие из рук митрополита как мирянин. В

этом характер сакральности [русского] царя совершенно отличен от византийского императора. Царь, коронованный и помазанный, занимает совершенно особое положение среди членов Церкви, всегда оставаясь лишь мирянином⁷³⁹.

Таким образом, русские богословы синодального периода единодушны в признании миропомазания царя таинством; при этом одни считали его особым таинством, отличным от обычного Миропомазания, другие – особым видом таинства Миропомазания, высшей его степенью. В сущности, понимание царского миропомазания как таинства заложено в чине анафематствования, который мы цитировали выше. Представление о различных степенях одного и того же таинства (высшем и низшем) кажется неканоничным. Если же понимать миропомазание царя как особое таинство, отличное от Миропомазания, то речь должна идти, видимо, об особом обряде, сообщающем помазуемому царю особые харизматические свойства. В таком случае перед нами уникальная ситуация, когда признаются разными два обряда, которые абсолютно – во всех деталях – совпадают друг с другом. Трудно определить это иначе, как канонический нонсенс.

Остается заметить, что неканоническое повторение Миропомазания могло входить в конфликт с вероисповедной совестью. Так, еп. Андрей (князь Ухтомский) писал в 1926 году:

Всем известно, что русские цари при коронации помазывались миром. С точки зрения канонической и догматической это было помазание миром и ни в коем случае не таинство Миропомазания. И я лично считал это таинством, только будучи гимназистом пятого класса, а когда стал разбираться в смысле церковных указаний, то стал уже критически относиться к детским учебникам⁷⁴⁰.

Но если еп. Андрей так думал, то тем самым он подпадал под анафему...

Инокиня Васса (Ларина). Поминование гражданских властей в богослужении византийского обряда как выражение церковного понимания государства⁷⁴¹

Вопрос церковно-государственных отношений до сих пор остается для Церкви одним из самых сложных, особенно в постсоветской России. Традиционная «симфония», предложенная Юстинианом в VI веке, кажется неприменимой к жизни Православной Церкви в современном мире⁷⁴², а новая «православная» модель церковно-государственных отношений еще не сформулирована. И все же: может ли какая-либо другая модель – например, отделение Церкви от государства – быть согласна с православной традицией?

Византийское богослужение почти никогда не рассматривается как нечто, способное помочь в решении церковно-государственных проблем. Однако поминование государственных властей, совершаемое по определенному чину и в особенном контексте византийского обряда, более чем поддается литургическо-богословскому истолкованию. Упоминанием светских властей в псалмопениях, в гимнографии и на ектениях литургия помещает идею светской власти в некоторые богословские рамки и демонстрирует таким образом свою концепцию государства.

Я остановлюсь на тех моментах богослужения, в которых поминаются светские власти, и постараюсь дать их литургическо-богословский контекст и истолкование. А поскольку на меня возложена честь выступить с этим докладом здесь, в России, я рассмотрю также и особенности русской православной традиции.

«Царское начало» византийской утрени

Вседневная византийская утренья начинается с краткого чина, посвященного поминовению βασιλεύς-а (царя, императора). Этот чин, обозначаемый как «царское начало» (в русской православной традиции – «двупсалмие»), состоит из двух «царских» псалмов – 19 и 20 тропаря Кресту (а точнее, тропаря и кондака Кресту: «Спаси, Господи, люди Твоя» и «Вознесыйся на Крест волею», а также крестобогородична «Предстательство страшное») и краткой ектении⁷⁴³. Тропари повторяют лейтмотивы псалмов, а именно термины «царь» (βασιλεύς), «власть», или «сила» (δύναμις), и «победа над врагами/варварами» (νίκας κατὰ τῶν πολεμίων / βαρβάρων), – иногда перефразируя стихи псалмов⁷⁴⁴ и приспособляя эти термины к богословию Креста. Здесь мы не будем останавливаться на различиях между ветхозаветным богословием псалмов и византийским богословием тропарей, так как очевидное взаимодействие избранных псалмопений и гимнографии царского начала позволяет рассматривать и псалмы, и тропари как одно тематическое целое, представленное в литургическо-богословском контексте византийской утрени.

βασιλεύς

Термин βασιλεύς, «царь», встречается в царском начале шесть раз. Первое упоминание содержится в Пс. 19:10: «Господи, спаси царя и услыши ны, воньже аще день призовем Тя» (Κύριε, σῶσον τὸν βασιλέα, καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν ἐν ᾗ ἂν ἡμέρα ἐπικαλεσώμεθά σε). Следующий Пс. 20 восхваляет «василевса» как образ благочестия, который, среди прочего, «возвеселится силою» Господней (стих 1, перефразированный также в крестобогородичне) и который имеет непоколебимую надежду на Господа (стих 8). Подобно тому как «царь» псалмов является образцом благочестия, идеалом чего служит Давид⁷⁴⁵, так и византийский монарх именовался «благочестивым»⁷⁴⁶. Процитированный выше стих 10 Пс. 19 «Господи, спаси царя и услыши ны...» превратился в византийской Божественной литургии в аккламацию «Господи, спаси благочестивыя и услыши ны»; иными словами, в литургическом употреблении термины «царь» и «благочестивый» рассматривались как синонимы. Этот особый, почти священнический статус византийского императора является, однако, вполне изученным⁷⁴⁷, я же хотела бы привлечь внимание к другому аспекту молитв за «василевса», а именно к их отношению к молитвам за народ.

В царском начале местоимение «мы» ставится рядом с «василевсом», никогда не включая его: «Господи, спаси царя и услыши ны.» (Пс. 19:10). Тропарь и кондак Кресту вместе с крестобогородичном сохраняют четкое различие поминовения тех, кто правит, руководит, с одной стороны, и руководимых – с другой. Тропарь, например, обрамляет центральную молитву за «царей» молитвой за народ:

Σῶσον, Κύριε, τὸν λαόν σου, καὶ εὐλόγησον τὴν
НАРОД: κληρονομίαν σου (8 ударных слогов) (Спаси, Господи,
люди Твоя и благослови достояние Твое,)

νίκας τοῖς βασιλεῦσι, κατὰ βαρβάρων δορούμενος (6
ЦАРИ: ударных слогов) (Победу на варвары [слав.:
«сопротивныя»] царям даруя,)

НАРОД: καὶ τὸ σὸν φυλάττων, διὰ τοῦ Σταυροῦ σου πολίτευμα (8 ударных слогов)(и Твое сохраняя Крестом Твоим жительство.)

Наиболее очевидным объяснением этого различия между православным «василевсом» и остальной Церковью является его особый статус и особые обязанности перед Богом как защитника земной Церкви. Однако стихи 8 и 9 псалма 19 указывают на другую возможную причину разделения литургического «мы» или «нас» и монарха, за которого «мы» молимся: историческая реальность состоит в том, что не все обладающие светской властью исполняют эти обязанности в равной мере; некоторые не разделяют наше понимание этих обязанностей:

Οὗτοι ἐν ἄρμασι καὶ οὗτοι ἐν ἵπποις,
ἡμεῖς δὲ ἐν ὀνόματι Κυρίου Θεοῦ ἡμῶν ἐπικαλεσόμεθα.
Αὐτοὶ συνεποδίσθησαν καὶ ἔπεσον,
ἡμεῖς δὲ ἀνέστημεν καὶ ἀνωρθώθημεν
(«Сии на колесницах, и сии на конех [возложиша упование],
мы же во имя Господа Бога нашего призовем.
Тии спяти быша и падоша,
мы же востахом и исправихомся»).

Эти два стиха непосредственно предшествуют уже упомянутому последнему стиху Пс. 19 «Господи, спаси царя и услыши ны...» и высвечивают значение местоимения «мы», «нас» (ἡμεῖς) во всех трех стихах. Эмфатическое ἡμεῖς δὲ («мы же») противопоставлено тем, которые падоша (ниспали), возложив ложное упование на колесницы и лошадей – инструменты войны и политической власти, – т. е. тем государственным мужам, которые имеют недостаточную веру в Господа. Мы, с другой стороны, – это молящаяся Церковь, те, кто призывают имя Божие и крепко стоят в Нем. Отсюда некоторая наша дистанция от светской власти, которая зачастую полагает упование в недолговечных символах политической власти, пренебрегая подлинным источником всякой власти – именем Божиим. Молящаяся Церковь исповедует, таким образом, некоторую независимость от политических властей, за которые она неизменно молится по

заповеди апостола⁷⁴⁸, вне зависимости от нравственного или религиозного состояния этих властей. Церковь восклицает «Господи, спаси царя и услыши ны», исполняя долг молитвы за царя как покровителя и защитника Церкви, но не зависит от его покровительства. Истинный защитник Церкви и гарант ее сохранности – это хранение имени Божия и силы (власти) Его Креста, как это выражается в тропаре Кресту:

Победу царям на сопротивныя (варвары) даруя
и Твое сохраняя Крестом Твоим жительство [Πολίτευμα⁷⁴⁹, т. е. народ].

Таким образом, молясь за светские власти, Церковь возлагает надежду за свое сохранение на силу (власть) Божию. Рассмотренные литургические тексты устанавливают внутреннее, молитвенное отделение и независимость Церкви от государства. Последнее хотя и поминается, но вне зависимости от него в деле внешней защиты Церкви. Такое отношение коренится в литургическом понимании термина δύναμις («власть, сила»), к которому мы теперь и обратимся.

δύναμις

Термин δύναμις («власть», «сила»)⁷⁵⁰ встречается в царском начале исключительно в значении силы Божией и ни разу – в смысле силы «василевса», например:

«Господи, силою Твоею (ἐν τῇ δυνάμει σου) возвеселится царь» (Пс. 20:1).

«Возвесели силою Твоею (ἐν τῇ δυνάμει σου) благочестивыя цари наши» (кондак Кресту).

«Вознесися, Господи, силою Твоею (ἐν τῇ δυνάμει σου), воспоем и поем силы Твоя (τὰς δυναστείας σου)» (Пс. 20:14).

Именно Господь, а не сам царь, истребит врагов: «Яко положиши их яко пещь огненную во время лица Твоего, Господь гневом Своим смятет я, и снести их огонь» (Пс. 20:10). Власть, или сила-δύναμις, царя неизменно зависит от силы Божией и, таким образом, как бы несколько преуменьшается с точки зрения молящейся Церкви. Иными словами, византийское богослужение вседневной утрени повторяет слова Спасителя: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19:11) – или из Послания к Римлянам: «Нет власти не от Бога» (Рим. 13:1).

В царском начале эта тема царской «власти» тесно связана с темой ограниченности царских желаний, хотений и воли (ἐπιθυμία, θέλημα, βουλή): хотя они управляются «василевсом», их исполнение зависит от воли Божией. Это ограничение царской воли особенно акцентируется в Пс. 20:3:

Желание (τὴν ἐπιθυμίαν) сердца его дал еси ему,
и хотения (τὴν θέλησιν) устну его неси лишил его.

Условная природа земной царской воли находится в очевидном противопоставлении с вольным характером Христовых Страстей, о котором в кондаке Кресту сказано: «Вознесыйся на Крест волею...» (Ὁ ὑψωθείς ἐν τῷ σταυρῷ ἐκούσίως...). Этот кондак, посвященный поминовению светских властей, также знаменательно выражает один из фундаментальных парадоксов христианской веры: Всемогущий изволил распяться как бессильный и чрез это вольное бессилие

достиг победы над «врагом» и смертью. Одновременно с поминовением светских властей византийские литургические тексты провозглашают силу этого вольного бессилия – путь Креста, рассматривая понятие светской власти в свете Христова кенозиса (обнищания). Именно эта дорога – кенотическое послушание воле Божией – ведет «василевса» к истинной победе: к конечной победе над смертью. Обратимся теперь к лейтмотиву этой «истинной победы» в царском начале.

Победа над врагами

«Победа Креста» укоренена в самом историческом основании византийских церковно-государственных отношений – времени Константина Великого. Известная история обращения Константина в изложении Евсевия (ок. 275–339), несомненно, является источником вдохновения для позднейшей гимнографии Креста. Евсевий называет Крест «трофеем» (τρόπαιον), посредством которого Константину надлежало одержать победу (νίκη). Вот как Евсевий излагает слова самого Константина:

Он сказал, что около полудня, когда день уже начал склоняться, он собственными глазами увидел составленный из света трофей Креста (σταυροῦ τρόπαιον, ἐκ φωτὸς συνιστάμενον), в небесах, над солнцем, и надпись: «Сим победиши» (τοῦτῳ νίκη)⁷⁵¹.

Таким образом, именно Крестом «василевс» одерживает победу. Трофей, упоминаемый Евсеем, это также употребляемый императором инструмент власти, гарантирующий победы и мир в его империи, по выражению кондака Кресту: «возвесели их [благоверных царей] силою Твоею, победы дая им на сопостаты, пособие имущим Твое оружие мира, непобедимую победу [трофей] (ὄπλον εἰρήνης, ἀήττητον τρόπαιον)». Неожиданное упоминание в кондаке слова «мир» εἰρήνη) среди таких терминов, как «оружие», «трофей» и «победа», проливает христианский свет на его несколько военный характер. Обращенный к Тому, Кто «вознесся на Крест волею» (Ὁ ὑψωθείς ἐν τῷ σταυρῷ ἐκουσίως), к Тому, Кто добровольно понес видимое поражение, или смерть, чтобы одержать победу Воскресения, этот кондак молится о победе, не противоречащей пути Креста. При чтении гимнографических текстов, упоминающих о «победе», нужно всегда учитывать этот богословский контекст:

Тропарь Кресту: «Победу царям на сопротивных даруя» (νίκας τοῖς βασιλεῦσι κατὰ βαρβάρων δоруόμενος);

Кондак Кресту: «Победу дая им на сопостаты» (νίκας
χορηγῶν αὐτοῖς κατὰ τῶν πολεμίων);

Крестобогородичен: «И подаждь им с небесе победу» (καὶ
χορήγει αὐτοῖς οὐρανόθεν τὴν νίκην).

Эта победа приходит οὐρανόθεν, «с небес», и поэтому не обязательно означает победу в обычном, мирском смысле: в глазах этого мира Христос потерпел поражение и был убит на Кресте. Но свет Воскресения свидетельствует о конечной победе, явной для «имеющих очи видети». С этой точки зрения любые «победы» светских властей, которые противоречат пути Креста, являются своекорыстными и пренебрегают волей Божией и потому вовсе не являются победами.

Дальше мне хотелось бы рассмотреть особенности русской православной традиции, а именно порядок и образ поминовения государственных властей на ектении, сопоставляя его с поминовением священноначалия.

Некоторые особенности русской богослужебной традиции: сугубая ектения «Рцем вси»

В современном русском церковном употреблении прошения за Церковь и за государственные власти приведены в сугубой ектении (которая возглашается после чтения Евангелия на Божественной литургии⁷⁵²) в следующем порядке: сначала поминается епископ, потом – государственные власти⁷⁵³. Но в русской литургической традиции так было не всегда. Все просмотренные мной рукописи Служебников, от древнейших сохранившихся рукописей XIII века и до дониконовских служебников середины XVII века⁷⁵⁴, помещают в этой ектении прошение за светские власти перед прошением о церковной иерархии, добавляя к прошению за монарха и такие слова: «О еже покорити под ноги его всякого врага и супостата». С другой стороны, на мирной ектении в начале Божественной литургии порядок в Служебниках прямо противоположный: здесь прошение за епископа неизменно идет ранее прошения о государственных властях. Древнейшие печатные Служебники XVII века (и дониконовские, и послениконовские), как московской⁷⁵⁵, так и южно- и западнорусской⁷⁵⁶ традиций, также придерживаются этого порядка. Единственным исключением являются униатские Служебники⁷⁵⁷, в которых на сугубой ектении и в других местах прежде светских властей поминается папа Римский. Один руфинский униатский Служебник середины XVII века даже приписывает последний стих псалма 19 («Господи, спаси царя и услыши ны...») не только царю, но также и папе – на ектении здесь приведено следующее прошение: «Господи, спаси вселенского архиерея нашего имярек и услыши его в оньже день, аще призовет Тя»⁷⁵⁸. К сожалению, рамки данного доклада не позволяют подробно остановиться на этой униатской формулировке. Но достаточно сказать, что подобное прошение, будучи отражением римско-католической модели церковно-государственных отношений, абсолютно немыслимо в любом православном славянском чинопоследовании этого периода.

Возвращаясь к московской традиции, отмечу, что дониконовская московская практика усиливала прошение(-я) за монарха последующим двенадцатикратным пением «Господи, помилуй», которое следовало сразу за этими прошениями⁷⁵⁹. Русские Служебники более позднего – Синодального (1725–1917) – периода продолжают обыкновение раннемосковских богослужебных книг, поминая светские власти на сугубой ектении первыми⁷⁶⁰. Первый известный мне Служебник, в котором этот порядок изменен, – это Служебник 1958 года (по всей видимости, первый опубликованный в советский период). Здесь мы находим сегодняшнюю версию сугубой ектении, где сначала поминается церковная иерархия, а потом светские власти: «О богохранимей стране нашей, властех и воинстве ея...». К этим словам добавляется стих 1Тим. 2:2: «Да тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте»⁷⁶¹. Предполагается, что этот стих был введен в текст ектении РПЦ указом митр. Сергия Страгородского от 8 (21) октября 1927 года⁷⁶². Являясь привнесением новшеством в составе ектении, этот стих, однако, вовсе не нов для византийской литургии свт. Иоанна Златоуста: согласно самым ранним свидетельствам (кодекс Vat. Barberini gr. 336), уже в VIII веке он входил в состав Златоустовой анафоры в связи с поминовением светских властей после эпиклезы⁷⁶³.

Относительно порядка прошений в сугубой ектении можно было бы предположить, что ранние московские Служебники следуют традиции более древних или современных им греческих Евхологиев. В действительности, однако, то постоянство, с которым русские Служебники сохраняют свой особенный порядок прошений на ектении, свидетельствует о независимости от греческой традиции. По меньшей мере четыре из древнейших рукописей византийского Евхология IX–XII веков (согласно исследованиям Х. Матеоса и С. Паренти) помещают прошение за епископов перед прошением за императоров⁷⁶⁴. Некоторые из этих древних свидетельств сообщают также о двенадцатикратном пении «Кирие элеисон», которое, однако, помещено не после прошений за императора, а после покаянного прошения «Помилуй нас, Боже...» в начале

ектении⁷⁶⁵. Более поздние Евхологии XV–XVI веков (т. е. уже поствизантийского времени) содержат самые различные схемы ектении. Некоторые из них молятся за βασιλέων ἡμῶν («наших императоров»), совершенно опуская при этом прошение за епископа⁷⁶⁶. В иной рукописи, наоборот, вначале поминаются все православных епископы, а потом – императоры⁷⁶⁷. Некоторые же Евхологии данного периода совсем опускают поминовение государственных властей и содержат лишь прошение за церковные власти⁷⁶⁸. В следующем, XVII, столетии большинство⁷⁶⁹ греческих рукописных Евхологиев продолжают ту же традицию исключения поминовения государственных властей из ектении, но взамен вводят прошение «за благочестивых православных христиан». Это прошение сугубой ектении неизменно предшествует поминовению церковной иерархии и в мирную ектению обычно не включается⁷⁷⁰.

Таким образом, рассмотренные источники свидетельствуют, что как в греческой, так и в русской православной традициях формулировки сугубой ектении подверглись изменениям в связи с политическими потрясениями. Греческие Евхологии эпохи туркокрации совершенно перестают помянуть светские власти, тогда как русские Служебники советского периода отражают другое политическое решение: а) прошение за государственные власти было перемещено ниже, на свое нынешнее место после прошения за церковную иерархию; и б) к прошению за государство был добавлен процитированный выше стих 1Тим. 2:2 («да тихое и безмолвное житие...»). Так политический опыт Русской Церкви XX века нашел свое литургическое выражение, восприняв более «осмотрительное» поминовение светских властей. Сегодня Русская Церковь уже не молится за то, чтобы «все враги и супостаты были повержены под ноги» государства. Слова из Послания к Тимофею предполагают некоторое желание самозащиты – «чтобы мы могли вести тихую и безмятежную жизнь во всяком благочестии и чистоте», несмотря на государственные власти. Следовательно, между государственными властями и «нами» устанавливается осмотрительная дистанция, напоминающая о

дистанции между «нами» и «царем» в рассмотренном выше Пс.
19: «Господи, спаси царя и услыши ны».

Заключение

Видение, лежащее в основе начала византийской утрени и сегодняшней формулировки русской ектении, несет в себе благоразумную рассудительность, основанную как на историческом опыте, так и на богословской оценке светской власти. Следующее отсюда осмотнительное разделение Церкви и государства в молитве не является, однако, социально-политической программой, предложенной православным богослужением: понятно, что организация политической жизни – это не дело литургии.

Рассмотренные богослужебные тексты выражают внутреннюю, молитвенную дистанцию как сознательное отношение Церкви к государству, невзирая на характер отношения самого государства к Церкви. Церковь может быть более или менее вовлечена в политическую жизнь, в зависимости от религиозной ориентации правительства. Но в любых обстоятельствах – даже в случае вовлеченности Церкви в политическую жизнь – Церковь продолжает смотреть на светские власти с трезвой богословской точки зрения, отвергая ложное упование на светскую власть. Иначе говоря, литургия свидетельствует о неизменной независимости молящейся Церкви среди вечно меняющихся политических волн мира сего.

Елена Велковска. Чины погребения в византийской традиции

Недавно у меня была возможность заниматься византийскими чинами погребения: в 1998 году, при подготовке соответствующей главы пособия *Scientia Liturgica* Папского литургического института в Риме (переведено на английский в 2000 году под названием «Настольная книга для литургических исследований»)⁷⁷¹, и в 1999 году, готовясь к выступлению на конференции «Византийская эсхатология: взгляды на смерть и последние моменты жизни (с VIII по XV век)», организованном центром византийских исследований Дамбартон Оукс, материалы которой были опубликованы в 2001 году⁷⁷².

С того времени библиография данной темы пополнилась новыми именами, среди них Мигель Арранц, Фемистоклис Христодулу и Питер Галадза. Мигель Арранц посвятил «молитвам за усопших в византийской традиции» последнюю статью из своей серии о таинствах, начавшейся в 1980-х годах⁷⁷³. Фемистоклис Христодулу – ученик Арранца – в 1996 году защитил докторскую диссертацию на тему «Заупокойная служба в греческих рукописях X–XII вв.», которая была в 2005 году опубликована⁷⁷⁴. Питер Галадза, в основном опираясь на работу Христодулу, посвятил эволюции чина погребения монахов в период с X по XVI век свою статью⁷⁷⁵. Помимо этих работ имеются несколько «менее значимых» публикаций – менее значимых не по ценности, но лишь потому, что они рассматривают вторичные аспекты темы⁷⁷⁶. Данный короткий список показывает растущий интерес к предмету, почти забытому исследователями исторической литургики: в самом деле, последняя монография о чине погребения священников датируется 1972 годом⁷⁷⁷.

Однако общий интерес к теме не подразумевает, что ученые разделяют один и тот же подход, поэтому предложенная мне для выступления на настоящей конференции тема «Чины погребения в византийской традиции» может изучаться в

нескольких направлениях, в зависимости от подхода различных ученых.

В этом докладе я предложу свой собственный взгляд, основанный на новом прочтении доступных мне литургических источников, которые связаны между собой; на основе новых источников я дам оценки выводам своих коллег, а также предложу свой герменевтический подход. Что касается новых источников, мы не должны забывать, что многие греческие литургические рукописи, обнаруженные в 1972 году в монастыре св. Екатерины на горе Синай, до сих пор остаются недоступными для ученых; позвольте мне пожелать здесь и сейчас, на данном международном симпозиуме, чтобы к ученым-литургистам относились с теми же открытостью и пониманием, с которыми относятся к ученым в области библеистики, патристики, филологии и палеографии.

Сборники молитв в Евхологиях

Будучи молитвенником для совершителя богослужения (епископа или священника), Евхологий, несомненно, имеет официальный характер.

Однако это же накладывает на его содержание и серьезные ограничения: чины описаны здесь лапидарно и исключительно с точки зрения их совершителей. Это особенно справедливо для самых древних рукописей, созданных между VIII и XII веками, где молитвы следуют друг за другом, без указаний о ходе чинопоследования, которые могли бы пролить свет на общий порядок богослужения. Сборники молитв вариативны, и, помимо общеупотребительных, существуют также молитвы, известные лишь по единичным спискам. В этой ситуации герменевтический подход становится необходимым, ибо он позволяет отвлечься от возраста рукописи, оценивая датировку их содержимого при помощи достаточно строгой методологии. Поэтому я предпочитаю следовать географическому критерию, учитывая сильно выраженные местные особенности, воспринятые литургическими обрядами со времен поздней античности на протяжении средневековья.

Доступные нам семь Евхологиев происходят из Константинополя, с ближнего Востока, из византийской Южной Италии и южнославянского региона. Из Константинополя пришел Евхологий Paris. Coislin. 213, созданный в 1027 г.⁷⁷⁸; с ближнего Востока – Евхологии Sinait. Gr. 959⁷⁷⁹ и 961⁷⁸⁰, датированные XI и XI–XII вв.; из Южной Италии – Евхологии Vatican. Barberini gr. 336⁷⁸¹, конец VIII в., и более поздние РНБ. Греч. 226⁷⁸² и Grottaferrata Г. β. IV⁷⁸³, оба X в.; славянское богослужение представлено знаменитым Euchologium Sinaiticum (л. 57^r–59^r), XI в.⁷⁸⁴

Первоначальное сравнение молитв в этих Евхологиях приводит к следующему результату. Молитвы можно разделить на: 1) молитвы, общие для всех четырех географических регионов; 2) молитвы, общие более чем для одного географического региона, но не для всех; 3) молитвы,

свойственные только одному географическому региону. Упомяну наиболее интересные результаты, отсылая читателя за деталями к моим предыдущим публикациям. Это сравнение позволило нам выявить константинопольский набор молитв, представленный десятью молитвами Евхология Paris. Coislin. 213, 1027 г. Они написаны не позднее конца VIII века, так как присутствуют также и в Vatican. Barberini Gr. 336. Первая из этих молитв, «Боже духов и всякия плоти...», известна и в армянской и коптской традициях⁷⁸⁵; она, без сомнения, очень древняя, она имеется в знаменитом Нессанском папирусе (ок. 600)⁷⁸⁶ и во многих эпиграфических памятниках конца VII века⁷⁸⁷. К первоначальному евхологическому ядру относится и вторая константинопольская молитва об усопших, а также главопреклонная молитва, которую можно обнаружить вместе с первой молитвой или с другими. Оставшиеся тексты, датируемые 2-й половиной X века, являются молитвами для особых категорий усопших: священников и детей. Другие молитвы по категориям (монахи и диаконы) различаются соответственно различным географическим регионам: некоторые из них принадлежат константинопольской традиции, а другие являются молитвами, распространенными на периферии – ближнем Востоке, в Южной Италии, среди южных славян. Эта, вторая, категория текстов может происходить из литургических обрядов других халкидонитских Патриархатов – Иерусалимского, Антиохийского и Александрийского.

Смотря на список этих молитв, выписанных в перечисленных выше древних Евхологиях одна за другой, мы должны спросить себя, не отражает ли их расположение некое чинопоследование. Ответ будет положительным. Возможно, исходное евхологическое зерно византийского чина погребения состояло из диаконской ектении (наличие которой подтверждается на последнем листе рукописи Vatican. Barberini gr. 336), за которой шла молитва «Боже духов и всякия плоти...» и/или молитва соответственно категории усопшего, а также заключающая этот чин главопреклонная молитва. Евхологическая и богословская структура является твердой и классической: молитва за усопшего + молитва за

родственников, скорбящих по их любимому человеку, ушедшему из жизни. Диаконская ектения – не менее древняя, чем молитва. Как было показано, ектения построена в форме, очень близкой к послеанафоральной ектении из чина Божественной литургии, описанной в конце IV века Феодором Мопсуестийским⁷⁸⁸.

Исходный контекст византийских погребальных обрядов

Литургико-канонический памятник, известный как «Апостольские постановления» (ок. 380) и составленный в антиохийском регионе, дает более широкий литургический контекст чина погребения, который включал, в том числе, пение псалмов и совершение Евхаристии на кладбище (VI. 30; VIII. 41)⁷⁸⁹. Знал ли заупокойную Божественную литургию также и Константинополь? Типикон Великой церкви (X в.) лишь перечисляет библейские чтения на соответствующих евхаристических богослужениях⁷⁹⁰. На основании только этого перечня чтений еще нельзя утверждать, что существовал особый чин заупокойной литургии. В самом деле, современное православное литургическое сознание, наделяющее Божественную литургию особым, праздничным характером, кажется, исключает такую возможность. Но попытка понять прошлое в свете настоящего – это ошибочная методология. Ибо, как можно прочесть в заупокойной проповеди, произнесенной Михаилом Пселлом (1018–1081) по случаю погребения его дочери Стилианы, во 2-й половине XI века константинопольские чины погребения включали в себя «бескровную Жертву», т. е. Божественную литургию⁷⁹¹.

С начала 1970-х годов Мигель Арранц проводил в своих работах гипотезу о том, что изначально в Константинополе в качестве заупокойного богослужения использовался чин паннихис, то есть ночной службы согласно древнему константинопольскому кругу суточных служб. Приняв данную гипотезу, Арранц предпринял попытки различными способами выявить основные составляющие этого чина как в рукописной традиции, так и в современной практике⁷⁹².

С одной точки зрения, эта гипотеза о заупокойном всенощном бдении привлекательна, поскольку она находит поддержку в святоотеческой литературе. Можно сразу же указать, например, на составленное свт. Григорием Нисским описание заупокойного бдения, отслуженного по его сестре

святой Макрине († 379)⁷⁹³. С другой стороны, поспешное отождествление заупокойной службы с панихис не принимает во внимание тот факт, что древнейшее имеющееся у нас полное описание первой датируется только XI веком, и в этом описании в ее чине очевидны влияния суточных служб монастырской традиции. Таким образом, из-за отсутствия надежных научных реконструкций структуры часов суточных служб согласно древнему обряду Великой церкви⁷⁹⁴ следует избегать соблазна строить привлекательные, но не проверенные теории. Все, что в настоящий момент позволяют нам утверждать достоверные источники, – это то, что для периода между VIII и X веками мы не располагаем сведениями о чинах погребения, но только о заупокойных молитвах (точно так же, как и в случае с Елеосвящением и исповедью), и что самый ранний чин погребения, когда таковой появляется, носит печать монашеской утрани⁷⁹⁵.

Одним из аргументов Арранца является тот факт, что слово «панихида» вплоть до настоящего времени используется славяноязычными Церквями для обозначения чина поминовения усопших, который совершается в дни нарочитого заупокойного поминовения (например, третий, девятый, сороковой день после смерти) и т. д. Проблема заключается в том, что автор путает предназначение двух разных чинов: и погребение как таковое, и поминовение усопших сформировались в соответствии не с соборной панихис, а с монастырским Студийским уставом. Евхологий Ottobon. gr. 344, созданный в 1177 году Галактионом, священником и вторым певчим собора города Отранто, а также происходящие из тех же мест Евхологии Vatican. Barberini gr. 434, XIII в.⁷⁹⁶, и Vatican. gr. 2296, XV в.⁷⁹⁷, – все эти свидетельства, проигнорированные Арранцем, содержат греческий прототип славянского слова «панихида», но заглавие этого чина ясно говорит, что это заупокойная служба «на третий, девятый и сороковой дни после смерти, а также для ежегодного поминовения».

В основе всего этого, однако, лежит еще большее непонимание, состоящее в ошибочном предположении о распространенности кафедрального круга суточных служб,

asmatike akolouthia («песенного последования»). В связи с этим я хотела бы напомнить, что, по свидетельству Кекавмена, в XI веке в Константинополе молитва благочестивого православного мирянина состояла в вычитывании – в том числе, келейном – всех монастырских служб суточного круга⁷⁹⁸. Возросшая, с конца эпохи второго иконоборчества, роль монашества в Константинопольском Патриархате хорошо известна; этим можно объяснить и то, почему древнейшие известные византийские чины погребений не имеют ничего общего со службами кафедрального типа, но следуют образцу монастырской утрени.

Самый древний обряд

Византийский Евхологий Grottaferrata Г. β. X, написанный в Южной Италии в X–XI веках⁷⁹⁹, содержит древнейший сохранившийся текст чина погребения согласно византийской литургической традиции. По письму рукописи ее можно отнести к ломбардской культурной среде; близкая параллель – современная ей Vatican. gr. 866, знаменитый монументальный итало-греческий Гомилиарий из Кампании, содержащий уникальные греческие версии некоторых латинских житий святых⁸⁰⁰.

Та часть рукописи Grottaferrata Г. β. X, которая относится к чинам погребения, разделена на два блока текстов. Первый (Fol. 77^r–83^r) содержит собственно чин, а во втором (Fol. 83^r–85^r) приведены шесть молитв соответственно различным категориям усопших⁸⁰¹.

Заглавие нашего чина здесь очень простое: Ἀκολουθία εἰς κοιμηθέντα (Последование об усопших). Большой интерес представляет начальная рубрика: «Следует знать, что, когда усопшего положат в середине церкви, если он был мирянином, священник начинает с „Благословенно Царство“ и читает шестопсалмие, а если монахом, то вместо шестопсалмия священник читает девяностый псалом». Это означает, что, вопреки позднейшей и современной практике, составитель Евхология знает только один чин погребения, имевший небольшие отличия в зависимости от того, был ли усопший мирянином или монахом, и не приводит особый чин для отпевания священников.

В чине погребения согласно Grottaferrata Г. β. X можно различить три различных литургических раздела: а) монашеская утренняя студийского типа; б) кафедральная стациональная служба; в) собственно чины погребения. Фактически здесь мы имеем дела с полноценной утреней, тождественной с той, которая должна совершаться, согласно монастырским Типиконам, в субботы Великого поста и в те субботы всего года, на которые не выпадает никакого праздника (субботы

традиционно посвящены поминовению усопших). Рукопись точно указывает, какие именно песнопения следует петь, но ничего не говорит о каноне утрени, который составляет ее ядро. Причину этого здесь следует видеть в том, что канон менялся в зависимости от социального и церковного статуса усопшего – был ли он мирянином, священнослужителем, ребенком, – так что соответствующие тексты следовало брать не из Евхология, а из других книг.

Второй раздел чина – несомненно, самый интересный, ибо в нем имеются три идентичных литургических структуры, имеющих следующий порядок:

- I. Пс 22 + гимнография ектения + молитва гимнография Послание к Римлянам
- II. Пс. 23 + гимнография ектения + молитва гимнография Послание к Коринфянам
- III. Пс. 83 + гимнография ектения + молитва гимнография Послание к Коринфянам

Таким образом, здесь есть три антифонных псалма, каждый из которых имеет гимнографический периссий, длинее обычного, за которым идут диаконская ектения и молитва предстоятеля, а также один гимнографический текст (седален) и новозаветное чтение. Из вступительной рубрики ясно, что этот второй раздел службы представляет собой переход к богослужению другого типа: «И бывает ликостояние: два хора, и правый начинает первый антифон, с припевом „Аллилуия“ трижды»⁸⁰². В самом деле, в данном случае язык кажется более подходящим для кафедрального, а не для монастырского богослужения – но какого именно? Ибо такая литургическая композиция, особая и самостоятельная, не обнаруживается в известных нам чинах константинопольского богослужения: ни Евхаристия, ни чины таинств, ни кафедральные или монастырские службы суточного круга не соответствуют такой структуре.

По поводу происхождения рассматриваемой литургической композиции были предложены две гипотезы. Первая, сформулированная Виталиано Бруни, видит в трехчастной группе возможное подражание иерусалимскому кафедральному бдению – по аналогии с трехпсалмной структурой полиелея в

чине воскресной утрени⁸⁰³. Вторая гипотеза, сформулированная Мигелем Арранцем, видит в этой группе псалмов первоначальное константинопольское заупокойное последование, которое, по мнению автора этой гипотезы, было не чем иным, как паннихис, то есть следовавшей за вечерней ночной службой⁸⁰⁴.

Есть ли какое-нибудь решение у этой проблемы? Мы полагаем, что здесь присутствует важный элемент, которому не было уделено достаточно внимания исследователями: чтения Священного Писания. Близкую и, надеемся, подходящую параллель этому составляют литургические структуры иерусалимских кафедральных чинов, особенно стациональное богослужение. Следы этих структур доныне сохраняются в первой части утрени Великой пятницы. Если наше предположение верно, описанное выше трехпсалмное последование – не что иное, как еще один пример часто наблюдаемой атрофии стационального богослужения.

Наше предположение небезосновательно. Другой чин того же рукописного Евхология, на этот раз – служба чтений, следующая за апостольским чтением третьего стационального раздела (III), должна быть соотнесена с тем же иерусалимским литургическим контекстом. Схема этой параллельной службы чтений:

- а) «междупесние» (μεσώδιον);
- б) Послание к Коринфянам;
- с) аллилуйи;
- д) Евангелие;
- е) ектения.

Святоградское (иерусалимское) происхождение этого последования безошибочно определяется присутствием технического термина μεσώδιον – иерусалимского термина, соответствующего византийскому термину «прокимен»⁸⁰⁵. В том же Евхологии Grottaferrata Г. β. X термин μεσώδιον используется исключительно в богослужениях святоградского происхождения – таких, как Великие часы Страстной пятницы⁸⁰⁶. В любом случае характер этой вторичной службы чтений настолько своеобразен, что его композиционный принцип требует

объяснения. Цельная структура от а) до d) составляет легко узнаваемое литургическое единство, которое могло бы быть остатком службы чтений полной литургии с добавленной к ней византийской ектении. Это могло бы быть окончательным подтверждением составного характера нашего чинопоследования.

Именно здесь, после пения тропаря Ὁρῶντές με ἄφωνον (возможно, не одного этого, а нескольких тропарей), рукопись указывает совершение прощального лобзания (ἄσπασμος) усопшего присутствующими, во время пения прощального Δεῶτε τελευταῖον ἄσπασμόν. Священнослужитель благословляет елей, используя ту же формулу, что и при благословении предкрещального помазания, с эксплицитной отсылкой к предшествующим листам рукописи, где выписана эта формула⁸⁰⁷. Заметим, что ничего не сказано о том, где происходит служба, хотя из рубрики можно сделать вывод о том, что теперь уже возле могилы. Эта подробность может вновь подтвердить процессионно-стациональный характер вышеуказанных псалмов.

Когда тело полагается в могилу, поется «тропарь» (в действительности Пс. 117. 19 + Пс. 131. 14) и богородичен. Вероятно, здесь мы имеем дело с прямым влиянием романо-германского понтификала⁸⁰⁸. Подобное смешение византийских и латинских чинов неудивительно, поскольку в рукописи есть и другие примеры этому⁸⁰⁹.

Затем священнослужитель трижды возливает благословенный елей на тело усопшего с пением «Аллилуия» – в точности как в чине Крещения, когда, незадолго до погружения крещаемого в воду, священнослужитель возливает елей в купель, также с пением «Аллилуия»⁸¹⁰. В обоих случаях пасхальная символика, основанная на Рим. 6:3–5, очевидна: гроб, как и крещальная купель, есть место смерти, но в то же время – место Воскресения⁸¹¹. После этого возносятся молитвы за присутствующих, и, после закрытия могилы надгробием, священник благословляет ее, изображая при помощи мотыги крест, и на этом погребение заканчивается.

Погребение монаха в Схиматологиях

В начале XI века возникла новая литургическая книга – Схимато-логий (в славянской традиции Требник монашеский. – *Ред.*), собравшая в себе обряды монашеского пострига и погребения монахов⁸¹². Самые древние свидетельства этому происходят из Южной Италии, точнее, из Кампании, откуда происходят рукописи Grottaferrata Г. β. V и Г. α. XXV, 1018/1019 гг., – к сожалению, очень сильно поврежденные⁸¹³. Здесь мы вновь имеем дело с одним погребальным обрядом, в который могут включаться молитвы и песнопения по категориям (монахи, монахини, игумены, миряне и дети)⁸¹⁴.

XI веком также датируется Схиматологий Grottaferrata Г. β. XLIII, итало-греческое происхождение которого было недавно оспорено⁸¹⁵. Чин погребения здесь может быть разделен на три части: а) в келье: омовение и облачение тела; б) в храме: заупокойная служба; с) на кладбище: погребение. Все три связаны соответствующими процессиями. Рубрики уже весьма детальны: монаху омывают ноги от колен и голову, затем облачают в монашеские одежды, накрывают плащаницей и несут в церковь. Если усопший монах – игумен, священник или диакон, – он полагается перед престолом и на грудь ему возлагается Евангелие; если он не имел священного сана, он полагается в правой части храма, если это монахиня – в левой. Если монах умер ночью, бдение возле его тела состоит в пении канона утрени и затем первого часа, после чего происходит отпевание, τὰ τῆς κηδίας. Если же он умер днем или вечером, вечерня (заупокойная) совершается ранее обычного времени, после чего – отпевание (κηδεύεται). Таким образом, отпевание (κηδία) представляет собой последование, сопровождающее службы суточного круга, но отличное от них.

Элементы этого последования таковы: Пс. 118, разделенный на три части с молитвой предстоятеля в конце каждой из них; Пс. 22, 23 и 114; многочисленные песнопения; служба чтений; помазание святым миром; прощальное приветствие. Затем процессия, с пением Трисвятого,

отправляется к могиле, где произносятся молитвы и читается паремия Великой субботы, Иез. 37:1–14. Выбор именно этого чтения показывает, что погребение христианина уподоблялось погребению Христа. В приложении даны библейские чтения для Божественной литургии и приведен ряд песнопений⁸¹⁶. Присутствие группы из Пс. 22, 23 и 114 – элемент, общий с описанным выше Евхологием Grottaferrata Г. β. X. Но в Grottaferrata Г. β. XLIII три псалма произносятся подряд, без молитв предстоятеля, которые распределены по частям Пс. 118 – элемента, который все более и более будет восприниматься как ядро чина отпевания.

Messin. gr. 172, богатый и элегантный Схиматологий, написанный в 1178–1179 годах в стиле Реджо⁸¹⁷, включает три различных погребальных обряда: для монахов, для усопших верных вообще и для детей. Рукопись, таким образом, является одним из первых свидетелей чинов погребения, составленных в соответствии с различными категориями усопших⁸¹⁸.

Чин над монахом (Τάξις καὶ ἀκολουθία γινομένη ἐπὶ τελευτηκότη μοναχῶ) начинается с очень подробного описания облачения монаха в его келье, причем подчеркивается, что на наготу монаха смотреть не допускается (Fol. 92^v). Затем священнослужитель начинает службу, как обычно, с начального возгласа (Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ζώντων καὶ νεκρῶν ἐξουσιάζων, πάντοτε νῦν καὶ ἀεὶ κτλ.), и гроб в процессии под пение Трисвятого – традиционной византийской надгробной песни – переносится в притвор, где и происходит заупокойная служба.

Первая часть отпевания напоминает уже знакомую нам структуру:

ектения

Аллилуия и тропари

Пс. 118:1–93

ектения с обычной молитвой

Пс. 118:94–176

воскресные тропари

ектения и молитва

После этого последования идет второе, состоящее из следующих элементов:

Пс. 119 + седален

ектения и молитва

Пс. 120 + седален

ектения и молитва

блаженны

восьмипесненный канон

ектения и молитва после третьей и шестой песней канона

Апостол и Евангелие

ектения и молитва

Истолковать данную структуру непросто. Псалмы 119 и 120 принадлежат к группе текстов, называющейся «Степенны» (Пс. 119–132, ἁναβαθμοί). То же название было также дано серии гимнов, написанных на восемь гласов, которые в прошлом пели, перемежая стихи псалмов. Эти гимны, которые пока еще недостаточно изучены, теперь поются перед чтением Евангелия на воскресной и праздничной утрени. В контексте кафедрального богослужения первые три степенных псалма (Пс. 119–121) пелись во время паннихис (παννυχίς), как видно из таких источников, как Праксапостол Dresden. 104, XI в.⁸¹⁹, Типикон Hieros. Staur. 43, 1122 г.⁸²⁰, и последующие греческие свидетельства⁸²¹. В нескольких поздних грузинских рукописях эта бденная структура, вырванная из ее литургического контекста, используется как совершаемая по желанию служба за живых и за усопших⁸²².

На первый взгляд присутствие двух степенных псалмов можно объяснить как остаточное явление константинопольской паннихис кафедрального типа, что поддержало бы гипотезу о зависимости заупокойной службы от панихиды, на что указывал Арранц. Но более внимательный анализ ведет нас к монастырской утрени. Ибо во многих гимнографических рукописях, начиная с X века, в противоположность современной практике Евангелие утрени читается после шестой песни канона по следующему чину:

шестая песнь канона

кондак

степенные псалмы и антифоны
прокимен
Евангелие
блаженны

Таким образом, наш Схиматологий не является свидетельством происхождения заупокойной службы из кафедральной паннихис. Напротив, он скорее демонстрирует, как менялось местоположение евангельского чтения в истории монастырской утрени, одна из стадий чего отражена в заупокойных обрядах. Такой же обряд, как в Messin. gr. 172, описан в Типиконе монастыря Пресвятой Марии дель Патир ди Россано, написанном между 1152 и 1182 годами⁸²³.

В XI веке отдельная заупокойная служба для монахов появляется также и на Ближнем Востоке. У нас есть хороший пример этого в рукописи Sinait. gr. 963⁸²⁴ и в датируемой XII–XIII веками вставке в Евхологий РГБ. Греч. 27 (или Севастьянов. 474)⁸²⁵. Первый более точно следует структуре утрени, в то время как второй ближе к итало-греческой модели Евхология Messin. gr. 172.

Гимнография

Евхологические и гимнографические тексты различаются не только литературными жанрами, но также и содержанием. В молитвах главную роль играют новозаветные категории покоя и упокоения в лоне Авраамовом в надежде Воскресения, в то время как в гимнографии доминирует реализм, порой довольно страшный. Созерцание смерти здесь в некотором смысле является не «богословским», но «антропологическим» (т. е. не слишком опирается на учение о Боге и о человеческом предназначении, содержащееся в Священном Писании). Сам усопший, по которому совершается заупокойная служба, в песнопениях обращается к присутствующим, красноречиво рассказывая им о смерти, о разложении тела и о тщетности человеческих исканий. Таким путем византийский *homo religiosus* осуществляет свое желание «предупредить своих братьев» – желание богача из притчи о Лазаре и богаче из Лк. 16:19–31. Эта картина смерти, передаваемая гимнографией, окончательно созрела в рамках средневекового восточного монашества и имеет своей точной параллелью, например, галликанский чин монашеского отпевания⁸²⁶.

Заключение

Любые результаты литургического исследования подразумевают прежде всего два аспекта: 1) результаты, напрямую относящиеся к изучаемому предмету; 2) оценку результатов в более широком контексте истории литургической традиции. Иными словами, существует связь между частным исследованием и общей картиной, каковой в нашем случае является история византийского обряда.

1) В отношении исторической эволюции чинопоследований развитие довольно простое. Мы имеем дело с древним сборником священнических молитв, которые включаются в рамки чинопоследования, смоделированного на основе монастырской утрени студийского типа. В таком контексте история заупокойного богослужения совсем не отличается от параллельной истории вечерни, бдения, или панихис, и студийской монастырской утрени. В X веке все еще существует только один чин погребения. Затем эволюция утрени порождает несколько различных типов заупокойного богослужения, в зависимости от категории усопших: духовенство, монахи, миряне. Но эти три вида отпевания являются не тремя совершенно отдельными чинами, а скорее отражают три этапа в эволюции одного и того же исходного, древнего чина погребения.

2) Следует отметить, что идеи, развиваемые византийской заупокойной гимнографией, должны создавать у оплакивающих покойного его близких эффект, противоположный тому сердечному утешению, которое предлагает древняя главопреклонная молитва. Но что удивляет более всего, так это абсолютное отсутствие какой-либо аллюзии на пасхальную смерть Христа, освещенную светом Воскресения, – ведь победа Воскресшего Христа над смертью представляет собой классический христианский образ перехода христианина к иной жизни.

3) Главопреклонная молитва подразумевает получение подлинного духовного исцеления. Именно в этой молитве мы,

возможно, можем найти причину того, почему преподобный Феодор Студит в своем письме к ученику Григорию, написанном между 821 и 826 годами, причисляет погребение к таинствам⁸²⁷, а в наши дни греческое православное богословие вновь обратилось к этой идее. В таком контексте благодатного исцеления, вверенного служению Церкви, погребение можно было бы поставить в один ряд с таинствами (μυστήρια) отпущения грехов (Покаяния) и помазания больных (Елеосвящения).

4) Некоторые обрядовые элементы имплицитно подразумевают пасхальную перспективу. В самом древнем чине, описанном в Gottaferata Г. β. X, служитель возливает елей на могилу, причем елей эксплицитно благословляется с той же формулой, что и при благословении масла для предкрещального помазания. Во время возлияния масла поется «Аллилуия», как и при Крещении. Это отражает глубинный символизм Рим. 6:3–5, ибо Крещение – это погребение с Христом в Воскресение с Ним, и тот же символизм применяется к погребению, которое завершается надеждой на всеобщее Воскресение.

5) Как и все прочее в христианском богослужении, во всех его традициях, очерченная нами история не является определенной – не потому, что полученные результаты условны (если бы это было так, то не было бы смысла изучать литургику, как и другую религиозную или светскую дисциплину), а потому, что литургия развивается – если и не в обрядовых формах, то по меньшей мере в способе ее восприятия. Мы имеем в виду литургические реформы, которые, в случае с чинами отпеваний, в некоторых Церквях осуществляются в смысле сокращения чинопоследований, описанных в современных богослужебных книгах⁸²⁸. Это, однако, является всегда открытой главой в исторической литургике, которая должна писаться не учеными, а епископами.

Андрей Холодный. Исцеление души и тела таинствами Церкви: может ли богословие принять картину мира?

Одним из главных событий на культурно-богословской арене в течение последнего года было так называемое Письмо 10 академиков⁸²⁹. В этом письме ведущие ученые России, включая ряд Нобелевских лауреатов, критиковали «клерикализацию» современного российского общества Русской Православной Церковью и осудили любое влияние религии и веры в научной и интеллектуальной среде России. Конкретно они протестовали против установления кафедр теологии в российских вузах и против преподавания основ православной культуры в школах. Надо заметить, что это письмо поддержала значительная часть интеллектуальной и политической элиты страны.

Академики утверждали:

...мы не можем оставаться равнодушными, когда предпринимаются попытки подвергнуть сомнению научное Знание, вытравить из образования «материалистическое видение мира», подменить знания, накопленные наукой, верой⁸³⁰.

Это абсолютная, бескомпромиссная позиция. Наука есть «истина»; богословие – всего лишь личное мнение, и между ними нет ничего общего. В дополнение: так как богословие (и вся религия в целом) – всего лишь вера, то как таковое оно не должно иметь никакого влияния на государственную политику и систему образования.

На эту тему есть много разных мнений, и далеко не все ученые (включая убежденных атеистов) занимают такую бескомпромиссную позицию. Здесь можно привести пример недавно скончавшегося профессора Гарвардского университета Стивена Джея Гулда. Убежденный атеист, открыто поддерживающий идеи марксизма, он выдвинул концепцию неперекрещивающихся царств (*nonoverlapping magisteria*):

Вместо того чтобы выбирать между наукой и религией, почему бы не выбрать золотую середину, которая выражает особенности и различия каждой из этих областей? Наука определяет естественный мир, а религия – наш моральный мир, подчеркивая их отдельные сферы влияния⁸³¹.

Похожую позицию занимает другой профессор Гарвардского университета Эдвард О. Вильсон⁸³², так же как и Национальная академия наук США. В официальной публикации Академии наук «Наука и креационизм», подписанной ее президентом, заявлено:

Естественные ученые, так же как и многие другие, поражены порядком и сложностью природы. В самом деле, многие ученые – глубоко верующие люди. Но наука и религия занимают две отдельные сферы человеческого опыта. Требование их объединения отнимает от достоинств каждой области⁸³³.

Однако даже эти позиции говорят о разделении между двумя нашими сферами.

Мне кажется, что такая позиция интеллектуально неудовлетворительна и ведет к вакууму в попытках ответить на злободневные вопросы. Вопросы, связанные с абортами, происхождением человека, существованием свободной воли человека, стоят на перекрестке дисциплин, а не затрагивают всего лишь одну из реалий. Я думаю, что ни одно из «царств» (*magisterium*) не может претендовать на эксклюзивные права в данных вопросах. Естественно, богословы не должны комментировать теорию объединенного поля, а физики некомпетентны в исхождении Святого Духа. Но необходимо вести дискуссию, в которой каждый старается понять друг друга, чтобы адекватно подойти к вопросам, которые влияют на государственную политику и затрагивают интересы общества в целом.

Несмотря на то что академики не затрагивают вопрос таинств Церкви в своем письме, я уверен, что они бы считали тему нынешней конференции в лучшем случае никому не нужными суевериями, а в худшем – символом разложения российского общества. Церковь же, наоборот, считает таинства

необходимыми для духовного благосостояния ее членов. Быть православным христианином – значит принимать непосредственное участие в таинствах Церкви. Более того, мы, как православные христиане, верим, что таинства имеют очень конкретное влияние на нашу жизнь. Например, в молитвах после причастия мы слышим не только о духовных и богословских материях, но и о конкретных физических эффектах, которые мы просим Господа ниспослать нам через Его святые Таинства: «чувств просвети простую пятерицу» – и даже «ортопедическое» прошение: «составы утверди с костями вкупе».

Я не думаю, что кто-нибудь в этой аудитории будет оспаривать правильность законов физики или химии, например ньютоновские законы движения или уравнения Максвелла. Но если наша вселенная и, как ее продолжение, наши тела подчиняются законам физики и химии, то где же тогда место для духовного, особенно таинств, в нашей «телесной» (физической) жизни? Другими словами, если мир подчиняется детерминистическим законам, то как приобщение к таинствам может излечить наши физические недуги или влиять на решения, которые мы принимаем в своей жизни, включая этические проблемы?

Письмо 10 академиков привело к живой дискуссии, включая множество публикаций, направленных против тезисов, озвученных нашими научными коллегами. Но мне представляется, что большинство контраргументов сосредоточено на гуманитарных дисциплинах, а не на «чистой» науке, что, к сожалению, ведет к двум монологам (то есть люди говорят параллельно друг другу), а не к диалогу, в котором дискутирующие стороны по крайней мере стараются понять другую точку зрения или пытаются использовать одинаковые концепции.

Что же касается эффекта таинств на физический мир, возможен один ответ: таинство – это чудо и поэтому не находится в компетенции науки; «побеждается естества чин» и, таким образом, не подлежит обсуждению. Но такой подход опять приведет только к монологу и отчуждению большей части

общества, которая исключительно высоко ценит науку. Также такой лимитированный подход будет считать богословскую точку зрения ненаучной или, еще хуже, антинаучной, что будет полной противоположностью нашей православной богословской традиции.

Таким образом, чтобы продвинуться дальше, я предлагаю постараться ответить на следующий вопрос: через какой механизм таинства могут влиять на физическую вселенную, включая наше медицинское благосостояние, и на процессы, с помощью которых наш ум принимает определенные решения? Это потребует небольшого экскурса в историю естествознания.

Научные открытия XVII и XVIII столетий привели к непревзойденному пониманию законов нашей вселенной. Некоторые ученые начали думать, что все фундаментальные законы уже открыты и осталось восполнить некоторые пробелы и детали. Это мнение остается актуальным и сегодня⁸³⁴. Открытие законов планетарного движения и жизнь в век механизации привели к сравнению вселенной и всех ее составляющих с одной гигантской машиной. Опираясь на ранние успехи, некоторые ученые сделали смелые заявления, включая знаменитое высказывание П.-С. Лапласа о том, что, имея достаточно фактов, мы сможем с уверенностью предсказывать будущее и полностью реконструировать прошлое⁸³⁵.

Следовательно, если признавать такую модель вселенной, то не может быть и речи о таких понятиях, как свободная человеческая воля, свобода делать этический выбор или влияние таинств на наше существование.

Однако XX век принес новые научные открытия, которые подрывали механистический взгляд на мир. Среди них принцип неопределенности В. Гейзенберга, теорема К. Гёделя, теории хаоса и термодинамики, особенно в работах И. Пригожина⁸³⁶. Я постараюсь очень коротко описать их нематематическими терминами, чтобы показать их отношение к нашей теме.

Гейзенберг, один из основателей квантовой механики, сформулировал свой знаменитый принцип неопределенности в 1927 году. Записывается он так:

$$\Delta x \cdot \Delta v \geq h / 2$$

(где h – постоянная Планка).

По существу, принцип Гейзенберга состоит в том, что нельзя одновременно измерить положение (x) и импульс (p =масса частицы, помноженная на вектор ее скорости) частицы с высокой точностью. Если мы будем увеличивать точность одного из параметров, то другой становится менее точным. Другими словами, нельзя достичь точной характеристики частицы и, можно сказать более глобально, вселенной. Я хотел бы подчеркнуть, что это фундаментальное ограничение нашей вселенной, а не продукт нашей ограниченной технологии. Мы никогда не сможем преодолеть принцип Гейзенберга, проектируя все более и более чувствительные детекторы.

Теорема Гёделя о неполноте, доказанная им в 1931 году, считается некоторыми самым великим достижением логики со времен Аристотеля. Гёдель доказал, что в любой достаточно сложной непротиворечивой теории существует утверждение, которое средствами самой теории невозможно ни доказать, ни опровергнуть. Этим он показал, что даже сама математика является «неполной».

Теория хаоса выросла из попыток понять очень сложные физические системы, такие как погода или капающая вода из крана. Такие системы представляются непредсказуемыми и не следуют законам Ньютона, например всем нам известны «успехи» Гидрометцентра в предсказании погоды. Следовательно, такие системы называются «не-ньютоновскими» или открытыми⁸³⁷. Ключевое понятие теории хаоса: небольшое различие в первоначальных условиях ведет к каскаду последствий, ведущих к значительно отличающимся результатам. Часто приводимый пример: взмах крылышек бабочки в Азии может привести к урагану в Северной Америке⁸³⁸.

Если суммировать все вышеприведенные научные открытия, то становится ясно: если объект становится меньше и сложнее, то все труднее и труднее предсказать последствия. При наличии более сложных физических систем (хаотических, не-ньютоновских или открытых) микроскопические изменения в

этих системах могут привести к значительно отличающимся результатам.

Если мы применим эти понятия к работе человеческого мозга (самый сложный вид материи, известный во вселенной), то мы увидим, как таинства могут влиять, например, на этические решения, предпринимаемые нашим «телесным» мозгом. Это, вероятно, поможет понять механизм влияния таинств на нашу жизнь.

Например, как мы своим мозгом (умом) принимаем решения? Начнем с самого простого, с системы, где ответ может быть либо положительным, либо отрицательным. Самый простой пример – это двухнейронная система. Доктор нас легонько бьет по коленке молоточком, и у нас от этого сокращаются мышцы в бедре. Если доктор бьет нас по правильному месту, то мы всегда получим положительный ответ. Можно взять более сложную систему. Задать вопрос, сколько будет 2×2 . Опять, наверное, в любое время дня и ночи мы дадим правильный ответ.

А что происходит, когда мы сталкиваемся со сложными решениями, например этическим вопросом, над которым надо думать продолжительное время? В таких вопросах мы подходим гораздо ближе к границе между двумя возможными ответами. В физике или химии это состояние называется фазовым сдвигом. За это получил Нобелевскую премию белый эмигрант Илья Пригожин⁸³⁹. Есть состояния, когда разница между двумя возможностями такая маленькая, что она подходит к квантовым расстояниям и становится фундаментально неопределимой. В нашем мозгу примерно 10^{10} нейронов (то есть «думающих» клеток). У каждой клетки примерно 1000 волокон, благодаря которым она общается с соседними нейронами. Каждый нейрон производит до 1000 импульсов в минуту. При такой сложности этот физический процесс делается фундаментально неопределимым и непредсказуемым. Если исход фундаментально неопределим, то как наш мозг его решает в ту или иную сторону? И тут мы подошли к ключевому вопросу. Мы подошли к тому, что на наше физическое тело (которое подчиняется всем известным законам

неврологии, физиологии, физики и химии), на наши мысли и на то, как мы принимаем решения, могут влиять и нефизические процессы (кто-то назовет это случайностью, но мы, как православные христиане, будем считать это действием Благодати).

Интересно описать характеристики того, как таинства влияют на хаотическую квантово-механическую модель человеческого мозга. Во-первых, наша Богом данная человеческая свобода остается неприкасаемой, так же как и наша ответственность за содеянное. Мы можем пользоваться Божественными дарами, получаемыми через таинства, или отвергнуть их. Это полностью соответствует православной концепции. Во-вторых, действия таинств субтильны и не насилуют нашу свободную волю.

И сказал: выйди и стань на горе пред лицом Господним. И вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь. После ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь. После землетрясения огонь, но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра. Услышав сие, Илия закрыл лице свое милотью своею, и вышел, и стал у входа в пещеру (3Цар. 19:11–13).

И несмотря на то что таинства не ограничивают нашу свободу, они могут значительно влиять на ключевые моменты в нашей жизни. Как мы видели на примерах из квантовой механики, из теории хаоса, из неврологии, а также из аналогии с бабочкой и ураганом, самые незначительные первоначальные изменения могут привести к очень значительным последствиям и иногда полностью противоположным результатам. Следовательно, Благодать, получаемая через таинства, может влиять на самые важные решения нашей жизни.

Такую же аналогию можно провести и с онкологическими заболеваниями. Рак проявляется в результате мутаций ДНК. Иногда он проявляется в результате единичной мутации. Это особенно видно в моноклональных опухолях, включающих некоторые лимфомы и лейкомии. Мутация – обычно стохастическое (случайное) явление. Значит, заболевает человек

раком или нет, остается недетерминированным (непредсказуемым) явлением. Таким образом, использование хаотической кванто-механической модели тела, в которой развитие событий непредсказуемо (как, например, заболевание раком или исцеление от рака), оставляет значительное место для воздействия таинств⁸⁴⁰.

В этом коротком обзоре я надеялся продемонстрировать, что не только возможно, но и необходимо вступить в диалог с представителями естественной науки на темы, важные для всех. Далее, я хотел показать, что возможно подходить к таким, казалось бы, исключительно богословским концепциям, как таинства, пользуясь понятиями естественных наук. Я хотел показать созвучие настоящих научных концепций с богословским пониманием таинств.

**Николай Казарян. Богословское учение о таинствах
патриарха Константинопольского Иеремии II
Траноса**

Исторический обзор

Как известно, история Римской империи, или так называемой Византийской империи, не закончилась падением Константинополя в 1453 году. Прекрасно образованный султан Мехмед II, повторяя общественное устройство Османской империи, где понятия «национальность» и «вероисповедание» были тесно связаны, объединил оставшихся ромеев в народ, *millet*, во главе с патриархом Константинопольским⁸⁴¹, которому принадлежали также и административные функции. В этих условиях ни один патриарх не мог получить берат, то есть официальный мандат от Высокой Порты, не заплатив огромную сумму за свое утверждение в сане епископа и еще большую сумму – за утверждение в сане патриарха. Следовательно, поскольку империя нуждалась в деньгах, чтобы воевать с Западом, султан постоянно смещал одних епископов и патриархов с их престолов и провоцировал избрание новых.

В длинном списке патриархов Константинополя выделяется имя Иеремии II (1536–1595)⁸⁴² по прозвищу Транос⁸⁴³. Он родился во фракийском городе Анхиалос в 1536 году. В отличие от многих своих соотечественников из греческой интеллигенции, уехавших из бывшей Византийской империи на Запад, Иеремия остался во Фракии. Он учился у наиболее выдающихся людей, живших в то время в Греции, таких как Иерофей, митрополит Монеувасийский. Иеремия трижды избирался на Константинопольский престол⁸⁴⁴. Каждый из этих периодов связан с определенным значимым событием в истории Церкви. Первый совпадает с перепиской между Иеремией II и лютеранами (1573–1581); второй (средний) приходится на время дискуссий с папой Григорием XIII относительно реформы календаря; последний, но не менее значимый, ознаменовался дарованием Московскому митрополиту Иову титула патриарха (1588). Иеремия II Транос занимал Константинопольский престол вплоть до самой своей смерти (1595).

В 1570 году германским императором Максимилианом II в Константинополь был прислан посол Давид Унгнад фон Соннег,

которого сопровождал лютеранский священник Стефан Герлах. Последний привез с собой письма известного богослова из Тюбингена Якоба Андреэ и одного из его коллег, профессора древнегреческого языка Мартина Крузиуса, с целью начать дискуссию с представителями христианства на Востоке. Мы не можем подробно говорить обо всей переписке, но постараемся кратко обрисовать основные фазы этого обмена. В мае 1575 года Герлах явился в патриархию и лично изложил основные позиции Реформации, базируясь на греческой версии Аугсбургского исповедания, известной как *Confession Augustana Graeca*. Воодушевленные немцы просили патриарха ответить как можно скорее. Какова была цель этой переписки? Она не совсем ясна. Немцы вступили в переписку не в интересах университетской науки и не для того, чтобы обратить православных в протестантизм. Скорее они желали представить патриарху движение Реформации в надежде на сочувствие в их борьбе с Римской Церковью.

Определенные связи между греками и Западом известны⁸⁴⁵. Однако переписка, о которой мы говорим, является первой попыткой начать богословскую дискуссию между Православием и представителями лютеранства. Первый ответ Траноса был получен в Тюбингене 18 июня 1576 года. Свое письмо он начал с самых сердечных приветствий. Затем дал ответы на каждый пункт Аугсбургского исповедания. Мы не можем полностью описать следующие два обмена письмами. Вместо этого мы даем отрывок последнего письма патриарха (1582), из которого ясен дух всей переписки:

Посему мы просим, чтобы отныне вы не причиняли нам еще больше горя и не писали по этому предмету, если вы относитесь иначе к сим светильникам и богословам Церкви. Вы почитаете и восхваляете их на словах, но вы отвергаете их своими делами. Ибо вы пытаетесь доказать, что наше оружие – их святые и Божественные речи – не годно. Но ведь именно эти писания нам бы пришлось употреблять, чтобы писать вам и вступать с вами в переговоры. Поэтому, с вашей стороны, пожалуйста, освободите нас от этих забот. Идя своими путями, не пишите

нам более о догматах; если же захотите написать, пишите только ради дружбы. Прощайте⁸⁴⁶.

В заключение этого исторического обзора мы бы хотели указать на тот факт, что подобная переписка представляет собой совершенно новое явление в истории Церкви на богословском уровне, не только в дискуссиях между восточными и западными богословами, но и в самом ходе развития православного богословия. Как сказал прот. Георгий Флоровский: «В некотором смысле это был эпилог византийского богословия»⁸⁴⁷. Позднее мы обратимся к вопросу, справедливо ли мнение Флоровского и можно ли действительно считать учение патр. Иеремии II полностью представляющим православную традицию с богословской точки зрения, и особенно с точки зрения учения о таинствах.

В нашем докладе будут рассмотрены три вопроса. Во-первых, мы рассмотрим терминологию Иеремии II, относящуюся к таинствам. Затем мы затронем проблему числа таинств. В конце мы представим его учение о таинствах в экклезиологическом аспекте.

Таинства и западная терминология

Обращаясь к богословскому учению о таинствах Иеремии II, мы с удивлением обнаруживаем в его писаниях следующее:

Они также называются таинствами (μυστήρια), ибо под этим понимается, что видимые символы производят и совершаемое действие, и тайное действие. Более того, каждое из них предписано Писанием как закон, с определенной материей, формой и с определенной производящей, или выступающей в качестве инструмента, причиной. Как, например, в обряде Крещения: вода – это материя, а слова священника «Крещается раб Божий имярек во имя Отца и Сына и Святого Духа» – это форма. Священник же выступает в качестве инструмента, или действующей причины... Так же и в других таинствах есть материя и форма⁸⁴⁸.

Приводя эту цитату, мы хотим показать, что Транос не был создателем нового богословского учения о таинствах. Скорее это – свидетельство влияния западных схем на православное богословие. Интересно видеть в его словах смешение понятий православного богословия, в основе которого лежит обожение, с латинской терминологией, выделяющей в таинствах три элемента: материю, форму и инструмент (действующую причину)⁸⁴⁹. Иеремия II не был первым богословом, использовавшим эти понятия: к ним прибегал, например, Георгий Лапифис⁸⁵⁰ в своем сочинении «О таинствах»⁸⁵¹. Как полагает Доротея Вендебург, подобное использование схоластической терминологии было обусловлено более эмпирическим пониманием таинства как обряда, нежели пониманием того, что, собственно, оно представляет собой по определению православного богословия⁸⁵². Это аристотелевское понятие о соотношении причины и действия, переведенное на мистический уровень в понятие таинства, в учении Иеремии II уравнивается реальным опытным знанием богослужения и обрядов. Однако на поле схоластики лютеране атакуют Траноса, называя только те таинства, которые соответствуют данным в Священном Писании

заповедям Божиим⁸⁵³ (*sola scriptura*), дающим благодать (*sola gratia*) чувственным вещам. Никакая действующая причина не упоминается. Схоластическая терминология у Иеремии II основывается на уровне реальной практики, в соответствии со Священным Писанием объясняя единство видимого и невидимого. Суть его учения о таинствах не в западной терминологии. Отвечая лютеранам, он использует слова, которые уже в течение нескольких столетий бытовали в православном богословии. Он вновь утверждает значимость Священного Писания и мысль о том, что видимые обряды делают нас причастными жизни невидимой.

Продолжая разговор о западных влияниях, посмотрим, как обстоит дело с числом таинств.

Семь таинств

Известно, что число таинств – семь – было введено в византийское богословие только тогда, когда папа Климент IV потребовал от императора Михаила VIII Палеолога принять составленное латинскими богословами Исповедание веры (1267)⁸⁵⁴. В том, что византийцы приняли это число, видимо, сыграла свою роль их известная приверженность к символизму чисел. По мнению протопр. Иоанна Мейендорфа, это было не столько особое желание сблизиться с Западом, сколько

...особое влечение, общее для средневековой Европы и Византии, которое люди питали к символическим числам: число семь ассоциировалось с семью дарами Святого Духа в пророчестве Исаии (ср. Ис. 11:1–4)⁸⁵⁵.

Поэтому не стоит удивляться таким словам, которые мы читаем в ответе Иеремии II:

Ибо семь даров Святого Духа, как сказано у Исаии (ср. Ис. 11:2). Также и семь таинств Церкви, которые совершаются Духом. И то, что только эти таинства являются таковыми, доказывается их делением⁸⁵⁶.

Однако число таинств и их состав в патристической традиции менялись. Вплоть до Иеремии II у отцов церкви не было единого мнения по этому поводу. Хотя патриарх перечисляет все семь таинств, он не вдается в описание их отличий от прочих священных обрядов, как западные богословы⁸⁵⁷.

Теперь попытаемся проанализировать позицию Иеремии II. Как мы видели, влияние западной схоластики на него очевидно, по крайней мере на уровне терминологии. Говоря о числе таинств, мы оказываемся в совершенно другой ситуации.

Почему Иеремия II так настаивает на числе семь? Объясняется ли это только символикой числа, или же есть какие-то другие причины? Прежде всего, очевидно, как показала Вендебург, что Транос в своем ответе лютеранам использовал конкретный трактат о таинствах одного кипрского автора, где ясно объясняется смысл числа семь⁸⁵⁸. С другой стороны, такая

приверженность числу семь – уже не столь новое свидетельство влияния западного богословия. Скорее, кажется, у Иеремии II были и другие причины. Когда он получил *Confessio Augustana Graeca*, он увидел, что в лютеранском богословии всего два таинства: Крещение и Тайная вечеря. Столкнувшись с богословской системой, признававшей только два таинства, он должен был противопоставить ей наиболее систематичное изложение этого вопроса из всех возможных; таковым оказалось учение о семи таинствах. С точки зрения патриарха, не только эти два таинства, установленные Христом, необходимы для нашего спасения, но и сама Церковь, которая определяет существование всех таинств. Связь со Священным Писанием осуществляется в таинстве Церкви. В этом смысле для Иеремии II Священное Писание, несомненно, важно, но с течением времени внутри жизни Церкви открывается жизнь в Святом Духе.

Говоря о Миропомазании, Иеремия II указывает, что о нем не сказано прямо в Писании⁸⁵⁹. Обратимся теперь к последней части нашего сообщения, о таинствах и эkkлeзиологии.

Таинства и экклезиология

Достаточно странно, что, отвечая на седьмой пункт лютеранского исповедания веры относительно Церкви, патр. Иеремия II изложил полностью свое учение о таинствах. Этот ответ⁸⁶⁰ следует рассматривать не только как позицию Православия в отношении лютеранства, но также и как первую попытку Православной Церкви систематически разработать вопрос о таинствах. Св. Николай Кавасила сказал: «Церковь знаменуется в таинствах» (συνάινεται δὲ ἡ Ἐκκλησία ἐν τοῖς μυστηρίοις – *Nicol. Cabas. Expl. Div. liturg. 38. 1*)⁸⁶¹. В этом смысле мы покажем значение этих представлений в учении о таинствах патр. Иеремии II. Но прежде всего давайте рассмотрим другую точку зрения на его богословие. Известный специалист, архиеп. Василий (Кривошеин), в статье «Символические тексты» не считает ответы Траноса заслуживающими интереса. Он говорит:

Патриарх Иеремия II не излагает какого-либо православного богословского учения о Церкви, а вместо этого говорит о семи таинствах. В этом – один из главных недостатков его работы... Тем не менее записки патриарха Иеремии II представляют интересный исторический документ, свидетельствующий о состоянии православной богословской мысли в XVI веке на Востоке, до того, как оно подпало под сильное влияние латинской схоластики. Его твердость в защите позиций Православия, безусловно, ценна. В этом – значимость его записок. Но не более⁸⁶².

Ответ патриарха на седьмой параграф Аугсбургского исповедания действительно удивляет. Текст исповедания говорит о Церкви и о ее роли, о том, что Священное Писание и таинства нужны для того, чтобы стать членом «сообщества святых». Сегодня мы не будем говорить об отношении между Церковью, Священным Писанием и таинствами в лютеранском богословии, что само по себе является очень интересной темой. Наша задача – понять, почему патр. Иеремия II в главе, касающейся Церкви, в основном говорит о таинствах.

Вот начало его ответа на седьмой пункт о роли Церкви:

Седьмой [параграф] говорит, что у вас тоже есть единая святая соборная Церковь и что вы правильно совершаете таинства и обряды Церкви. На это мы скажем следующее: единая святая соборная апостольская Церковь одна для всех христиан, которые правильно исполняют то, что им заповедано, определено и предписано канонами, данными святыми отцами и утвержденными Святым Духом⁸⁶³.

Аргументы лютеран можно кратко изложить следующим образом: Церковь – это сообщество святых, которому мы причастны через таинства, установленные в Священном Писании и данные самим Христом. С другой стороны, определение Иеремии II основано на Никео-Цареградском Символе веры, в котором не упоминается никакое «сообщество святых», как и Священное Писание. Откуда такое различие? Оно объясняется различием точек зрения. Для лютеран Церковь основана на Священном Писании и таинствах, необходимых для укрепления веры, тогда как для Иеремии II Священное Писание и таинства имеют свои основания в Церкви. Как? Посредством Святого Духа. Здесь мы касаемся вопроса о Священном Предании.

Иеремия II преднамеренно говорит о семи таинствах в параграфе о Церкви. Говоря о таинствах, он привязывает их к Священному Писанию как средство реального участия в таинстве спасения, потому что Церковь силой Духа Святого, Который есть Дух единения и обожения, соединяет нас с Богом и всем Божественным домостроительством спасения, Воплощением, Крестной Жертвой и Воскресением. Вот почему слова, используемые в учении о таинствах, тесно связаны с таинством спасения, которое является источником всех таинств.

Не следует забывать, что производящая и исходная причина всех этих таинств – почитаемые и пресвятые страсти Господни, от которых или посредством которых благодать истекает на тех, кто причащается им⁸⁶⁴.

И в другом месте:

Господь и Бог наш Иисус Христос передал нам эти таинства, и так же чрез Него Его святые ученики. Ибо поскольку

мы имеем двойную природу, телесную и духовную, эти таинства также даны нам в двойном виде, как и Сам Господь ради нас принял двойную природу и стал истинным Богом и истинным человеком. С одной стороны, Он освящает наши души духовно благодатью Духа Святого, а с другой стороны – осязаемо, через посредство воды, масла, хлеба, чаши и всего остального, что было освящено Святым Духом. Этим Он освящает также и наши тела и дарует нам совершенное спасение. Таким образом, Он восстановит нас в совершенстве, в каком нас создал. Он воскресит нас, когда мы умрем, и мы будем вознаграждены в соответствии с нашими делами. И то, что каждое таинство привнесло в дело нашего спасения, станет ясно⁸⁶⁵.

В учении Иереии II о таинствах Церковь определяется не тем, что она есть; она описывается через то, каким образом мы должны быть к Ней причастны. Сходным образом в одной из своих статей о Церкви, прот. Г. Флоровский утверждает: «Истинная природа Церкви более адекватно может быть изображена или описана, нежели определена»⁸⁶⁶. Параграф о Церкви в первом ответе патр. Иереии II мы бы охотно назвали «экклезиологией таинств». Причастность Божественному домостроительству спасения в Церкви посредством таинств дает возможность преодолеть дуализм лютеранского богословия и католического богословия Беллармина. Истинная Церковь – не невидимая; неверно и то, что видимая Церковь – для тела, а невидимая – для души. Истинная Церковь – это место, в котором совершаются таинства. То, к чему стремится Церковь, совершая таинства, – это прежде всего единство и единение, и не в невидимой Церкви, в «сообществе святых», но здесь и сейчас, через участие в таинстве спасения, которое мы переживаем в жизни Церкви благодаря силе Святого Духа.

Заключение

В качестве заключения мы бы хотели подчеркнуть, что богословское сочинение о таинствах патр. Иеремии II Траноса в контексте истории XVI века, во-первых, является свидетельством существования учения о таинствах; во-вторых, несет следы западного влияния в богословской терминологии; в-третьих, представляет собой конкретный ответ на учение лютеранского богословия о двух таинствах; в-четвертых, является должным православным выражением практики совершения таинств в Церкви.

Тем не менее во всей переписке, в дискуссии о таинствах проблемы возникали не столько в связи с терминологией, сколько в связи с числом таинств, что проистекало из разницы в понимании спасения: лютеранское богословие учит о спасении верой, православное – о домостроительстве спасения через участие в таинствах.

К чему же пришла дискуссия между лютеранами и православными относительно таинств? Четыре последние встречи были посвящены теме «Таинство Церкви»⁸⁶⁷. Поэтому изучение богословия патр. Иеремии II важно для того, чтобы указать трудности, возникшие в XVI веке, и найти решения или ответы на вопросы в открытой богословской дискуссии. В начале 10 параграфа итогового документа этих встреч говорится:

Церковь как Тело Христово является таинством *par excellence*. В Ней другие таинства находят себе место и существование, и через Нее верующие причащаются плодам всех искупительных трудов Спасителя.

Часть XI. Сакраментология в трудах русских богословов XX века

Игумен Андроник (Трубачев). «Философия культа» священника Павла Флоренского

Свящ. Павел Флоренский неоднократно давал определения антроподицеи (буквально – оправдание человека; от греч. ἄνθρωπος – человек и δίκη – справедливость).

1906 год:

Антроподицея и Теодицея! Вот два момента, слагающие религию, потому что в основе религии лежит идея спасения, идея обожения всего существа человеческого. Первый из этих моментов есть, по преимуществу, таинство, мистерия, т. е. реальное нисхождение Бога к человечеству, само-уничтожение Божие, или кенозис... самоуничтожение, оправдывающее человека пред лицом Божиим...⁸⁶⁸

1912 год:

Предполагаемая и отчасти набросанная 2-я часть «Столпа», под иным названием, 2-я половина μύθησις, т. е. антроподицея, о тайнах и таинствах, о благодати и боговоплощении во всех видах и образах⁸⁶⁹.

1914 год:

Антроподицея должна ответить на вопросы: «как делается эта система переживаний и действий спасительною именно для меня, поскольку я убедился в ее спасительности вообще?»; «в какой реальной среде должен я вращаться и в какую связь с нею должен вступить, чтобы усвоить себе спасение?» (Это – в терминах феноменологии); «какими путями человек принимает Божие спасение в себя и спасается своим Спасителем?» (Это – в терминах онтологии). Антроподицея описывает, как «мы, испытывая себя, обретаем себя „ложью“ и нечистотою, усматриваем свое несоответствие правде Божией и, следовательно, необходимость очищения». Антроподицея возможна «не иначе, как силою Божиею», ибо «живем в Боге мы Богом же – не сами», она есть «нисхождение благодати в наши недра».

Но как возможно это? Как «немогущий человеческий лик» может соприкасаться с «Божией правдой»? Как божественная

энергия не испепеляет ничтожества твари? Эти и другие подобные вопросы требуют онтологического вскрытия. Переводя на грубый и бедный язык земных сравнений, скажем: как может быть, чтобы Св. Чаша не таяла, как воск, и чтобы очи наши не слепли от нестерпимой лучезарности Того, Что в ней? Что было бы, если бы в потир опустить частицу солнца? Но там То, пред Чем солнце – мрак, и... Чаша невредима.

Не кажется ли мгновениями, что священник держит в руке грозовую тучу: одно неосторожное движение – и удар молнии поразит его. Это – образы. Но никакие образы не передадут силы контраста между Богом и тварью – контраста, который необходимо должен быть осуществлен, чтобы было возможно оправдание твари. Выяснить онтологию этого осуществленного контраста между всем и ничем должна антроподицея.

На возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть, следует ответить: «Разные виды и степени Богонисхождения должны составить основную тему ее. Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении Божиим в Священном Писании; о священных обрядах и святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке и т. д. и т. д. А это все должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи – христологического».

Антроподицея – это путь долу, путь продвинувшегося в духовном подвиге, путь по преимуществу практический. Защищая магистерскую диссертацию в 1914 году, о. Павел счел необходимым указать, что разработка антроподицеи является более сложной, чем теодицеи, и потому он оставляет ее «до лет более зрелых и опытности более испытанной»⁸⁷⁰. В широком смысле слова вопросы антроподицеи были раскрыты свящ. Павлом Флоренским в двух больших циклах: «Философия культа» и «У водоразделов мысли» – и в ряде самостоятельных работ («Иконостас», «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях»), написанных преимущественно в 20-е годы XX века. Общий обзор антроподицеи (1. Строение человека как образа Божия, его изволение проходить жизненный путь в соответствии с Божией

волей, с Богом данным уставом, архетипом; 2. Освящение человека в таинствах Церкви, когда он из грешного становится освященным, святым; 3. Деятельность человека, когда сакральная (культовая), литургическая деятельность является первичной и освящает мировоззрение (науку и философию), хозяйство и художество); ее характерные черты (философия единосущия, онтологичность, теологичность, символизм, антиномизм) и интуиции прослежены в специальной работе⁸⁷¹.

В узком смысле слова под антроподицеей о. Павел понимал собственно цикл «Философия культа». Так, составляя 18 сентября 1919 года⁸⁷² приблизительный проспект своего Собрания сочинений, о. Павел озаглавил 4-й том «Опыт православной антроподицеи», имея в виду именно «Философию культа» (Цикл «У водоразделов мысли» должен был занимать последующие, 5–8, тома.)

Первые систематические записи, впоследствии вошедшие в цикл «Философия культа», появляются в творчестве о. Павла в 1908 году: наблюдения под заглавием «Загадки на загадках», темы «Религия и культура», «Религия, культура и мировоззрение», «Култ, мировоззрение, экономика», «Культура и култ», «Миф и святыня», «Три типа теорий», «SIN». Записи эти были связаны с курсом «Первые шаги античной философии». Из седьмой лекции этого курса – «Религиозное происхождение культуры» – развилась в дальнейшем вторая лекция «Култ, религия и культура» курса «Очерки философии культа». Большая часть предварительных записей цикла «Философия культа» относится к 1914–1915 годам, и некоторые темы этих записей входили в лекционные курсы Флоренского в МДА тех лет. Но планы специального курса лекций по философии культа возникли у Флоренского, вероятно, лишь весной 1918 года, после предложения о чтении лекций в Москве.

Сообщение о чтении лекций появилось в печати, и, судя по чрезвычайно точному и емкому изложению, оно могло принадлежать самому Флоренскому:

Основной задачей курса было установить величайшую важность культа (таинств, богослужения, обрядов) для

Православия. К культу церковному и к его основе и центру – Божественной Евхаристии – восходят все святыни жизни, мысли и дела христианского. Из культа исходит все, что затем обмирщается в культуре: философия, наука, формы общественности, искусство. Культ (и его основа – таинство Причащения) есть священная и единственная основа для живой мысли, творчества, общественности. Поэтому бедами грозят Православию те богословские системы, которые уклоняются от признания центрального значения таинств, богослужения и священных символов-обрядов для Церкви, жизни и философии.

Лекции священника П. А. Флоренского прошли с исключительным успехом и при переполненной аудитории⁸⁷³.

Краткие воспоминания о лекциях о. Павла С. И. Фуделя (псевдоним Ф. И. Уделов), которому в пору слушания их было восемнадцать лет, также подтверждают необычайный интерес московских слушателей:

Я помню, что это было главной мыслью курса лекций отца Павла, прочтенного им, кажется, летом 1918 года в Москве под общим названием «Философия культа». Он говорил на этих чтениях, происходивших в переполненной аудитории «Гимназии общества преподавателей» где-то на Остоженке, – о реальности проникновения божественной стихии таинств во все поры земной ткани, о таинствах как «очагах, из которых распространяется по миру божественное тепло», о том, как в Крещение освященная богоявленская вода смывает и лечит подземные корни жизни, о той опасности, которая таится в отрыве личного и общественного быта от культа, о мистической деградации процесса принятия пищи, начиная от вкушения Хлеба Божия на трапезе таинства и кончая заглатыванием наспех бутерброда у железнодорожного буфета, о том, что цель христианства – освящать мир, «сохранять крестом его житительство», преодолевать его тление, его «бег к Смерти», преображать его быт, пронизывать его «бывание», его временное всепроницающими, идущими из культа лучами вечности.

В эту же пору, я помню, он неоднократно выступал и в московских храмах с внебогослужебными беседами, главным

образом об имени Божиим. «Нельзя и лезвия бритвы проложить между призываемым именем и Именуемым», – говорил он. Это его давнишняя идея. В 1909 году в «Общечеловеческих корнях идеализма» он писал: «Имя вещи есть субстанция вещи», «имена выражают природу вещей». То же и в «Столпе»: «имя Божие есть мистическая Церковь»⁸⁷⁴.

Когда о. Павел читал в Москве в 1918 году свой курс «Философия культа», левый край передней скамьи слушателей был заполнен московскими оккультистами. Я их знал в лицо и видел, с каким жадным вниманием они вели запись его слов в тетради. Оккультисты или люди, близкие к ним, всегда к нему тянулись. В нем была, несомненно, сильно развитая мистическая одаренность, обостренное мистическое чутье⁸⁷⁵.

Оккультисты действительно с интересом слушали о. Павла, подвергнувшего их в лекциях по «Философии культа» (равно как позитивистов и материалистов) уничтожающей критике. Но большинство слушателей представляли собой ту новую поросль московской верующей молодежи, из которой вопреки духу времени стало пополняться духовенство, минуя традиционную сословность. Много было и студентов Московской духовной академии, которые приезжали из Сергиева Посада послушать любимого учителя.

Можно предполагать, что данные лекции Флоренский читал с совета и благословения еп. Феодора, бывшего ректора МДА.

Какие же источники лежат в основе тома «Философия культа: Опыт православной антроподицеи»?

По характеру материалов (время, запись, предназначение, авторский способ хранения) их можно разделить на три части. Первая часть представляет собой авторскую запись курса лекций, то есть, собственно, то, что читалось в мае-июне 1918 года в Москве. Запись сделана на тетрадных листах, сброшюрованных в семь неравных «тетрадок». Первоначальное название курса лекций («Очерки по философии культа. Конспект лекций, читанных в Москве») было несколько исправлено Флоренским при первой правке: «Очерки философии культа. Конспект лекций, читанных в Москве в мае и июне 1918 года». Курс лекций был сложен Флоренским в особой папке, на

корешке которой он сам написал: «Свящ. Павел Флоренский. Антроподицея. Наброски и материалы. П. Ф.».

Лекции «I Страх Божий» (1–4 мая 1918 г.), «II Культ, религия и культура» (5, 7 мая 1918 г.), «III Культ и философия» (11, 12, 14 мая 1918 г.) имеют общую нумерацию параграфов (§ 1–46, далее не проставлялись) и общую нумерацию страниц, заполненных текстом (68 страниц), но нумерация страниц начала лекции 2-й почему-то пропущена (6 страниц).

Порядковый номер лекции «Таинства и обряды» (12, 14 мая 1918 г.), IV, пропущен, и для простановки его оставлено чистое место. Лекция IV имеет свою нумерацию параграфов (§ 1–8) и страниц (23 страницы).

Лекции «V Семь таинств» (19–20 мая 1918 г.), «VI Черты феноменологии культа» (21 мая 1918 г.) имеют самостоятельные нумерации параграфов (§ 1–16 и § 1–11 соответственно), но общую нумерацию страниц (49 страниц). К лекции «V Семь таинств» на отдельных 12 страницах Флоренский приложил текст «Дедукция семи таинств» (24–25; 29 декабря 1919 г.), который может быть рассмотрен как приложение. После лекции «VI Черты феноменологии культа» Флоренский дописал раздел «Месяцеслов» (20–21 мая 1920 г.) на 4 нумерованных страницах, который также может быть рассмотрен как приложение.

Лекция «VII Освящение реальности» (31 мая, 1–2 июня 1918 г.) имеет свою нумерацию страниц (45 страниц) и параграфов (§ 1–10, затем сбивка и обрыв нумерации параграфов).

Лекция «VIII Молитва» (2 июня 1918 г.) имеет свою нумерацию страниц (страницы 1–13, далее обрыв текста примерно на половине) и параграфов (§ 1–7). Все это свидетельствует о том, что «Очерки философии культа» задумывались Флоренским как единое произведение, но техника его оформления не была доведена им до конца и единообразия.

Именно эти восемь лекций были прочтены Флоренским в Москве в гимназии «Общества преподавателей» на 2-й Ильинской улице (близ храма Христа Спасителя на Остоженке)

с 8 мая по 6 июня 1918 года. Сопоставляя даты записи лекций и даты их прочтения, указанные в плане 26 апреля 1918 года (8, 9, 15, 16, 22, 23, 28, 29 мая, 5, 6 июня), можно предположить, что даты чтений 28 и 29 мая (понедельник и вторник) выпали, так как приходились перед отданием Пасхи и Вознесением Господним. Заметим, что уже в плане от 26 апреля 1918 года возможность чтения лекций на этой седмице вызывала сомнения и первоначальные даты 29 и 30 мая (вторник и среда) были исправлены на 28 и 29 мая. Весь курс лекций был подвергнут незначительной правке Флоренского, карандашом и чернилами.

Вторая часть материалов цикла «Философия культа» связана с дальнейшей работой Флоренского над первоначальным текстом.

В тетрадные листы Флоренский вложил много вставок, выписок из литературы, библиографических ссылок. Некоторые из них в дальнейшем, при перепечатке, органично вошли в машинописный текст, другие остались в рукописном виде.

Флоренский написал ряд новых законченных текстов, одни из которых могут рассматриваться как приложения к основным текстам лекций («Дедукция семи таинств» – 24–29 декабря 1919 г., «Месяцеслов» – 20–21 мая 1920 г.), а другие – как имеющие самостоятельное значение («Свидетели» – 20, 22 мая 1920 г.).

Большая часть лекций Флоренского была перепечатана на машинке, и образовалась особая машинописная редакция под названием «Чтения о культе» с подзаголовком «Очерки философии культа (наброски лекций, читанных в Москве в мае и июне 1918 года)».

Третья часть материалов цикла «Философия культа» находилась в одной папке с авторской записью курса лекций 1918 года. Как уже упоминалось, на корешке папки о. Павел написал: «Свящ. Павел Флоренский. Антроподицея. Наброски и материалы. П. Ф.». Объем материалов – около 650 рукописных страниц. Это те материалы, которые о. Павел подбирал в течение долгого времени (1908–1924) для написания цикла «Антроподицея. Философия культа». Характер материалов показывает, что чтение курса лекций в Москве в 1918 году лишь

подтолкнуло о. Павла систематизировать и обобщить свои наблюдения о православном култе, которые он накапливал и осмыслял в течение многих лет.

В состав этих материалов входят: авторские датированные записи, иногда отрывочные, иногда – своеобразные законченные миниатюрные работы; черновые записи на блокнотных листках, некоторые из которых были впоследствии набело переписаны (тогда Флоренский перечеркивал черновик); библиографические выписки, некоторые с комментариями Флоренского; вырезки из газет. Некоторые материалы Флоренский соединял скрепкой. Но изучение всех материалов, в том числе и соединенных скрепками, показало, что в абсолютном большинстве случаев их объединяет не узкая конкретная тема, а то, что все они относятся к циклу «Антроподицея», почему и были положены в эту папку. Использовать эти материалы продуктивно можно было, лишь систематизировав их по конкретным темам лекций, то есть разъединив.

Но значительную часть материалов Флоренский датировал, и это дало возможность расположить все авторские датированные записи в хронологическом порядке. Так образовался особый раздел книги под тем заглавием, которое обозначил Флоренский на корешке общей папки: «Антроподицея. Наброски и материалы». Организация данного раздела в цикле не только обогащает его содержание, но является также уникальной возможностью проследить формирование книги Флоренского во времени (хронологию текстов) и пространстве (вариантность текстов).

Несмотря на то что «Философия культа» состоит из вполне самостоятельных глав, связанных между собой не последовательностью изложения, а общей темой и тонкими переплетениями подтем, общее содержание труда представляет собой стройное, обоснованное единое целое.

Тема православного культа и богослужения продолжает и развивает тему Церкви, основную в труде «Столп и утверждение Истины (Опыт православной теодицеи)». В данном труде исследуется православный культ как живой организм, где все связано со всем, все отражается в другом и другое в себе

отражает. Строение православного культа сообразно строению самого человека, образа Божия; его цель – соединить земное и небесное, возвести человека от дольного к горнему. Средоточие православного культа – таинство Евхаристии (причащение святых Тела и Крови Христовых). Богослужение – основание и источник всех других видов деятельности человека: мировоззрения (философия и наука), хозяйства, искусства. По мере их отдаления и отделения от культа они обмирщаются, оскудевают, теряют общезначимость и восстают не только против Бога, но и против человека. Развернутая объективная оценка данного труда о. Павла возможна при соблюдении двух условий. Труд должен рассматриваться: 1) в контексте исторической эпохи; 2) с учетом особенностей творчества самого о. Павла.

Касаясь первого обстоятельства, необходимо помнить, что в начале XX века в Церкви и в русском обществе происходили самые противоречивые явления: были святые Иоанн Кронштадтский и оптинские старцы, но были и Лев Толстой, и обновленцы; были ревнители самодержавия, но были и священники-социалисты; была поросль глубоко верующих философов, ученых, политиков, но были и представители так называемого нового религиозного сознания, не принимавшие «исторической» Церкви; пропагандировались оккультизм, теософия; были духовенство и церковный народ, большей части которых вскоре предлежало вступить на мученический подвиг, но начало внедряться в народное сознание и воинственное безбожие, не только равнодушное к храму и богослужению, но и готовое разрушать его, как только представится возможность.

Что есть храм, его святыни, богослужение? Устаревшие формы культуры, нужные по привычке лишь «бабушкам»? Магические действия? Обман народа, духовный опиум? Эстетический феномен? О. Павел давал ответы на эти вопросы и раскрывал существенную необходимость и спасительность православного культа для человека тогда, когда уже начались гонения на Церковь, пролилась кровь первых новомучеников, начало расхищаться церковное имущество. Уже почти полтора года, как отрекся от престола Российский император Николай II,

и оставалось всего два месяца до мученической кончины его самого и всей его семьи. Обостренная духовная ответственность и необычайная смелость о. Павла подвигли его представить в «Философии культа» церковное учение о царской власти и о царе-помазаннике. А если мы вспомним, что это не только писалось, но и открыто говорилось недалеко от Московского Кремля, то лекции о. Павла можно приравнять к исповедничеству.

Касаясь второго обстоятельства, то есть особенностей творчества самого о. Павла, необходимо помнить, что оно находилось в русле христианской апологетики и религиозной философии, но не богословия, если под богословием понимать догматическое учение Церкви. Несомненно, что и апологетика, и религиозная философия, если они стремятся раскрыть православную веру, должны корениться в догматическом учении Церкви, но подобно тому как портрет в сравнении с иконой имеет свои художественные законы, приемы и способы выражения, так и религиозно-философское творчество имеет свои особенности раскрытия истины, не сводимые к догматическим формулировкам. Соответственно и терминологический словарь религиозной философии не может быть идентичным терминологическому словарю догматического богословия, но представляет свою систему, свой язык. Мышление о. Павла – это особый язык, своеобразием которого является использование терминологии богословской, философской, естественнонаучной, технической. В ряде случаев термин употребляется в прямом и привычном значении, в ряде случаев – расширительно. Так, например, после первого издания отдельных глав «Философии культа» в 1977 году⁸⁷⁶ много споров вызвало то место, где о. Павел говорит: «Итак, Крест – живое существо, разумное, сознательнее, духовное, способное слышать наши молитвы и отзываться на них»⁸⁷⁷. Поясняя данное место, иером. Андроник отмечал: «Крест – живое существо по присутствию в нем живоносной и жизнеподательной энергии Господа Иисуса Христа»⁸⁷⁸. В другом месте о. Павел пишет: «Крест Честный может даже отождествляться с Господом, по единству Божественной

Ипостаси Господа... Отсюда понятно, почему в первохристианской иконографии лице Господа изображалось обычно Крестом»⁸⁷⁹. Очевидно, что в первом случае Крест рассматривается с точки зрения философской, а во втором случае – с точки зрения богословской. Причем философское рассмотрение Креста как чувственно созерцаемой умной сущности находится в русле естественно-«магического», мистико-мифологического, теургического и реалистического символизма. Подобно этому о. Павел описывает меч как имеющий «признаки духовного существа с определенным онтологическим местом, почти саном, в теократическом строе»⁸⁸⁰; престол – как «притаившийся херувим»⁸⁸¹; стихии (вода и т. д.) и вещества (хлеб, мед, зерно и т. д.) – как «приемлющие благодатное освящение»⁸⁸²; слово – как «живое и разумное»⁸⁸³. Данный тип философского осмысления направлен прежде всего против научно-эмпирического, рационалистического познания Церкви, человека и природы (мира). В контексте мысли о. Павла этот тип философствования не противостоит благодатному церковному богословию, но сопутствует ему как вводная ступень.

В основе этих определений о. Павла лежат не рационалистические псевдобогословские построения, а живой религиозный опыт и благодать священства. Способность узрения в земном небесного, в тленном – нетленного, во временном – вечного, в видимом – невидимого, в «телесном» – «одушевленного», в низшем – высшего, причастность тайне соединения духа и плоти, корнящейся в догмате боговоплощения, можно определить как мистичность. Существенно, что мистические интуиции о. Павла, запечатленные им во свидетельство о данном труде, находят себе подтверждение в опыте православных подвижников.

Вот, например, рассказы об одном из современных нам старцев, схиархим. Виталии (1928 – 1 декабря 1992):

Я помню его наставление о том, с каким благоговением надо относиться к Престолу Божию, – вспоминает архим. Платон (Игумнов). – Он говорил, что это нечто живое,

одушевленное, и прикладываться надо к нему как к живому телу. Престол в храме – это тело Христово⁸⁸⁴.

Как и преподобный Серафим Саровский, батюшка [Виталий] придавал особое значение свече, возженной за человека перед святым образом. Большие ровные восковые свечи, сделанные им самим, стояли на специальных железных подносах и перекладах. Они никогда не затухали в его комнате; и даже в сильную жару, когда от огня стоял чад и трудно было дышать, он не позволял их тушить. Он часто писал в письмах: «За всех вас свечи молятся». И сила горящей свечи в батюшкиной келии не раз спасала людей от смертельной опасности. По свече отец Виталий мог распознать душевное состояние человека: ровно, спокойно горит или чадит. А бывает, огонь подрежется – и погаснет. Тогда батюшка усиливал свою молитву за этого человека⁸⁸⁵.

Следуя традиции русской религиозной философии, о. Павел Флоренский духовное начало женственности связывал с почитанием Третьей Ипостаси Пресвятой Троицы – Духа Святого, облагодатствовавшего Пресвятую Деву Богородицу, а духовное начало мужественности связывал с почитанием Второй Ипостаси Пресвятой Троицы – Бога Слова, Логоса. Почитание Духа Святого связывалось также с творческим вдохновением, художеством, а почитание Логоса – с осмысленностью, разумностью научной деятельности. Но еще значительно ранее прот. Александр Горский, ректор Московской духовной академии, развивал концепцию свт. Григория Богослова о том, что в Ветхом Завете преимущественно действует (открывается) Ипостась Бога Отца, в воплощении – Ипостась Бога Сына, а после Пятидесятницы – Ипостась Духа Святого⁸⁸⁶. Думается, что концепция свт. Григория Богослова – Горского сродни концепциям Флоренского, который связывал Киевскую Русь с началом божественной восприимчивости мира, почитанием Богородицы как вместилища Духа Святого и художественным символом Софии – Премудрости, Художницы Небесной, а Московскую и Петербургскую Русь связывал с началом божественного воплощения, оформления, с почитанием Христа Спасителя и с художественным символом

Пресвятой Троицы⁸⁸⁷. Можно, конечно, оспаривать, насколько допустимы подобные философские и историософические концепции, так как единосушие Пресвятой Троицы выражается в том, что все Три Ипостаси имеют единую волю, единое действие; так как вечносущий премирный превышеестественный Бог не может являться в Своих различных Ипостасях ни началом женственного или мужественного, ни началом вдохновенности или разумности. Можно признать, что время не оправдало подобных концепций, они не приблизили православную философию к догматическому учению Церкви, а скорее отдалили. Однако когда в части «V Семь таинств» о. Павел пишет: «Но степень восприятия Личности Его (Духа Святого. – *Авт.*) в разных случаях различная, от неопределенной и смутной надежды и радости о Господе и до ощущения ипостасности этой „Женственной“ Ипостаси Божества»⁸⁸⁸, – совершенно очевидно, что он не «революционизирует» богословие, внося женское и мужское начала в Божество, а лишь неудачно выражает все ту же концепцию об особом почитании Пресвятой Девы Богородицы, второй Евы, как благодатной приятельницы Духа Святого.

Уникальность труда о. Павла состоит в том, что впервые православный культ и таинства осмысливаются им с точки зрения религиозно-философской. Обыкновенно таинства рассматривались или с точки зрения их практического совершения (практическое руководство для пастырей), или с точки зрения их исторического сложения (историческая литургия). Реже таинства рассматривались с точки зрения догматики. Но любой из этих подходов подразумевал обращение к членам Церкви, внутри Церкви. Принципиальная новизна исследования о. Павла состоит в том, что он обращается в значительной степени к тем, кто находится вне Церкви, ставит задачу апологетическую и миссионерскую. В этом смысле чрезвычайно важна критика о. Павлом Флоренским оккультизма и спиритизма. Обычно оккультизм и спиритизм критикуются справедливо и жестко, но доводы приводятся такие, которые убедительны в основном лишь для самих членов Церкви, находящихся внутри нее. Для обращения

заблуждающихся подобный подход, к сожалению, зачастую не достигает цели, и только горькие последствия заставляют этих людей отойти от оккультизма и спиритизма. О. Павел критикует оккультизм таким образом, чтобы его могли услышать не только внутри Церкви, но и вне ее, его слово, не теряя церковности, опирается на основания, может быть, не столь значимые для Церкви, но убедительные для мира внешнего ради его обращения к Церкви.

С другой стороны, впервые в философской и религиозно-философской литературе вопросы онтологии, гносеологии, психологии, психиатрии, художественного творчества, экологии и т. д. исследовались на материале православного культа, богослужения и таинств.

В данном труде о. Павла, в отличие от предыдущих, минимальное количество цитат и ссылок из философской литературы, но какое обилие материалов из Священного Писания, Требника (самых разных изданий), Триоди Цветной, Триоди Постной, богослужебных и четых миней, Служебника, Архиерейского чиновника, Последования молебных пений и различных богослужебных чинов и литургических исследований! И все это материалы, совершенно не использовавшиеся ранее в философии, да и неизвестные большинству современных философов.

Третья черта, которая выделяет труд о. Павла, – это поставленный им вопрос об относительном боговедении в язычестве и о соотношении язычества и христианства. Как богослов о. Павел следует традиции св. мч. Иустина Философа, преп. Серафима Саровского⁸⁸⁹, свт. Феофана Затворника, который, в частности, толкуя слова ап. Павла: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них (язычников), потому что Бог явил им» (Рим. 1:19), писал:

Языки знали о Боге и вещах божественных не только из того, что в душе их запечатлено, но и из того, что Бог потом особо открыл и что по преданию переходило из рода в род⁸⁹⁰.

Но если в богословии это достаточно традиционная точка зрения, то приложение ее Флоренским к области религиоведения явилось новаторским. Не в христианстве

следует искать элементы язычества, якобы свидетельствующие о «двоеверии», а в дохристианском язычестве надо видеть грядущего от века Христа. К сожалению, религиоведение пошло не по пути, намеченному Флоренским, а в противоположном направлении, и в этом причина его топтания на месте.

Наконец, еще одна черта, выделяющая труд о. Павла, – это антропологический подход к учению о спасении. Показывается, что Церковь предлагает человеку именно то, что ищет он, но не достигает в своем порыве самоочищения; раскрываются человеческие (психофизиологические, социальные, исторические и т. д.) корни богочеловеческого религиозного действия; свидетельствуется, что Православие вобрало в себя все лучшее и необходимое, выработанное человечеством на религиозном пути.

Флоренский рассматривает как антиномическое единство положения:

христианство – результат и итог исторического развития человечества и потому первое среди прочих религий;

все прочие религии ложны в сравнении с богооткровенной истиной, явленной Христом, и потому христианство есть единственное, что заслуживает быть названным религией.

Все это создало чрезвычайно своеобразный, неповторимый труд, по своему значению вполне сопоставимый с книгой «Столп и утверждение Истины». Как и «Столп...», «Философия культа» стала вратами в Церковь для целого поколения. Но если «Столп...», впервые изданный в 1914 году, продолжал далее свою «самостоятельную» жизнь, то «Философия культа», прочитанная в 1918 году, в последующие годы стала достоянием воспоминаний. Публикация полного текста «Философии культа» возвращает этот труд к жизни.

**Священник Михаил Плекон. Сакраментология
протопресвитера Николая Афанасьева**

Видение Церкви у протопр. Николая Афанасьева

Народ Божий, который Бог образовал для Себя в Новом Завете, собирается Богом в Телѣ Христовом. Становление крещенных в «одно тело» происходит в Евхаристии. Поэтому Евхаристия есть, по выражению автора Ареопагитик, таинство собрания, но собрание народа Божіе «во Христѣ» есть Церковь.

Участіе в «таинствѣ собрания» есть выявление жизни Церкви и жизни в Церкви. Евхаристия есть центр, к которому все стремится и в котором все сходится. «Сіе есть Тѣло Мое», но Тѣло осуществляется в Евхаристии. Гдѣ Тѣло, там и Христос. Но и обратно: гдѣ Христос, там и Его Тѣло. В Духѣ совершается пришествіе Христа в Евхаристии, которая есть не только собрание, но и трапѣза Господня. Он придет, так как Он прославлен Богом и уже царствует в Церкви в Духѣ. Он придет, потому что Он приходит в Церкви, когда верные собраны на «трапѣзу Господню».

«Когда вы собираетесь в Церковь...» Евхаристия есть собрание народа Божіе во Христѣ, но собрание включает в себя идею сослужения. Народ Божій собирается в Церковь для служения Богу, гдѣ каждый служит совместно с другими под предстоятельством одного. Нет собрания в Церкви без сослужения, но и нет сослужения без собрания. Нет трапѣзы без ее участников, но и нет участников трапѣзы без ее возглавителя⁸⁹¹.

В приведенной цитатѣ все таинства, особенно Крещение и Евхаристия, и весь народ Божій, клирики и лаики, связаны друг с другом, если рѣчь идет о соборіи, то есть Церкви. Для Афанасьева все это о Церкви – на первом мѣстѣ стоит Церковь, которая является необходимым условием всего: таинств, Писанія, проповѣди Евангелія, а также исполненных любви дел, совершаемых ради ближних. Церковь есть также источник и жизненное пространство іерархіи, клириков и народа. Только те, кто через омовеніе, запечатленіе и поставленіе стали священниками, царями и пророками Бога в Крещеніи и

Миропомазании, могут затем быть призваны церковной общиной к служению посредством возложения рук, к председательству на Евхаристии и проповеди Евангелия, к руководству общиной в деле служения миру. То, что призвание к дальнейшим поставлениям является служением общинным, не выделяющим рукоположенных в иную, высшую касту, Афанасьев с ясностью показал на основе древнейших молитвословий, употреблявшихся во время рукоположения.

Такая евхаристическая и соборная экклезиология была характерна для жизни Церкви первых пяти веков, для ее самопонимания, структуры и практики. Это не плод богословского воображения, не редукция церковной жизни к литургическому строю. Равно как и не одна из форм «конгрегационализма», пренебрегающего епископами, пресвитерами и диаконами во имя мирянского управления, или «демократии». Действительно, Афанасьев критически относился к последующему развитию, не только к росту духовного сословия и к союзу Церкви с государством, но даже и к некоторым аспектам (хотя и не всем) реформ, проведенных Московским собором 1917–1918 годов. Афанасьев также настаивал на том, что быть богословом значит быть и внимательным историком и не устраниваться от реалий человеческой жизни, но, напротив, честно исследовать и описывать их, поскольку они являются теми средствами, через которые Дух действует в мире. Благодаря им Бог воспринимает человечество и становится частью Своего творения в самых разных аспектах: входит во время и пространство, принимает на Себя тело и жизнь, даже страдания и смерть.

Задаваясь вопросом о том вкладе, который сделала в новейшую эпоху Православная Церковь, кто-то назовет имена митр. Антония Сурожского, прот. Георгия Флоровского и Владимира Лосского, кто-то – протопр. Александра Шмемана и протопр. Иоанна Мейендорфа. Но мы начинаем осознавать важность и других, пока еще не столь известных фигур, таких как Мария Скобцова, Павел Евдокимов, Элизабет Бер-Сижель и других – многих эмигрантов, и не только преподавателей Свято-Сергиевского богословского института в Париже. В разных

обзорах (например, еп. Илариона (Алфеева) и еп. Каллиста (Уэра), а также протопр. Б. Бобринского) среди наиболее значимых имен упоминается имя Афанасьева, бывшего на протяжении многих лет профессором Свято-Сергиевского богословского института в Париже. О нем говорят как о том, кто открыл «евхаристическую экклезиологию» Церкви первых веков и кто настаивал на ее значимости для Церкви нашего времени.

Труды Афанасьева отмечены громадной эрудицией в таких разных областях, как церковная история, литургическое богословие, история Соборов и каноническое право. Для его текстов характерны тщательность, размеренность; иногда он прибегает к повторам, чтобы изложение было более ясным; его тексты напоминают работу исследователя, неторопливо собирающего факты для требуемого доказательства. Он сам говорил, что его исследования и сочинения доставались ему потом и кровью. А его коллега протопр. А. Шмеман отмечал, что Афанасьев обладал особым видением, которое питалось действительно всепоглощающей любовью к Церкви, и за всеми его дотошными, техническими по характеру текстами чувствуется «скрытый огонь». Современная экклезиология многим обязана Афанасьеву, даже если его критикуют и выражают несогласие с его выводами. Догматическая конституция о Церкви Второго Ватиканского Собора несет на себе отпечаток его видения Евхаристии и Церкви – видения, которое высоко оценивают (хотя и не без критики) такие люди, как протопр. А. Шмеман, протопр. И. Мейендорф, еп. Каллист (Уэр), Ж.-М.-Р. Тийар, прот. Дж. Эрикссон, митр. Иоанн (Зизиулас) и другие.

Церковь там, где совершается Евхаристия, и где совершается Евхаристия, там – Церковь

«Церковь Божия – во Христе», так как народ Божий собирается Богом «во Христе», а потому он принадлежит Богу так, как принадлежит Ему Христос. Отсюда следует тождественность Церкви и Евхаристии – и тождественность местной Церкви и Церкви Божией, являемой всякий раз в ее Евхаристическом собрании. В силу этой двойной тождественности члены местной церкви, собранные на Евхаристическом собрании, выявляют Церковь Божию. Члены местной церкви являются членами тела Христова, а собранные вместе на Евхаристическом собрании, они – «Церковь Божия во Христе». Поэтому собираться вместе на Евхаристическое собрание означает собираться «в церковь». «Когда вы собираетесь в Церковь...» В Евхаристии Христос присутствует в полноте Своего тела – один хлеб и одна чаша, – но тело Его есть Церковь, Церковь там, где совершается Евхаристия, и где совершается Евхаристия, там – Церковь. Это основное положение евхаристической экклезиологии, раскрытое Павлом⁸⁹².

Когда мы знакомимся с тщательным историческим анализом ранней Церкви, предлагаемым нам Афанасьевым, мы попадаем на знакомую и в то же время неизвестную территорию. Она нам знакома, потому что во второй половине прошлого века мы осознали, что Церковь евхаристична, а Евхаристия – экклезиальна, что «Церковь там, где совершается Евхаристия, и где совершается Евхаристия, там – Церковь». Такова хорошо известная суть «евхаристической экклезиологии», ее главная идея, помимо вытекающих отсюда последствий.

Однако читатели Афанасьева в то же время обнаруживают, что церковная топография первых пяти веков сильно отличается от того, что мы имеем сегодня. Эта евхаристическая Церковь была сплоченной общиной, которой управляла любовь, а не

законоположения, как уверяет Афанасьев. В ней не было касты клириков, отделенных от непосвященных «мирян».

В Новом Завете таким родом и народом, γένος ἐκλεκτόν, ἔθνος ἔγιον – избранным и образованным Господом для Себя, стали хрис-тиане, которые раньше вообще не были народом, а в Церкви сделались народом Божиим (λαὸς Θεοῦ). Церковь есть народ Божий, и каждый верный в ней принадлежит этому народу, он – λαϊκός, лаик. Этнический принцип, по которому был избран ветхий Израиль, заменен принципом принадлежности к Церкви, в которой этнический принцип был превзойден: «Нет уже иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского: ибо вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). «Дары и призвание Божье непреложно» (Рим. 11: 29), и потому нельзя быть в Церкви и не быть лаиком, членом народа Божиего. Каждый, кто в Церкви, – лаик, а все вместе – народ Божий, и каждый призван, как священник Богу, приносить Ему Иисусом Христом духовные жертвы⁸⁹³.

Председательствующие на евхаристических собраниях, то есть в «местных Церквях» – общинах Христа в разных местах, «не делают ничего без своих пресвитеров, диаконов и народа», как говорит сщмч. Киприан Карфагенский. Те, кто водительствовают этими общинами, делают это потому, что они председательствуют во время евхаристической Литургии; потому, что они проповедуют слово Божие; и потому, что они служат общине, как это делает Христос. Эти председательствующие происходят из рядовых членов Церкви, они избираются общиной и затем выделяются, поставляются, чтобы совершать служение в общине, ради общины и вместе с общиной. И тогда представление о том, что проεστώς, или ἡγουμένος, или епископ-пресвитер – *вне* общины или являет собой нечто *другое*, чем община, о том, что он совершает литургию или принимает какие-либо решения без общины, – такое представление просто немыслимо. Прислушаемся к жестким словам Афанасьева о первичности любви в церковной общине:

Власть входит в Церковь, так как Церковь содержит в себе служение управления, но власть в Церкви должна

соответствовать ее природе, а не быть гетерогенной по отношению к ней. В последнем случае она оказалась бы властью над Церковью, а следовательно, над Христом. Поэтому она не может быть основана на правовом моменте, так как право вне любви. Она не может быть властью наместников Бога на земле, так как Бог никому не делегирует Своей власти, а «все покорил под ноги Христа». В Церкви, как любви, может существовать только власть любви. Не харизму власти преподает Бог пастырям, а харизму любви, а через нее и власть любви. Епископы, как носители служения управления, являются и носителями власти любви. В любви совершается подчинение всех епископу, и через любовь он подчиняет всех себе. Как подчинение всех всем совершается через любовь ко Христу, так и подчинение всех епископу совершается через его любовь ко всем и ответную любовь всех к нему. Другой основы для власти в Церкви не может быть, так как нет другой основы для власти Христа в Церкви. Пастыри могут иметь только то, что дает Христос Церкви, а не то, чего нет в Церкви. Право, как основание власти в Церкви, не ниспосылается, как благодатный дар, так как права не имеется у Христа. «Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим» (Мф. 11:29). Власть Христа в Церкви есть власть любви, которая приобретена через Его любовь к ней⁸⁹⁴.

Христос – глава, сердце, средоточие Церкви. В заглавие своей книги Афанасьев вынес слова Тертуллиана – «Церковь Духа Святого», однако такое же понимание Церкви как места действия Духа свойственно и многим другим отцам и учителям Церкви⁸⁹⁵. В качестве эпиграфа им взяты слова сщмч. Иринея Лионского : «...Где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать» (*ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia* – *Iren. Adv. haer. III 24. 1*).

В Свято-Сергиевском богословском институте в Париже Афанасьев читал разные курсы: об «инициации», или вступлении в Церковь, то есть о таинствах Крещения и Миропомазания, а также о принятии из других церковных сообществ; о рукоположениях, то есть о вступлении в клир; о браке, монашестве, церковных Соборах; курсы канонического

права, истории ранней Церкви и истории Русской Церкви. Он писал о священстве всех крещеных, то есть мирян (лаиков), а также о литургическом развитии и упадке⁸⁹⁶.

Экклезиология Афанасьева интегрирует таинства в жизнь церковной общины, а также каждого отдельного христианина. Вопреки некоторым критикам (например, прот. Дж. Эриксону) надо сказать, что Афанасьев не переоценивал Евхаристию как центр церковной жизни в ущерб Крещению. Равно как он и не ограничивал деятельность церковной общины, ее лидеров и членов, богослужением. Проповедь, учительство, внутриобщинное управление, как и служение обществу, внешнему миру, были в центре его видения. Достаточно указать на «Церковь Духа Святого» и «Трапезу Господню», не говоря о многих других его текстах.

Крещение и Миропомазание, или таинство инициации, имеет для него фундаментальное значение, поскольку является, по его словам, посвящением-поставлением каждого христианина в священство всех верующих, а также в статус пророка и царя (1Пет. 2:4–10). Однако инициация как единичный акт не повторяется в жизни христианина. Посредством инициации формируется народ Божий, который в каждый День Господень актуализирует себя в этом качестве посредством Евхаристии.

Апостольская церковь не знала деления на клириков и лаиков в нашем смысле, как и не содержала самих терминов *лаик* и *клирик*. Это основной факт церковной жизни первоначальной эпохи, но из этого факта неправильно было бы сделать заключение, что служение в Церкви исчерпывалось общим для всех священническим служением. Это было служением Церкви. Другим фактом жизни первоначальной Церкви было разнообразие служений. Тот же Дух, которым все крестились в одно Тело и которым все напоены, разделяет дары каждому особо «на пользу» (συμφέρον – 1Кор. 12:7) для действия и служения внутри Церкви. «И Он поставил одних апостолами, других учителями, иных евангелистами, иных пастырями к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Еф. 4:11–12). Разнообразие

служений вытекает из органической природы Церкви. В ней каждый ее член занимает определенное, ему одному свойственное положение и место. «Бог расположил члены, каждый в теле, как Ему было угодно» (1Кор. 12:18). В живом организме место и положение его членов находится в зависимости от тех функций, которые ими выполняются, так и в Теле Христовом с местом и положением его членов связано разное служение. Дары Духа даются не сами по себе и не как некая награда, а для служения в Церкви, и даются они тем, кто уже напоен Духом⁸⁹⁷.

Включение в Тело Христово, Церковь, происходит в каждый День Господень. Оно совершается через сослужение общины в Евхаристии. Евхаристию совершают не только епископы, пресвитеры и диаконы (и другие служители), но и все священники, которыми являются крещеные. И весь народ Божий затем посылается для миссионерского служения – для возвещения Благой Вести миру и для служения ему.

Ученик и коллега протопр. Н. Афанасьева протопр. А. Шмеман многое воспринял от своего учителя, равно как и от прот. Сергия Булгакова и архим. Киприана (Керна), хотя он и не всегда на них ссылается. То же нужно сказать о Павле Евдокимове и о протопр. И. Мейендорфе⁸⁹⁸. У Шмемана сохраняется характерное для Булгакова эсхатологическое сознание, понимание того, что Литургия, все другие таинства и служения Церкви и сами ее служители свидетельствуют о присутствии здесь и теперь Царства и о его будущем пришествии в полноте. От архим. Киприана, с которым он вместе служил в Кламаре, Шмеман воспринял понимание профетического характера рукоположенного священства, а также того, что Литургия оказалась погребена под вековыми добавлениями и испытала влияние индивидуализма. Во введении к своей диссертации о литургическом богословии Шмеман писал, что сознание православных, как мирян, так и клириков, определяется различными религиозными «потребностями». От Афанасьева (здесь важна прежде всего «Трапеза Господня») идет его критическое отношение к индивидуализации причащения, ставшего редкой обязанностью,

для исполнения которой, ввиду индивидуального недостойнства христианина, требуется длительная и суровая подготовка (говение). Другими особенностями совершения Литургии, о которых говорили не только Керн и Афанасьев, но и Б. Сове, были ее клерикализация, тайное чтение анафоры и многих других молитв, высокий иконостас, закрытые царские врата и завеса, еще больше отделяющие верующих от совершающегося в алтаре. Выступая как историк (в частности, в сборнике 1937 года «Живое Предание»), Афанасьев писал о том, что Литургия не только постепенно обретала свою форму, но и испытывала различные влияния на протяжении столетий. Различие литургических правил и практик можно обнаружить как в пределах Русской Церкви, так и между Православными Церквями в мировом масштабе.

Книга Шмемана «За жизнь мира» (быть может, наиболее широко читаемая в Америке) первоначально имела заголовок «Таинства и Православие». Каждая глава посвящена одному из таинств – Крещению и Миропомазанию, Покаянию, Евхаристии, Браку, Священству и Елеосвящению. Эта книга, а также изданная посмертно работа «Евхаристия: Таинство Царства» с очевидностью свидетельствуют, сколь многим автор обязан Афанасьеву. Евхаристия есть само таинство Церкви и Царства, в котором снова и снова выражается то, чем Церковь является, которое собирает общину верующих, снова соединяющихся со Христом, как это впервые было в Крещении («Сочетался ли еси Христу?»). А затем – посылает их на служение «за жизнь мира», для совершения «литургии после Литургии», как говорили об этом свт. Иоанн Златоуст, мать Мария Скобцова и другие. Неудивительно, что Шмеман озаглавил один сборник своих статей «Церковь. Мир. Миссия», а другой – «Литургия и Жизнь».

Заключение: Следствия подхода протопр. Николая Афанасьева

Отсюда следуют наиболее важные моменты, выражающие, согласно Афанасьеву и другим, взаимосвязь всех таинств в христианской жизни.

1. Христианская жизнь начинается с дарования новой жизни во Христе посредством крещального омовения и печати Духа Святого, помазания, или «христификации» (мать Мария Скобцова), совершающейся в таинстве инициации.

2. Церковь есть община любви, и в ней управляющим принципом является не статус, закон или власть, а именно Любовь.

Только через любовь ко Христу и во Христе можно приобрести эту харизму любви, чтобы отдать себя всем и чтобы через эту отдачу приобрести по крайней мере некоторых. Приобретение всех не для себя, а для Христа, есть содержание власти любви в Церкви. Противоположение *κατακυριεύω* и *δοῦλομαι*, господства и рабства, есть противоположение между властью, не имеющей оснований в любви, и властью любви. Первая в той или иной мере требует служения себе, другая служит другим, первая господствует, вторая делает рабом себя для других (Флп. 2:7). Я почти дословно повторяю слова Оригена: «Пусть вожди народов властвуют над ними, но пусть вожди Церкви будут ее служителями» (*Origen. In Matth. 16:8*).

Такого рода власть не создает высших и подчиненных, господ и рабов. Она не только не вызывает разделения в Церкви, но всех объединяет в любви. Она не господствует через страх и принуждение, а «принимает образ раба», потому что в страхе нет любви. «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся не совершен в любви» (1Ин. 4:18).

Признание в Церкви иной власти, кроме власти любви, означало бы или умаление, или даже отрицание благодати, так как оно означало бы умаление или отрицание общей для всех харизмы любви, без которой не может быть служения. Власть

наместников Божиих не нуждается в дарах Духа, так как она сама в себе заключает власть Бога. От нее исходят все служения, и от имени и силою этой власти все совершается. Не нужна благодать и правовой власти. Если такая власть существовала бы в Церкви, то это означало бы, что ее жизнь определяется правовой нормой. Она бы принудительно связывала Дух, Который дышит в Церкви, когда и где Он хочет, так как правовая норма желает, чтобы Он дышал там, где она исполняется. Если даже эти нормы божественного происхождения, то они являются как бы закрытой сокровищницей благодати, которая образовалась в момент возникновения права, из которой церковная жизнь черпает не благодать, а право. Только любовь, как общее содержание служений в Церкви, и власть, основанная на любви и проистекающая из любви, не устраняет благодать из жизни Церкви.

«Не отвергаю благодати Божией, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2:21)⁸⁹⁹.

3. Каждый sacramентальный акт снова возвращает нас к Крещению и Евхаристии, ибо, как интуитивно указывал Афанасьев и как развернуто изложил Шмеман, таинства являются прежде всего и по преимуществу пасхальными событиями, в которых мы умираем и воскресаем со Христом.

4. Каждое призвание и каждое sacramентальное событие коренятся в Крещении и в Евхаристии; например, рукоположение есть выделение христиан для служений предстоятельства, проповедования, советования и управления в церковной общине.

То, что друг Афанасьева богослов П. Евдокимов (ссылаясь на свт. Иоанна Златоуста) назвал «таинством любви», то есть Брак, соединяет мужчину и женщину по образу связи, которая существует между Христом и Церковью. Их дом становится, по выражению свт. Иоанна, «малой церковью». Если в нем есть дети, то их биологические или приемные родители становятся также и духовными отцом и матерью, воспитывающими детей во Христе. А монашеский постриг, хотя он обычно не рассматривается как таинство, является, как и брак, особого

рода продолжением Крещения – жизнью в евангельской общине в послушании, чистоте и бедности. Нет такого призвания, которое не могло бы быть жизнью, полной хвалы и благодарения, то есть жизнью евхаристической в сущностном смысле.

5. Церковь соединяет всех воедино – в единстве со Христом.

Опять же – *все это о Церкви*. Афанасьев предлагает довольно необычную экклезиологическую математику, выражающую полноту каждой местной Церкви, – против универсалистской экклезиологии, которая рассматривает каждую Церковь лишь как часть Церкви в целом. Это формула $1+1+1=1$. Каждая местная Церковь, представляющая собой полноту, в свою очередь, нуждается в общении, а по существу, *должна* пребывать в общении со всеми другими Церквями. Некоторые критики считают, что это ущербная экклезиология, своего рода «православный конгрегационализм». Однако более внимательное чтение Афанасьева убеждает, что это не так. Действительно, он считает, что в первые века не существовало универсальной экклезиологии, которая позднее стала доминировать, особенно на Западе. По-видимому, критикуемый Афанасьевым универсализм сщмч. Киприана Карфагенского относился к описанию не вселенской, а лишь местной африканской Церкви.

Вполне может быть также, что история развития служения предстоятельства, которую описывает Афанасьев, с трудом сочетается с разделяемым многими представлением об исключительно иерархически-синодальной Церкви или о вселенском пастыре. Афанасьева критикуют как православные, так и католики. Что касается меня, то я согласен с Мейендорфом, когда он критикует Афанасьева за жесткость его взглядов, касающихся управления, учительства и представительства на церковных Соборах. Усилия Московского Собора 1917–1918 годов, направленные на восстановление соборности посредством введения представительства клириков и мирян, были не просто реакцией на столетия церковного упадка в этой области и господства государства над Церковью.

Вслед за Мейендорфом я думаю, что это была попытка охватить гораздо больший круг проблем, существовавших в жизни местных Церквей, соборная структура которых сохранилась скорее в символической форме, утратив свое значение на практике.

Раскрытием соборного понимания Церкви и подлинно соборной практики мы обязаны Московскому Собору 1917–1918 годов. Это в высшей степени уместно и необходимо нам сегодня. Но обязаны мы также и протопр. Н. Афанасьеву – за открытие евхаристической и крещальной природы Церкви.

Йоуст Ван Россум. Сакраментология протопресвитера Александра Шмемана

Согласился ли бы сам отец Александр Шмеман (1921–1983) с таким названием: «Сакраментология протопр. Александра Шмемана»? Скорее всего, нет. Термин «сакраментология» означает «богословие таинств». Но о. Александр не создавал богословия таинств. Все его богословствование, особенно размышления о богословском смысле богослужения (то, что он называл «литургическим богословием»), – это реакция на западный, схоластический богословский подход. Он жил на Западе и вполне осознавал, вместе с прот. Георгием Флоровским, что православное богословие пережило «западную псевдоморфозу», которая с XVII века доминировала в православных академиях и семинариях, в преподавании и в учебниках. О. Александр не имел желания создавать богословскую «систему», основанную на понятиях и идеях. В центре его внимания была Церковь, как она являет себя в литургии: Церковь как опыт Царства Божия. Потому и в своих размышлениях о таинствах, и в богословии вообще он сосредоточен на Церкви, то есть Церкви как «жизни во Христе» и как явлению Царства.

В западной схоластической перспективе Церковь рассматривается как Божественное «установление», которое передает «власть» учить и совершать таинства. Однако, как объясняет Шмеман, Церковь – это *мы*, то есть когда мы «собираемся» вместе как Церковь. А потому «собрание Церкви» – это первый литургический акт:

Когда я говорю, что иду в Церковь, это значит, я иду в собрание верных для того, чтобы вместе с ними образовать Церковь, чтобы быть тем, кем я стал в день своего крещения, – членом Тела Христова⁹⁰⁰.

Поэтому литургическим актом *par excellence* является Евхаристия. Евхаристия – это

...не одно из таинств или одно из богослужений, но само явление и исполнение Церкви во всей ее силе, святости и

полноте... Церковь, собранная в Евхаристии, является образом и осуществлением Тела Христова⁹⁰¹.

Поэтому Евхаристия есть основа и средоточие церковной жизни. Не будет преувеличением сказать, что это главная тема всего, что написал о. Александр. Неслучайно его последняя книга была посвящена Евхаристии и имела подзаголовок «Таинство Царства», а его последняя проповедь, которую мне довелось слышать, за несколько недель до его кончины в 1983 году, прозвучала в форме «Благодарения». Совершая Евхаристию, верные *составляют и исполняют Церковь*. Евхаристия предшествует Церкви (конечно, онтологически, а не во времени). Однако в послепатристическом и «озападненном» богословии, как объясняет о. Александр, именно Церковь «предшествует» Евхаристии; «именно власть и благодать, данные Церкви, делают возможной Евхаристию, сообщают ей действительность и действенность»⁹⁰². Таким образом, Церковь понимается как «институция, наделенная властью учить, окормлять и освящать; как структура для сообщения благодати. Однако эта „власть“ происходит не от Евхаристии»⁹⁰³. При таком подходе Церковь есть учреждение высшее по отношению к народу Божию. Здесь можно различить размышления о Церкви А. С. Хомякова, который, по существу, обозначил начало возврата к святоотеческому богословию в Православной Церкви в XIX веке, после двух столетий «западного пленения» православного богословия, существовавшего в духовных академиях. О. Александр хорошо знал и ценил богословские размышления лидера славянофильского движения. На Западе также имело место движение за патристическое обновление – в Католической Церкви в минувшем столетии, прежде всего во французском богословии. Это направление получило наименование «новое богословие» (*la théologie nouvelle*) и провозглашало «возвращение к истокам» (*retour aux sources*). О. Александр, который жил и учился в Париже, знал и ценил это движение. Более того, литургическое движение начала XX века в Католической Церкви на Западе, которое вдохновлялось литургическим и богословским видением отцов Церкви, он характеризовал «как своего рода „православное“ течение в

неправославном контексте»⁹⁰⁴. Учителем, оказавшим на о. Александра наибольшее влияние, был его профессор в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже протопр. Николай Афанасьев, который в своих курсах и сочинениях развивал то, что он называл «евхаристической экклезиологией». Афанасьев писал, что «Церковь осуществляет себя в полноте в Евхаристическом собрании»⁹⁰⁵.

О. Александр творчески развил богословские идеи своих предшественников. Он называл Евхаристию «таинством Церкви» и «таинством Царства». Эти выражения могут быть отнесены ко всем таинствам, но он хотел подчеркнуть, что Евхаристия есть выявление Церкви *par excellence* и что ее конечная цель – откровение Царства Божия. Думаю, что этот акцент на эсхатологии является его главным вкладом в богословие. Вся его жизнь и учение проникнуты этим переживанием Церкви как явления, а лучше сказать, используя его любимый термин, «эпифании» Царства Божия, его радости и красоты. У него были учителя: кроме уже упомянутого протопр. Н. Афанасьева, это архим. Киприан (Керн), его профессор патристики, с которым он разделял любовь к богослужению, и, более непосредственно, прот. Георгий Флоровский, чьи «Пути русского богословия» он читал еще в раннем возрасте. Но в целом его богословское видение коренится в его собственном литургическом опыте, как он пишет в своих «Дневниках»: переживание того, что существо Церкви есть Свет, Радость и Красота Царства⁹⁰⁶. И все это является конечной целью мира. Спасение, а потому и Церковь, имеет *космический* аспект, кроме эсхатологического измерения. И потому у Евхаристии как сердца церковной жизни три эти измерения, или аспекта: церковный – Евхаристия как явление Церкви *par excellence*; космический – Евхаристия как предощущаемый опыт восстановленного творения; и эсхатологический – Евхаристия как предвкушение Царства Божия.

В 60-х годах XX века о. Александр опубликовал по-английски небольшую книжку, первоначально бывшую курсом лекций для студентов: сначала она называлась «Таинства и Православие» (*Sacraments and Orthodoxy*), а позднее получила

название «За жизнь мира» (*For the Life of the World*). В этой книжке о. Александр раскрывает смысл таинств несхоластическим образом. Он не предлагает «сакраментологии», то есть богословской системы. Он начинает с творения и говорит о месте человека в творении, цитируя немецкого философа Л. Фейербаха: «Человек есть то, что он ест» (*Der Mensch ist was er isst*; игра слов в немецком передается и по-русски). Мир был сотворен для человека как средство общения с Богом. Таков был также изначальный смысл пищи, акта ее принятия, в раю. Грехопадение человека состояло в том, что

...он возлюбил мир «как таковой», ограниченный самим собою, а не пронизанный присутствием Бога... Мир является падшим потому, что он отпал от сознания, что Бог есть всё во всём⁹⁰⁷.

Когда мы совершаем Евхаристию, мы снова познаем, что «пища есть жизнь, то есть сам принцип жизни, и что весь мир был сотворен как пища для человека». Мы познаем, что

...мы были сотворены как служители таинства жизни, его преображения в жизнь с Богом, общение с Богом. Мы познаем, что подлинная жизнь является «евхаристической», движением любви и поклонения Богу, движением, в котором только и могут быть обнаружены и исполнены смысл и ценность всего, что существует. Мы познаем, что утратили эту евхаристическую жизнь, и, наконец, мы познаем, что во Христе, новом Адаме, совершенном человеке, эта евхаристическая жизнь была восстановлена...⁹⁰⁸

Евхаристия – это

...райская жизнь, Евхаристия есть единственный полный и действительный ответ человека на Божие творение, искупление и дар небесный.⁹⁰⁹

Присутствие в рассуждениях о. Александра космического измерения Евхаристии объясняет, почему ему были близки интуиции русской софиологии, особенно его учителя прот. Сергия Булгакова. Я говорю «интуиции», потому что о. Александра совсем не интересовала софиология как

философская и богословская система. Он писал, что у Булгакова

...лучшие страницы – не те, где он пытается определить свою «Софию», которая не может быть определена, так как не имеет «ипостаси», но те, которые отражают свет и радость его литургического опыта и видения⁹¹⁰.

Иными словами, софиология Булгакова является попыткой выразить это космическое измерение спасения: откровение, через предощущение, восстановленного космоса, как это выявляется в богослужении Церкви и особенно в Евхаристии. По мнению Шмемана, ошибкой Булгакова была попытка превратить эти интуиции в богословскую или, скорее, философскую систему.

Истолкование о. Александром Евхаристии выходит за рамки объяснения богословского смысла таинств. Видение мира, как он открывается в литургической жизни Церкви, для него является ответом на секуляризм, то есть на такой взгляд, для которого Бог не является центром мира и жизни, который рассматривает мир как таковой, в себе самом. Секуляризм есть «утверждение автономии мира»⁹¹¹. Как представляется, эти размышления о. Александра не утратили своей актуальности. Он был прав, когда говорил, что сегодня главной «ересью» является секуляризм, и обращал внимание на то, что секуляризм глубоко укоренен в западной культуре. Корнем секуляризма он считал западную схоластику с ее различием «естественного» и «сверхъестественного». В схоластике таинства – это «сверхъестественные» акты. Мир «перестает быть *естественным* таинством Бога, а сверхъестественное таинство утрачивает какую-либо связь с миром». Утрачено представление об «онтологической сакраментальности» самого творения, то есть мира, данного человеку в качестве средства общения с Богом⁹¹². Этот подход проник и в православное богословие, которое, например, часто объясняет эпиклезу как «момент» преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Хотя в данном случае не делается попытка рационально объяснить способ преложения (как в западном схоластическом учении о «пресуществлении»), здесь все же присутствует

рациональный момент – при попытке определить «момент» преложения, так что эпиклеза рассматривается как своего рода «сверхъестественное событие». Однако, по мнению о. Александра, в литургии нет никаких «моментов»:

Литургия совершается в Новое Время действием Духа Святого. Она всецело, от начала до конца, является эпиклезисом, призыванием Святого Духа⁹¹³.

Здесь нет ничего «чудесного» или «сверхъестественного», ибо Евхаристия есть празднование восстановления падшего творения, где «любой хлеб есть *символ* Христа, символ, который должен стать реальностью»⁹¹⁴.

Мне кажется, что о. Александр прав, когда указывает на связь между схоластикой и секуляризмом. Безусловно, существует связь между схоластикой (с ее тенденцией отделять «естественное» от «сверхъестественного»), ренессансом (с его секуляризацией христианского искусства), рационализмом, «просвещением» и секуляризмом. Неслучайно в середине XIX века молодые интеллектуалы в России увлекались трудами Шеллинга, чья философия была реакцией на «Просвещение» XIX века. Такой реакцией на рационализм западной культуры было и славянофильство. Мы уже упоминали близость богословских размышлений о. Александра и размышлений о Церкви Хомякова.

Кроме секуляризма о. Александр обращал внимание и на другой аспект кризиса христианства в эпоху модерна и постмодерна, который он называл «религией». В данном случае он имел в виду умонастроение, для которого характерен акцент на личном благочестии, а также склонность бежать от мира – искать убежища в индивидуальном мистицизме. Он отмечал это в литургических настроениях многих православных христиан, которые забывают, что Евхаристия и все таинства и литургические действия – это прежде всего акты *Церкви*, а не проявления частного благочестия. В той среде, где рос о. Александр, то есть в среде русской эмиграции в Париже, частого причащения не практиковали. Причащение рассматривалось как сугубо частное дело. И даже теперь таинство Крещения чаще всего рассматривается как частное

дело, которое не касается других членов прихода, хотя начинается оно теми же словами, что и Евхаристия: «Благословенно Царство...». Эти слова показывают, что первоначальным контекстом таинства Крещения была Евхаристия. По существу, все таинства, как напоминал о. Александр, находят свое исполнение в Евхаристии. Это еще одна причина того, что Евхаристия является не одним из таинств, но «таинством таинств»⁹¹⁵.

Из сказанного должно быть ясно, что о. Александр не пытался, да и не хотел формулировать нечто подобное схоластическому определению «таинства» вообще. Ответ он находил в самой литургии. Он писал:

Трагедия определенного типа богословия состоит в том, что в поиске точных дефиниций оно искусственно изолирует таинства от богослужения, посредством которого они совершаются⁹¹⁶.

Литургия Церкви с очевидностью показывает, что ...все таинства, кроме Евхаристии, относятся к индивидуальным членам Церкви, и их цель состоит в том, чтобы включить индивида – его жизнь, его особенную *leitourgia*, или призвание, – в Церковь.

А поэтому

...каждое таинство обретает свое естественное завершение, свое исполнение в Евхаристии⁹¹⁷.

Другими словами, именно *Церковь* и есть цель и исполнение таинств. Ибо Евхаристия есть актуализация того, что значит «быть Церковью», и потому ее можно назвать «таинством Церкви»⁹¹⁸.

Что касается Крещения, то его взаимосвязь с Евхаристией очевидна, так как завершением «таинства инициации» является вхождение и включение новокрещенного в Церковь. О. Александр справедливо отмечает, что Крещение и Миропомазание не являются двумя отдельными таинствами, но что Миропомазание – это интегральная часть крещального чинопоследования. Более того, он подчеркивает также и другой аспект Крещения, который не всегда достаточно осознается: его *космическое* значение⁹¹⁹. «Вода Крещения представляет

материю космоса, мир как жизнь человека». Благословение воды «означает искупление материи, возврат к этому изначальному и существенному смыслу». Этот акт благословения воды является «евхаристическим» актом и совершается именно в форме благодарения. «Снова мир раскрывается как дар Божий человеку, как средство общения с Ним»⁹²⁰.

Таинство Покаяния о. Александр рассматривает в контексте Крещения. Ибо только в свете таинства Крещения мы можем понять сакраментальный характер Покаяния, говорит он. Основное таинство прощения – это Крещение; и не потому, что в нем происходит юридическое снятие вины, а потому, что Крещение совершается во Христе, Который Сам есть прощение. О. Александр противостоит юридическому пониманию таинства прощения и идеи прощения. В Покаянии мы снова воспринимаем дар прощения, который раз и навсегда был дан Христом и во Христе. Другими словами, в таинстве Покаяния благодать Крещения, затемненная нашими грехами, проясняется благодаря нашему покаянию. И поэтому она снова ведет нас в *Церковь*, как говорится в молитве отпущения: «... *примири его святей Твоей Церкви во Христе Иисусе Господе нашем*». Эти слова, как отмечает о. Александр, составляют существо молитвы отпущения⁹²¹. К сожалению, схоластический подход, который доминировал в православном богословии в течение нескольких столетий, превратил молитву отпущения почти в магическую формулу. Следует осознать, что Божественный акт прощения грехов находит свое исполнение в приобщении к Телу и Крови Христовым, которые преподаются нам «во оставление грехов и в жизнь вечную»⁹²².

Связь с Церковью и Евхаристией так же очевидна и в случае таинства Священства: рукоположение совершается во время литургии. О. Александр отвергает любое клерикальное понимание Священства, подчеркивая, что христианство – это не «религия». В смерти Христовой религия умирает. Христос был предан на смерть священниками. Христос – единственный истинный Священник, или, лучше, Первосвященник, в Церкви. Через рукоположение священник воспринимает не

«священство», а дар любви Божией – той Любви, которая делает Христа единственным Священником, принесшим Самого Себя в жертву «за жизнь мира»⁹²³.

Таинство Елеосвящения (исцеления, помазания) есть таинство потому, что оно означает вступление человека в Царство Божие, а потому – в жизнь Церкви, от которой его отторг недуг⁹²⁴.

И наконец, почему Брак есть таинство? Его смысл состоит не в том, чтобы давать «религиозную санкцию» союзу мужчины и женщины, но чтобы преобразить этот союз и включить его в «великое таинство Христа и Церкви». Как и в случае с Крещением, совершение таинства Брака начинается словами, которыми начинается Евхаристия: «*Благословенно Царство...*». О. Александр справедливо отмечает, что в ранней Церкви не было специального чинопоследования брака. Совершением брака двух христиан было их участие в Евхаристии. Введение специального обряда бракосочетания в Византии в X веке означало одновременно и отделение этого таинства от Евхаристии, и его «десакраментализацию». Как и в случае со всеми таинствами, его смысл заключается в преображении человека и человеческой жизни. Как обычно, о. Александр идет дальше толкования литургического последования – к «богословскому видению», которое не похоже на «богословие таинства Брака». Таинство Брака «преображает не только брак как таковой, но и всю человеческую любовь»⁹²⁵. Настоящей темой Брака является не «семья», а любовь в универсальном смысле. Это «таинство божественной любви» и человеческой любви как ответа на нее. «Чистейшим выражением человеческой любви и ответа Богу является Мария», Матерь Божия. «В своей любви и послушании она стала тем, чем от вечности должно было быть все творение – Храмом Святого Духа». В своем совершенном послушании и в любви она реализовала «женственность» творения. Таким образом, брак есть образ предназначения человечества, которое должно стать Невестой Христа. Матерь Божия представляет всех нас. Потому она – «тип», или образ, Церкви⁹²⁶.

О. Александр напоминает, что не существует «иконы» Церкви, потому что у Церкви нет своей собственной ипостаси, или лица. Церковь не есть личность. Но, с другой стороны,

...каждая икона – Христа, Матери Божией, святого – это всегда икона Церкви, потому что она являет, обнаруживает новую жизнь личности, реальность ее преобразования, ее перехода в «новый эон» Святого Духа. В этом смысле каждая икона есть именно явление Церкви⁹²⁷.

Подведем итоги. Каков вклад протопр. Александра Шмемана в богословие таинств? Это его акцент на Евхаристии и эсхатологии. Евхаристия есть литургический акт *par excellence*, с которым соотнесены все другие литургические акты. И не только все другие литургические акты, но «сама жизнь Церкви происходит от Евхаристии»⁹²⁸. О. Александр подчеркивает эсхатологическое измерение всех таинств. Таинство – это участие не только в таинстве Христа, но и в его плодах: причастие Царству Божию.

Все таинства, вся литургическая жизнь Церкви и прежде всего Евхаристия преследуют одну цель: «восхождение к Трапезе Господней в Его Царстве»⁹²⁹.

Часть XII. Сакраментология в нехалкидонских традициях

Брайан Спинкс. Богословие таинств в восточносирийской традиции

Введение

Темой четвертой и пятой неофициальных сирийских конференций «Pro Oriente» в 2000 и 2002 годах были таинства в сирийской традиции. На этих конференциях восточносирийская традиция была представлена Ассирийской Церковью Востока, Халдейской Церковью и Сиро-Малабарской Церковью. В некоторых докладах и в опубликованных позже тезисах много внимания было уделено сирийскому термину *rāzā/rozo*. Отмечалось, что в литургическом контексте множественное число *rāze* первоначально означало Святые Дары, но впоследствии стало использоваться более широко и обозначало Крещение и другие обряды и церемонии восточносирийской традиции⁹³⁰. Слово *rāzā*, означающее «тайна», рассматривалось как более близкое греческому *μυστήριον*, нежели латинскому *sacramentum*. Оно примерно соответствует понятиям «тип» или «символ» в том смысле, в котором они фигурируют в святоотеческой традиции, когда речь идет об онтологической связи между символом и означаемым им явлением действительности. Это видимые знаки, наделенные скрытой силой. Согласно Мар Бавай Соро, в восточносирийской традиции это слово используется в отношении деяний Церкви, превосходящих момент реального существования:

Это и воспроизведение свершенной в прошлом искупительной Крестной Жертвы Иисуса Христа, и указание на будущее эсхатологическое ожидание Его Второго Пришествия. В Таинствах Церкви верующему дается участие в Смерти и Воскресении Христа и в жизни грядущего Царствия Небесного⁹³¹.

Иными словами, *rāzā*, видимо, означает церковное символическое действие в настоящем, воспоминающее спасительные деяния в прошлом и предвозвещающее будущий конец света.

Хотя рассуждения по поводу значений корней слов иногда бывают полезны, этот подход чреват явной опасностью создать богословие из словарных определений, не столько

проясняющее, сколько затемняющее смысл явлений. Слово *rāzā* действительно очень важно, но так же как на латинском Западе Гуго Сен-Викторский и Петр Ломбардский весьма по-разному понимали применение слова *sacramentum*, так и в восточносирийской традиции мы видим ту же гибкость. Так, Абдишо бар Бриха в сочинении «Жемчужина» перечисляет как таинства священство, крещение, елей помазания, жертву (*qurbānā*), святую закваску (*malkā*), отпущение грехов, крестное знамение, а затем переходит к рассуждениям о браке и девстве. Тимофей II перечисляет священство, крещение, жертву, брак, монашеский постриг, освящение алтаря и погребение⁹³².

Однако в этом докладе речь пойдет не об отдельных таинствах самих по себе, а о сакраментальности вообще. Слово «сакраментальность», как и слово «духовность», вместе с которым оно нередко выступает, – неустойчивое понятие, и его значение часто меняется в соответствии с желаниями каждого отдельного автора. В этом докладе я опираюсь на понимание Роузена Уильямса: «Сакраментальность – это не общее понятие, означающее, что весь мир исполнен „святости“: это весьма конкретная убежденность в том, что мир наполнен жизнью в Боге, Чья природа явлена во Христе и в Духе»⁹³³. Или, как пишет Энн Лoadс, это понимание «Божественной воли сообщить нам Божественное искупительное присутствие»⁹³⁴. С целью разъяснить это понятие восточносирийской традиции я выстроил этот доклад следующим образом. Во-первых, я хочу рассмотреть два основных течения в богословии, повлиявших на позднейшую восточносирийскую богословскую мысль. Одно из них представлено прп. Ефремом, которого иногда считают менее эллинизированным, чем другие сирийские богословы. Второе представлено Феодором Мопсуестийским, который в период христологических споров V века, расколовших сирийские Церкви, считался лучшим толкователем в школах Эдессы и Нисибина. Во-вторых, я хочу рассмотреть, как эти два направления переплелись в сочинениях Гавриила Катрайи, в его понимании Жертвы. В-третьих, я хочу исследовать вопрос о том, как идея сакраментальности представлена в чине закваски

(*malkā*) и как в чине венчания используется так называемая хнана (*xnānā*).

Богословские воззрения прп. Ефрема и Феодора Мопсуестийского

Себастиан Брок указывает, что прп. Ефрем наследовал трем основным культурным традициям: месопотамской, особенно в литературном жанре диспута, еврейской (мидраши и таргумы) и греческой⁹³⁵. Он принадлежит семитской традиции как поэт–богослов и использует метафоры и образы вместо философских терминов и принятых понятий для выражения богословской мысли. Он использует парадокс и символизм. Одна из его ключевых идей в том, что Бог сокровен, но является в откровении:

Кто не возблагодарит Сокровенного, Самого Сокровенного из всего, Который пришел явить откровение, самое откровенное из всех,

Ибо Он облекся в тело, и другие тела чувствовали Его,
Хотя умы никогда не могли постичь.

(Вера. 19. 7)

О явлении Бога в творении прп. Ефрем пишет:

Если бы Бог не пожелал открыться нам,
Ничто из сотворенного не смогло бы
Прояснить о Нем ничего.

(Вера. 44. 7)

И вновь он пишет:

Господи, Твои знаки повсюду,
И все же Ты отовсюду сокровен.
Хотя Твой знак в высоте,
Но высота не объясняет, Что Ты.
Хотя Твой знак в глубине,
Но она не понимает, Кто Ты.

Хотя Твой знак в море,

Ты сокровен от моря.

Хотя твой знак в земле,

Она не знает, Что Ты.

Благословен сияющий Сокровенный.

(Вера. 4. 9)

Откровение дается через символы и метафоры:
Везде, куда бы ты ни посмотрел, Его символ.
Читая, ты найдешь Его прообразы,
Ибо Им была создана вся тварь,
И Он запечатлел свои знаки на всем, что Ему принадлежит.
Когда Он создал мир,
Он посмотрел на него и украсил его Своими образами.
Открылись потоки его символов, текли и изливались
Его символы на Его члены.

(Девство. 20. 12)

Но прежде всего откровение приходит через Воплощение:
Величие Божие, облекшееся во всевозможные подобию,
Видело, что человечество не пожелало найти спасение с
Его помощью,

И тогда Бог послал своего возлюбленного Сына,
И Он не заимствовал подобию,
которыми раньше облекалось Божественное Величие,
Облекся в настоящие члены, как Первородный,
И смешался с человечеством:

Он дал то, что принадлежало Ему, и взял то, что
принадлежало нам,

Чтобы это смешение с Ним дало жизнь нашему мертвому
состоянию.

(Ереси. 32. 9)

Для прп. Ефрема Христос – высочайшее таинство (*rāzā*),
или, говоря современным богословским языком, Он есть
предвечное таинство. Но даже при этом Господь использует
символы, открывая Себя и Свою спасительную благодать. У
прп. Ефрема один из наиболее очевидных символов,
проясняющий многое в Божественных планах, – это олива и
елей. В елее, который получается из плодов дерева, – «подобие
морю, и его посредством помощь течет к членам, словно в
гавань, и исцеляет» (Девство. 4. 4). «Елей давался больным»,
это посох старости и оружие юности (Там же. 5, 9). Елей «в
ближайшем родстве со священством, как Иоанн» (Девство. 6.
9). Ефрем говорит:

Поэтому елей – друг и служитель Святого Духа.

Как ученик он следует за Ним,
ибо елеем Святой Дух запечатлевает священников и
помазанных,
и через помазанных Святой Дух ставит клеймо на своих
овцах.

...

Любовью елей через знак помазанных отдает долги,
которые не были его долгами.

...

Помазанный – это все лица, а елей – как зеркало.

(Девство. 76. 12, 14)

Поэтому, по мысли прп. Ефрема, Христос –
совершеннейшее таинство, но природа и другие символы
раскрывают Божественную природу и благодать. Бог
предпочитает во многих символах являть свое многосложное
откровение величия, милосердия и любви. В отличие от прп.
Ефрема, который почитается как отец всех сирийских Церквей,
Феодора Мопсуестийского и православные греки, и
православные сирийцы считают отцом несторианской ереси.
Сейчас мы не будем говорить о христологических спорах и
политических событиях, ставших причиной осуждения «Трех
Глав». Тем не менее, хотя греческая и сирийская православные
традиции отвергают богословие Феодора Мопсуестийского, они
обе многим обязаны ему как толкователю литургии. Так,
подобные его писаниям приемы толкования использовались в
«Ареопагитиках» и в трудах свт. Германа Константинопольского.

В сочинениях Феодора явно чувствуется влияние
неоплатонизма и ветхозаветных представлений о земном храме
и небесном служении Христа – в том духе, как об этом
говорится в Послании к Евреям. В толковании на Книгу пророка
Исайи Феодор пишет:

Только в Божественном откровении видения пророк узрел
некое величественное богослужение, ибо оно столь великое, что
на него не смеют взирать со страхом и благоговением ни люди,
ни даже бесплотные силы⁹³⁶.

Поэтому Феодор в толковании Крещения и Евхаристии
говорит о священнодействиях, совершаемых во время литургии,

как об изображающих и являющих небесное богослужение:

Каждое таинство (*rāzā*) состоит в изображении незримых и неизъяснимых вещей с помощью знаков и образов. Такие вещи требуют объяснения и истолкования для человека, участвующего в таинстве, чтобы он знал его силу. Если бы оно состояло только из самих (видимых) элементов, слова были бы бесполезны, ибо тогда само зрение могло бы показать нам все происходящие события одно за другим. Но поскольку в таинстве содержатся знаки происходящего или того, что уже произошло, нужны слова, чтобы объяснить силу знаков и таинств⁹³⁷.

В толковании Крещения Феодор говорит об отречении от сатаны почти как о судебной тяжбе между сатаной и крещаемым. Во время Евхаристии, когда диаконы вносят хлеб, они изображают служение невидимых сил⁹³⁸. Алтарь – это гроб, а покровы на алтаре являются образом погребальной плащаницы⁹³⁹. Когда диаконы взмахивают рипидами, они снова изображают служение ангелов, которые поклоняются внушающему трепет Телу⁹⁴⁰. Таким образом, Святые Дары уже являют мертвое Тело Христа. Оно будет оживлено во время анафоры призыванием Святого Духа в эпиклезе, которой завершается Воскресение, и Святые Дары становятся животворящими. Во время анафоры священник «приготавливает нас всех увидеть в Евхаристии дар Христа Бога нашего»⁹⁴¹.

И прп. Ефрем, и Феодор Мопсуестийский создали плодородную почву для восточносирийской сакраментальности. Согласно прп. Ефрему, все вещи являются потенциальными символами, которые Бог может использовать для откровения Своего сокровенного Божества; согласно Феодору, каждое движение и ритуальное действие в богослужении Церкви являет небесную спасительную истину.

Гавриил Катрайя бар Лифе и таинство Жертвы

Толкование литургии Гавриила Катрайи содержится в рукописи XIII века, хранящейся в Британской библиотеке (Or. 3336). Хотя, по всей видимости, под именем Гавриила Катрайи писали несколько авторов, по внутренним признакам текста его можно датировать началом VII века. Сочинение состоит из пяти мемр, разделенных на главы и посвященных службам рамша, лелйа, цафра и курбана, которую автор называет «службой святых таинств» (*rāze*)⁹⁴². Однако слово «таинства» здесь, как кажется, имеет двойное значение. С одной стороны, оно относится к евхаристической Жертве, с другой – ко всему множеству откровений, являемых в ходе совершения обряда. Так, Гавриил объясняет:

7. [Молитва] онита в алтаре – это таинство хвалений небесных воинств, которые, видя эти вещи, вознесли новые песни хвалы Господу всех. Или это таинство хвалы Иоанна, который восклицал, говоря: «вот Агнец Божий, Который берет на себя грех мира». 8. Изнесение креста из алтаря – таинство исхода Христа в пустыню и Его борьба с Сатаной. 9. Вынос креста в виму диаконами и священниками – символ частых приходов Христа в Иерусалим вместе с двенадцатью и семьюдесятью учениками. 10. Молитва «Тебе, Господи» (*lāku Mārā*) – это таинство исповедания апостолов, высказанного от лица их всех Симоном: «Ты Христос, сын Божий». 11. Два светильника, сопровождающие крест, – таинство светильников двух Заветов, которыми Христос подтверждал слова своего учения, когда говорил, что издревле в законе сказано так и так, а я говорю вам – так и так. 12. Благоуханное каждение – символ грядущего блаженства, обетованного Господом любящим Его и блюдущим Его заповеди.

В переводе Себастиан Брок передал слово *rāzā* как «символ», а о. Пласид Подипара перевел его как «таинство». В данном случае я предпочитаю следовать переводу Подипара, хотя оба перевода, конечно, правильны. Гавриил просто показывает нам, насколько изменчивым было значение слова

rāzā, которым называли Евхаристию и которое имело еще целый букет значений, открывавшихся, по мысли Гавриила, во время совершения Евхаристии. Другими словами, термин *rāzā* в толковании Гавриила демонстрирует сакраментальность этой традиции. Мы можем проиллюстрировать это следующим примером. Хорошо известно, что в то время, когда было написано это толкование, существовал такой обычай: после литургии оглашенных архидиакон выбирал священника, который продолжит службу. Может быть, именно отсюда проистекает обычай кушапы, имеющий апологетический характер, в котором выражается недостойнство служащего иерея. Несколько священников не могли служить вместе. Гавриил объясняет сакраментальный смысл этого обычая так:

61. Так, один священник приносит таинство Единого Первосвященника, принесенного в Жертву для спасения нашего рода.

62. Священники и диаконы, стоящие в алтаре, являют ангелов, присутствующих при свершении Таинства нашего спасения.

В этом контексте каждение – «таинство благовоний, которыми было помазано тело нашего Спасителя».

Гавриил находит таинства в Таинствах и полагает, что Господь использует ритуальные действия для откровения Своей сокровенной природы и явления истории спасения, переданной в Писаниях. Приведем еще один пример. Гавриил пишет:

82. То, что освящающий первым вкушает Святыню (*qudšā*), есть образ Иисуса-первосвященника, ведь священник является Его образом. Ибо Христос, принеся Себя в жертву, затем посредством Святого Духа вкусил пищу бессмертия, а затем смог дать ее другим. По этой причине это случилось не обычным порядком, что Он взял и дал Себе Свою Божественную природу без Духа, – ведь Он был также и Богом; и не потому, что Он был человеком, Он воскресил Себя, как сам предвозвестил, говоря «Сию заповедь получил Я от Отца Моего». Поэтому (священник, совершающий Евхаристию,) должен не колеблясь, смело принять Таинство без кого-либо еще, ибо он изображает животворящий Дух. Теперь

освящающий дает другим, показывая то, что проистечет от нашего Господа во время (всеобщего) Воскресения, ибо Он всем нам даст это будущее бессмертие.

Конечно, этот аллегорический подход Гавриила встречается не только в восточносирийской традиции – он есть и в греческой православной традиции (у свт. Германа), и в сирийской православной традиции (у Дионисия Бар Салиби); позднее на Западе он будет доведен до фантастических крайностей такими комментаторами, как Дурандус. Но здесь мы видим суть такого явления, как сакраментальность: Божественная воля, использующая человеческие литургические действия для откровения спасительного действия триединого Бога, напоминающая прошлое, но также и указующая на будущее Второе Пришествие.

Малка и хнана

От рассмотрения общих принципов богословия прп. Ефрема и Феодора Мопсуестийского и их синтеза в комментарии Гавриила Катрайя я хочу обратиться к двум особым символам, существующим в восточносирийской литургической практике, – *малка* и *хнана*.

Малка – таинство святой закваски, существующее, кажется, только в Ассирийской Церкви Востока. В соответствии с традицией святая закваска добавляется в евхаристический хлеб перед выпеканием. Каноническое правило гласит, что хлеб, не содержащий святой закваски, не может использоваться для Евхаристической жертвы⁹⁴³. Это аналогично добавлению освященного елея к елею, используемому во время Крещения. Так же и в случае с закваской, которая на самом деле не содержит дрожжей или подобного вещества, но выполняет скорее символическую функцию закваски. Этот обряд впервые упоминает патр. Йоханнан бар Абгаре в начале X века. Можно предположить, что патриарх узаконивает более древнюю практику, но определить, насколько она древняя, невозможно. Изготовление и освящение *малка* некогда предписывалось совершать только епископу в Великий четверг, и часть закваски рассылалась по всем церквам епархии. Возможно, это было символическим указанием на то, что епископ – главное лицо евхаристической общины и что все остальные священники получают полномочия совершать Евхаристию от него. В этом отношении, как и *fermentum* в Риме, закваска символизирует единство Тела Христова, сосредоточенное в лице епископа. Однако еще более интересно апокрифическое предание об апостольском происхождении этого обряда, переданное комментатором XIV века Йоханнаном бар Зоби. Бар Зоби писал:

Когда наш Спаситель получил крещение от Иоанна на реке Иордан, Иоанн видел Его величие, то есть Его Божество и человечество, и понял, что Господь принял крещение не ради Себя, но чтобы показать пример нам, что мы тоже должны креститься, как и Он. И сей блаженный Иоанн был благодарно

вдохновлен взять от Крещения Господня немного «закваски» для нашего крещения. Так что когда Господь вышел из воды, и вода еще стекала с Его тела, Иоанн подошел к Господу и собрал эти капли в сосуд. Когда пришел день его мученической смерти, он отдал сосуд своему ученику и завещал ему хранить его с великой тщательностью, пока не придет время и он не понадобится. Этим учеником был Иоанн сын Зеведеев, и Иоанн знал, что тому предстоит стать служителем Господним. После крещения Господь призвал Иоанна и сделал его своим любимым учеником. И когда приблизилось окончание земного служения Спасителя, Его страсти и смерть, в вечер, предшествовавший Великой Пятнице, Он совершил Пасху со своими учениками хлебом и вином, как написано, и дал каждому хлеб. Но Иоанну Он дал два хлеба, и вложил в его сердце помысел съесть один хлеб, а второй оставить, чтобы он мог стать закваской, которая будет храниться Церковью для вечного воспоминания. После этого, когда иудеи схватили Господа, а ученики из страха спрятались, только Иоанн остался. И когда они предали Господа позорной смерти, распяв Его вместе с разбойниками, только Иоанн был рядом, решившись остаться, чтобы видеть, что будет с Ним. Затем первосвященники приказали снять распятых с крестов и перебить им голени, думая, что если они еще живы, то от этого сразу умрут. Солдаты перебили голени разбойникам, но, когда они подошли к Спасителю и увидели, что Он уже умер, они не перебили Ему голени, но один из солдат копьем пронзил Его бок, и оттуда сразу же вытекли кровь и вода; Иоанн видел это. Теперь эта кровь – символ таинства Тела и Крови Христовой в Церкви, а вода – символ нового рождения верных. Только Иоанн видел это раздельное истечение крови и воды, и он истинно свидетельствовал об этом, чтобы мы веровали, как он говорит. Он утверждает, что видел их несмешанными и что он собрал их не вместе, а по отдельности. Кровь он собрал на хлеб, который сохранил от Тайной вечери, а воду – в тот самый сосуд, который завещал ему Иоанн Креститель. Так Кровь из самого Тела Спасителя смешалась с хлебом, который Он Сам назвал Своим Телом, и вода, истекшая из Его бока, смешалась

с водой Его крещения. Когда Он восстал из гроба, и вознесся во славе к Отцу, и ниспослал благодать Святого Духа на Своих учеников, чтобы даровать им мудрость, Он заповедал апостолам уготовать для Своей Церкви эту самую закваску, которую они взяли от Его тела, чтобы она служила для таинства Тела Христова и для таинства Крещения. И когда ученики пошли проповедовать разным народам, они разделили эту закваску между собой. Потом они взяли елей помазания, смешали его с водой, хранившейся в сосуде, и тоже разделили между собой, чтобы это было закваской для Крещения. Хлеб, который был у Иоанна и в который впиталась кровь, истекшая из бока Спасителя, они растерли в крошки с мукой и солью и разделили между собой. И каждая часть была положена в отдельный сосуд, чтобы служить закваской для Таинства Тела и Крови Христовой в Церкви⁹⁴⁴.

Люди, привыкшие к современному образу мысли, конечно, отнесутся скептически к этому рассказу с точки зрения его исторической достоверности. Однако в этой легенде об установлении обряда есть нечто более ценное, чем соответствие рациональному мышлению и взгляду. Давайте вспомним о том, что в Церкви Востока употребляются три анафоры: Нестория, Феодора Мопсуестийского и наиболее древняя – Аддая и Мари. Первые две, как известно, составил Мар Абба Великий около 535 года. Анафора, называемая именем Нестория, несомненно, вдохновлена аналогичными молитвами литургий свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого. В обеих содержится история установления таинства, но в анафоре Аддая и Мари ее нет. История об установлении таинства имеет несколько функций. Одна из них – связать то, что происходит сейчас, с тем, что происходило во время Тайной вечери, и с тем, что будет во время Второго пришествия. *Малка* и история обряда, переданная бар Зоби, символически выполняет ту же функцию, которую история об установлении таинства выполняет в словах. Поскольку в анафоре Аддая и Мари отсутствует такая история, именно *малка* соотносит то, что совершается в Церкви сейчас, с тем, что свершилось в Сионской горнице. Именно святая закваска, а не история об

установлении таинства, дает преемственность с теми событиями, которые происходили во время Тайной вечери. Символ заменяет слова. В этом случае каноническое право выражает сакраментальность закваски: без нее невозможна истинная Евхаристия, поскольку утрачивается преемственная связь с Тайной вечерей.

Хнана – это тоже особый восточносирийский обряд, связанный с венчанием. Восточные свадебные обряды несут в себе богословие совсем иного духа, чем западные. Западные обряды прежде всего посвящены законности договора, надежности брака и чадородию. Напротив, восточные обряды посвящены именно празднованию свадьбы и изображают это событие как временное возвращение в рай, как соединение царственных возлюбленных, как событие, благословленное присутствием Христа, подобно браку в Кане Галилейской. Венчание венками из цветов – главное действие в восточных обрядах; во многих из них жених и невеста также пьют из одной чаши. В некоторых толкованиях высказывается мысль, что общая чаша стала как бы заменять евхаристическую чашу, после того как Причастие во время венчания вышло из употребления. Я из тех, кому такое толкование не кажется убедительным; я скорее склонен рассматривать чашу как самостоятельную часть обряда, как в еврейской традиции. В восточносирийском обряде к чаше добавляются еще некоторые вещи. В нее священник кладет кольцо, крест и в конце – немного *хнана*. Что такое *хнана*? Это прах, взятый от могилы мученика. Сам обряд свидетельствует о том, что *хнана* символизирует благословение прощения, которое люди получают. Возможно, с западной точки зрения это не совсем гигиенично, но символическое значение этого действия очень велико. Это не просто земля. В чашу, которую пьют жених с невестой, насыпается эсхатологический прах, небесная земля. Кольцо – это, конечно, кольцо завета, крест – цена спасения, а прах – это тот результат, который обеспечивается заветом и спасением: новое творение и воскресшее тело. Неудивительно, что жених и невеста пьют этот эсхатологический напиток, и в этом полностью выражается восточносирийская

сакраментальность: прошедшие спасительные деяния соединяются в символе в настоящем, чтобы указать на новое небо и новую землю и брак Агнца в Новом Иерусалиме. Когда жених и невеста пьют из этой чаши, само небо вселяется в них.

И *малка*, и *хнана* – особые обряды, существующие только в восточносирийской традиции, – прекрасно демонстрируют сакраментальность этой традиции. В символе они открывают, что Господь свершил, свершает и свершит.

Заключительное замечание

Попытки современного западного сознания, поняв смысл таинств, истолковать их в постмодернистском ключе направлены на то, чтобы сформулировать некое богословие, которое уже больше не является онто-богословием⁹⁴⁵. Это, конечно, интересно, но отсюда возникают новые страхи и проблемы. А вдруг в восточносирийской традиции есть нечто более ценное для нас, чем Хайдеггер и Деррида? Мне бы не хотелось чрезмерно романтизировать восточносирийскую или всю сирийскую традицию или заявлять, что в них есть решения проблем современного богословия. В богословии таинств эта традиция никогда не была основана главным образом на онтологических воззрениях. Сознанию постмодернизма, возможно, скорее импонирует восточносирийская поэтическая вольность, выразительность рассказа, сопоставление метафоры и символа, как в богословии прп. Ефрема, который утверждает:

В отношении Божества, кто из сотворенных Им созданий
может исследовать Его?

Ибо между тварью и Создателем – великая пропасть.

Что касается Божества, то Он недалек от того, что Ему
принадлежит,

Ибо между Ним и тварью существует любовь.

Никто из тех, кто пытается исследовать Бога,
никогда не приближался к Нему.

И все же Он очень близок к тем, в ком есть это понимание.
(Вера 69. 11–13).

Даниил Финдикян. Богословие таинств в армянской традиции

Традиционное богословие таинств Армянской Церкви, как и всего восточного христианства, а в особенности Православия, фундаментально отличается от того, что говорится о данном предмете в учебной литературе и преподается в учебных классах. Существует бесспорное противоречие между «книжным» пониманием таинств Армянской Церкви и тем, как природа, плоды, способ действия и смысловая нагрузка Святых Таинств отражаются в литургических обрядах Церкви и нашей местной отеческой традиции. Очевидный разрыв между теорией и практикой, между *lex credendi* и *lex orandi* обусловлен, разумеется, огромным влиянием на понимание таинств схоластического богословия, которое в начале второго тысячелетия произвело переворот в воззрениях на Таинства Церкви, методологию их изучения и способы их понимания. Тот факт, что новый подход к богословию таинств в конечном итоге оказал значительное влияние практически на все христианские Церкви восточного обряда и их традиции, является убедительным свидетельством в пользу основательности, изящности внутренней логики и заразительной интеллектуальной привлекательности средневекового схоластического синтеза. Однако цель настоящего анализа состоит не в том, чтобы полемизировать со схоластическими и неосхоластическими богословскими школами относительно понимания таинств, фундаментальные посылки которых в том или ином виде сохранились в большинстве современных богословских систем и, конечно, в самом катехизисе Католической Церкви. Цель скорее в том, чтобы вслед за другими исследователями⁹⁴⁶ очертить разницу между фундаментальными допущениями, сформулированными в ходе разрешения конкретных, обусловленных историческими и культурными факторами вопросов средневековой европейской Церкви, и свидетельством святоотеческой литературы, литургических текстов и богослужебного опыта Церквей

восточного обряда, хотя, как ни странно, обряд этот вобрал в себя некоторые аспекты схоластического богословия и продолжает интегрировать их в унаследованное от Отцов понимание таинств, делая их частью той жизни, которая в большинстве случаев чужда и даже прямо противоположна его наиболее излюбленным положениям. Причины такого смешения представляют собой серьезную и трудноразрешимую задачу не только для Армянской Церкви, но и для других восточных православных и восточно-католических Церквей.

Начать анализ разумнее всего будет с обзора истории древнеармянской Церкви и сложившихся в ней литургических обрядов, той интегрированной системы богослужения, которая является колыбелью и источником жизни, к которой мы приобщаемся в таинствах. Этим мы зложим основу для понимания таинств армянской традиции: их числа, наименования, характерных черт и богословия.

Армянская Церковь

Тысячелетиями армянский народ проживал в горной местности, расположенной вокруг двух географических ориентиров в восточной Анатолии к югу от Кавказских гор – легендарной горы Арарат и озера Ван. В настоящее время оба эти места находятся в восточной части Турции. С незапамятных времен эта территория в верховьях Тигра и Евфрата лежала на пути соперничавших империй и держав, таких как римская, византийская, персидская, арабская, сельджукская, монгольская, мамлюкская, османская, иранская, российская и советская. Армянскому народу пришлось выживать и даже временами процветать в условиях крайней неопределенности и постоянно меняющихся обстоятельств. Вследствие этого, а также благодаря традициям социального устройства – разновидности феодализма, свойственной Персии и Кавказу, – политическая автономия и сильная централизованная власть не были свойственны армянскому народу, за исключением кратких и чрезвычайно редких периодов его истории. Родная земля армян была превращена меняющимися гегемониями в поле непрерывных сражений, и им приходилось постоянно приспосабливаться к условиям доминирующей культуры, языку, социальному укладу и религии – с разной степенью терпимости. Среди смятений и кровопролития Церковь служила мощным стабилизирующим фактором в обществе и зачастую была единственным неприступным бастионом для армянского народа, залогом сохранения его национальной идентичности и порядка, истинным прибежищем на протяжении всей его долгой истории. Неслучайно в гимнах, воспеваемых на богослужении праздничных дней, такие слова, как «убежище», «якорь», «крепость» и «мать», являются наиболее частотными эпитетами Армянской Церкви⁹⁴⁷.

Самые ранние документальные свидетельства притязаний Армянской Церкви на апостольское преемство от ап. Варфоломея датируются лишь VII веком⁹⁴⁸. Что же касается традиции, согласно которой Евангелие было принесено в

Армению ап. Фаддеем, то она восходит к самым ранним письменным источникам Армянской Церкви, датируемым серединой V века. Эти сведения, кроме того, подтверждаются удивительным совпадением древних традиций соседних церквей Сирии и Месопотамии, в которых неизменно упоминаются имена либо одного из двенадцати апостолов Иисуса Христа – Фаддея (иногда называемого Иудой Фомой), либо Аддая, который был или одним из семидесяти учеников, или одним из соратников ап. Фаддея⁹⁴⁹.

Совершенно очевидно, что на заре формирования Армянской Церкви главное влияние на нее оказывали три традиции, проистекавшие из трех центров христианской религии: Кесарии Каппадокийской на западе и Эдессы и Иерусалима на юге. Связь армянской традиции с Кесарией объясняется не только соседством последней с исторической Арменией, находившейся на востоке Малой Азии, но и тем, что свт. Григорий Просветитель, обративший в христианство армянского царя Трдата III (298–330) в начале IV века, получил епископский сан от митр. Леонтия Кесарийского. Так Армения была включена в юрисдикцию Каппадокийской епархии. Некоторые из евхаристических молитв Армянской Церкви, которые в целом представляют собой образцы сирийского литературного стиля, распространенного главным образом в Константинополе, Каппадокии, северной и западной Сирии и Палестине, судя по всему, являются переводами с греческих оригиналов. Одна из них – самая ранняя из сохранившихся версий евхаристической молитвы свт. Василия Кесарийского.

В результате раздела Армении в 387 году между двумя соперничавшими сверхдержавами того времени, Персией и Римом, Кесария утратила контроль над Армянской Церковью. Примерно в 389 году на престол св. Григория взошел католикос Сахак I, который никак не был связан с Кесарией. Эдесское влияние на формирование богослужебного обряда Армянской Церкви в ранний период ее истории отражено в армянском таинстве Крещения, поразительно схожем с западносирийскими аналогами. Кроме того, раннеармянская церковная терминология восходит главным образом к иранскому или

сирийскому богослужебному лексикону. Также филологи подтвердили правоту свидетельств армянской святоотеческой литературы о том, что переводы Библии начала V века основывались на сирийских текстах, привезенных из Эдессы. Впоследствии, на втором этапе перевода, в них вносились изменения в соответствии с греческими текстами, привезенными из Кесарии. Таким образом, сплав семитских и эллинистических элементов, имевший место при зарождении литургической практики Армянской Церкви, отражен в самом переводе Библии.

Колыбелью этого синтеза был, конечно, Иерусалим, влияние которого на армянскую богослужебную практику началось спустя всего лишь несколько десятилетий после обращения Армении в христианство. Благодаря этому и возникло то, что современные богословы единодушно считают источником основных и характерных черт армянского богослужения, остающихся неизменными по сей день. В 335 году с паломничеством в Иерусалим отправилась группа армянских священников, чтобы принять участие в праздниках, связанных с освящением Константиновских церквей на Голгофе⁹⁵⁰. Они⁹⁵¹ передали еп. Макарию послание от армянского католикоса Вртанеса I, старшего сына и второго преемника свт. Григория Просветителя. В послании задавались вопросы относительно процедуры совершения основных таинств Церкви, Крещения и Евхаристии. Ответное письмо Макария, написанное по-гречески, сохранилось в армянской традиции в переводе и является древнейшим сохранившимся документом, упоминающим Армянскую Церковь.

Сомнения в отношении подлинности этого древнейшего документа, существовавшие в прошлом, были окончательно и однозначно развеяны работой Абрахэма Терияна, моего коллеги по Армянской семинарии св. Нерсеса, который намеревается в скором времени издать всестороннее исследование, посвященное этому тексту и его значимости⁹⁵².

Вышеупомянутые священники не были последними армянскими паломниками в Иерусалиме. Прп. Евфимий Великий (377–473) был одним из наиболее выдающихся армянских паломников в Святую Землю. К VI веку в Святой

Земле насчитывалось уже семьдесят армянских церквей и монастырей. Очевидно, что фундаментальные аспекты армянского богослужебного обряда сформировались под воздействием того, что Роберт Тафт справедливо назвал «мощным иерусалимским влиянием»⁹⁵³, и отличительные черты этого обряда определяют его облик по сей день. Спустя всего лишь несколько лет после создания армянского алфавита в 405 году армянскими монахами был переведен с греческого языка Иерусалимский лекционарий. Эта книга, содержащая не только календарные чтения для внебогослужебных собраний в течение года, но и подробные сведения о литургической жизни Святого града, стала основанием для составления армянского лекционария (Чашоц), а также базовой структуры, содержания и богословия годового богослужебного круга. Христианские праздники и богослужебные традиции Святого

града были органически связаны со святыми местами, в которых разворачивались многие из отмечаемых событий, и потому Церковь сопровождала их большим количеством гимнов и песнопений. Недавние исследования показали, что значительная часть армянской гимнографии также тесно связана с песнопениями, которые некогда воспевались по-гречески в Святом граде⁹⁵⁴.

Разумеется, в последующие века могущественный западный сосед Армении оказывал на формирование ее богослужебного обряда решающее влияние. В начале второго тысячелетия роль Византии в формировании армянского богослужения достигла своего апогея. Это отразилось в Божественной литургии Армянской Церкви, особенно в Литургии Слова, в некоторых богослужениях суточного круга, в частности вечернях, и других обрядах, таких как, например, обряд освящения храма⁹⁵⁵. Вместе с тем нельзя отрицать и вероятности того, что некоторые богослужебные обычаи армянского и византийского обрядов восходят к более древнему общему основанию – каппадокийской традиции.

Начиная с XII века через армянское царство в Киликии стали проходить армии латинских и франкских крестоносцев, направлявшихся в Святую землю. В это время армяне впервые

вступили в тесный контакт с христианским Западом. В 1318 году папа Иоанн XXII (1316–1334) создал латинский диоцез в южной армянской провинции Нахичеван и издал указ об учреждении там латинских школ, вверив их попечению доминиканских миссионеров. Это тесное общение оказалось для армян весьма плодотворным: они с необычайной открытостью восприняли некоторые западные литургические традиции, приспособив их к своему богослужебному опыту. Но хотя Рим часто принуждал Церкви, в том числе и армянскую, к реформированию своих обрядов в соответствии с римскими традициями и богословием, существует целый ряд доводов в пользу того, что латинские черты в армянском богослужебном обряде не являются результатом насильственной «латинизации». Их наличие объясняется скорее тем, что иерархи Армянской Церкви интегрировали их с величайшей осторожностью. Латинское влияние очевидно в армянских обрядах рукоположения и исповеди, в начале и конце чинопоследования Божественной литургии и в некоторых предметах литургического облачения. Вдумчивое интегрирование латинских традиций в армянский богослужебный обряд свидетельствует, с одной стороны, о понимании значимости изначальной структуры богослужения, а с другой – об открытости к внешнему влиянию, столь несвойственной восточным традициям.

Постепенное формирование армянского богослужебного обряда, как и всех богослужебных обрядов вообще, по большей части прекратилось с появлением печатных изданий литургических текстов. Впервые армянская Божественная литургия была издана в 1513 году в Венеции, а издания Служебника (Маштоц), Сборника церковных гимнов (Шаракан) и Часослова (Жамагирк) вышли в свет к середине того же столетия.

Общий взгляд на таинства в Армянской Церкви

Исследование богословия таинств в Армянской Церкви необходимо начинать с исходного вопроса о количестве таинств, то есть с учения, неразрывно связанного, как логически, так и исторически, с вопросом о самом значении термина «таинство». Как известно, первым богословом, перечислившим семь традиционных таинств и отграничившим их от так называемых «обрядов», был Петр Ломбардский (1100–1160)⁹⁵⁶. По чистой случайности Ферраро-Флорентийский Собор утвердил этот список в 1439 году в документе *Decretum pro armenis*, который представляет собой почти дословное изложение второй части трактата Фомы Аквинского «О положениях веры и о семи таинствах» (*De fidei articulis et septem sacramentis*, 1261–1262), озаглавленной «Объяснение семи таинств». До XII века богословы не видели никакой необходимости подсчитывать количество таинств. Кроме того, в первом тысячелетии христиане Запада и Востока даже не задумывались о существовании какой-либо непоследовательности в определении числа и точного наименования таинств, как явствует из сочинений Тертуллиана, блж. Августина, автора «Ареопагитик», прп. Феодора Студита⁹⁵⁷, прп. Иоанна Дамаскина и других⁹⁵⁸.

У отцов раннеармянской Церкви Евхаристия и Крещение всегда упоминаются вместе и при этом противопоставляются всем остальным таинствам, как если бы они представляли собой отдельную категорию. Вспомните, что еп. Макарий Иерусалимский в своем послании к армянскому католикосу писал именно об этих основополагающих таинствах. Привилегированный статус Крещения и Евхаристии был обусловлен схоластической идеей о том, что их установил Сам Христос.

Тем не менее в конце XIV века, в то время, когда латинское влияние на армянский богослужебный обряд достигло своего апогея, полемист и ревностный противник латинского богословия св. Григорий Татеваци († 1403) перечислил семь

традиционных таинств, ссылаясь для подтверждения своей точки зрения на неназванных «вардапетов» (армянских богословов-монахов). На самом же деле труд его представляет собой перечисление хорошо известных в западном схоластическом богословии аллегорических доводов. В подобных утверждениях Григорий нуждался для того, чтобы убедить своих собеседников в ортодоксальности вероучения и практики Армянской Церкви в отношении таинств. Итак, мы видим, что даже в те времена различение семи таинств требовало от Армянской Церкви определенного рационализма: в Армянской Церкви миропомазание никогда не отделялась от Крещения, а таинство соборования ко времени Григория практически исчезло. К тому же, как уже говорилось выше, Евхаристия всегда выделялась в отдельную категорию как основа таинственной жизни христиан.

Период оттоманского и персидско-мусульманского владычества, начавшийся примерно в 1300 году и продолжавшийся вплоть до нашего времени, был эпохой относительного застоя в истории армянского богословия, за исключением редких, хотя и весьма значительных моментов. В отсутствие постоянной и живой богословской полемики созрели все условия для укоренения в церковной практике западных принципов, несмотря на то что решения, предложенные латинским Западом, как мы уже видели, были лишь отчасти совместимы с традиционным пониманием таинств и подлинным свидетельством Армянской Церкви. Постоянный рост числа доминиканских, а позднее иезуитских миссионеров, приезжавших в Армению, обусловил непрерывное распространение западных идей. К началу XIX века противоречивость богословских положений в отношении таинств стала очевидной для величайшего интеллектуала и выдающегося богослова Магакии Орманяна. Католик по рождению, рукоположенный в сан католического священника, Орманян присоединился к Армянской Апостольской Церкви в 1877 году. Ему предстояло подняться по иерархической лестнице до сана армянского патриарха в Константинополе, в котором он оставался с 1896-го вплоть до 1908 года, когда был

отправлен в изгнание младотурками. В своем учебнике по основам богословия *Telik' Astuacabanut'yan* Орманян излагает традиционные схоластические воззрения на таинства и даже механически воспроизводит определения Фомы Аквинского в армянском переводе⁹⁵⁹. В другой работе он, однако, проявляет меньшую категоричность в применении традиционного схоластического учения к таинствам Армянской Церкви и пишет⁹⁶⁰:

Семь таинств – это не столько догмат, сколько пункт вероучения. Для армян вопрос о семи таинствах не имеет особой значимости; он настолько размыт и неопределен, что свести все рассуждения к одному знаменателю было бы чрезвычайно затруднительно, даже если бы такая попытка и была предпринята... Итак, мы видим, что учение о семи таинствах не может быть усвоено армянами.

Традиционное понимание таинств

Если средневековое западное богословие таинств вступает в противоречие с традиционными воззрениями Армянской Церкви, то что же можно сказать о богословии таинств, сложившемся в этой одной из древнейших восточных Церквей? В первом тысячелетии армяне, как и другие христианские народы, с готовностью применяли термин «тайна» (*xorhurt*) практически к любому промыслительному деянию Божию, усматриваемому очами веры в Священном Писании (Ветхого и Нового Заветов), в основании и жизни Церкви. Армянские богословы того времени были убеждены, что все тайны суть проявления одной главной Тайны. А главная Тайна – это не предмет абстрактного исследования, а Личность, которую необходимо познать, воплощенный Логос, Сын Божий. Согласно александрийской христологии, столь почитаемой и развиваемой армянами, главная Тайна есть не что иное, как Тайна Христа, Бога, пребывающего с нами, в первую очередь в результате Его воплощения, а во вторую – в результате Его искупительной жертвы, принесенной Отцу на Кресте ради примирения Бога и человека и ради «превращения этой земли в рай», как гласит армянская евхаристическая молитва. В армянской традиции на этот момент принято смотреть как на пришествие благодати, понимаемой как спасение, Царство Божие, пребывающее повсюду и всегда как постоянное и неизменное состояние мира. Благодать эта дарована Христом раз и навсегда, выражаясь языком Послания к Евреям, «однажды» (Евр. 7:27; 9:12, 24–26). Спасительная благодать вечного общения с Богом в Духе доступна каждому, кто признает ее и искренне принимает верой. Кроме того, эта животворная благодать ниспослана нам как безусловный дар согласно обетованию «неизменного в слове» Бога (Тит. 1:2).

Термин «неизменный», или «непогрешимый», относящийся к свойству Божественного Слова, имеет ключевое значение для армянского богословия таинств, и потому ему необходимо уделить внимание. Греческое слово *ἄψευδής* – это *haraх*

legomenon первых строк Послания св. ап. Павла к Титу (Тит. 1:2): «Павел, раб Божий, Апостол же Иисуса Христа, по вере избранных Божиих и познанию истины, относящейся к благочестию, в надежде вечной жизни, которую обещал неизменный в слове Бог (ὁ ἀψευδής θεός) прежде вековых времен»⁹⁶¹.

Важно отметить, что термин ἀψευδής (*ansut*) хотя и уникален для Священного Писания, тем не менее используется в молитвах армянских чинопоследований таинств постоянно и обозначает свойство Божественного Слова. Многочисленные молитвы, в которых испрашивается действие и благодать таинств, опираются на авторитет именно этого неизменного, или непогрешимого, Слова Господня, о котором столь ясно и четко говорится в Священном Писании. Вполне возможно, что это и есть отличительная черта восточного, если не сказать армянского понимания таинств, сложившегося в первые века.

Древнеармянская покаянная молитва гласит:

Милосердный Боже, Податель милости, прими обращение рабов Твоих грешных, приступающих к Тебе в ответ на небесное призвание, *провозглашенное в Твоем неизменном слове*: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас». И ныне по прошению нашему и по призванию Твоему услыши наши молитвы и прими исповедь сердец наших и освяти умы наши и чувства наши, дабы нам служить Тебе в святости и правде во все дни жизни нашей⁹⁶².

В этом отрывке необходимо обратить внимание на цитату из Евангелия от Матфея (Мф. 11:28) как на библейское основание богословско-правового аргумента, используемого в том или ином виде во всех традиционных молитвах, совершаемых при отправлении таинств. Эти слова являются *locus theologicus* упомянутой молитвы. Это конкретная библейская ссылка, тщательно подобранная с целью утвердить правомочность и допустимость возносимых в молитве прошений, которые не могут быть отвергнуты Господом. В вышеприведенной покаянной молитве данная вставка именуется «неизменным Словом» Божиим. В таком виде она прямо и вполне логично подводит к главному прошению молитвы о том, чтобы Господь

услышал молитвы и принял исповедь верующих, освятив их умы и чувства. Господь обещал дать Своему народу, отягощенному грехом, мир и успокоение. Поскольку слова Божии неизменны и поскольку Бог не может лгать, Он непременно исполнит данное нам обетование и примет исповедь молящихся. Можно сказать, что эта молитва требует от Бога того, что Он Сам обещал. Бог не может не исполнить обещанного. В древнеармянской молитве освящения крещальных вод цитируются слова из Евангелия от Иоанна (Ин. 3:5). Молитва упоминает в качестве «неизменного слова» то, что Иисус сказал о Крещении водой и Святым Духом. В первой, воспоминательной, части молитвы говорится:

...и Ты сказал в «Своем неизменном (*ansut*) слове», что не рожденный от воды и Духа не может войти в Царствие Божие. Трепеща перед этим словом, сии рабы Твои, желающие приобщиться вечной жизни, приступают с готовностью к Крещению в святой воде.⁹⁶³

Та же терминология и богословская аргументация используются в армянской молитве перед Причастием, приписываемой свт. Иоанну Златоусту:

Благодарю, и возношу, и прославляю Тебя, о Господь мой и Бог, ибо Ты соделал меня, недостойного, достойным причаститься в сей день Твоих Божественных и внушающих сердечный трепет Тайн, Твоего пречистого Тела и драгоценной Крови. Пребудь со мной всегда по неизменному (*ansut*) Твоему обетованию, в коем сказано: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем»⁹⁶⁴.

Слова Господни в Евангелии от Иоанна (Ин. 6:56) приведены в качестве обоснования прошения «пребудь с нами», ибо Господь обещал пребывать во всех, кто «ест [Его] Тело и пьет [Его] Кровь». В следующей фразе сила молитвы подчеркивается еще больше – для усиления исходного довода просящий настаивает на непреложности слова Божиего. Молитва продолжается так:

Ты сказал сие, любящий Господь. Утверди же слова Твоих Божественных и непреложных заповедей. Ибо Ты Бог милости, сострадания и любви к роду человеческому, Податель всякого

благого дара. Тебе и Отцу и всесвятости Духу – слава, царство и честь ныне и присно и во веки веков да будет. Аминь⁹⁶⁵.

Слова «Ты сказал сие... Господь» представляют собой прошение, которое практически невозможно отвергнуть, а подразумеваемая фраза «это не наши слова» указывает на то, что Церковь полностью отрекается от каких бы то ни было притязаний на собственную власть. Вполне очевидно, что вся вера в спасительное действие таинств утверждается только на Господе и на Его «неизменном слове».

Невозможно не поражаться тому, насколько очевидно *lex orandi* в этой молитве противоречит основным посылкам неосхоластического богословия таинств, в значительной мере сохраняющегося в современных богословских учениях о таинствах, хотя и под разными обличьями. В процитированной молитве вся власть приписывается «неизменному Слову» Господа, а не некой словесной формуле освящения, которая должна произноситься священником при совершении таинств как необходимое условие их действительности. В молитве озвучивается вера Церкви в единого Господа, который Своим «неизменным Словом» ниспослал роду человеческому конкретные обетования, исполнение коих не вызывает сомнений. Столь частые упоминания «неизменного Слова» в этой и других молитвах, произносимых при совершении таинств, позволяют сделать следующий вывод: в конечном итоге вера Церкви утверждается не на систематическом богословии таинств, не на священстве, не на той или иной формуле освящения и даже не на Церкви как таковой, а только и исключительно на Слове Божием, то есть на Логосе и Священном Писании, ибо только Он один может сделать благоговыми прошения, возносимые человеком Богу.

В комментарии на Божественную литургию армянский богослов X века Хосров Анцеваци свидетельствует о ключевом значении этой концепции, когда в завершение толкования на епиклесис пишет: «Именно об этом мы молимся и в это веруем [что хлеб и вино воистину претворятся в Тело и Кровь Христа], ибо слово Христа не лживо (*ansut*), Он Сам повелел нам

творить сие в воспоминание о Нем вплоть до Второго Пришествия»⁹⁶⁶.

Кроме того, концепция «неизменного Слова» проливает свет и на другую древнюю полемику – на вопрос о роли священника при совершении таинств. А именно: является ли молитва, произносимая священником, просительной, то есть содержащей прошение о том, чтобы Бог даровал таинству спасительное действие, то есть: «Да будешь крещен», – или же она выражает утверждение, акцентируя тем самым решающую роль священника в совершении таинств, как в словах: «Крещу тебя». В армянской формуле отпущения грехов, очевидно, утверждается и то и другое. Начинается она так:

Да смилуется над тобой Бог человеколюбец и да ниспошлет тебе прощение всех беззаконий – как исповеданных, так и забытых. Властью, данной священникам, и следуя Божественному повелению: «Что разрешишь на земле, будет разрешено на небесах», по этому самому слову *отпускаю тебе всякое участие во грехе, в мыслях ли, в словах ли или в делах, во имя Отца и Сына и Святого Духа...*⁹⁶⁷

Впервые эта молитва упоминается в компендиуме, составленном св. Григорием Татеваци († 1410), однако некоторые признаки все же указывают на ее более древнее происхождение⁹⁶⁸. Является ли эта формула просительной, или же перед нами утверждение?⁹⁶⁹ Декларативное отпущение грехов из уст священника, возвещаемое исключительно «по этому самому слову» Господа, утверждается на том основании, что в молитве звучит апелляция к обетованию, данному Христом ап. Петру (Мф. 16:19), а затем и другим ученикам (Мф. 18:18). Притязание священника на власть отпускать грехи, которое при иных условиях было бы верхом самонадеянности, скрепляется апелляцией к слову Господа.

Молитв, упоминающих Слово Господа в качестве обоснования их вознесения, в армянском богослужебном обряде очень много. В молитве о благословении винограда, произносимой при совершении древнего обряда освящения начатков урожая, развернутый анамнезис содержит следующую фразу: «Крестом Своим Ты снова благословил вселенную через

[Христа] по непреложному Своему обетованию, данному Аврааму, отцу веры, что в нем благословятся все племена земные»⁹⁷⁰.

В молитве, произносимой на погребение детей, испрашивается утешение: «По неизменному слову Спасителя нашего, что в доме Отца Небесного обителей много...»⁹⁷¹.

Для утверждения авторитета той или иной молитвы употребление слова *ansut* необязательно. Можно указать целый ряд молитв, которые приводят в качестве основания для испрашиваемого в таинстве действия «неизменное слово» Господа неявным образом. В армянской погребальной молитве говорится:

...пришествием Сына Твоего Единородного в мир сей Ты даровал неизреченное обетование о воскресении мертвых и о произнесении властью Твоего всесильного и всемогущего Слова: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас». Упокой же душу раба Твоего, о Господь и Бог наш, *по этому самому слову*, и начертай его/ее имя в книге покоя в Твоем преславном Царстве⁹⁷².

Апелляция к «неизменному слову» характерна не только для армянского богослужебного обряда⁹⁷³. Аналогичные терминология и богословский подтекст обнаружены мной в молитве на освящение храма, сохранившейся в греческом рукописном тексте Евхология Барберини 336 (VIII в.)⁹⁷⁴, в маронитской молитве о соединении рук при обручении⁹⁷⁵ и в западносирийской погребальной молитве (*sedro*)⁹⁷⁶. В требнике Сарапиона, епископа Тмуитского (сер. IV в.), этот термин использован дважды⁹⁷⁷ – в погребальной молитве и в молитве о благословении крещального мира⁹⁷⁸. Примерно в то же время в окрестностях Антиохии были собраны и изданы «Апостольские постановления», содержащие ссылки на «неизменное слово»⁹⁷⁹.

Заключение

Разумеется, «неизменное слово» Господа содержится во всем Священном Писании, однако в конкретных словах Господа нашего, сказанных в Новом Завете, оно выражено особым образом. Оно звучит в беседе Господа с Никодимом о

Крещении (Ин. 3:5), в словах Господа в Пасхальной горнице (Мф. 26:26), в словах о браке (Мф. 19:5), в словах о связывании и разрешении (Мф. 18:18), в словах, сказанных через ап. Павла о первом воскресении умерших (1Фес. 4:16), и практически во всех других поучениях и наставлениях, выражающих Божие обетование о вечной жизни для верующих, «по обетованию жизни во Христе Иисусе» (2Тим. 1:1). Таким образом, в Армянской Церкви не существует границы между литургической жизнью и таинствами. Все церковное богослужение является таинством в том смысле, что оно есть непрестанное провозглашение и исповедание Церковью веры в «неизменное слово» Господа, ее непрекращающийся ответ «Аминь» на благодать, ниспосланную нам во Христе раз и навсегда через Воплощение и Крест. Литургия и таинства – это не новое, отдельное сошествие благодати. Благодать нам уже дарована; скорее, таинства – это непрестанно звучащее «Мара-нафа» из уст Божиего народа, провозглашение веры в Господа, открытие сердца для благодати и моление Христа об исполнении того, что было обещано. Это может происходить в контексте Евхаристии, когда Церковь молит Христа об исполнении обетования о претворении хлеба и вина в Его истинные Тело и Кровь; или в контексте венчания, когда Церковь молится о том, чтобы мужчина и женщина воистину стали единой плотью по образу тайны соединения Христа и Церкви (Еф. 5:32); или в контексте вечерни, когда Церковь, благословляя светильники и повторяя: «Господи, помилуй», – молится об истинном свете, свете Христовом. В своих комментариях на литургию часов армянский богослов VIII века Степанос Сюникский называет таинствами даже богослужения суточного круга. Через совершение этих обрядов верные принимают благодать, дарованную нам в искупительном деянии Христовом. Труд Степаноса, посвященный литургии часов, является, пожалуй, самым ранним трактатом по богословию таинств в Армянской Церкви. Уже в X веке еп. Хосров Анцеваци ставил погребение, возведение алтаря, благословение церковных сосудов, благословение воды на Богоявление, благословение креста, благословение семян, зерна, соли и других веществ, а также

молитвы за болящих и путешествующих на один уровень с традиционными таинствами – Крещением, Священством и Браком. Все вышеперечисленное он неизменно, не делая различий, называет одним из двух синонимов – *šnorhatrut'iwn* или *šnorhabašxut'iwn*, то есть священнодействиями «дарования благодати»⁹⁸⁰. Хосров, чья скрупулезность и тщательность засвидетельствованы его подробными построчными комментариями на основные тексты армянской литургии часов и Божественной литургии, не видел причины разграничивать эти священнодействия, не говоря уже о том, чтобы применять к ним предложенное Петром Ломбардским разделение на «таинства» и «обряды». Напротив, Хосров – преемник и продолжатель той традиции почитания Христа как единого Подателя милости и благодати, которая требует к себе более пристального внимания. Я благодарен за то, что сегодня мне представилась возможность осуществить это хотя бы отчасти.

К. М. Джордж. Богословие таинств в маланкарской традиции

Маланкарская Ортодоксальная Сирийская Церковь (МОСЦ), именуемая также Индийской Православной Церковью, восходит в своей истории к апостольской деятельности св. Фомы, одного из двенадцати учеников Иисуса Христа, который, по преданию, прибыл в 52 году на Малабарский берег (ныне штат Керала) в Южной Индии. В настоящее время эта древняя индийская Церковь апостольского происхождения входит в семью ориентальных, или дохалкидонских, церквей и следует антиохийской сирийской литургической традиции. Это автокефальная церковь с центром в Коттаяме, Керала, где находится апостольский престол ее Верховного Католикоса.

У МОСЦ устойчивая сакраментальная традиция, центральное место в которой занимает Святая Евхаристия как таинство *par excellence*. Как и другие православные церкви-сестры, она формально признает семь таинств, хотя с точки зрения своей сакраментологии считает, что невозможно игнорировать более широкую основу таинств в православном предании и богословски абсолютизировать число семь. Так, длительный, многодневный процесс самого приготовления мира для Святого Миропомазания (таинства Святого Мира) и его освящение – это характерный пример сакраментального священнодействия. Другим типично сакраментальным актом является освящение нового храма через помазание святым миром.

В некоторых тайносовершительных священнодействиях, как, например, в Крещении, младенец крещается, помазывается святым миром и приобщается Святым Дарам – и все это является единым сакраментально-литургическим актом. Эти примеры приводятся для того, чтобы показать, что число семь следует понимать не в узком, ограниченном, легалистском смысле, но, наоборот, в очень широком контексте всей жизни Церкви и ее чад. По существу, невозможно оторвать какой-либо аспект богословского понимания от всецелого церковного

опыта. Определенное число может иметь дидактический и катехетический смысл, поскольку четкость и ясность, конечно, помогают постигать основы вероучения. С исторической же точки зрения, как известно, формально седмичное число таинств было введено в XVI веке Тридентским Собором Римско-Католической Церкви, что оказало влияние на другие поместные Церкви.

В МОСЦ совершается семь таинств: Крещение, Миро (Миропомазание), Евхаристия, Рукоположение, Брак, Исповедь и Помазание болящих. Благодаря деятельному участию верующих в литургии и эффективным методам обучения, позволяющим донести до людей смысл и значение таинств, сакраментальная жизнь в Маланкарской Церкви очень активна.

Положение Маланкарской Церкви в Индии как древней апостольской общины, верной литургико-богословскому наследию восточного христианства и в то же время живущей в социальной гармонии с богатыми духовно-богословскими традициями Индии, уникально, что укрепляет ее христианское сакраментальное самопонимание. При диалогическом подходе к сакраментологии в христианской богословской перспективе делаются скромные попытки понять таинства в контексте древнего индийского религиозного и духовного наследия. В таких азиатских религиозных традициях, как индуизм и буддизм, присутствуют элементы, которые требуют творческого переосмысления на основе евангельской традиции, коль скоро речь идет об углубленном диалоге с этими дохристианскими религиозными мировоззрениями. Но в этих традициях есть и другие элементы, которые соответствуют евангельскому благовестию и помогают увидеть, в позитивном ключе, более широкие связи и следствия христианского богословия таинств.

Крещение

Таинство Крещения вводит человека (младенца или взрослого) в тайну Тела Христова. Это акт нового творения, который напоминает первое Божие творение вселенной посредством Слова Божия и силою Святого Духа Божия. Как говорится в Книге Бытия, в начале бездонное Ничто было покрыто мраком. Первое творение совершается из воды – основного символа хаоса – действием парящего Святого Духа Божия. В крещальном возрождении новое творение также возникает из воды силою Духа Святого.

Особое христианское значение нового творения заключается в том, что оно коренится в таинстве воплощения Бога, и в том, что крещальное возрождение понимается как участие в смерти и воскресении Христа (Рим. 6:4–5). В древнем творении вода была негативным символом, указывающим на хаотический беспорядок, смерть и бесформенность. В новом же творении вода освящена Иисусом во время Его Крещения в Иордане. Поэтому всякий раз, когда в храме совершается Крещение, сначала благословляется вода, которая символически превращается в воды Иордана. С богословской точки зрения, младенец крещается в той же воде, в какой был крещен Иисус. Слова ап. Павла о том, что принимающие Крещение участвуют в смерти и воскресении Христа, могут также быть поняты в свете прикровенного высказывания Христа о Его истинном Крещении, которым будут Его страдания и смерть (Мк. 10:38).

Церковь исполняет роль матери, принимая новокрещенного младенца, чтобы вскормить его для Христа. Во время Крещения и до Помазания святым миром младенец помазывается освященным елеем, или «елеем радования». После экзорцизма и отречения от сатаны и всех его сил, а затем исповедания Христа и веры в Спасителя младенца подводят к крещальной купели. Затем вода благословляется, и святое миро вливается в нее, напоминая о сошествии Святого Духа на первые воды во время древнего творения, а также на воды Иордана в новом

творении. Таким образом, вода в крещальной купели духовно становится водой Иордана, в которой Иоанн Предтеча крестил Христа.

Младенца частично погружают в воду, а затем поливают водой его голову во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Восприемники должны быть членами Православной Церкви; они представляют Церковь и берут на себя ответственность за духовное воспитание младенца.

Миропомазание

Крещенный младенец помазывается святым миром: сначала – лоб во имя Святой Троицы, затем – все тело с головы до ног. Благовонное освященное масло является символом Святого Духа. В одной из молитв говорится:

Господи, через сие помазание святого мира да исполнится *имярек* благоухания (Святого Духа) и силою неодолимою от враждебных сонмов. Да не убоится он злых господств и властей тьмы, но да шествует в Твоей славе и достигнет Твоего святого присутствия, став сыном света.

Ясно, что таинство Миропомазания неотделимо от Крещения, ибо оно его завершает. Поскольку святое миро рассматривается как печать истинной веры во Христа и подтверждение членства человека в истинном Телес Христовом, люди, которые принимаются из неправославных церквей, практикующих Крещение во имя Троицею Бога, но чье священство не имеет истинного апостольского преемства, не перекрещиваются. Они помазываются святым миром после того, как познали и исповедали православную веру.

Литургические тексты называют святое миро «сладостным благоуханием Мессии, знамением и печатью истинной веры и усовершенствующим даром Святого Духа».

Когда младенец помазывается, литургический текст в качестве аналогии напоминает о священническом помазании Аарона. Это является основой церковного учения о священническом характере всей Церкви, Тела Христова. Крещение и Миропомазание рассматриваются как инициация через участие новокрещенного, мужского пола или женского, в священническом служении Христа. Однако интерпретируется это не индивидуалистически, как в некоторых Церквях, принадлежащих к традиции Реформации, но коллективно – как священство всего Тела Христова.

Дары особого священства в Церкви зависят и происходят от этого, совершающегося через помазание, участия всей Церкви в первосвященническом служении Мессии-Помазанника. По-

сирийски человек, помазанный елеем (*mešxo*), есть *mšixō* (мессия), и он участвует в уникальном священстве Мессии; так же как в греческом языке мы соотносим каждого помазанного христианина (*christos*) со Христом (*Christos*), воплощенным Словом Божиим.

Сразу после Крещения и Миропомазания совершается венчание младенца. Это напоминает о царском достоинстве, которым первый человек Адам обладал в раю, а также указывает на участие верующего в царственном священстве Христа. Затем младенца причащают. Преподавая Святые Дары новокрещенному, священник говорит: «Мы рады вложить в твои уста плод (от древа жизни), которого Адам не смог вкусить в раю». Потом увенчанного младенца несут в алтарь, где прикладывают к престолу и Евангелию. Этот символический акт указывает на принадлежность к царственному священству.

Евхаристия

Как было сказано выше, Евхаристическая литургия является источником и образцом всех других священнодействий. В Святой Евхаристии проявляется основополагающая сакраментальная природа христианской веры и богослужения. Это так потому, что само евхаристическое священнодействие неразрывно связано со своим образцом – домостроительством спасения, или воплощением Сына Божия ради спасения всех. Тайны нашего спасения таинственно раскрываются в литургической структуре Евхаристии – от момента Благовещения до Второго пришествия Христа (Парусии). Вся тварная реальность от момента своего возникновения до эсхатологического свершения составляет широкий контекст Воплощения, а потому это относится и к Евхаристической литургии. Все другие таинства сосредоточены на одном или нескольких аспектах Воплощения, тогда как Евхаристия включает все аспекты, когда соединяет прошлое, настоящее и будущее искупительного деяния Божия ради человечества в Воспоминании (*anamnesis*) и Благодарении (*eucharistia*).

Евхаристический акт, среди прочего, есть великий акт ходатайства по образу Христа, великого Первосвященника, который принес Себя Самого в приношение от лица всего творения. Потому Церковь и молится за всех, особенно же бедных и угнетенных, болящих и немощных, за всех людей, нуждающихся в особой благодати и исцелении от Бога. Это соответствует тому, что делал Христос во время Своего земного служения и что Он продолжает делать, сидя «одесную Отца».

Хлеб и вино, приносимые в Евхаристии, суть «плоды земли», как называет их литургический текст, которые представляют тварный мир. Это в одно и то же время дар Божий и продукт человеческого труда, природа и культура. Они не противостоят друг другу, пока и то, и другое возвращается к Творцу в хвале и благодарении и принимается вновь как животворящие Тело и Кровь Христовы. Евхаристическому

приношению предшествует истинное примирение, и евхаристическое единство исключает какую-либо дихотомию материи и духа. Человеческую цивилизацию не обязательно противопоставлять Царству Божию, как это делается в некоторых западных богословских направлениях, хотя первая всегда находится под судом и руководством последнего.

В торжественный момент преломления и соединения евхаристических элементов молитва говорит о жертве Христовой как «примирающей душу и тело, небо и землю, свой народ и языческие народы».

Великий момент призывания Святого Духа (*epiclesis*) указывает на вселяющуюся и преображающую энергию Духа Творца, действующего в самом средоточии нашего материального существования и таким образом обоживающего нас.

В маланкарской традиции народ активно и с энтузиазмом участвует в Евхаристической литургии. Все вместе непосредственно отвечают на возгласы служащего священника и поют, не отдавая эту функцию хору. В большинстве храмов хор выполняет лишь гармонизирующую роль, направляя пение и ответы народа. До недавнего времени в приходских церквях вообще не было хора. Ныне широко практикуется регулярное причащение в воскресные и праздничные дни.

В Маланкарской Церкви основной Евхаристической литургией является сирийская анафора св. Иакова, хотя на практике используются разные литургические тексты, образцом для которых является литургия св. Иакова: свт. Иоанна Златоуста, Дионисия бар Салиби, Ксиса Римского и др.

Рукоположение

Рукоположение есть поставление на особое священническое служение в Церкви. Как и в других апостольских Церквях, в Маланкарской Церкви три степени священства: епископ, пресвитер и диакон (*episcopos, presbyteros, diakonos*), представляющие собой основополагающую священническую структуру Церкви.

Священство Церкви имеет двойное основание:

Иисус Христос, наш Господь и Спаситель, есть единственный вечный Первосвященник и Посредник между Богом и человечеством;

Единая, святая, кафолическая и апостольская Церковь, Тело Христово, есть царственное священство, поскольку ей дарована благодать полного участия в священническом и царственном служении ее Главы Христа.

Из этого проистекают два следствия:

1. Христос, Добрый Пастырь, отдавший Свою жизнь за паству и пришедший для того, чтобы служить, а не чтобы служили Ему, является единственным образцом нашего священнического служения в мире. Христос, наш Спаситель, «Пастырь и Блюститель душ наших» (1Петр. 2:25), является в то же время и нашим учителем, исцелителем, примирителем и ходатаем. Рукоположенные пастыри должны следовать Ему во всем этом и становиться учителями, целителями, примирителями и ходатаями для народа. Их служение проистекает от уникального служения Христа через апостольское преемство и возложение рук.

2. Рукоположенное священство и его пастырская власть пребывают в Церкви; поставления осуществляются Телом Христовым в ответ на призвание Святого Духа и духовную нужду народа Божия. Поэтому принцип соборности применяется не только на уровне епископата, но и на всех уровнях церковной жизни. Никакой пастырь, даже высокого ранга, не имеет права, осуществляя свою власть, стоять над Телом или вне всецелого Тела Христова.

Традиционно в Маланкарской Церкви подходящего кандидата в приходские священники формально выбирал и рекомендовал епископу каждый приход. Если епископ одобрял кандидата по итогам испытаний, он направлял его признанным учителям для богословской и священнической подготовки, а после завершения богословского образования рукополагал и отправлял на приход. В настоящее время, с введением семинарской системы обучения, а также с распространением практики индивидуального поступления кандидатов в священство в духовные школы через епископа, старый обычай избрания приходом будущего священника изменился.

Приходские священники, как правило, женаты, но есть и монастыри, которые принимают желающих вести монашескую жизнь и осуществляют их подготовку к священнослужению.

Епископы избираются из монашествующих или целибатных священников, которые после избрания принимают монашество. В Маланкарской Церкви сохраняется древняя традиция избрания епископов всей общиной. Большая представительная ассамблея делегатов от приходов, около двух третей которой составляют миряне, а остальные – священники (всего обычно около 4000 человек), избирает епископов путем тайного голосования. Избранный кандидат, прежде чем он будет посвящен, должен быть утвержден Епископским Синодом (что обычно происходит автоматически). Католикос, предстоятель Церкви, также избирается народом и духовенством из епископов схожим образом, хотя Синод обычно предлагает только одного кандидата, чтобы избежать неподобающего в данном случае соперничества. Таким образом, структура пастырского управления от приходского священника до Синода и Верховного Католикоса в маланкарской системе во многом зависит от собрания общины. Это уникальное сочетание демократической и епископской власти – наследие Индийской Церкви, ревностно оберегаемое с древнейших времен.

Брак

Таинство Брака основывается на вечной Божественной воле, согласно которой в первом творении, как сказано в Книге Бытия, был создан человек как мужчина и женщина, соединенные телесно и духовно в свободе и любви. Христос в дни Своего земного служения, будучи среди нас, благословил брак, напоминая о предназначении мужчины и женщины (Мф. 19:5). Он учил: «Что Бог соединил, человек да не разлучает» (Мк. 10:9), – подчеркивая тем самым неразрывность священного брачного союза.

Следуя учению Христа, св. ап. Павел провел аналогию между браком и союзом Христа-Жениха и Церкви-Невесты как вечной связи во взаимной самоотверженной любви, в нерушимой верности и преданности (Еф 5:20–6:3). Он предложил эту «великую тайну» в качестве архетипа или модели супружеских взаимоотношений. Мистический брак между Агнцем и Церковью – часто повторяющаяся тема в богословском истолковании брака (Откр. 19:9).

Таинство Брака сосредоточено на создании христианской семьи, основанной на ценностях Царства Божия. Оно также указывает на участие человека в Божием творении путем рождения и воспитания детей.

Святость, о которой говорит Церковь в связи с таинством Брака, оказала большую помощь древней индийской христианской общине в деле поддержания крепости семьи и сохранения приверженности христианским ценностям. Живя в Керале, в нехристианской социокультурной среде, где представления о браке и семье были весьма свободными, крепкая христианская семья была свидетельством о Христе и Его Евангелии. На материальную жизнь общины эта прочная семейная структура также оказывала положительное влияние, результатом чего стала социальная стабильность и экономическое процветание. Этот феномен настолько поразил представителей социально деградировавших индийских общин,

что в XIX–XX веках они стали считать христианскую семью образцом.

Исповедь и помазание болящих

Эти два таинства можно рассматривать вместе как таинство исцеления

Исповедь

Покаяние находится в центре Евангельского провозвестия. Исповедание грехов с намерением отвергнуть их является необходимым условием получения прощения от Бога. В этом есть и существенное общинное измерение, поскольку мы нуждаемся в том, чтобы прощать других и, в свою очередь, получать прощение от них. Поэтому Исповедь есть также и таинство примирения и исцеления, так как многие наши греховные поступки проистекают от неправильности наших отношений с другими и с Богом. Грех разрушает целостность нашей личности и нарушает наши отношения с окружающим миром. Целью таинства исповеди является восстановление правильных взаимоотношений во всем их многообразии.

Личная исповедь совершается перед священником, который представляет Христа и общину. Власть священника прощать грехи проистекает из слов Самого Христа (Мф. 18:18; Ин. 20:22–23). Пастырская ответственность за попечение о верующих и наблюдение за их духовным совершенствованием возложена на каждого священника – по образу Самого Христа.

В восточнохристианской традиции грех понимается как духовная болезнь. В этом смысле Исповедь, разрешение от грехов, есть таинство духовного исцеления. В этом таинстве прежде всего проявляется сострадание нашего небесного Отца (Лк. 15:11–32).

В Маланкарской Церкви устная исповедь священнику является необходимым условием Причащения. Однако над регулярно причащающимися прихожанами священник читает молитву Пресвятой Троице об отпущении грехов, возлагая при этом руку на голову кающегося и осеняя его крестным знамением. Большинство верующих исповедуются Великим постом, хотя есть и такие, которые регулярно исповедуются священнику.

Помазание болящих

Исцеление болящих было существенной частью земного служения Христа. Он повелевал Своим ученикам исцелять больных и возвещать о приближении Царства Божия (Лк. 10:9). Помазание болящих елеем ради их исцеления было апостольской практикой (Мк. 6:12–13), которая была заповедана и нам (Иак. 5:14–16). Именно исходя из понимания христианством греха как болезни мы и связываем таинство Исповеди, или Покаяния, с Помазанием болящих. Оба эти таинства имеют целью исцеление всего человека, тела, души и духа, и оба имеют свой источник в полном любви сострадании Бога к людям и всему тварному миру.

Христос ясно учит нас, что индивидуальные болезни не всегда связаны с личным грехом (Ин. 9:3). Грехопадение человечества и последующее его отчуждение от Бога как источника нашей жизни, конечно, породили нарушения порядка и распад в форме различных болезней, страданий и, наконец, смерти. Поэтому мы с уверенностью можем сказать, что существует принципиальная связь между грехом и болезнью, которая, однако, не всегда очевидна в случае каждого конкретного больного человека.

В Маланкарской Церкви таинство Помазания болящих многими долгое время понималось как «последнее помазание» – в духе латинской традиции, что было следствием 53-летнего португальского католического колониального владычества в XVII веке (1599–1653), затронувшего и нашу Церковь. Однако теперь, в соответствии с древним учением, в жизни людей возродилось правильное понимание этого таинства.

На практике болящий подготавливается к таинству покаянием в своих грехах, а затем его помазывают освященным елеем во оставление грехов и во исцеление тела, ума и души. В иной форме тот же обряд иногда совершается для болящих в присутствии множества верующих, когда возжигается пять свечей и совершается пять евангельских чтений. В этом случае все верующие в конце службы помазываются освященным

еем, что выражает участие общины как в болезни, так и в исцелении.

Индийский контекст

Мы весьма кратко и выборочно представили обзор того, как совершаются таинства в Маланкарской, или Индийской, Ортодоксальной Церкви. Многие немаловажные особенности сакраментальной практики и их библейские и патристические основания были опущены.

Поскольку Маланкарская Церковь около двух тысячелетий жила в полирелигиозном культурном контексте, связанном с древним философским, религиозным и духовным наследием Индии, при этом никоим образом не искажая свою веру во Христа каким-либо синкретизмом, она накопила богатый опыт, который может быть творчески использован в рамках христианского богословия. Некоторые аспекты этого обширного индийского религиозного мира могут способствовать осознанию поистине космического значения христианской сакраментологии. Другие аспекты следует поставить под вопрос с точки зрения евангельского учения о христианских таинствах. Все это может служить началом диалога, нужда в котором ощущается все больше, поскольку мы живем в условиях возникновения глобального плюралистического мира.

Со стороны религиозного этоса индуистской традиции мы, как правило, видели благосклонное отношение к ритуальной практике совершения таинств в Маланкарской Церкви, поскольку богослужебные ритуалы являются неотъемлемой частью самой этой традиции. Можно сказать, что практикующий индуист лучше понимает и принимает ценность православно-христианских таинств, чем некоторые из менее восприимчивых западных протестантских миссионеров, которые, со свойственной им рациональностью, отвергают всякое тайносовершительное действие как «языческий предрассудок». С этой проблемой Маланкарская Церковь сталкивалась особенно часто в XIX веке, вступая в контакт с западными миссионерами, которые с трудом могли понять духовное и литургическое мировосприятие древней Церкви Индии.

От зачатия до кремации жизнь традиционного индуса управляется шестнадцатью обрядами (*samskaras*), отдаленно напоминающими христианские таинства. Эти обряды имеют целью связать главные переходные моменты жизни человека в этом мире – например, зачатие ребенка, рождение, наречение имени, первое вкушение твердой пищи, знакомство с азбукой, наступление половой зрелости, брак, смерть, кремацию и посмертные обряды – с глубинными духовными планами человеческого существования. Эта традиция перекликается с восточнохристианским представлением, согласно которому каждый момент жизни человека можно рассматривать как сакраментальный, а также с убеждением, что не стоит ограничивать число таинств определенным числом, хотя для практических и дидактических целей это и можно делать.

Христианским представлениям близко и индийское религиозное понимание природных стихий – воды, огня, воздуха, земли, а также пространства. Возьмем, к примеру, воду, используемую в Крещении. Мы уже говорили, что в сирийской литургической традиции, характерной для Индии, вода для Крещения, благословляемая священником, символически становится водой Иордана, так что таинство совершается в той же воде, в которой крестился Иисус. Так же и в службе Богоявления говорится, что Иисус ступил в воды Иордана, чтобы освятить все источники и водные потоки на земле. Это раскрывает нам глубину природы и роли воды, которая является источником поддержания биологической жизни не только для людей, но и для всего живого. Жизнь возникла из воды, над которой носился Дух Божий. Христианское Крещение вбирает в себя все мифическое и мистическое значение воды в жизни человечества всех времен и подчеркивает возникновение нового творения во Христе из крещальных вод.

В Индии реки и водоемы считаются священными, особенно такие реки, как Ганг. В традиционном индийском понимании каждое обычное умывание водой (*snana*) утром и вечером также является ритуалом: оно очищает не только тело, но и душу. Омовение обязательно в качестве подготовительного действия

для любого акта поклонения. Погружение в воды священных рек является религиозной обязанностью и совершается, в частности, для омытия грехов.

Представление о священном качестве воды, хотя и под покровом древних обрядов, особенно актуально в настоящую эпоху экологического кризиса, когда нехватка питьевой воды, химическое и радиационное загрязнение главных водоемов и понижение уровня грунтовых вод в большинстве регионов мира угрожает всей жизни на земле. Христианское понимание и сакраментальное истолкование водной стихии и ее освящения, как оно совершается в чинопоследованиях Крещения и Богоявления, безусловно, найдет отклик в древних восточных религиозных традициях и сделает возможным создание общих оснований для ведения диалога.

Можно обратить внимание и на другие сакраментальные аспекты материальных элементов Божия творения. Традиционное понимание цели таинств – человек и его спасение – следует толковать в самом широком контексте сотворенной реальности. Восточное библейское и патристическое богословие не связано какой-либо узкой антропоцентричной сотериологией – в ущерб остальному творению. Невозможно отрицать принципиальную взаимосвязанность творения. В библейском описании опыта рая Адама и Евы мы видим проявление взаимности, дружелюбности и общности между человеческой четой и животным и растительным царствами. Нет недоверия или отчуждения, которые разрушали бы единство творения. Животные не испытывают «страха и трепета» перед человеком, как это стало происходить после грехопадения и потопа (Быт. 9), когда человеку впервые было позволено употреблять в пищу «все движущееся, что живет» на земле (в раю Адам и Ева были, по всей видимости, вегетарианцами и питались только растениями; теперь же они стали плотоядными со всеми вытекающими отсюда последствиями – жестокостью, убийством и пролитием крови).

Опыт единства в любви с Богом и тварным миром был сакраментальным изначально. Выбрав потребительский стиль жизни с его ненасытностью, эгоизмом и излишествами, люди

нарушили сакраментальный принцип взаимного доверия и взаимного пользования ресурсами. Они также забыли о том, что человек призван быть священником творения, предстоять Богу за всю тварь, являясь проводником благодати и принося всё Творцу в любви и благодарении. Сохранение характерных для восточнохристианской традиции сакраментальных принципов преображения творения, возвещения Царства Божия и обожения является гарантией от любого ложного антропоцентризма в христианской сотериологии.

Чрезмерный ритуализм в индуизме, поддерживаемый высшей кастой брахманистского духовенства, ставился под вопрос многими индийскими религиозными реформаторами. Возникший в Индии в VI веке до Р.Х. буддизм отчасти был протестным движением против кастовой сегрегации и ритуализма индийской религии. В XIX и XX веках мы также видим немалое число социальных и религиозных реформаторов, принадлежащих к индуистской традиции. Урок, который Маланкарская Церковь вынесла из этого, заключается в том, что, если Церковь не будет духовно трезвенной и пастырски заботливой, христианская литургическая практика также рискует стать бездуховным и негибким ритуализмом, подавляющим духовный поиск людей, вместо того чтобы его поддерживать и направлять. Правильное богословие таинств, основой которого является воплощение Сына Божия, может исправить ритуалистический редукционизм, с одной стороны, и рационалистическую десакрализацию реальности, с другой. Причиной воплощения Сына Божия было то, что в святоотеческом предании называется *philanthropia* – любовью Бога к человечеству, приносящей спасение. Нет лучшего слова для выражения смысла и цели таинств. В нашей христианской сакраментальной практике мы призваны являть бесконечное сострадание и любовь Бога к человечеству и Его волю к спасению всего тварного мира во Христе. Каждый, даже самый скромный, жест человека можно рассматривать как таинство в его глубинном смысле, если этот жест обнаруживает Божию сострадательную любовь и обетование спасения мира.

Священник Олег Давыденков. Евхаристическая христология в контексте богословского диалога между Православной Церковью и Ориентальными Церквами

Богословие таинств, прежде всего главного христианского таинства – Евхаристии, теснейшим образом связано с другими составляющими догматического учения. Поэтому сравнительный анализ подходов к учению о Евхаристии, существующих в различных богословских традициях, может быть полезен для лучшего уяснения расхождений между ними в области христологии, экклезиологии и сотериологии.

Современный диалог между Православной Церковью и Древними Восточными Церквами порождает целый ряд проблем канонического, литургического, пастырского характера, однако важнейшими остаются вопросы догматические, а именно христологические, являющиеся, как и прежде, главным препятствием на пути к единству.

Обсуждение вопросов христологии не должно сводиться исключительно к рассмотрению христологических терминов и формул, к коллекционированию высказываний древних авторов по христологическим вопросам. Следует иметь в виду, что для древних авторов христология не была изолированным, самодостаточным разделом богословия, она была непосредственным образом связана и с экклезиологией, и с сакраментологией, поскольку для древних отцов говорить о Христе, о Его человеческом теле означало говорить и о Его мистическом теле – Церкви, а также и о теле евхаристическом.

Примером такого богословия было учение свт. Кирилла Александрийского. Свт. Кирилл уделял учению о Евхаристии огромное внимание как при положительном раскрытии своего христологического учения, так и в деле противонесторианской полемики. В качестве иллюстрации можно привести несколько цитат из его толкования на Евангелие от Иоанна.

Здесь надо особенно обратить внимание на то, что не по одному только настроению, состоящему в душевном

расположении, будет пребывать в нас Христос... но по причастию, конечно, природному... через приобщение Тела Христова и Честной Крови Он Сам в нас и мы со своей стороны в Нем соединяемся. Ведь иначе было невозможно, чтобы подвергшееся тлению стало способным к оживотворению, если бы оно не сочеталось телесно с телом Того, Кто есть Жизнь по природе, то есть Единородного⁹⁸¹.

Воссияв из самой сущности Бога и Отца и имея всего Родителя в Своей природе, Единородный стал плотью... будучи как Богом, так и человеком, чтобы, разделенное по природе и далеко отстоящее одно от другого в отношении единородности как бы соединив в Себе, явить человека общником и причастником божественного естества⁹⁸².

И сразу же после этого свт. Кирилл переходит к изложению учения о таинственном благословении (Евхаристии) и о Церкви как о способе осуществления вышеуказанной цели:

Единородный определил некоторый изысканный... способ к тому, чтобы и мы сами сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом... а именно в одном теле, очевидно в Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного благословения, соделывает их сотелесными как Себе Самому, так и друг другу. Кто, в самом деле, мог бы разделить... тех, кто посредством одного святого тела связаны в единство со Христом? Ведь если «все от одного хлеба приобщаемся», то все одно тело составляем (1Кор. 10:17). Поэтому и телом Христовым называется Церковь, а мы – отдельные члены, по пониманию Павла (1Кор. 12:27). Если же сотелесны мы все друг другу во Христе, и не только друг другу, но и Самому, очевидно, Тому, Кто пребывает в нас через Свою плоть, то разве не ясно уже, что одно все мы составляем как друг в друге, так и во Христе? Христос ведь есть союз единства, будучи вместе Богом и человеком⁹⁸³.

Сущность таинства Евхаристии свт. Кирилл понимает как реальное соединение или, лучше даже сказать, взаимное проникновение природ: «Христос внедряет в нашу природу Свою собственную посредством причастия Своей плоти...»⁹⁸⁴.

Трудно сомневаться в том, что Кириллово учение о Евхаристии предполагает вполне определенное понимание самой сущности богочеловеческого единства, которое Л. Янссенс оценивает следующим образом:

Христос есть... Богочеловек: Его посредничество – естественное. В единстве Своего Лица Он соединил человеческую природу и природу божественную и соделал Себя также пределом единства человечества и божества... В Нем человеческая природа вовлечена в личное единство с божественной. И поскольку Он имеет в Себе всех нас... все человечество оказывается в Его Лице радикально соединенным с Богом. С момента Воплощения мы все являемся сынами Божиими «ἐν Χριστῷ φυσικῶς»⁹⁸⁵.

Таким образом, свт. Кирилл понимает ипостасное соединение не как сочетание двух индивидуумов, двух частных природ-ипостасей – самобытной Ипостаси Бога-Слова и несамобытной человеческой ипостаси, но как соединение (ἕνωσις) двух общих природ⁹⁸⁶: всецелой божественной природы и общей человеческой природы в ее «начатке» (ἀρχή – Кол. 1:18; ἀπαρχή – Рим 11:16).

Исходя из этой мысли свт. Кирилла, можно понять, что имел в виду Леонтий Иерусалимский, когда говорил об общей Ипостаси Христа, которая есть не еще одна индивидуализированная ипостась наряду со всеми, образующими человеческую природу, но ипостасный архетип всего человечества, в котором восстановленное человечество, а не отдельный индивидуум, соединяется с Богом. Это возможно только в том случае, если человечество Христа не является человеческой природой обычного человека (ἀνθρώπου ψιλῶι или υἱνῶι), но принадлежит ипостаси, свободной от ограничений тварной природы⁹⁸⁷.

Что касается экклезиологии свт. Кирилла, то она основана на предельно реалистичном понимании слов ап. Павла (Рим. 12:5; 1Кор. 10:17, 12, 27; Еф. 1:23). Для свт. Кирилла Церковь представляет собой единство божественной природы с человечеством Христа как с начатком нового преображенного человечества и через него – со всеми верующими, а само

таинство природного соединения с Богом через телесное или природное освящение, т. е. евхаристическое приобщение, совершается в теле воплотившегося Логоса, который есть глава Церкви.

Таким образом, можно сказать, что евхаристическая сотериология является в системе свт. Кирилла тем узлом, который связывает в единое целое его учение о Христе, о Церкви и о спасении. Сотериология свт. Кирилла оказала огромное влияние на послехалкидонское дифизитское учение, где спасение понимается как действительное преображение природы человека через его реальное соединение со Христом и ключевыми понятиями которого являются «освящение» (ἁγιασμός) и «обожение» (θέωσις). Д. Китинг полагает, что из всех дохалкидонских авторов свт. Кирилл может быть назван учителем обожения «по преимуществу»⁹⁸⁸, а Л. Коэн даже утверждает, что в христологии Александрийского архиепископа находится «ключ к пониманию поздневизантийского богословия обожения»⁹⁸⁹.

Однако учение об обожении не было усвоено нехалкидонитской традицией⁹⁹⁰, в том числе и ее магистральным направлением, представленным Севиром Антиохийским и его последователями. Весьма показательно, что виднейший нехалкидонитский ученый прошлого столетия проф. В. С. Самуэль объясняет данный факт севириновым учением о частном характере соединившихся во Христе природ:

Халкидонитский богослов принимает все александрийские выражения, в том числе и формулу «единая природа Бога Слова воплощенная». Поступая таким образом, Дамаскин использует термин «природа» в значении «сущность (οὐσία)». Однако Севир настаивает, что при таком значении невозможно сохранить историческую реальность Иисуса Христа, и для ее сохранения следует утверждать ипостасный характер сошедшихся в единство природ. Иоанн Дамаскин не разъясняет, что он понимает под выражениями «сложное Лицо» или «сложная Ипостась»... Севир, используя эти выражения, проясняет их значения. Он говорит, что Ипостась Христа образовалась в результате соединения божества и

человечества. В состоянии единства человечество стало индивидуализированным, сохраняющим свой ипостасный характер. Акцент Иоанна Дамаскина на обожении человечества Христова уместен в том случае, если он не принимает ипостасного характера человечества. Севир же не принимал этого положения⁹⁹¹.

Вероятно, именно этим обстоятельством может быть объяснен и один из наиболее странных на первый взгляд моментов в учении Севира – отсутствие у него богословского интереса к главному христианскому таинству – Евхаристии⁹⁹². В этом – существенное отличие Севировой мысли от учения свт. Кирилла, отводившего в своем учении о спасении главному христианскому таинству центральное место. Так, Я. Пеликан утверждает, что «свт. Кирилл основывал свою христологию на учении о Евхаристии»⁹⁹³.

Кроме того, для свт. Кирилла «евхаристический аргумент» служил одним из основных приемов в полемике с Несторием. Дж. Макгаккин полагает, что «евхаристическая теория представляет собой ключевой элемент Кирилловой антинесторианской мысли»⁹⁹⁴, тогда как Севир практически не пользуется им в своей полемике с халкидонитами, которых он, естественно, считал криптонесторианами⁹⁹⁵.

Краткое изложение сотериологического учения Севира приводит в своей работе Р. Чеснат⁹⁹⁶. Согласно английской исследовательнице, путь спасения, по Севiru, включает в себя религиозное созерцание, познание, нравственное очищение, молитву и правильное христианское поведение, но он не говорит ни об обожении, ни об освящении человека. Каким же образом понимает Севир роль Христа в деле совершения личного спасения человека? В сотериологическом видении Севира Христос предстает прежде всего как законодатель, установивший новый духовный закон, и образец христианского поведения:

Он есть... великий Законодатель, в крещении начертавший в наших сердцах духовный закон. Он научил нас приемлемым для человека путям и придал новое значение человеческим представлениям о любви и милосердии... Дело Христа...

состоит в установлении образцов человеческого знания и поведения. Христос начинает Свое дело через дар крещения и совершает его, предлагает Свою жизнь в качестве примера для всех людей⁹⁹⁷.

Для Севира Христос есть Тот, Кто «предустанавливает наши пути», наш «тип» и даже «образец нашей философии»⁹⁹⁸, но не источник реального освящения, доступ к которому христиане получают в теле Его Церкви.

Таким образом, понимание спасения дифизитами и нехалкидонитами существенно различно. Если, по учению халкидонитов, спасение совершается *непосредственно во Христе*, в Его теле, как реальное внутреннее преобразование и обожение человеческой природы, то в соответствии с севирианской позицией, спасение достигается внешним образом, *опосредованно, с помощью Христа*. Поэтому профессор В. С. Самуэль и говорит, что Сын Божий, ипостасно соединив с собою одного из членов человеческого рода, посредством членов своего человеческого родства спас все человечество⁹⁹⁹.

Тем самым возможно констатировать очевидное сходство в понимании спасения у нехалкидонитов и у несториан: «Спасение для Нестория исчерпывалось моральным, волевым, а не онтологическим соединением человечества с Богом, – своеобразным нравственным согласованием человека с Богом. И об обожении, как религиозном идеале, Несторий не мог и не решался говорить», – писал прот. Георгий Флоровский¹⁰⁰⁰. В современной патрологической литературе уже неоднократно говорилось о тождестве онтологических предпосылок севирианства и несторианства¹⁰⁰¹. В связи с этим становится понятным, почему в древности со стороны дифизитов Севиру предъявлялись обвинения в двух диаметрально противоположных заблуждениях – еutihианстве и несторианстве¹⁰⁰². В несторианстве понимание спасения как реального обожения оказывалось невозможным по причине того, что божество и человечество во Христе полагались личностно разделенными. Против этого разделения и выступали нехалкидониты, однако в их учении эта пропасть между

человечеством и божеством не уничтожалась, но лишь передвигалась, теперь это уже была пропасть не между божеством и человечеством, но между человечеством самого Христа, вписанным в Его единую воплощенную природу, и природой остального человечества. Поэтому «неудивительно, – говорит проф. А. П. Дьяконов, – что в сотериологическом отношении монофизитство стояло на одной линии с несторианством»¹⁰⁰³.

Суммируя вышесказанное, можно свести недоумения, возникающие у сторонников Халкидона в связи с нехалкидонитским учением о Евхаристии, к следующим вопросам:

Каким образом нехалкидониты, отвергая понятия «обожение» и «освящение», представляют себе сотериологическое измерение Евхаристии?

Каким образом нехалкидониты понимают связь между Евхаристией и Церковью? И рассматривают ли они Евхаристию как конституирующий принцип бытия Церкви?

Каким образом в нехалкидонитской сотериологии мыслится способ трансляции совершившегося во Христе спасения тем, кто стремится его обрести?

Сведения об авторах

Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси († 2008).

Биография: <http://www.patriarchia.ru/db/text/500166.html>

Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский,

Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата – ныне Патриарх Московский и всея Руси **КИРИЛЛ**.

Биография: <http://www.patriarchia.ru/db/text/547091.html>

Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий,

Патриарший Экзарх всея Беларуси, председатель Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви, ректор Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла (Минск).

Биография:

<http://www.church.by/resource/Dir0205/Dir0213/Dir0224/index.html>

Акишин Сергей Юрьевич – преподаватель Екатеринбургской духовной семинарии.

Алексопулос Стефан (Στέφανος Ἀλεξόπουλος), священник

(ныне протоиерей) – Ph. D., доцент Афинской Церковной Академии, профессор Университета св. Иоанна (Колледжвилль, штат Миннесота, США).

Оригинальное название представленного доклада: Theological Aspects of the Presanctified Liturgy.

Список публикаций:

<http://www.cyathens.org/Index.cfm?page=bymembersection=programsFacultyID=189>

Андроник (Трубачев), игумен – кандидат богословия, доцент

Московской Духовной Академии, член Синодальной Богослужбной комиссии Русской Православной Церкви.

Избранные публикации:

<http://www.bible-mda.ru/info/andronik.html>

Антоний (Паканич), епископ Бориспольский – кандидат богословия, ректор Киевской Духовной Академии, председатель Учебного комитета и Богословско-канонической комиссии при Священном Синоде Украинской Православной Церкви, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Аркас Хуан (Juan Javier Flores Areas) – Ph. D., профессор и ректор

Папского университета св. Ансельма (Рим, Италия). Католический священник и монах Бенедиктинского ордена.

Оригинальное название представленного доклада: Catholic Theology of the Eucharist after the Second Vatican Council: From «Eucharisticum Mysterium» to «Mysterium Caritatis».

Асмус Валентин, протоиерей – магистр богословия, доцент

Московской Духовной Академии, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Афанасий (Евтич; АтаНасије Јеетмић), епископ – доктор богословия, епископ Герцеговинский на покое (Сербская Православная Церковь).

Белякова Елена Владимировна – кандидат исторических наук,

доцент Исторического факультета Московского государственного университета, старший научный сотрудник Института Российской истории Российской Академии наук.

Избранные публикации:
<http://www.hist.msu.ru/Departments/Church/Staff/belakova.htm>

Бернацкий Михаил Михайлович – научный редактор Издательства

Московской Патриархии.

Список публикаций: <http://mzh.mrezha.ru/bernatsky.htm>

Бондач Альберт Григорьевич – преподаватель Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Брок Себастиан (Sebastian Brock) – Ph. D., почетный профессор

Оксфордского университета (Великобритания), член Британской Академии.

Оригинальное название представленного доклада: The Background to some terms in the Syriac Eucharistic Epicleses.

Избранные публикации:
<http://www.orinst.ox.ac.uk/html/staff/ec/sbrock.html>

Бухингер Харальд (Harald Buchinger) – Ph. D., профессор факультета Католической теологии Университета Регенсбурга (Германия).

Оригинальное название представленного доклада: Baptism and Chrismation in the Syrian Tradition of the 3rd–4th Centuries.

Список публикаций:
<http://www.uni-regensburg.de/Fakultaeten/Theologie/litwiss/publikationen.htm>

Бэр Иоанн (John Behr), протоиерей – Ph. D., декан и профессор

Свято-Владимирской Православной Богословской семинарии (Крествуд, Нью-Йорк, США).

Оригинальное название представленного доклада: Marriage and Asceticism.

Список публикаций: <http://www.svots.edu/rev-john-behr/>

Ван Россум Йоуст (Joost Van Rossum) – Ph. D., профессор

Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже (Франция).

Оригинальное название представленного доклада: The Sacramentology of Fr Alexander Schmemmann.

Список публикаций:
http://www.saint-SERGE.net/IMG/pdf/Van_Rossum.pdf

Василик Владимир, диакон – кандидат филологических наук,

кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Васса (Ларина), инокиня (РПЦЗ) – Ph. D., преподаватель

Института литургики Католического факультета Венского университета (Австрия).

Оригинальное название представленного доклада: The Commemoration of Civil Authorities in the Byzantine Rite as an Expression of the Church's Conception of the State.

Список публикаций: <http://www.mzh.mrezha.ru/larin.htm>

Велковска Елена (Elena Velkovska) – Ph. D., профессор Университета Сиены (Италия).

Оригинальное название представленного доклада: Funeral Rites in Byzantine Tradition.

Винклер Габриэла (Gabriele Winkler) – Ph. D., почетный профессор

Тюбингенского университета (Германия).

Оригинальное название представленного доклада: The Epiclesis and Institution Narrative of the Anaphora of Basil: Some Philological Considerations Concerning their Evolution and Theological Meaning.

Список публикаций:

http://www.kath-theol.uni-tuebingen.de/import/WinklerVer__.rtf

Виноградов Андрей Юрьевич – кандидат исторических наук,

старший научный сотрудник Института всеобщей истории Российской Академии наук, преподаватель Исторического и Филологического факультетов Московского государственного университета и Российского государственного гуманитарного университета, доцент Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Список публикаций: <http://mzh.mrezha.ru/vinogradov.htm>

Воробьев Владимир, протоиерей – кандидат физико-математических наук, ректор, профессор и декан Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, заместитель председателя Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, член Синодальной библейско-богословской комиссии и Синодальной комиссии по канонизации святых Русской Православной Церкви.

Гаврилюк Павел (Pavel Gavrilyuk), диакон – Ph. D., профессор

Университета св. Фомы (Сент-Пол, штат Миннесота, США).

Оригинальное название представленного доклада: Baptism in the Ecclesiastical Hierarchy: Did Dionysios the Areopagite Live in Constantinople?

Избранные публикации:
<http://www.stthomas.edu/theology/faculty/plgavrilyuk.htm>

Георгий (Данилов), архиепископ Нижегородский и Арзамасский

– кандидат богословия, ректор Нижегородской духовной семинарии.

Гзгзян Давид Мкртичевич – кандидат филологических наук,

магистр богословия, профессор и заведующий кафедрой Богословских дисциплин и литургики Свято-Филаретовского института.

Говорун Сергей, священник (ныне архимандрит Кирилл) – кандидат богословия, Ph. D., преподаватель Киевской Духовной Академии и Национального университета «Киево-Могилянская Академия», первый заместитель председателя Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Григорий (Вульфенден; Gregory Woolfenden), игумен († 2008) –

Ph. D., профессор Свято-Софийской Украинской Православной Богословской семинарии (Саут-Баунд-Брук, штат Нью-Джерси, США).

Оригинальное название представленного доклада: The Sacrament of Penance in Latin Liturgical Tradition.

Грилихес Леонид, протоиерей – доцент и заведующий кафедрой

Библеистики Московской Духовной Академии, член Синодальной библейско-богословской комиссии.

Список публикаций: <http://www.bible-mda.ru/info/grilihes.html>

Давыденков Олег, священник (ныне протоиерей) –

доктор богословия, профессор, заместитель декана Филологического факультета и заведующий кафедрой Восточнохристианской филологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Де Клерк Поль (Paul de Clerck) – Ph. D., почетный профессор

Института литургии Католического института (Париж, Франция). Католический священник.

Оригинальное название представленного доклада: La Confirmation, au sein de l'Initiation chrétienne.

Список публикаций:

<http://www.catho-theo.net/spip.php?article120>

Джираудо Чезаре (Cesare Giraudo) – Ph. D., профессор Папского

Восточного института и Папского университета Грегориана (Рим, Италия). Священник и монах Ордена иезуитов.

Оригинальное название представленного доклада: La structure litteraire de la priere eucharistique.

Избранные публикации: <http://lectioliturgica.splinder.com/>

Джонсон Максвелл (Maxwell E. Johnson) – Ph. D., профессор

Богословского отделения Университета Нотр-Дам (штат Индиана, США). Пастор Евангелической Лютеранской Церкви в Америке.

Оригинальное название представленного доклада: Baptism and Chrismation in Third and Fourth-Century Egypt.

Список публикаций: <http://www.nd.edu/~mjohnson/mjcv.shtml>

Джордж К. М. (K. M. George) – Ph. D., профессор и ректор Коттаямской духовной семинарии (Индия). Священник Маланкарской Церкви.

Оригинальное название представленного доклада: Sacramentology in the Malankara (Indian) Orthodox Church.

Димитрий (Капалин), архиепископ Тобольский и Тюменский –

кандидат богословия, ректор Тобольской Православной духовной семинарии.

Дионисий (Шленов), игумен – кандидат богословия, доцент

Московской Духовной Академии.

Избранные публикации: <http://www.bible-mda.ru/info/dionisy.html>

Дунаев Алексей Георгиевич – кандидат исторических наук, научный редактор-консультант Издательства Московской Патриархии.

Список публикаций: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/opera.htm>

Евгений (Решетников), архиепископ Верейский – кандидат

богословия, ректор и профессор Московской Духовной Академии, председатель Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Емельянов Николай, священник (ныне протоиерей) – заместитель декана Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Ермилов Павел Владимирович – преподаватель Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Желтов Михаил, диакон (ныне священник) – кандидат богословия, доцент Московской Духовной Академии и Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. равноап. Кирилла и Мефодия, заведующий кафедрой Литургического богословия ПСТГУ, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Список публикаций: <http://mzh.mrezha.ru/works.htm>

Живов Виктор Маркович – доктор филологических наук,

профессор Отделения славянских языков и литератур Калифорнийского университета в Беркли (штат Калифорния, США), заместитель директора Института русского языка им. В.В. Виноградова Российской Академии наук.

Избранные публикации:

http://ru.wikipedia.org/wiki/Живов,_Виктор_Маркович

Задорнов Александр, священник – кандидат богословия, преподаватель Московской Духовной Академии и Сретенской духовной семинарии (Москва).

Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит – кандидат богословия,

профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Избранные публикации:

<http://www.bible-mda.ru/info/iannuary.html>

Иванов Михаил Степанович – кандидат богословия, заслуженный

профессор и проректор Московской Духовной Академии по учебной работе.

Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский (ныне

архиепископ Волоколамский) – доктор богословия, Ph. D. С 2009 г. – председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. равноап. Кирилла и Мефодия, заместитель председателя Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Список публикаций:

http://www.mospat.ru/wp-content/uploads/2009/10/Vladyka_Ilarion_bibliography.pdf

Иов (Геча; Job Getcha), архимандрит – Ph. D., профессор Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже (Франция).

Оригинальное название представленного доклада: The Eucharistic Theology of Saint Symeon of Thessalonica and Saint Nicolas Cabasilas.

Казарян Николай (Nicolas Kazarian) – преподаватель-ассистент

Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже (Франция).

Оригинальное название представленного доклада: The Sacramental Theology of Patriarch Jeremias II.

Каллист (Уэр; Kallistos Ware), митрополит Диоклийский (Константинопольский Патриархат) – Ph. D., профессор Оксфордского университета (Великобритания).

Оригинальное название представленного доклада: The Patristic Foundations of Orthodox Sacramentology.

Избранные публикации:
[http://orthodoxwiki.org/Kallistos_\(Ware\)_of_Diokleia](http://orthodoxwiki.org/Kallistos_(Ware)_of_Diokleia)

Константин (Горянов), архиепископ Тихвинский (ныне епископ

Курганский и Шадринский) – кандидат богословия, с 1996 по 2008 г. – ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Копейкин Кирилл, протоиерей – кандидат богословия, доцент

и секретарь ученого совета Санкт-Петербургской Духовной Академии, член Синодальной библиейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Корогодина Мария Владимировна – кандидат исторических наук,

научный сотрудник Научно-исследовательского отдела редких книг Библиотеки Академии наук (Санкт-Петербург).

Кумарьянос Павел (Παῦλος Κουμαριανός), протоиерей, Ph. D.

Оригинальное название представленного доклада: Historical-Liturgical Aspects of the Byzantine Eucharist.

Лаут Андрей (Andrew Louth), священник – Ph. D., профессор

Даремского университета (Великобритания).

Оригинальное название представленного доклада: The Doctrine of the Eucharist in the Iconoclast Controversy.

Список публикаций:
<http://www.dur.ac.uk/theology.religion/staff/profile/?id=670>

Лосский Андрей (Andre Lossky) – Ph. D., профессор

Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже (Франция).

Оригинальное название представленного доклада: L'enseignement de quelques Peres de l'Eglise du 5e au 8e siecles sur bapteme et chrismation.

Список публикаций: <http://www.saint-serge.net/IMG/pdf/Lossky.pdf>

Лосский Николай (Nicolas Lossky), священник – Ph. D., почетный

профессор Парижского университета, профессор Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже (Франция).

Список публикаций: http://www.saint-serge.net/IMG/pdf/bibliographie_pretre_nicolas_lossky.pdf

Макгакин Иоанн (John A. McGuckin), протоиерей – Ph. D., профессор Отделения религии Колумбийского университета и Объединенной Богословской семинарии (Нью-Йорк, США).

Оригинальное название представленного доклада: St. Cyril of Alexandria's Theology of the Eucharist.

Список публикаций: <http://www.utsnyc.edu/Page.aspx?pid=350>

Малков Петр Юрьевич – кандидат богословия, доцент Богослов

ского факультета и заведующий кафедрой Теологии Факультета дополнительного образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Мацца Энрико (Enrico Mazza) – Ph. D., профессор Католического

университета Милана и Папского Восточного института (Италия). Католический священник.

Оригинальное название представленного доклада: Eucharist in the Big Catechetical Courses of the IVth Century.

Список публикаций: http://dl.dropbox.com/u/2269670/2Bibliografia_Enrico_Mazza.doc

Меррас Мерья (Merja Merras) – Ph. D., профессор
Факультета
православного богословия Университета Йоэнсуу
(Финляндия).

Оригинальное название представленного доклада: Some Basic Aspects of the Sacraments of Baptism and Holy Chrism in the early Byzantine Tradition.

Мецгер Марсель (Marcel Metzger) – Ph. D., почетный профессор

Факультета католического богословия Университета Страсбурга (Франция). Католический священник.

Оригинальное название представленного доклада: L'eucharistie et les autres célébrations dans les recueils de traditions apostoliques du 2e au 4e siecle.

Список публикаций:

http://www.theocatho-strasbourg.fr/maj/pdf/travaux_publications_metzger.pdf

Михайлов Петр Борисович – кандидат философских наук, доцент

Московской Духовной Академии и Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, научный сотрудник Института философии Российской Академии наук, заместитель заведующего кафедрой Патрологии ПСТГУ.

Николай (Сахаров; Nikolai Sakharov), иеромонах – Ph. D., преподаватель Православного богословского института в Кембридже (Великобритания) и Московской Духовной Академии.

Оригинальное название представленного доклада: Biblical Roots of the Sacrament of Priesthood.

Озолин Николай (Nicolas Ozoline), протоиерей – Ph. D., профессор

Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже (Франция).

Паренти Стефано (Stefano Parenti) – Ph. D., профессор Папского

университета св. Ансельма (Рим, Италия).

Оригинальное название представленного доклада: Towards a Regional History of the Byzantine Euchology of the Sacraments.

Пентковский Алексей Мстиславович – доктор восточных церковных наук, профессор Московской Духовной Академии.

Список публикаций: <http://mzh.mrezha.ru/pentkovsky.htm>

Пермяков Виталий Александрович – магистр богословия, докторант Богословского отделения Университета Нотр-Дам (штат Индиана, США).

Оригинальное название представленного доклада: Historical Origins of the Byzantine Rite of Church Dedication.

Петров Валерий Валентинович – доктор философских наук,

ведущий научный сотрудник Института философии Российской Академии наук, руководитель Центра античной и средневековой философии и науки ИФ РАН.

Список публикаций: <http://iph.ras.ru/petroff.htm>

Плекон Михаил (Michael Plekon), священник – Ph. D., профессор

Социологическо-антропологического отделения Городского университета Нью-Йорка (City University of New York, США).

Оригинальное название доклада: The Sacramentology of Nicolas Afanasiev.

Список публикаций:

<http://www.baruch.cuny.edu/wsas/academics/anthropology/documents/PlekonCV.pdf>

Подскальски Герхард (Gerhard Podskalsky) – Ph. D., почетный

профессор Философско-богословского института св. Георгия (Франкфурт-на-Майне, Германия). Католический священник, монах Ордена иезуитов.

Оригинальное название представленного доклада: Greek Eucharistic Theology in the Age of Turkokratia (1453–1821).

Список публикаций:

<http://www.sankt-georgen.de/lehrende/podskalsky.html>

Польсков Константин, священник – кандидат богословия,

кандидат философских наук, проректор по научной работе
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного
университета.

Постернак Андрей, священник – кандидат исторических наук,

доцент и декан Исторического факультета Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Список публикаций:
<http://pstgu.ru/faculties/historical/teachers/posternak/>

Реморов Иоанн, диакон – кандидат филологических наук,
доцент кафедры Древних языков Новосибирского
государственного университета, проректор по учебной работе
Новосибирского Свято-Макарьевского Богословского института.

Рентель Александр (Alexander Rentel), священник – Ph.
D., доцент

Свято-Владимирской Православной Богословской
семинарии (Крествуд, Нью-Йорк, США). Оригинальное название
представленного доклада: A Comparison of the Liturgical Rite of
Ordination and the Canonical Act of Deposition.

Список публикаций: <http://www.svots.edu/rev-alexander-rentel/>

Рену Шарль (Charles Renoux) – Ph. D., почетный директор
исследований в Национальном центре научных
исследований (Centre National de la Recherche Scientifique,
Франция). Католический священник и монах Бенедиктинского
ордена (аббатство Saint-Benoit d'En-Calcat, Франция).

Оригинальное название представленного доклада: The Holy
Liturgy Chants of Saint-Sabas Hymnal.

Список публикаций: http://fr.wikipedia.org/wiki/Charles_Renoux

Родионов Олег Алексеевич – кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник Института всеобщей истории
Российской Академии наук.

**Серафим (Белоножко), епископ Бобруйский и
Быховский** –

кандидат богословия, первый проректор Института теологии
имени свв. Мефодия и Кирилла (Минск), член Синодальной
библейско-богословской комиссии Русской Православной
Церкви.

Сигов Константин Борисович – кандидат философских наук,

профессор и директор Центра европейских гуманитарных исследований Национального университета «Киево-Могилянская Академия».

Скутерис Константин (Κωνσταντίνος Σκουτέρης) († 2009) – Ph. D.,

профессор отделения Теологии Богословской школы Афинского университета (Греция).

Оригинальное название представленного доклада: Baptism and Original Sin: Some Patristic Perspectives on the Theme.

Снигирев Ростислав, протоиерей – доктор богословия, проректор

Калужской духовной семинарии.

Список

публикаций:

<http://www.bogoslov.ru/persons/293712/index.html>

Спинкс Брайан (Bryan Spinks) – Ph. D., профессор Йельского

университета (штат Коннектикут, США), сотрудник Кембриджского и Даремского университетов (Великобритания). Англиканский священник.

Оригинальное название представленного доклада: Sacramental Theology in the East Syrian Tradition.

Список

публикаций:

<http://www.yale.edu/ism/images/faculty/CVs/Spinks.pdf>

Тафт Роберт Ф. (Robert F. Taft) – Ph. D., почетный профессор

Папского Восточного института (Рим, Италия) и Университета Нотр-Дам (штат Индиана, США), член Британской Академии, консультант и член ряда комиссий Ватиканской Конгрегации по делам Восточных Церквей. Греко-католический архимандрит и монах Ордена иезуитов.

Оригинальное название представленного доклада: Fourth-Century Theological Developments in the Byzantine Anaphora of St. John Chrysostom.

Список публикаций: <http://mzh.mrezha.ru/taft.htm>

Ткаченко Александр Анатольевич – научный сотрудник

Института всеобщей истории Российской Академии наук, старший преподаватель Московской Духовной Академии и Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Список публикаций: <http://mzh.mrezha.ru/tkachenko.htm>

Убьяли Серджо (Sergio Ubbiali) – Ph. D., профессор Богословского факультета Университета Северной Италии (Милан, Италия).

Оригинальное название представленного доклада: Catholic Theology of the Sacrament of Penitence.

Список публикаций: <http://teologiamilano.it/ubbiali.html>

Успенский Борис Андреевич – доктор филологических наук, профессор Неаполитанского Восточного университета (Италия) и Российского государственного гуманитарного университета.

Избранные публикации:

http://ru.wikipedia.org/wiki/Успенский,_Борис_Андреевич

Фёльнер Ханс-Юрген (Hans-Jürgen Feulner) – Ph. D., профессор и директор Института литургии Католического факультета Венского университета (Австрия).

Оригинальное название представленного доклада: Sacraments of Baptism and Holy Chrism in the Western Tradition Prior to the VIIth Century.

Финдикян Даниил (Michael Daniel Findikyan) – Ph. D., декан и

профессор Армянской семинарии св. Нерсеса (Нью-Рошелл, штат Нью-Йорк, США), профессор Богословского отделения Университета Нотр-Дам (штат Индиана, США). Священник и вардапет Армянской Апостольской Церкви.

Оригинальное название представленного доклада: Sacramental Theology in the Armenian Tradition.

Фокин Алексей Русланович – кандидат философских наук,

старший научный сотрудник Института философии Российской Академии наук, доцент Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Избранные публикации: <http://iph.ras.ru/fokin.htm>

Хеллер Дагмар (Dagmar Heller) – Ph. D., профессор Экуменического института в Боссэ (Швейцария). Пастор Евангелической Церкви Германии.

Оригинальное название представленного доклада: Sacramentology in Hermeneutical Perspective.

Холодный Андрей (Andrei Holodny) – M. D., профессор Корнелльского университета (Итака, штат Нью-Йорк, США).

Оригинальное название представленного доклада: The Healing of the Body and the Soul in the Sacraments of the Church: Can theology accommodate the scientific world view?

Хулап Владимир, священник – кандидат богословия, Ph. D., и. о.

проректора по учебной работе и заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской Духовной Академии, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Цыпин Владислав, протоиерей – доктор церковной истории,

магистр богословия, профессор и заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин Московской Духовной Академии, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви, председатель Историко-правовой комиссии Русской Православной Церкви.

Шишков Александр Михайлович – кандидат философских наук,

доцент Философского факультета Московского государственного университета.

Список публикаций:
<http://itmk.philos.msu.ru/community/official/shishkov/publ.html>

Шмаина-Великанова Анна Ильинична доцент Центра изучения

религий Российского государственного гуманитарного университета.

Юревич Дмитрий, священник (ныне протоиерей) – кандидат

богословия, проректор по научно-богословской работе и заведующий кафедрой Библиистики Санкт-Петербургской Духовной Академии, член Синодальной библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви.

Список публикаций: <http://bible-mda.ru/info/yurevich.html>

Примечания

¹ - Доклад подготовлен секретариатом Синодальной Богословской комиссии.

² - Пространный христианский Катехизис Православной католической восточной Церкви / [Сост. свт. Филарет (Дроздов)]. М., 2006. С. 83.

³ - Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. М., 1999г. Т. 2. С. 363, 365–366.

⁴ - Ἀνδρούτσας Χρ. Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1956 . Σ. 396.

⁵ - Так, в первой молитве чина обручения в качестве основания для моления об обручающихся приводится отсылка к повествованию о бракосочетании Исаака и Ревекки – но не какой-либо пример из Нового Завета или церковной истории. В третьей молитве обручения приводится та же отсылка, наряду с цитатами из ветхозаветных рассказов о сотворении человека, заканчивающимися упоминанием «отцов ... в коемждо роде и роде, избранных Твоих», т. е. ветхозаветных праотцев. Вторая половина этой, третьей, молитвы открывается перечислением трех примеров из ветхозаветной истории, где так или иначе упоминаются кольца или перстни, и лишь четвертый пример здесь – новозаветный (но вторая молитва чина обручения полностью построена на богословии Нового Завета). Чин венчания, в свою очередь, открывается Пс 127, ветхозаветным гимном благословенному браку, а в его молитвах вспоминаются: второй рассказ о сотворении мира из Книги Бытия, браки Авраама и Сарры, Исаака и Ревекки, Иакова и Рахили, Иосифа и Асенефы (а также присутствует ряд новозаветных ссылок – первая молитва); те же примеры, а также брак Моисея и Сепфоры и имена Ноя, Ионы, Трех отроков, Еноха, Сима, Илии (наряду с некоторыми ссылками из новозаветной и последующей церковной истории – вторая молитва); второй рассказ о сотворении мира из Книги Бытия (третья молитва). Священническое благословение («тайносовершительная формула») и прокимен венчания взяты

из Пс 20. Имена ветхозаветных патриархов перечисляются в формулах-благопожеланиях на снятие венцов в конце чина. Лишь четвертая молитва (относящаяся, наряду со второй, к древнейшему слою чина венчания), а также молитвы, заключающие собой чин венчания, основаны строго на Новом Завете.

⁶ - В Ветхом Завете и далее нет подтверждения тому, что деторождение – это единственная или исключительная цель брака. Поэтому неверно было бы говорить о том, что «сущностью» ветхозаветного брака было деторождение.

⁷ - Указание на «кость» и «плоть» можно понимать не только в смысле органического единства, но и более широко, поскольку соответствующие еврейские слова “*esel* и *basar* могут означать не только кости и плоть в собственном смысле, но и «твердость/силу» и «наготу/слабость» соответственно.

⁸ - Недаром Книга Песни песней, повествующая о любви невесты к жениху, в традиционной иудейской экзегезе понимается как аллегорическое изображение любви между Богом и Его народом.

⁹ - Ср. также с Песнью песней, где говорится о любви именно со слов невесты.

¹⁰ - Здесь следует отметить, что у некоторых отцов встречаются мысли о вечности христианского брака, напр.: «В будущем веке верные супруги безбоязненно встретятся... и будут пребывать вечно со Христом и друг с другом в великой радости» (Свт Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесеянам. 20 // свт. Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1905. Т. 11. Кн. 1. С. 181). Однако другие отцы говорят о временном характере всякого брака, даже христианского: «После воскресения. уже не будет брака» (Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. СПб., 1894. С. 271). Иными словами, по этому вопросу отсутствует *consensus patrum*, так что этот вопрос является важной проблемой, требующей дальнейшей богословской разработки.

¹¹ - Пространный христианский Катехизис Православной католической восточной Церкви / [Сост. свт. Филарет

(Дроздов)]. М., 2006. С. 84.

¹² - Как описание церковного чина или момента бракосочетания (который, в таком случае, к III веку заключался в преподании молодым благословения во время литургии) или как общее указание на святость брачных отношений христиан в течение всей их жизни.

¹³ - Уже Тертуллиан упоминает участие христиан в подобных обрядах: обручении (*sponsalia*) и бракосочетании (*nuptialium*), совершавшемся по обычной римской церемонии, с возложением венков (Tertull. *De idololatr.* 16). Постепенно эти обряды были воцерковлены (см.: Желтов М. С. Брак: Чинопоследование благословения брака // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 166–178; Khoulap V. *Coniugalia Festa: Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der romisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien.* Würzburg, 2003. (Das ostliche Christentum; NF. 52)).

¹⁴ - Среди современных реалий ей соответствует регистрация брака в отделе ЗАГС.

¹⁵ - Возможно, было бы правильным поставить вопрос о возвращении этой важнейшей составляющей церковного брака в чин венчания. С другой стороны, так называемая венчальная литургия, практикуемая в настоящее время в греческих Церквях, вызывает много сомнений – хотя бы потому, что этот обычай является недавним установлением (см.: Σκαλτσής Π. Γάμος και θεία λειτουργία. Θεσσαλονίκη, 1998).

¹⁶ - Недаром в православном чине венчания в качестве чтений выбраны рассказ о браке в Кане Галилейской (Ин. 2:1–11; иногда в рукописях вместо этого Евангелия выписывается Мф. 19:3–9) и апостольское слово Еф. 5:20–33 (об отношениях мужа и жены и о браке как образе тайны союза Христа и Церкви) или, по ряду рукописей, 1Кор. 7:7–14 (о вступлении в брак и о высоте девства, а также о браке как о «харизме от Бога»).

¹⁷ - См.: John Chrysostom, st. *On Marriage and Family Life* / Transl. C. P. Roth, D. Anderson. Crestwood (NY), 1986; Augustine,

st. Treatises on Marriage and other Subjects / Transl. R. J. Deferrari, Ch. T. Wilcox. N-Y., 1955. (Fathers of the Church; 27).

¹⁸ - См.: The Greek Orthodox Theological Review. 1989. Vol. 34/2. P. 182–189.

¹⁹ - См.: Tribble P. God and the Rhetoric of Sexuality. L., 1992. P. 12–21. Автор приходит к следующему выводу: «Бог – ни мужчина, ни женщина, и не сочетание их. Но поиски божественной трансцендентальности в человеческой реальности требуют человеческих ключей. Единственным в своем роде среди них, согласно нашим источникам, является сексуальность. Бог творит мужчину и женщину по образу Своему. В таком случае описать мужчину и женщину значит постичь образ Божий, а постичь образ Божий значит понять трансцендентальность Бога» (Ibid. P. 21).

²⁰ - Традиция толкования слов «Вот, это...» показывает, что это событие рассматривается не просто как исполнение надежды: «Когда Адам увидел Еву, он сказал: Вот моя помощница». Как говорит Писание: «И Адам сказал: вот, наконец, кость от костей моих». [Что значит:] вот, женщина была сотворена от мужчины; и отныне всякий мужчина берет дочь своего собрата и следует ему плодиться и размножаться. [Другое толкование:] только в этот раз Бог действовал как дружка Адама; отныне он должен брать ее сам» (Abot de-Rabbi Nathan, цит. по: Anderson G. Celibacy or Consummation in the Garden?: Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden // Harvard Theological Review. 1989. Vol. 82/2. P. 121–149).

²¹ - Midrash ha-Gadol, цит. по: Anderson. Celibacy or Consummation. P. 127.

²² - Изд.: Neusner J. Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis. Atlanta, 1985.

²³ - Ср. Xenophon. Cyrop. VII 5. 59–65, и Stewart-Sykes A. Melito of Sardis: On Pascha. Crestwood (NY), 2001. P. 5–8 (о характеристике Мелитона Сардского как «скопца»).

²⁴ - Эта позиция обычно основывается на трудах свт. Григория Нисского и прп. Максима Исповедника, хотя в случае

первого, по моему мнению, следует говорить об ошибочном прочтении (см.: Behr J. The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa's «De Hominis Opificio» // Journal of Early Christian Studies. 1999. Vol. 7/2. P. 219–247).

²⁵ - Здесь Афинагор следует классическим авторам (ср. напр., Plato. Symp. 208e; см.: Eijk T. H. J., van. Marriage and Virginity, Death and Immortality // Fontaine J., Kannengiesser C., eds. EPEKTASIS: Melanges patristiques offerts au Cardinal Jean Danielou. P., 1972. P. 209–235).

²⁶ - Основанием такого взгляда может служить используемое сщмч. Ирением сравнение человеческого рода с прор. Ионой, при том что, по его утверждению, люди были проглочены китом изначально (ab initio). Для сщмч. Иринея истинная реальность человека кроется не в прошлом, но сокрыта со Христом в Боге (ср.: Behr J. Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement. Oxford, 2000).

²⁷ - Ср.: Broudehoux J. P Manage et Famille chez Clement d'Alexandrie. P., 1970. P. 174. (Theologie Historique; 11).

²⁸ - Эта связь между рождением детей и уподоблением Богу, Родителю всего, уже проведена у Филона в «О десяти заповедях» (Philo. De dec. 22. 107; см.: Clem. Alex. Paedag. II 10. 93. 1; Idem. Strom. III 9. 66. 3, 12. 87. 4).

²⁹ - Ср.: Lutz C. Musonius Rufus: The Roman Socrates // Yale Classical Studies. 1947. Vol. 10. P. 89.

³⁰ - См.: Hart M. Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage // Theological Studies. 1990. Vol. 51. P. 450–478.

³¹ - Похожая точки зрения есть у Климента: «...человек не обязательно должен избирать одинокую жизнь, однако он не превосходит того, кто, будучи укрощенным женитьбой, рождением и воспитанием детей, заботой о доме, однако без страсти или страданий, несмотря на свое попечение о домашнем хозяйстве, не лишается Божественной любви и умудряется преодолеть все соблазны, возникающие из-за детей, жены, домашних и имущества. Не имеющий семьи в гораздо большей степени свободен от искушений. Заботясь только о

себе, он оказывается ниже того, кто не может сравниться с ним в отношении личного спасения (ἡττάται πρὸς τοῦ ἀπολειπομένου μεν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σωτηρίαν), однако превосходит его образом жизни, если он печется об истине, в полной мере следуя образцу» (Clem. Alex. Strom. VII 12. 70. 7–8)

³² - Эта эсхатологическая ориентация, которая, как я предположил, стоит за Мф. 19:1, 1Кор. 7 и текстами сщмч. Иринея, имеет интересные параллели с размышлениями Л. Иригарай, которая пыталась объяснить различие полов в терминах парусии Бога, Который, согласно ее точке зрения, вместо того чтобы оставаться недоступной трансцендентальностью, присутствует здесь и сейчас, в теле и через тело; такая перспектива половых особенностей предполагает возможность преображения мира, которую она описывает как «третью эру», или «время Духа и Невесты» (см.: Irigaray L. An Ethics of Sexual Difference. L., 1993. P. 147–150).

³³ - В государстве Израиль полигамия запрещена светским законодательством, тогда как некоторые круги религиозных общин выходцев из восточных стран ее допускают.

³⁴ - В оригинале это поэтическая фраза, состоящая сплошь из игры слов, потому что «шатер» и «Шехина» на языке оригинала – одно слово, так же как «над» и «между».

³⁵ - Ефрем – помимо того, что это название одного из двенадцати колен, в Библии часто служит для обозначения всего Северного царства, то есть Израиля в целом.

³⁶ - Сщмч. Иринеи Лионский. Против ересей I. 24. 2.

³⁷ - Климент Александрийский. Строматы III. XII. 84. 2 // Он же. Строматы. СПб., 2003. Т. 1. С. 441.

³⁸ - Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам XXIII. 1.

³⁹ - Он же. Беседы на Первое Послание к Коринфянам XIX // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. М., 2004р. Т. 10. Кн. 1. С. 181.

⁴⁰ - Свт. Кирилл Иерусалимский. Огласительные поучения IV. 22.

⁴¹ - Свт. Григорий Богослов. Слово 40, на святое Крещение // Творения иже во святых Отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., б.г. Т. 1. С. 554.

⁴² - Свт. Григорий Богослов. Слово 18, сказанное в похвалу отцу и в утешение матери Нонне в присутствии св. Василия, к которому обращено вступление к данному слову.

⁴³ - Цит. по: Троицкий С. Христианская философия Брака // Соловьев В. Смысл любви – Троицкий С. Христианская философия брака – Мейендорф И., прот. Брак в Православии. М., 1995. С. 88.

⁴⁴ - Свт. Иоанн Златоуст. Беседа 12 на Послание к Колоссянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. М., 2004р. Т. 11. Кн. 1. С. 465.

⁴⁵ - Свт. Иоанн Златоуст. Беседа 20 на Послание к Ефессянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. М., 2004р. Т. 11. Кн. 1. С. 175.

⁴⁶ - Он же. Беседа 12 на Послание к Колоссянам // Там же. С. 466.

⁴⁷ - Свт. Григорий Богослов. Слово 37, на евангельские слова «когда окончил Иисус слова сии...» и проч. (Мф. 19:1).

⁴⁸ - Свт. Иоанн Златоуст. О девстве // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. М., 1991р. Т. 1. Кн. 1. С. 307–308.

⁴⁹ - Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на святого Евангелиста Матфея LXII // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. М., 2001р. Т. 7. Кн. 2. С. 635.

⁵⁰ - Блж. Феодорит Кирский. Сокращенное изложение Божественных догматов 25 // Восточные Отцы и учителя Церкви V века. Антология. М., 2000. С. 216.

⁵¹ - Свт. Астерий Амасийский. Беседа на слова Евангелия от Матфея «по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею?» (Мф. 19:3) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1893. Т. 2. Июнь. С. 384.

⁵² - Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. СПб., 1857. Т. 2. С. 363.

⁵³ - Климент Александрийский. Педагог II. 10: «О благочестном в христианском браке, рождении детей и против роскоши в одеждах».

⁵⁴ - Свт. Иоанн Златоуст. Беседа на слова апостола 1Кор. 7. 2 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. М., 1994р. Т. 3. Кн. 1. С. 209.

⁵⁵ - Он же. Похвала Максиму, и о том, каких должно брать жен // Там же. С. 229.

⁵⁶ - Свт. Кирилл Иерусалимский. Огласительные поучения VI. 35.

⁵⁷ - Ampholochii Iconiensis opera: orationes pluraque alia, quae supersunt, nonnulla etiam spuria, quorum éditionem Cornelis Datema. Turnhout; Leuven, 1978. (Corpus Christianorum. Series Graeca; 3). P. 2, 3–9, 18–19.

⁵⁸ - Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры IV. 24: «О девстве».

⁵⁹ - Там же.

⁶⁰ - Свт. Григорий Богослов. Слово 19, произнесенное св. Григорием Богословом о словах своих Юлиану, производившему перепись народа и уравниение податей.

⁶¹ - Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Беседа 18 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. М., 1994р. Т. 4. Кн. 1. С. 161.

⁶² - Свт. Григорий Богослов. Слово 37 на евангельские слова: «когда окончил Иисус слова сии...» и проч. (Мф. 19:1).

⁶³ - Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры IV. 27: «О Воскресении».

⁶⁴ - Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры IV. 27: «О Воскресении».

⁶⁵ - Цит. по: Троицкий. Указ. соч. С. 103.

⁶⁶ - Об этом пишет, например, преп. Ефрем Сирин: «Брак у святых (христиан) апостол соделал „таинством Христа и Церкви“ (ср. Еф. 5:32.— Авт.), то есть: как истинная, учрежденная от Адама до Господа нашего, любовь эта была таинством совершенной любви Господа нашего. Как Церковь оставила

идолов и преданность прежней жизни наподобие отца и матери: так и Христос Сам оставил Отца на небесах и мать на земле, и умер за Церковь, дабы Церковь, которую возлюбил, оживотворить Своею смертью и, превознесенную, ввести ее в Свое Царство» (прп. Ефрем Сирин. Толкование на Послание к Ефесеянам // Он же. Творения. Сергиев Посад, 1995. Т. 7. С. 196).

⁶⁷ - Свт. Иоанн Златоуст. Беседа на слова апостола 1Кор. 7:39–40 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. М., 1994р. Т. 3. Кн. 1. С. 215.

⁶⁸ - Свт. Иоанн Златоуст. Беседа 20 на Послание к Ефесеянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. М., 2004р. Т. 11. Кн. 1. С. 181.

⁶⁹ - Сщмч. Игнатий Антиохийский. Послание к Поликарпу Смирнскому, 5 // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 310.

⁷⁰ - Памятники древней христианской письменности / Рус. пер. прот. П. Преображенского. М., 1863. Т. 4. Гл. 5. С. 17.

⁷¹ - Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб., 1911. Т. 1. С. 78. Прав. 17.

⁷² - Свт. Григорий Богослов. Слово 40, на Святое Крещение // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., б. г. Т. 1. С. 554.

⁷³ - Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб., 1911. Т. 1. С. 583. Прав. 91.

⁷⁴ - Codex Iuris Canonici. Citta del Vaticano, 1983. № 1055. § 2.

⁷⁵ - Катехизис Католической Церкви. М., 1996. § 16233.

⁷⁶ - См., напр., подборку и анализ святоотеческих взглядов в: Munier Ch. Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche. Bern, 1987; Niebergall A. Ehe und Eheschliessung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche. Marburg, 1985.

⁷⁷ - См., напр.: Покровский А. И. Брачные молитвы и благословения древней Церкви (I-X в.) // Сб. ст. в память столетия МДА. Сергиев Посад, 1915. С. 549–592.

⁷⁸ - В частности, Тертуллиан протестует против слишком языческого, по его мнению, обычая надевать на брачующихся венки – Tertull. De Corona. 13. 4; 14. 2.

⁷⁹ - Напр., Aug. Serm. 278. 9.

⁸⁰ - См.: Hunter D. G. Augustine and the Making of Marriage in Roman North Africa // Journal of Early Christian Studies. Baltimore (MD), 2003. Vol. 11. P. 63–85.

⁸¹ - Ср. правила Соборов IV века: Неокес. 7, Лаодик. 54, также Тимоф. 11.

⁸² - Об истории чинов бракосочетания в эпоху древней Церкви см. в первую очередь: Ritzer K. Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. Münster, 1982. (LQF; 38). См. также: Pentkovsky A. Le cérémonial du manage dans l'euchologe byzantin du XIe–XIIe siècle // Le manage. Conférences Saint-Serge – LXe Semaine d'Études liturgiques (Paris, 29.06 – 02.07.1993). R., 1994. (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». «Subsidia»; 77). P. 259–287.

⁸³ - См., напр.: The Oxford Classical Dictionary. Oxford, 1970. P. 649–651.

⁸⁴ - См.: Walter Ch. Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982. P. 121–125.

⁸⁵ - Обычай ритуализировать первую чашу брачного пира сохранялся и впоследствии – например, в форме «здравных» и «величальных» чаш в древнерусской практике. Общая чаша в древности по распитии разбивалась. Видимо, к этому типологически восходит современный «светский» обычай пить на свадьбу шампанское с последующим битьем бокалов. Архаичность этого обычая совершенно очевидна: стеклянный бокал с вином, который разбивается сразу после распития, фигурирует не только в дониконовском (старообрядческом) чине венчания первобрачных (дониконовские русские литургические книги говорят, что после распития «абие сткляницу сокрушают», и этот обряд до сих пор совершается у старообрядцев), но и в брачной церемонии синагогального иудаизма (где этому обряду придается несколько значений, в том числе апотропеическое).

⁸⁶ - Издание: Parenti S., Velkovska E. (eds.) *L'Eucologio Barberini gr. 336*. R., 20002. (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». «Subsidia»; 80).

⁸⁷ - См.: Завьялов А. Брак: чинопоследование // Православная Богословская энциклопедия. М., 1901. Т. 2. Ст. 1028–1032.

⁸⁸ - Мейендорф И., прот. Брак в Православии / В составе сб., также включающего работы: Соловьев В. Смысл любви; Троицкий С. Христианская философия брака. М., 1995. С. 215–286; особенно с. 231–235.

⁸⁹ - См.: Meyendorff J. *Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition* // *Dumbarton Oaks Papers*. Wash., 1990. Vol. 44. P. 99–107 (неавторизованный русский перевод этой статьи доступен в сети Интернет по адресу: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/meyen/marriage.htm>). См. также более подробную критику концепции Завьялова в нашей статье: Желтов М. С. Брак и Евхаристия: история православного чина венчания // Журнал Московской Патриархии. М., 2004. Вып. 11. С. 44–53.

⁹⁰ - Parenti, Velkovska. *L'Eucologio Barberini...* P. 185.

⁹¹ - Ibid. P. 185–188.

⁹² - Т. е. епископом или священником – в византийскую эпоху термином «иерей» в литургических книгах нередко обозначался епископ.

⁹³ - В Евхологии Vatican. Barberini. gr. 336 выписана также «иная» (ἄλλη) молитва венчания, имеющая неконстантинопольское происхождение и не включенная в описанный нами чин.

⁹⁴ - См.: Pentkovsky. *Le céremonial du mariage...* P. 264; Parenti S. *The Christian Rite of Marriage in the East* // Chupungco A. J. (ed.) *Handbook for Liturgical Studies*. Collegeville (MN), 2000. Vol. 4. P. 255–274, здесь p. 258–259.

⁹⁵ - Такая схема типична для константинопольской литургической традиции. Тексты различных чинов, зафиксированные в раннехристианских памятниках, обычно подразумевают наличие одной молитвы для одного

священнодействия, поэтому логично предположить, что эта константинопольская схема представляет собой результат усложнения древнейшей практики. Ср., напр., со статьей А. М. Пентковского «Чинопоследования хиротоний в византийских Евхологиях VIII–XII веков», помещенной во 2-м томе настоящего сборника. С другой стороны, в обеих парах молитв (т. е. О1 + О2 и В1 + В2) первая молитва пары содержит отсылки к Ветхому Завету, а вторая (главопреклонная) – к Новому (см.: Желтов М., диак. Вступление в брак: библейское осмысление и церковное чинопоследование // Таинства Церкви: Материалы подготовительных семинаров Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах». М., 2007. С. 198–206, здесь с. 205), поэтому можно предположить и обратное – что пары молитв изначально создавались как единый комплекс: «ветхозаветные прообразы» (О1 и В1) + «новозаветное исполнение» (О2 и В2).

⁹⁶ - Можно отметить, что некоторые рукописи (напр., Sinait. Gr. 958, X в.) говорят о преподании Святого Причащения и в конце чина обручения.

⁹⁷ - Важные наблюдения по истории греческих чинов обручения и венчания содержатся уже в классических работах Я. Гоара (Goar J. *Εὐχολόγιον sive Rituale graecorum...* Venetiis, 17302. P. 309–326), Н. Ф. Красносельцева (Красносельцев Н. Ф. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями. Каз., 1885. С. 107–117) и А. А. Дмитриевского (Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 2: *Εὐχολόγιον*. К., 1901. Passim). Из современной литературы необходимо назвать упомянутые в прим. 1 публикации К. Ритцера и А. М. Пентковского, а также статьи ряда итальянских авторов (Baldanza G. Il rito di matrimonio nell' *Eucologio Barberini* 336: Analisi della sua visione teologica // *Ephemerides Liturgicae*. R., 1979. Vol. 93. P. 316–351; idem. Il rito matrimoniale dell' *Eucologio Sinaitico Greco* 958 ed il significato della coronazione nella *δόξα καὶ*

τιμή: Proposte per una ricerca teologica // Ibid. 1981. Vol. 95. P. 289–315; Passarelli G. La cerimonia dello Stefanoma (incoronazione) nei riti matrimoniali bizantini secondo il Codice Cryptense Г. β. I (X sec.) // Ibid. 1979. Vol. 93. P. 381–391; idem. Stato della ricerca sul formulario dei riti matrimoniali // Studi bizantini e neogreci: Atti del IV Congresso internazionale di studi bizantini. Galatina, 1983. P. 241–248; Gelsi D. Punti di riflessione sull'ufficio bizantino per la 'incoronazione' degli sposi // Farnedi G. (ed.) Le celebrazione Cristiana del matrimonio: Simboli e testi: Atti del II Congresso internazionale di liturgia (Roma, 27–31.09.1985). R., 1986. (Studia Anselmiana; 93. Analecta liturgica; 11). P. 283–306; Petta M. Ufficiatura del fidanzamento e del matrimonio in alcuni Eucologi otrantini // Familiare'82: Studi offerti per le nozze d'argento a R. Jurlano e N. Ditunno. Brindisi, 1982. P. 95–104; Parenti S. The Christian Rite of Marriage in the East // Chupungco A. J. (ed.) Handbook for Liturgical Studies. Collegeville (MN), 2000. Vol. 4. P. 255–274), монографию свящ. В. Хулапа (Khoulap V. Coniugalia Festa: Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der romisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien. Wurzburg, 2003. (Das ostliche Christentum; N. F. 52)); см. также наши статьи «Брак: Чинопоследование благословения брака» и «Венчание брака» в «Православной энциклопедии» (М., 2003 и 2004, тома 6 и 7, с. 166–178 и 661–668 соответственно).

⁹⁸ - Древний иерусалимский чин церковного бракосочетания сохранился в грузинском переводе (издан по рукописи Sinait. geo. 12 в 2006 г. Э. Челидзе; по двум спискам – Sinait. geo. 12 и 66 – в 2008 г. Э. Кочламазашвили).

⁹⁹ - См., напр.: Baldanza. Il rito matrimoniale...

¹⁰⁰ - См. работы, перечисленные нами выше (прим. 22).

¹⁰¹ - Еще один античный брачный обряд, состоявший в покрывании голов молодоженов особой тканью и имевший широкое распространение на латинском Западе.

¹⁰² - См., напр.: Passarelli. Stato della ricerca...

¹⁰³ - К этому типу, в частности, восходит и изложенное в современных печатных богослужебных книгах Православной Церкви чинопоследование.

¹⁰⁴ - Т. е. О1 + О2.

¹⁰⁵ - Т. е. В1 + В2 + молитва общей чаши.

¹⁰⁶ - Шествие в дом молодых с пением брачных песен, заключаемое совершением тех или иных обрядов возле брачного чертога, представляло собой еще один элемент брачной церемонии, широко известный и в греко-римской античности, и в древнем иудаизме. Как и другие элементы чина венчания, он, очевидно, сохранялся в народном обиходе византийской эпохи (ср. уже упоминавшееся выше описание бракосочетания императора Маврикия с его шествием, «гимнеем» и «невестоводителем») – но в состав церковного чинопоследования вошел гораздо позднее, чем священнодействия венчания и *dextrarum iunctio*, и заметно позже, чем обычай распития общей чаши (впрочем, со временем это различие нивелировалось – так, в современном чине венчания как преподание общей чаши, так и следующее за ним обхождение вокруг аналоя с пением определенных песнопений и чтением нескольких молитв в конце в равной мере воспринимаются как чисто символические священнодействия, уже не связываемые с реальными брачным пиром и церемониальным шествием в дом новобрачных).

¹⁰⁷ - Красносельцев. Сведения о некоторых литургических рукописях... С. 111–113.

¹⁰⁸ - Это уточнение содержится не во всех рукописях.

¹⁰⁹ - Указаниям этой рубрики, собственно, и эквивалентно пополнение второго типа.

¹¹⁰ - На тексты рубрик впервые обратил внимание и издал их еп. Порфирий (Успенский) (Порфирий (Успенский), еп. Второе путешествие по Святой горе Афонской... М., 1880. С. 51–54; см. также уточнения: Дмитриевский. Описание литургических рукописей... Т. 2. С. 361–362, 1016–1017).

¹¹¹ - См.: Желтов М., диак. Церковное благословение повторных браков // Журнал Московской Патриархии. М., 2005.

Вып. 8. С. 72–79.

¹¹² - Напр., в чине освящения храма – см.: Желтов М. С. Православное чинопоследование освящения храма в истории // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 2001 г. М., 2001. С. 88–97.

¹¹³ - Заметим, что в Евхологиях кон. VIII–X в. начальный возглас венчания просто не указан.

¹¹⁴ - Напр., Sinait. gr. 973, 1153 г.; Athen. Bibl. Nat. 272, XIV–XV вв.; Laur. L. 105, XV в.; Philoth. 164, XV–XVI вв.

¹¹⁵ - Но, заметим, не литургию – это подчеркивается тем, что в рукописях чина венчания причащение предваряется не обычным евхаристическим возгласом: «Святая – святым», но: «Преждеосвященная Святая – святым» (при этом никакой связи между чином венчания и литургией Преждеосвященных Даров, не считая этого возгласа, в источниках нет).

¹¹⁶ - Laur. L. 105, XV в.; Taphou 615 (757), 1522 г., и др.

¹¹⁷ - Евхологий 1536 г. из афонской Великой лавры, (№21 по А. А. Дмитриевскому); ср. со схожим указанием в Laur. L. 105, XV в.

¹¹⁸ - 43 Так, напр., в Sinait. gr. 984, XV в.

¹¹⁹ - См.: Σκαλτσής Π. Γάμος καὶ Θεία λειτουργία. Θεσσαλονίκη, 1998. Одна из возможных схем совершения венчальной литургии такова (обручение совершается перед литургией): к мирной ектении прибавляются прошения чина венчания; перед каждым из антифонов (текст антифонов – особый) вместо обычных молитв во всеуслышание читаются по одной из трех первых молитв венчания (третья = В1); после малого входа и тропарей архиерей венчает и благословляет молодых, следуют Трисвятое, прокимен, Апостол и Евангелие (венчания); к сугубой ектении после Евангелия прибавляются особые прошения; вместо молитвы прилежного моления возгласно читается четвертая молитва венчания (= В2); далее литургия идет по обычному чину вплоть до причащения мирян; новобрачные причащаются первыми; молитва на общую чашу, вкушение от чаши и оставшиеся части чинопоследования

венчания бывают после заамвонной молитвы; отпуст литургии складывается из обычного и венчального.

¹²⁰ - Dig. XXXV. 1. 15; L. 17. 30 (Ulpianus).

¹²¹ - Dig. XXIII. 2. 1 (= Bas. XXVIII. 4. 1).

¹²² - Римские брачные договоры (*tabulae matrimoniales*) гласили, что брак заключается *liberorum procreandorum causa* (см., напр.: Sanders H. A. A Latin Marriage Contract // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1938. Vol. 69. P. 104–116).

¹²³ - Grubbs J. E. «Pagan» and «Christian» Marriage: The State of the Question // Journal of Early Christian studies. 1994. Vol. 2:3. P. 361–412; eadem. Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation. Oxford, 1995; O'Roark D. Close-kin Marriages in Late Antiquity: The Evidence of Chrysostom // Greek, Roman and Byzantine studies. 1996. Vol. 37. P. 399–411.

¹²⁴ - В некоторых вопросах (отношение к фактическим бракам, форма заключения брака и др.) эта преемственность сохранялась и далее, о чем см. ниже.

¹²⁵ - Nom. XII. 13 // Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων / Ἐκδ. ὑπὸ Γ. «Ράλλη, Μ. Ποτλή. Τ. 1. Ἀθήναι, 1852. Σ. 271.

¹²⁶ - Iohannes Chrysostomus. In epist. ad Colos. homiliae 12. 5–6 // PG. 62. Col. 387–389. См. особенно в конце п. 5: τί οὖν, ὅταν παιδίον μὴ ᾗ (в результате супружеского общения. – Авт.), οὐκ ἔσονται εἷς οἱ δύο καὶ τότε; εὐδηλον· ἡ μίξις γὰρ τοῦτο ἐργάζεται.

¹²⁷ - См., напр.: Hunter D. G. Augustine and the Making of Marriage in Roman North Africa // Journal of Early Christian studies. 2003. Vol. 11:1. P. 74–85.

¹²⁸ - Viscuso P. Theodore Balsamon's Canonical Images of Women // Greek, Roman and Byzantine studies. 2005. Vol. 45. P. 317–319.

¹²⁹ - Ст. 106, 107 Свода законов гражданских // Свод законов Российской Империи. Т. X. Ч. 1.

¹³⁰ - См., напр., сборник статей об имущественных и наследственных правоотношениях в позднеантичном и византийском браке: *Eherecht und Familiengut in Antike und*

Mittelalter / Hrsg. von D. Simon. München, 1992 (в особенности статьи: Fögen M. Th. Muttergut und Kindersvermogen bei Konstantin d. Gr., Justinian und Eustathios Rhomaïos. S. 15–28; Burgmann L. Reformation oder Restauration? Zum Ehegüterrecht der Ecloga. S. 29–42); о современной российской семье см.: Слепакова А. В. Правоотношения собственности супругов. М., 2005.

¹³¹ - Устав духовных консисторий с доп. и разъясн. Св. Синода и Правительствующего Сената / Сост. М. Н. Палибин. СПб., 1912.

¹³² - Codex Iuris Canonici. Can. 1055–1165 (здесь и далее Кодекс канонического права цит. по изд.: Codex iuris canonici // Acta apostolicae sedis. Città del Vaticano, 1983. Vol. 75. Pars 2).

¹³³ - Codex Iuris Canonici. Can. 1134–1140. Но ср. монографию католического ученого, где брак исследуется только в плане его заключения и расторжения: Абате А. Положение о браке в новом каноническом законодательстве / Пер. с итал. М., 2000.

¹³⁴ - См., напр.: Bassett W. W. The Impediment of Mixed Religion of the Synod in Trullo (a. D. 691) // The Jurist. 1969. Vol. 29. P. 383–415; Cereti G. Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitive. Bologna, 1977. (Studi e ricerche; 26); Crouzel H. L'Église primitive face au divorce. P., 1971. (Théologie historique; 13); Gaudemet J. Sociétés et mariage. Strasbourg, 1980; Hage A. Les empêchements de manage en droit canonique oriental: Etude historico-canonique. Beyrouth, 1954; Kottje R. Konkubinats und Kommunionwürdigkeit im vorgratianischen Kirchenrecht // Annuario historiae conciliorum. 1975. Bd. 7. S. 159–165; Mackin Th. Divorce and Remarriage. N–Y. et al., 1984. (Marriage in the Catholic Church; 2); Munier Ch. Divorce, remariage et pénitence dans l'église primitive // Revue des sciences religieuses. 1978. Vol. 52. P. 81–117; idem. L'échec du mariage dans l'église ancienne // Revue de droit canonique. 1988. Vol. 38. P. 26–40; Nautin P. Divorce et remariage dans la tradition de l'église latine // Recherches de science religieuse. 1974. Vol. 62. P. 7–54; Patsavos L. J. «Mixed» Marriages and the Canonical Tradition of the Orthodox Church // Greek Orthodox Theological Review. 1978. Vol. 21. P. 243–256; Pitsakis C.

G. Le droit matrimonial dans les canons du concile in Trullo // *Annuario historiae conciliorum*. 1992. Bd. 24. S. 158–185; Rincón T. La doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio en el primer milenio cristiano // *Ius canonicum*. 1973. Vol. 13. P. 91–136. Этот перечень можно легко расширить.

¹³⁵ - См., напр.: Reynolds Ph. L. Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage During the Patristic and Early Medieval Periods. Leiden et al., 1994. (*Vigiliae Christianae*: Suppl.; 24).

¹³⁶ - Удачным примером комплексного историко-правового исследования отдельного периода является книга А. Лайу: Laiou A. E. Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe–XIIe siècles. P., 1992. (*Travaux et mémoires: Monographies*; 7). Фундаментальные обзоры истории византийского семейного права (Zachariä von Lingenthal K. E. Geschichte des griechisch-römischen Rechts. B., 18923 (Aalen, 1955r). S. 55–129, и особенно Zhisman J. Das Eherecht der orientalischen Kirche. W., 1864) уже во многом устарели.

¹³⁷ - См. соответственно: Blastaris Synt. Alphabet. K. 12 и 38; П. 20; Υ. 5; Φ. 1.

¹³⁸ - Пункт 6 Определения Свящ. Синода Русской Православной Церкви «Об участвовавших в последнее время случаях злоупотребления некоторыми пастырями вверенной им от Бога властью вязать и решить» от 28 декабря 1998 г. // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 1. С. 10–21.

¹³⁹ - Dig. XXIII. 2. 24 (Modestinus); Cod. Th. III. 7. 3.

¹⁴⁰ - Такой порядок сохранялся по крайней мере до середины VIII века – см.: Ecloga II. 1; 6.

¹⁴¹ - См.: Троицкий С. В. Христианская философия брака. Клин, 20012. С. 151 (автор приводит ссылки на Ипполита Римского, литургико-канонические памятники и др.).

¹⁴² - Nov. Leonis 91 // *Les Nouvelles de Leon VI le Sage / Texte et trad. publ. par P. Noailles, A. Dain*. P., 1944. P. 299–301.

¹⁴³ - Demetrii Chomatēni Ponemata diaphora / Rec. G. Prinzing. B.; N-Y., 2002. № 4, 16, 21, 27, 32, 33, 40, 44, 135, 136.

¹⁴⁴ - Blastaris Synt. Alphabet. П. 17.

¹⁴⁵ - Слепакова А. В. Фактические брачные отношения и право собственности // Законодательство. 2001. № 10. С. 8–15.

¹⁴⁶ - Crouzel. Op. cit. P. 362.

¹⁴⁷ - По объективным основаниям брак прекращается автоматически и независимо от воли супругов (в силу естественных обстоятельств, например смерти мужа или жены). При наличии субъективных оснований для прекращения брака необходимо соответствующее выражение воли хотя бы одного из супругов.

¹⁴⁸ - Соколов И. И. О поводах к разводу в Византии IX–XV вв. // Он же. Византологическая традиция в Санкт-Петербургской духовной академии... СПб., 2005. С. 300–304. И. И. Соколов использовал термин «развод» для обозначения более широкого понятия – прекращения брака (см. на с. 300 его суждение о двух основных поводах к «разводу»: прелюбодеянии и смерти).

¹⁴⁹ - См.: Viscuso P. Late Byzantine Canonical Views on the Dissolution of Marriage // Greek Orthodox Theological Review. 1999. Vol. 44:1–4. P. 273–290.

¹⁵⁰ - Demetrii Chomateni Ponemata diaphora. № 141, 143.

¹⁵¹ - См. пункт 3 раздела X «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» (М., 2000).

¹⁵² - Троицкий. Указ. соч. С. 70.

¹⁵³ - Именно так этот вопрос решается в католическом праве (Codex Iuris Canonici. Can. 1141).

¹⁵⁴ - Голод С. И. Семья и брак: историко-социологический анализ. СПб., 1998. С. 85.

¹⁵⁵ - Демографы отмечают рост внебрачных рождений, особенно он характерен для молодых матерей от 15 до 19 лет. Для сел Сибири каждый третий ребенок – внебрачный (Демографические перспективы России. М., 1993; Голод. Указ соч.).

¹⁵⁶ - Эта статистика Тверской епархии за 2003 год (<http://www.pravoslavie.ru> – материалы от 26.10.04).

¹⁵⁷ - О выполнении Церковью несвойственных ей функций писали М. Горчаков (Горчаков М. И. Научная постановка

церковно-судного права / /Сборник государственных знаний под ред. В. П. Безобразова. СПб., 1876. Т. II. С. 223–270); Н. Суворов (Суворов Н. С. Гражданский брак. СПб., 1896); С. Троицкий (Троицкий С. Христианская философия брака – Мейендорф И. Брак в Православии. М., 2003).

¹⁵⁸ - Троицкий. Указ. соч. С. 155.

¹⁵⁹ - Мф. 19:6.

¹⁶⁰ - Мф. 19:10.

¹⁶¹ - Мф. 19:9; 5:31–32.

¹⁶² - Августин Аврелий. О супружестве и похоти. Гл. X // Репина Л. П. Женщина и мужчина в истории: хрестоматия. М., 2002. С. 164–165.

¹⁶³ - Там же.

¹⁶⁴ - Обзор богословской литературы о браке и библиографию см.: Николчев Д. Брак, развод и последоваш брак в Православната църква: канонично изследоване. София, 2006.

¹⁶⁵ - Никодим [Милаш], еп. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 634.

¹⁶⁶ - Мейендорф И., прот. Брак в Православии. М., 2003. С. 180.

¹⁶⁷ - Павлов А. С. Курс церковного права. СПб., 2002. С. 269.

¹⁶⁸ - Соколов И. И. О поводах к разводу в Византии с половины IX до половины XV в. Историко-правовой очерк. СПб., 1911

¹⁶⁹ - Собрание в 87 (93) главах (греч. и слав. текст в составе Сборника XIV титулов: Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований / Труд В. Н. Бенешевича СПб., 1906. Т. 1. С. 730–837); Номоканон Фотия, тит. XIII, гл. 2, 4 (Ῥάλλης Γ. Α., Πότλης Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Θεσσαλονίκη, 2002г. Т. 1. Σ. 294–301); «Алфавитная Синтагма» Матфея Властаря, буква «Г», гл. 13 (Ῥάλλης, Πότλης. Σύνταγμα. Т. 6. Σ. 176–177).

¹⁷⁰ - «Алфавитная синтагма» Матфея Властаря, буква «Г», гл. 13 (греч. текст: Ράλλης, Πότλης. Σύνταγμα. Т. 6. Σ. 176–177; рус. пер.: «Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем», или «Алфавитная синтагма» иеромонаха Матфея Властаря / Пер. с греч. свящ. Н. Ильинского. М., 2006г. С. 104–113).

¹⁷¹ - Соколов. Указ. соч.

¹⁷² - Мф. 5:32.

¹⁷³ - О дискуссиях по поводу второбрачия священников см.: Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни / Церковные реформы. Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века. Поместный Собор 1917–1918 гг. и предсоборный период. М., 2004. С. 350–384.

¹⁷⁴ - Католическая Церковь считает, что со смертью брак прекращается, и позволяет вдовцам вступать в брак.

¹⁷⁵ - Эти события неоднократно описаны в научной литературе – см., напр.: Троицкий. Указ. соч.; Николчев. Указ. соч.

¹⁷⁶ - Традиционное общество в силу высокой смертности, усугублявшейся для женщин частыми родами, знало значительное число вдовцов.

¹⁷⁷ - Николчев. Указ. соч.

¹⁷⁸ - Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М., 2000г [воспроизведение издания ОЛДП: М., 1880]. С. 86.

¹⁷⁹ - РНБ. Соф. 849. Стоглав следует за РНБ. Соф. 1062 – см. сравнение чинов в работе: Стефанович Д. О Стоглаве. СПб., 1909. С. 223.

¹⁸⁰ - См. данные греческих Евхологиев: Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. К., 1901. Т. 2. С. 742–743.

¹⁸¹ - Емченко Е. Б. Стоглав: исследование и текст. М., 2000. С. 281–282.

¹⁸² - Там же. С. 282–283.

- ¹⁸³ - Это правило есть в Афинской Синтагме («Ῥάλλης, Πότλης. Σύνταγμα. Τ. 4. Σ. 427. Правило 2).
- ¹⁸⁴ - Греч. текст: Ῥάλλης, Πότλης. Σύνταγμα. Τ. 5. Σ. 441; рус. пер.: Стефанович. Указ. соч. С. 223.
- ¹⁸⁵ - Емченко. Указ. соч. С. 284–295.
- ¹⁸⁶ - Мейендорф. Указ. соч. С. 190–191.
- ¹⁸⁷ - Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1999. Т. VIII. С. 49–50.
- ¹⁸⁸ - Там же. С. 74–75
- ¹⁸⁹ - Там же. С. 66.
- ¹⁹⁰ - Там же. С. 70–71.
- ¹⁹¹ - Там же. С. 78.
- ¹⁹² - Там же. С. 282.
- ¹⁹³ - Там же. С. 280.
- ¹⁹⁴ - Белякова. Указ. соч. С. 277.
- ¹⁹⁵ - Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ. М., 2000. С. 52.
- ¹⁹⁶ - Там же. С. 51.
- ¹⁹⁷ - Diocese of Sourozh. Diocesan statutes. L., 2001. P. 32. Art. 9. Section. 5.
- ¹⁹⁸ - Сборник положений, уставов и законов Русской Православной Церкви Заграницей. Б. м., 2006. С. 140.
- ¹⁹⁹ - Антоний, митр. Сурожский. Вопросы брака и семьи // Он же. Труды. М., 2002. Т. 1. С. 505.
- ²⁰⁰ - Там же. С. 504.
- ²⁰¹ - Мф. 5:13.
- ²⁰² - Евдокимов П. Православие. М., 2000. С. 418.
- ²⁰³ - Kallistos (Ware), metr. The Sacrament of Love: the Orthodox Understanding of Marriage and its Breakdown // Downside Review. 1991. Vol. 109. P. 79–93; здесь и далее мы цитируем дополненный и сверенный автором французский перевод: Idem. Le Sacrament de l'amour: La consepction orthodoxe du mariage et de son échec // Tout ce qui vit est saint. P. P. 173.
- ²⁰⁴ - Kallistos (Ware). Le Sacrament de l'amour. P. 174.

- ²⁰⁵ - Ibidem.
- ²⁰⁶ - Евдокимов. Православие. С. 418.
- ²⁰⁷ - Зелинский В., свящ., Костомарова Н. Загадка «единой плоти», или Попытка задуматься о христианском браке // Семья в постатеистических обществах. К., 2002. С. 87.
- ²⁰⁸ - Kallistos (Ware). Le Sacrement de l'amour. P. 181.
- ²⁰⁹ - Истолкование этой мысли см.: Антоний (Блум), митр. Таинство любви: Беседа о христианском браке // Антоний (Блум), митр. Труды. М., 2000. С. 478.
- ²¹⁰ - Ricoeur P. La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris, 2000. P. 206; сверив с оригиналом и введя небольшие изменения, я цитирую по русскому переводу: Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 229.
- ²¹¹ - Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 323.
- ²¹² - Рикёр. Память. С. 673.
- ²¹³ - Там же.
- ²¹⁴ - Арендт. Vita activa. С. 314.
- ²¹⁵ - Там же.
- ²¹⁶ - В этой связи особую актуальность обретает известный тезис С. Троицкого: «Ни Церковь, ни государство не являются источником брака. Напротив, брак есть источник Церкви и государства. Брак предшествует всем общественным и религиозным организациям. Он установлен уже в раю, установлен непосредственно самим Богом. Бог приводит жену к Адаму, и Адам сам объявляет свой брачный союз независимым от какой бы то ни было земной власти, даже и власти родителей (Быт. 2:24; Мф. 19:6)» (Троицкий С. Христианская философия брака. М., 1995. С. 184–185).
- ²¹⁷ - Арендт. Vita activa. С. 315.
- ²¹⁸ - Данную цитату из Евангелия (как и многие другие) Арендт подробно комментирует: «При чтении этих мест надо никогда не упускать из виду, что даже в новозаветном греческом языке три решающих слова здесь – ἀφίεναι, μετανοεῖν, ἀμαρτάνειν – имеют обертоны, передаваемые в переводе не

полностью. Так, ἀφίεναι значит собственно „попускать“ „допускать“, „высвободить“ и, стало быть, „прощать“; μετανοεῖν означает просто „переменить свой образ мысли“, и поскольку оно употребляется также для передачи еврейского shub, оно означает также одновременно поворот и возвращение, но не раскаяние и покаяние, как мы их понимаем; речь идет об отвращении от „грехов“, не о сосредоточении на них в покаянии и раскаянии; ἁμαρτάνειν, наконец, это, по сути, „ошибка“ и „промах“, то есть явно нечто совсем другое, чем то, что мы имеем в виду, когда говорим о грехах (см.: Ebeling H. Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hannover; Leipzig, 1913)». Цитируемый в тексте стих можно было бы поэтому переводить следующим образом: «И если он семь раз на дню ошибется в отношении тебя и семь раз на дню снова придет и скажет: я меняю свой образ мысли, то ты должен отпустить его на свободу» (Там же. С. 317–318).

²¹⁹ - Аверинцев С. С. Брак и семья: Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // София-Логос: Словарь. К., 2006. С. 812.

²²⁰ - Зелинский, Костомарова. Загадка «единой плоти». С. 87.

²²¹ - См: Антоний (Блум). Таинство любви. С. 480.

²²² - Рикёр. Память. С. 675.

²²³ - Доклад подготовлен Московской Духовной Академией совместно с Синодальной Богословской комиссией.

²²⁴ - Пространный христианский Катехизис Православной католической восточной Церкви / [Сост. свт. Филарет (Дроздов)]. М., 2006. С. 81.

²²⁵ - Ἀνδρούτσας Χρ. Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου ανατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι, 19562. Σ. 376.

²²⁶ - Например, общеизвестна практика св. прав. Иоанна Кронштадтского, когда общая исповедь принимала порой черты публичной исповеди, напоминая обычаи древней Церкви.

²²⁷ - Соответствующие прошения просительных ектений; молитва «Ослаби, остави, прости...», читаемая священнослужителями в начале Божественной литургии и перед

Причащением (примечательно, что в иерусалимском чине литургии, носящем имя ап. Иакова, эта молитва вставлена прямо в анафору), некоторые другие молитвословия и даже молитва Господня «Отче наш», которая, как показал Р. Тафт, была включена в чин литургии именно в качестве эквивалента разрешительной молитвы.

²²⁸ - Из этой же доктрины вытекает, например, и учение об установительных словах как формуле освящения Святых Даров.

²²⁹ - Можно также отметить, что древней разрешительной молитвой на Востоке является молитва «Ослаби, остави, прости.», широко известная и сейчас. Она, в частности, входит в состав второй молитвы исповеди по современному славянскому Требнику – и именно эта молитва часто употребляется в греческой практике в качестве разрешительной.

²³⁰ - См. статью: Покаяние, обращение // Словарь библейского богословия / Ред.: К. Леон-Дюфур и др. Брюссель, 1990. Стб. 813.

²³¹ - Ibidem.

²³² - Троицкий И. Г. Библейская археология. СПб., 1913. С. 424.а

²³³ - Там же. Прим. 1.

²³⁴ - Gaster T. H. Sacrifices and Offerings: Old Testament // The Interpreter's Dictionary of the Bible. N-Y., 1962. Vol. 4. P. 152.

²³⁵ - Ibid. P. 151.

²³⁶ - Надо иметь в виду, что *tsom* не всегда употребляется в связи с покаянием. Например, в Суд. 20:26~постом подкреплена усиленная просительная молитва народа Израиля ко Господу; в 1Цар. 31:13~и 2Цар. 1:12~постом сопровождается сожаление о постигшем Израиль после гибели царя Саула несчастье и т. д.

²³⁷ - Обсуждение вопроса о времени написания Книги Иова выходит за рамки данного доклада. Как в древней Церкви, так и в русской дореволюционной библейской науке не было единой точки зрения по этому вопросу (см.: Олесницкий А. А. Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений свв. отцев и учителей Церкви.

СПб., 1894. С. 56–57; Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. М., 2007. Т. 2. С. 137–145). Для темы данного доклада решение этого исагогического вопроса не имеет принципиального значения, тем не менее автор разделяет точку зрения П. А. Юнгерова о раннем происхождении Книги Иова.

²³⁸ - Иоанн Златоуст, свт. Письмо к Олимпиаде. 2, 8 (цит. по: Олесницкий А. А. Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений свв. отцов и учителей Церкви. СПб., 1894. С. 56).

²³⁹ - Выражаясь более поздними терминами из аскетической практики христианской Церкви, в Книге Иова речь идет о соотношении страстей, коренящихся в каждом человеке, и конкретных грехов, которые являются проявлением этих страстей. Осознавая находящиеся в нем страсти, человек раскаивается, тем не менее, в конкретных беззакониях – пусть даже на уровне помышлений (в монастырской практике).

²⁴⁰ - Подробнее об этом см., напр.: Brownlee W. H. The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible (with special attention to the Book of Isaiah). N-Y.; Oxford, 1964. P. 199–203.

²⁴¹ - Wuerthwein E. Μετανοέω, μετάνοια. B. Repentance and Conversion in the Old Testament // Theological Dictionary of the New Testament / Ed. G. Kittel, G. Friedrich. Vol. 4. P. 978–988.

²⁴² - Ibidem.

²⁴³ - Ibidem.

²⁴⁴ - Ibidem.

²⁴⁵ - Ibidem.

²⁴⁶ - Бродович И. А. Книга пророка Осии: Введение и экзегезис. К., 1901. С. 193–194. Wuerthwein. Μετανοέω.

²⁴⁷ - Подробное объяснение Ос. 3:4–5 см.: Бродович. Книга пророка Осии. С. 122–129; Палладий (Пьянков), еп. Толкование на книгу святого пророка Осии // Он же. Толкование на святыя пророков Осию и Иоила. Вятка, 1972. С. 27–28.

²⁴⁸ - Буквальный перевод древнееврейского текста. В синодальном переводе выражение пророка смягчено: «как запачканная одежда».

²⁴⁹ - Якимов И. С. Толкование на книгу святого пророка Исаии. СПб., 1883. С. 124. Wuerthwein. Μετανοέω.

²⁵⁰ - Wuerthwein. Μετανοέω.

²⁵¹ - Ibidem.

²⁵² - Ibidem.

²⁵³ - Ibidem.

²⁵⁴ - Эти термины встречаются в синоптических Евангелиях (μετανοέω – 16 раз, в том числе 9 раз в Евангелии от Луки; μετάνοια – 8 раз, в том числе 5 раз в Евангелии от Луки), Книге Деяний апостольских (глагол – 5 раз, существительное – 6 раз), 1 раз во Втором послании св. ап. Петра (существительное), 8 раз в посланиях св. ап. Павла (1 раз глагол и 7 раз существительное), 12 раз в Откровении (глагол) (см.: Wuerthwein E. Μετανοέω and μετάνοια in the New Testament. I. The Linguistic Understanding // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 4. P. 999). Надо иметь в виду, что употребление этих терминов не исчерпывается текстами Священного Писания Нового Завета, в которых говорится о понятии покаянии.

²⁵⁵ - Слово μετάνοια состоит из глагола νοέω («направлять ум к какому-либо предмету») и предлога μετα– («вслед за, вместе с, с помощью чего-либо» и др.); см.: Behm J. νοέω // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 4. P. 948; idem. μετανοέω, μετάνοια. A. Greek Usage // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 4. P. 976–978.

²⁵⁶ - Ринекер Ф., Майер Г. Покаяние, каяться // Библейская энциклопедия Брокгауза / Под ред. В. А. Цорна. Paderborn, 2001. [Эл. вариант: Изд-е миссии «Свет на Востоке» на CD ROM «Цитата из Библии», версия 4. 5. 1].

²⁵⁷ - Подробнее о влиянии греческого языка Септуагинты на межзаветную литературу, новозаветные Писания и сочинения церковных авторов см. в исследовании: Корсунский И. Н. Перевод LXX: Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1897. С. 527–641.

²⁵⁸ - Bertram G. Ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή. 2. In the Old Testament // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 7. P. 722–724; Wuerthwein E. Μετανοέω, μετάνοια in Hellenistic Jewish

Literature. I. The LXX // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 4. P. 989–990; idem. Μετανοέω and μετάνοια in the New Testament. I. The Linguistic Understanding // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 4. P. 999.

²⁵⁹ - Wuerthwein. Μετανοέω, μετάνοια in Hellenistic Jewish Literature.

²⁶⁰ - Иер. 8:6: «Ни один человек ни сожалеет о своем злонравии» (буквальный перевод); ср. в Септуагинте: οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος μετανοῶν ἀπὸ τῆς κακίας αὐτοῦ; в синодальном переводе: «Никто не раскаивается в своем нечестии». Иер. 31:18: «Обрати меня и обращай, (ибо Ты – Господь, Бог мой)... когда я был обращен, я каялся» (синодальный перевод); в Септуагинте: ἐπίστρεψόν με καὶ ἐπιστρέψω ὅτι σὺ κύριος ὁ θεός μου... ὅτι ὕστερον αἰχμαλωσίας μου μετενόησα.

²⁶¹ - Кроме указанных в предыдущем примечании случаев показательным в этом отношении является перевод в Септуагинте Ис. 46:8~(отступающий от масоретского текста): μετανοήσατε οἱ πεπλανημένοι ἐπιστρέψατε τῇ καρδίᾳ. См.: Wuerthwein. Μετανοέω, μετάνοια in Hellenistic Jewish Literature.

²⁶² - И, наоборот, в переводе Симмаха в Иер. 18:8~для передачи древнееврейского nicham не используется μετανοέω. См.: Wuerthwein. Μετανοέω, μετάνοια in Hellenistic Jewish Literature.

²⁶³ - Ссылки и примеры см. в: Wuerthwein. Μετανοέω, μετάνοια in Hellenistic Jewish Literature.

²⁶⁴ - Wuerthwein. Μετανοέω, μετάνοια in Hellenistic Jewish Literature.

²⁶⁵ - Oepke A. Βάπτω, βαπτίζω: C. t̄ābal and βαπτ(ί)ζειν in the Old Testament and Judaism // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 1. P. 535.

²⁶⁶ - Мессия назван у пророка Исаии «славой Господней» и (в Септуагинте) «спасением Божиим» (Ис. 4:5): καὶ ὅψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ, синодальный перевод: «И узрит всякая плоть Спасение Божие». Об употреблении пророками термина «Спасение» как мессианского титула уже упоминалось выше; подробнее см., напр.: Brownlee. The Meaning of the

Qumran Scrolls. P. 199–203. О толковании Ис. 40:5~в мессианском смысле см.: Якимов. Толкование на книгу святого пророка Исаии. С. 674–675.

²⁶⁷ - Григорьев И. Пророчества Исаии о Мессии и Его царстве. Каз., 1901. С. 281.

²⁶⁸ - Там же. С. 282.

²⁶⁹ - В дореволюционных системах догматического богословия именно эти слова Господа рассматривались как библейская основа таинства Покаяния. См., напр.: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. § 222. СПб., 18834. Т. 2. С. 426.

²⁷⁰ - Michel O. Ὁμολογέω, ἔξομολογέω, ἀνθρομολογέω, ἀνθρομολογέομαι, ὁμολογία, ὁμολογουμένος// Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 4. P. 199–219.

²⁷¹ - Подобное двоякое понимание см., напр., в кн.: Евсевий, архиеп. Беседы на 1-ое Соборное послание св. ап. и ев. Иоанна Богослова. СПб., 1880. С. 38–39.

²⁷² - Клеон Л. Р.-мл., Клеон Л. Р. III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 461.

²⁷³ - Буквальный перевод; ср. с церковнославянским переводом: исповедайте бо друг другу согрешения.

²⁷⁴ - Клеон Л. Р.-мл., Клеон Л. Р. III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. С. 860.

²⁷⁵ - Георгий (Ярошевский), митр. Соборное послание св. ап. Иакова: Опыт историко-экзегетического исследования. К., 1901. С. 293.

²⁷⁶ - Там же.

²⁷⁷ - Суворов Н. С. К вопросу о тайной исповеди и духовниках в Восточной Церкви. М., 19062. С. 160.

²⁷⁸ - Подробнее о каноническом покаянии в IV–VI веках см., например: Vogel C. Le pécheur et la penitance dans l'Église ancienne. P., 1966. P. 27–57.

²⁷⁹ - О пенитенциалах подробнее см.: Vogel C. Les «Libri Paenitentiales». Tournhout, 1978. (Typologie des Sources du Moyen-Âge Occidental; 27).

²⁸⁰ - Подробнее см.: Vogel C. Il peccatore e la penitenza nel medioevo / L'Edizione italiana riveduta e ampliata a cura di Clara Achille Cesarini. Torino, 1988. P. 14–20, 23–24.

²⁸¹ - Mohlberg L. C., Eizenhofer L., Sifrin P Liber Sacramentorum Romanae aeclesiae ordinis anni circuli (cod. Vat. Reg. Lat 316 / Paris, Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum). R., 1960. P. 17–18 (№ 15, 16), 55–60 (№ 38, 39). (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes; 4).

²⁸² - Vogel C., Elze R. Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle. Le Texte. 2 (№ 99–258). Vaticano, 1963. P. 21, 59–67 (№ 71–73, 224–251). (Studi e testi; 227). См. также: Andrieu M. Les Ordines Romani du Haut Moyen Age. Louvain, 1961. T. 5: Les Textes (suite). Ordo L. P. 123–124 (№ 40–44), 192–207 (№ 24–59). (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents. Fasc. 29). Cp.: Vogel. Il peccatore. P. 306–310.

²⁸³ - Capitulare, то есть собрание различные канонов, установленных епископом или диоцезальным синодом. См.: Brommer P «Capitula episcoporum»: Die bischöflichen Kapitularien des 9. Und 10. Jahrhunderts. Tournhout, 1985. (Typologie des Sources du Moyen-Âge Occidental; 43).

²⁸⁴ - О западных канонических собраниях см.: Fransen G. Les collections canoniques. Tournhout, 1973. (Typologie des Sources du Moyen-Âge Occidental; 10).

²⁸⁵ - Mohlberg, Eizenhöfer, Sifrin, Liber Sacramentorum. P. 248 (№ 107).

²⁸⁶ - Vogel E. Le Pontifical. P. 14–20 (№ 44–66), 234–245 (№ 136: Qualiter sacerdos suscipere debeant poenitentes more solito). Cp.: Vogel. Il peccatore. P. 310–315. См. также: Andrieu. Les Ordines. P. 108–121 (№ 1–30).

²⁸⁷ - См. например: Wasserschleben F. W. H. Die Bussordnungen der abendländischen Kirche. Halle, 1851. S. 250–257, 302, 349–352, 388, 422, 425, 551–557.

²⁸⁸ - См., например: Vogel, Elze. *Le Pontifical*. P. 15–17, 235–242; Andrieu. *Les Ordines*. P. 372–376. Ср.: *Wasserschleben. Die Bussordnungen*. S. 551–552.

²⁸⁹ - 11, 12, 14 правила I Вселенского Собора, 4, 5, 6, 7, 8, 9 правила Анкирского Собора, 19 правило Лаодикийского Собора, а также 11 (12) правило свт. Григория Неокесарийского (см.: *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, архиепископа Далматинско-Истрийского*. СПб., 1911. Т. 1. С. 213–214, 219–220, 223; 1912, Т. 2. С. 7, 10–11, 94, 339).

²⁹⁰ - Греческий текст «Восьмикнижия Климента» не сохранился. Французский перевод сирийского текста см.: Nau F. *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*. P., 1913. P. 99–116 (*Ancienne littérature canonique syriaque*; 4).

²⁹¹ - *Les Constitutions Apostoliques / Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger*. P., 1987. Vol. 3. P. 150–167. (SC; 336).

²⁹² - *Didascalia et Constitutiones apostolorum / Ed. F. Funk*. Paderbornae, 1905. Vol. 1. P. 165–166.

²⁹³ - Суворов Н. С. Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских соборов. Ярославль, 1884. С. 87–90.

²⁹⁴ - Ср. мнение еп. Георгия (Вагнера) о кризисе древней покаянной дисциплины в Константинополе в конце IV века: Wagner G. *Bussdisziplin in der Tradition des Ostens // Liturgie et rémission des péchés: Conférences Saint-Serge. XXe semaine d'études liturgiques* (Paris, 2–5 juillet 1973). R., 1975. S. 257–258.

²⁹⁵ - *L'Eucologio Barberini gr. 336 / A cura di S. Parenti e E. Velkovska*. R., 1995. P. 6 (*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia*; 80).

²⁹⁶ - *L'Eucologio Barberini gr. 336*. P. 221–222. Это молитва K1:1b по классификации о. М. Арранца (Arranz M. *Les prières pénitentielles de la tradition byzantine // Orientalia Christiana Periodica*. 1991. Vol. 57. P. 97–99).

²⁹⁷ - *Ibid.* P. 222–223. Это молитва K2:1 по классификации о. М. Арранца (Arranz. *Les prieres*. P. 99–100).

²⁹⁸ - Cp.: Jungmann J. The Place of Christ in Liturgical Prayer. Alba House; N-Y., 1965. P. 225–227.

²⁹⁹ - Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык. СПб., 1876. Вып. 3. С. 113. Издание сирийского текста см.: Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino- Vaticana. R., 1719. P. 479; Rahmani I. I fasti della chiesa patriarcale Antiochena. R., 1920. P. XXI–XXV.

³⁰⁰ - Правила Православной Церкви. Т. 1. С. 577; Т. 2. С. 448.

³⁰¹ - Суворов. Объем дисциплинарного суда. С. 129–130.

³⁰² - Суворов. К вопросу о тайной исповеди. С. 160–161.

³⁰³ - Meester P, de. De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. R., 1942. P. 19 (art. 39 § 3), 247–248. (Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti. Serie 2. Fasc. 10).

³⁰⁴ - Описание различных чинопоследований см.: Arranz M. Les formulaires de confession dans la tradition byzantine // Orientalia Christiana Periodica. 1992. Vol. 58. P. 423–459. 1993. Vol. 59. P. 63–89, 357–386.

³⁰⁵ - Arranz M. L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI. R., 1996. P. 366–367. Если вторая молитва (K2:1) имеет в послеиконоборческом евхологии лишь одно незначительное изменение, то первая молитва (K1:1a) значительно распространена по сравнению с соответствующей молитвой (K 1:1b) из доиконоборческого евхология (Arranz. Les prières pénitentielles. P. 95, 97, 99–100).

³⁰⁶ - Arranz. Les prières pénitentielles. P. 97, 99.

³⁰⁷ - Idem. Le preghiere degli infermi nella tradizione byzantina // Orientalia Christiana Periodica. 1996. Vol. 62. P. 344–345. Эта же молитва является второй частью заключительной молитвы из чина елеосвящения («Царю святыи, благоутробне и многомилостиве... не полагаю руку мою...»).

³⁰⁸ - Herman E. Il più antico penitenziale greco // Orientalia Christiana Periodica. 1953. Vol. 19. P. 71–96. Издания текстов древнейшего византийского пенитенциала: Заозерский Н. А., Хаханов А. С. Номоканон Иоанна Постника в его редакциях

грузинской, греческой и славянской. М., 1902. С. 3–79 второй пагинации; Arranz M. I penitenziali bizantini: Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o «Secondo Kanonarion» di Basilio Monaco. R., 1993. P. 30–129. (Kanonika; 3). См. также рецензию С. Паренти на издание Арранца, опубликованную в 1995 году в журнале «Byzantinische Zeitschrift» (Bd. 88. S. 2, 474–481), содержащую некоторые уточнения.

³⁰⁹ - Herman. Il più antico penitenziale. P. 85, 92. Not. 4. P. 118–119.

³¹⁰ - Алмазов А. И. Канонарий монаха Иоанна: К вопросу о первоначальной судьбе номоканона Иоанна Постника. Одесса, 1907. С. 114; Herman. Il più antico penitenziale. P. 95, 118.

³¹¹ - Ср.: Заозерский, Хаханов. Номоканон Иоанна Постника. С. 73, 75; Arranz. I penitenziali bizantini. P. 114–118; idem. Les formulaires de confession. P. 65–68.

³¹² - Herman. Il più antico penitenziale. P. 96–107, 119–120; Arranz. I penitenziali bizantini. P. 133–207.

³¹³ - См., например, чинопоследование исповеди из девтероканонария по рукописи München 498 ff. 209–211 (Суворов Н. С. Вероятный состав древнейшего исповедного и покаянного устава в Восточной Церкви // Византийский Временник. 1901. Т. 8. Вып. 3–4. С. 398–400) или же чинопоследование из сходного девтероканонария, опубликованного А. И. Алмазовым по Номоканону 1493 года из афонского монастыря Каракаллу, № 227 (Алмазов. Канонарий монаха Иоанна. С. 155–158); Arranz. Les formulaires de confession. P. 77–79.

³¹⁴ - Arranz. Les formulaires de confession. P. 76, 81, 87.

³¹⁵ - Ibid. P. 357–380; см. также: Алмазов А. И. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви: Опыт внешней истории. Одесса, 1894. Т. 3. С. 15–21, 29–36, 61–69.

³¹⁶ - Arranz. I penitenziali bizantini. P. 158; Алмазов. Канонарий монаха Иоанна. С. 155.

³¹⁷ - Raes. A. Les formulaires grecs du rite de la penitence // Mélanges en l'honneur de la Monseigneur Michel Andrieu.

Strasbourg, 1956. P. 372.

³¹⁸ - Наличие второго разрешения (от канонического наказания) в греческой покаянной практике XVI–XVII веков (Суворов. К вопросу о тайной исповеди. С. 139–147) не свидетельствует о существовании этого разрешения в более ранний период, а отсутствие специальных молитв в древних евхологиях косвенно подтверждает единственность разрешения, существовавшего в ранней византийской практике.

³¹⁹ - Суворов. К вопросу о тайной исповеди. С. 94.

³²⁰ - Здесь и далее, кроме оговоренных случаев, каноны цитируются по: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. М., 2001. 2 т.

³²¹ - См.: Георгий (Капсанис), архим. Пастырское служение по священным канонам. М., 2006. С. 230–232.

³²² - Цит. по: Нарбеков В. Номоканон патр. Фотия с толкованием Вальсамона. Ч. 2. Каз., 1899. С. 332.

³²³ - Суворов Н. С. Вероятный состав древнейшего исповедного и покаянного устава в восточной церкви // Византийский временник. М., 1902. Т. 8. № 3. С. 357–434; Pavard F. van de. The Kanonarion by John, Monk and Deacon an Didascalía Patrum. R., 2006.

³²⁴ - Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории: Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. 1.

³²⁵ - Пентковский А. М. Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 2. С. 72–80; Афанасьева Т. И. Славянская литургия Преждеосвященных Даров XII–XV вв.: Текстология и язык. СПб., 2004. С. 53; Желтов М. С. Чины рукоположений по древнейшему славянскому списку: Рукопись РНБ. Соф. 1056, XIV в. // Вестник ПСТГУ 1: Богословие, Философия. 2005. Вып. 14. С. 147–157.

³²⁶ - Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV–XIX веках: Исследование и тексты. СПб., 2006.

³²⁷ - Смирнов С. И. Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1913.

328 - Хорошкевич А. Л. Русское государство в системе международных отношений конца XV – начала XVI в. М., 1980. С. 247–248; Турилов А. А., Чернецов А. В. К изучению «отреченных» книг // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 111–140; Россия и греческий мир в XVI веке. Т. 1. М., 2004.

329 - Здесь сразу же приходит на ум пример послушания.

330 - В качестве иллюстрации подобного заблуждения можно привести случай из сравнительно недавнего прошлого, когда диакон, пришедший в воскресенье утром до литургии в алтарь, нисколько не смущаясь, предупреждает своего настоятеля, что «сегодня причащаться Святых Тайн он не будет». В наши дни многим уже трудно представить себе такую ситуацию.

331 - Freud S. Die Zukunft einer Illusion. Wien, 1927.

332 - О духовничестве. Клин, 2000. С. 9–10.

333 - Там же. С. 32–33.

334 - Там же. С. 63.

335 - Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. П., 1957. С. 137–140.

336 - Там же.

337 - Там же.

338 - См.: Favazza J. A. The Order of Penitents: Historical Roots and Pastoral Future. Collegeville (MN), 1988. P. 84.

339 - Ibid. P. 98.

340 - Ibid. P. 121–170.

341 - Barringer R. Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A Study of the Hagiographical Evidence to 983 AD / PhD thesis. University of Oxford. 1979. P. 45. (Unpublished).

342 - См.: Favazza. The Order of Penitents. P. 174–178.

343 - См.: Ibid. P. 187–201.

344 - Favazza. The Order of Penitents. P. 224.

345 - См., например: Dallen J. The Reconciling Community: The Rite of Penance. N-Y., 1986. P. 58–62.

346 - Dallen. Reconciling Community. P. 66 ff.; см. также более раннюю работу: Poschmann B. Penance and the Anointing of the

Sick. N-Y., 1964.

³⁴⁷ - См.: Dallen. *Reconciling Community*. P. 67.

³⁴⁸ - Barringer. *Ecclesiastical Penance*. P. 88.

³⁴⁹ - Wilson H. A. *The Gelasian Sacramentary*. Oxford, 1894. P. 14–15. См. также: Mohlberg C. *Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae Oridnis Anni Circuli*. R., 1960. (*Rerum Ecclesiaticarum documenta. Series maior: Fontes*; 4).

³⁵⁰ - «...ut ad sacramentum reconciliationis admissus una nobiscum sancto nomini tuo gratias agere mereatur» – Wilson. *Gelasian Sacramentary*. P. 66.

³⁵¹ - О практике свт. Льва Великого см.: Dallen. *Reconciling Community*. P. 92. Not. 32.

³⁵² - Wilson. *Gelasian Sacramentary*. P. 65–69.

³⁵³ - Dallen. *Reconciling Community*. P. 73, 95. Not. 50.

³⁵⁴ - «Причащается раб Божий, имярек, Честного и Святого Тела и Крови Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа во оставление грехов своих и в жизнь вечную».

³⁵⁵ - Древнеиспанский обряд часто называют мозарабским или визиготским, что является неправильным.

³⁵⁶ - *Liber Ordinum* / Ed. M. Ferotin. P., 1904. R., 1996r. P. 86 ff.

³⁵⁷ - Ibid. P. 89. Not. 1.

³⁵⁸ - «Memento mei Domine, dum ueneris in regnum tuum» (Ibid. P. 89).

³⁵⁹ - В то время первым днем поста в Испании был понедельник первой седмицы, и чин покаяния совершался, скорее всего, в этот день.

³⁶⁰ - *Liber Ordinum*. P. 96–100.

³⁶¹ - Hamilton S. *The Practice of Penance, 900–1050*. L., 2001. P. 24.

³⁶² - Ibid. P. 27–31.

³⁶³ - Ibid. P. 34.

³⁶⁴ - Ibid. P. 38.

³⁶⁵ - Ibid. P. 59.

- 366 - Hamilton. Practice of Penance. P. 108. Tab. 1.
- 367 - Ibid. P. 110–113.
- 368 - Ibid. P. 118. Tab. 2; P. 118–121.
- 369 - Ibid. P. 122–127.
- 370 - McNeil J. T., Gaine H. M. Medieval Handbooks of Penance. N-Y., 1938. P. 195.
- 371 - Dallen. Reconciling Community. P. 102–110.
- 372 - Кроме англосаксонского образца, упомянутого выше, в примечании 31, можно указать на несколько ирландских пенитенциалов, см.: Bieler L. The Irish Penitentials. Dublin, 1963.
- 373 - Dallen. Reconciling Community. P. 111.
- 374 - Ibid. P. 139.
- 375 - Ibid. P. 140–143.
- 376 - Lea H. C. A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church. Philadelphia, 1896. N-Y., 1968r. P. 52–3; эта строго протестантская по характеру книга содержит много полезной информации.
- 377 - Ibid. P. 479.
- 378 - Ibid. P. 483; см. выше ссылку на кодекс Хильдесхайма.
- 379 - Dallen. Reconciling Community. P. 157–158.
- 380 - Перегородка была введена Карлом Борромео в Милане и была обязательна только при исповедании женщин; см.: Dallen. Reconciling Community. P. 194. Not. 5. Автор настоящего доклада помнит, как в сельской Италии в 1970-е годы сохранялся обычай, согласно которому мужчины исповедовались вне конфессионала.
- 381 - Dominus noster Jesus Christus te absolvat: et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis, et interdicti, in quantum possum, et tu indiges. Deinde ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.
- 382 - Rituale Romanum. Regensburg, 1913. P. 64–67.
- 383 - Confession: A Series of Lectures on the Mystery of Repentance / Transl. C. Birchall. Jordanville, 1996. P. 25–26.
- 384 - Pontificale Romanum. Brussels, s.a. [XVIII в.]. P. 501–520.

³⁸⁵ - Ibid. P. 520–538. В этом издании основные обрядовые действия иллюстрируются гравюрами.

³⁸⁶ - The Rites of the Catholic Church as Revised by the Second Vatican Council. N-Y., 1976. P. 349–352; 361–364 (последование).

³⁸⁷ - Это было идеей американских епископов; см. Dallen. *Reconciling Community*. P. 315.

³⁸⁸ - The rites of the Catholic Church as revised by decree of the Second Vatican Ecumenical Council and published by authority of Pope Paul VI. N-Y., 1983. P. 362.

³⁸⁹ - Ibid. P. 365–379.

³⁹⁰ - Так формулируется в 381 году и Никео-Константинопольский Символ (DH 150); похожую ссылку на Крещение подтверждает и Тридентский Собор декретом 4 февраля 1546 года *De Simbolo fidei* (DH 1500).

³⁹¹ - В Конституции *Sacrosanctum Concilium* Второй Ватиканский Собор утверждает в параграфе 72: *ritus et formulae paenitentiae ita recognoscantur, ut naturam et effectum sacramenti clarius expriment*.

³⁹² - Sottocornola F. *Nuovo «Ordo Paenitentiae» // Notitiae*. 1974. Vol. 90. P. 63–79, здесь p.65.

³⁹³ - Учение излагается главным образом в главе 1. *De necessitate et institutione sacramenti paenitentiae*, в главе 2. *De differentia sacramenti paenitentiae et baptismi* и в главе 3. *De partibus et fructu huius paenitentiae* (см.: DH 1668–1675). Об обязательной отсылке к церковному служению по вопросу сакраментального отпущения грехов высказывается Собор в Констанции (1414–1418), отвечая как Джону Уиклифу (DH 1157), так и Яну Гусу (DH 1260). На Флорентийском Соборе булла относительно единства с армянами (*Exultate Deo*, 22 ноября 1439 г.) следующим образом говорит о таинстве Покаяния: *quartum sacramentum est paenitentia, cuius quasi materia sunt actus paenitentis, qui in tres distinguuntur partes. Quarum prima est cordis contritio; ad quam pertinet, ut doleat de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. Secunda est oris confessio; ad quam pertinet, ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter. Tertia est satisfactio pro*

peccatis secundum arbitrium sacerdotis; quae quidem praecipue fit per orationem, ieiunium et eleemosynam. Forma huius sacramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert, cum dicit: «Ego te absolvo». Minister huius sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex commissione superioris. Effectus huius sacramenti est absolutio a peccatis (DH 1323).

³⁹⁴ - См. главы 21: omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi paenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum (DH 812).

³⁹⁵ - Привычное понимание значительно ослабляет то, чем является сама по себе исповедь в христианской покаянной практике. На самом деле богословие объясняет ее смысл, настаивая на том, чтобы во время исповеди кающийся проинформировал ясным образом исповедника о своих собственных грехах, чтобы исповедующий священник мог судить о покаянии и о том, дать или нет отпущение грехов.

³⁹⁶ - Что касается «пастырского» смысла, на основе которого высказывается по этой теме Тридентский Собор, то его необходимо рассматривать в соответствии с тем, что «gegenüber der Radikallosung Luthers suchte das Tridentinum einen pastoral gangbaren Weg, indem es die Beichtpflicht auf Todsünden einschränkte, nur die artandernden Umstände, nicht sämtliche Umstände einer Todsünde als beichtpflichtig erklärte und eine vernünftige Gewissenserforschung verlangte, die (wie schon Florenz gesagt hatte) sich nicht um das bemühen muß, was die Erinnerung nicht mehr hergibt» (Vorgrimler H. Der Kampf des Christen mit der Sünde // Feiner J., Lohrer M., eds. *Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Zürich, etc., 1976. Bd. 5. S. 349–461, 424).

³⁹⁷ - Ubbiali S. *La riflessione teologica sui sacramenti in epoca moderna e contemporanea* // *Celebrare il mistero di Cristo: Manuale di liturgia* / Ed. Associazione Professori di Liturgia. R., 1993. T. 1. La

Celebrazione. Introduzione alla liturgia cristiana. P. 303–336. (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia; 73).

³⁹⁸ - В 6 главе Тридентский Собор утверждает: *quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annuntiandi Evangelium vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronuntiatur. Atque ideo non debet paenitens adeo sibi de sua ipsius fide blandiri, ut, etiamsi nulla illi adsit contritio, aut sacerdoti animus serio agendi et vere absolvendi desit, putet tamen se propter suam solam fidem vere et coram Deo esse absolutum. Nec enim fides sine paenitentia remissionem ullam peccatorum praestaret, nec is esset nisi salutis suae negligentissimus, qui sacerdotem ioco se absolventem cognosceret, et non alium serio agentem sedulo requireret* (DS 1685). В 9 каноне тот же Собор утверждает: *si quis dixerit, absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudiciale, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat se esse absolutum, aut sacerdos non serio, sed ioco absolvat; aut dixerit non requiri confessionem paenitentis, ut sacerdos ipsum absolvere possit: anathema sit* (DS 1709).

³⁹⁹ - Это причина, по которой Собор апеллирует к *jure divino* в связи с Покаянием как таинством, так и с исповедью, необходимой для таинства; см. Amato A. I pronunciamenti tridentini sulla necessita della confessione sacramentale nei canoni 6–9 della Sessione 14 (25 novembre 1551). R., 1974.

⁴⁰⁰ - Ср. различие между *attritio* и *contritio* в отношении сокрушения, которое имеет причиной Божественную благодать.

⁴⁰¹ - Ubbiali S. Il sacramento della penitenza // Celebrare il mistero di Cristo. R., 1996. T. 2: La celebrazione dei sacramenti. P. 293–317.

⁴⁰² - То есть гиломорфизм с необходимым обращением к онтологическому анализу материи и формы в их специфическом единстве.

⁴⁰³ - Фома выражается следующим образом: *tripliciter ergo considerari possunt: et quolibet modo congruit eis quod verba rebus*

sensibilibus adiungantur. Primo enim possunt considerari ex parte causae sanctificantis, quae est Verbum incarnatum: cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum (Thom. Aquin. Sum. th. III q. 60. a. 6); principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta (Ibid. q. 62. a. 5).

⁴⁰⁴ - Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacrae ad homines pertinentis: ut scilicet proprie dicatur sacramentum, secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est «signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines» (Ibid. q. 60. a. 2).

⁴⁰⁵ - Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae: ex utroque enim est unum sacramentum, ut supra [q. 6, a. 6, ad 2] habitum est... et sic patet quod remissio culpaе est effectus poenitentiae secundum quod est virtus: principalius tamen secundum quod est sacramentum (Ibid. q. 86. a. 6).

⁴⁰⁶ - Два других чина называются «Обряд примирения многих кающихся, с индивидуальной исповедью и отпущением грехов» и «Обряд примирения многих верующих с общей исповедью и отпущением грехов» – чин, зарезервированный для особых условий.

⁴⁰⁷ - В последние десятилетия церковные документы называют его «таинством примирения», предпочитая это выражение более соответствующей формуле «таинство покаяния», утверждающей личное исповедание как центральный принцип.

⁴⁰⁸ - Poschmann B. Buße und letzte Ölung // Handbuch der Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau, etc., 1951. Bd. 4. 3; Le pécheur et la pénitence dans l'église ancienne / Textes choisis, traduits et présentés par C. Vogel. P., 1966. (Chrétien de tous les temps; 15); Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge / Textes

choisis, traduits et présentes par C. Vogel. P., 1969. (Chrétiens de tous les temps; 30); Vorgrimler H. Buße und Krankensalbung // Handbuch der Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau, etc., 19782. Bd. 4. 3.

⁴⁰⁹ - Непопулярность этого представления сегодня связана с широким распространением и влиянием на общественное сознание мнения, ставящего под сомнение саму возможность размышления о человеке как субъекте морали. В нашем сложном мире преобладает такое понимание человека, при котором понятие «человек виновный» подменяется понятием «человек, не имеющий оснований»; понятие вины считается слишком преувеличенным для определения человека, и юридическое понимание подменяется нравственным.

⁴¹⁰ - Вместе с этим молитва определяет основания, на которых верующий понимает грех как грех, не как только человеческую ошибку, но как настоящую вину перед Богом (ср. молитву «Отче наш»).

⁴¹¹ - Ubbiali S. Il ministero ordinato: La radice sacramentale dell'identità del ministero // Le liturgie di ordinazione. R., 1996. P. 69–98.

⁴¹² - Ср.: «беззакония мои я сознаю» (Пс. 50:4); «Тебе, Тебе единому согрешил я, и лукавое пред очами Твоими сделал; так что Ты праведен в приговоре Твоем и чист в суде Твоем» (ст. 6).

⁴¹³ - Доклад подготовлен Тобольской Духовной семинарией совместно с Синодальной Богословской комиссией.

⁴¹⁴ - Пространный христианский Катехизис Православной католической восточной Церкви / [Сост. свт. Филарет (Дроздов)]. М., 2006. С. 84. Почти слово в слово это определение повторяется и в классической греческой догматике Христоса Андруцаса: Ἀνδροῦτσας Χρ. Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 19562. Σ. 401.

⁴¹⁵ - Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. М., 1999р. Т. 2. С. 355.

⁴¹⁶ - Блж. Симеон Солунский. Разговор о св. священнодействиях и таинствах церковных 256 // Сочинения блж. Симеона, архиеп. Фессалоникийского. М., 1994р. С. 378.

⁴¹⁷ - Цит. по: Венедикт (Алентов), иером. К истории православного богослужения: Историко-литуургическое и археологическое исследование о чине таинства Елеосвящения. К., 20042. С. 9–10.

⁴¹⁸ - Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. К., 18923. Т. 4. С. 50.

⁴¹⁹ - Блж. Феофилакт Болгарский. Толкование на Евангелие. М., 2005. С. 49–50. Дореволюционные авторы в связи с этой мыслью обычно также цитируют слова, приписываемые Виктору, пресв. Антиохийскому: «О чем говорится здесь [в Евангелии], не разнится от того, что говорит ап. Иаков в своем каноническом послании», – но как показали новейшие исследования, ни авторство, ни точная датировка этих слов неизвестны.

⁴²⁰ - См.: Сильвестр (Малеванский), еп. Указ. соч. Т. 4. С. 51.

⁴²¹ - См.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 18652. Т. 2. С. 311.

⁴²² - См.: Сильвестр (Малеванский), еп. Указ. соч. Т. 4. С. 52.

⁴²³ - Георгий (Ярошевский), иером. Соборное послание св. апостола Иакова: опыт исагогико-экзегетического исследования. К., 1901. С. 289.

⁴²⁴ - Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. СПб., 1857; М., 1999р. Т. 2. С. 473.

⁴²⁵ - Георгий (Ярошевский), иером. Указ. соч. С. 292.

⁴²⁶ - Макарий (Булгаков), митр. Указ. соч. Т. 2. С. 473.

⁴²⁷ - Там же.

⁴²⁸ - Здесь можно отметить, что архиеп. Филарет (Гумилевский), митр. Макарий (Булгаков), иером. Георгий (Ярошевский), еп. Иларион (Алфеев) считают неверным совершение таинства Елеосвящения над физически здоровыми людьми. Так, архиеп. Филарет указывает, что таинство не совершается над 1) неверующими; 2) здоровыми; 3) младенцами; 4) нераскаянными грешниками. Митр. Макарий пишет, что оно «предназначено для христиан только больных, и больных тяжело...» (Указ. соч. Т. 2. С. 471). Тем не менее общая

практика в некоторых случаях допускает совершение таинства над ними, тем более что в порожденных техногенной цивилизацией современных условиях жизни редкий человек может назвать себя полностью здоровым.

⁴²⁹ - Так, свт. Иоанн Златоуст, сравнивая родителей по плоти и священников, писал: «Одни (родители) рожают для этой жизни, другие для той. Те не в силах защитить их (своих детей) и от телесной смерти, даже не всегда могут изгнать из их тела вторгшуюся болезнь; эти, напротив, часто спасали больную душу, долженствовавшую погибнуть, или подвергая ее кроткому наказанию, или удерживая в самом начале от падения не только учением и наставлением, но и помощью молитв. Ибо они не только возрождают нас, но имеют силу прощать грехи, сделанные по возрождению. Ибо сказано: „Болен ли кто из вас.“» (свт. Иоанн Златоуст. Творения. М., 1991г. Т. 1. Кн. 1. С. 427).

⁴³⁰ - Блж. Симеон Солунский. Указ. соч. 24. С. 43.

⁴³¹ - Он же. Ответы Гавриилу Пентапольскому 72 // PG. 155. Col. 932. Рус. пер.: Венедикт (Алентов), иером. Указ. соч. С. 71.

⁴³² - Здесь можно также отметить, что в рукописях византийского Евхология встречается предписание о том, что призванные в дом пресвитеры наряду с больным помазывали и всех присутствующих, а древние славянские рукописи Требника также указывают помазывать «всех требующих благословения сего» (см.: Венедикт (Алентов), иером. Указ. соч. С. 74).

⁴³³ - Хотя в тех храмах, где старая традиция соблюдается более строго, все же сохраняется связь общего Елеосвящения с Великим четвергом – так, в Покровском храме МДА общее Елеосвящение бывает после утрени Великого четверга вечером в Великую среду.

⁴³⁴ - Подобные отличия чина и допущение к участию в нем здоровых людей даже позволили некоторым богословам и исследователям прошлого – Я. Гоару, прот. М. Архангельскому, С. В. Булгакову – отказывать общему Елеосвящению в праве называться таинством, в отличие от Елеосвящения над болящим.

⁴³⁵ - См.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. Т. 2. С. 318.

⁴³⁶ - Здесь можно было бы поставить вопрос о том, что, поскольку символический аспект елея имеет очень большое значение, Елеосвящение должно совершаться с обязательным использованием оливкового масла – как и Евхаристия совершается только на виноградном вине. В свое время прот. М. Архангельский писал: «Заменять оливковый елей другим маслом ни в каком случае не должно... Священнодействие над всяким другим маслом, помимо оливкового, будет, по существу, неправильным и больному не принесет пользы» (О тайне св. Елея. М., 20012. С. 149). И если замена виноградного вина в Евхаристии на какое-либо другое может быть допустима только в самых крайних случаях (см.: Ткаченко А. А. Вещества таинств // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 98–100), то и оливковое масло при Соборовании должно хотя бы в каком-то количестве добавляться в масло для освящения.

⁴³⁷ - Для чего, конечно, требуется и дальнейшее участие в жизни Церкви после принятия Елеосвящения – в первую очередь это относится к участию в Евхаристии, поэтому связь между таинствами Елеосвящения и Евхаристии является важным предметом для дальнейшего богословского изучения.

⁴³⁸ - Подробнее об освящении воды см.: Желтов М., диак. Водоосвящение // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 140–148.

⁴³⁹ - Пер. А. А. Ткаченко, по выполненной диак. М. Желтовым реконструкции (факсимильное воспроизведение папируса содержится в кн.: Roca-PuigR. *Anàfora de Barcelona e altres pregàries* (Missa del segle IV). Barcelona, 1994).

⁴⁴⁰ - Пер. А. А. Ткаченко, по изд.: Johnson M. E. *The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical, and Theological Analysis*. R., 1995. (*Orientalia Christiana Analecta*; 249). P. 52, 66, 72, 80.

⁴⁴¹ - Пер. А. А. Ткаченко, по изд.: *Les Constitutions Apostoliques* / M. Metzger, introd., texte critique, trad. et notes. P., 1986. Т. 3. (SC; 336). P. 232.

⁴⁴² - Puech É. 11QPsApa – Un rituel d'exorcismes: Essai de reconstruction // *Revue de Qumran*. P., 1990. Vol. 14. (3). P. 377–408.

⁴⁴³ - Duling D. C. Solomon, Exorcism, and the Son of David // *Harvard Theological Review*. Harvard, 1975. Vol. 68. P. 235–252.

⁴⁴⁴ - Подробнее см.: Naveh J., Shaked Sh. Magic Spells and Formulae: Aramaic Incarnations of Late Antiquity. Jerusalem, 1993; Nutton V. From Medical Certainty to Medical Amulets: Three Aspects of Ancient Therapeutics // *Clio Medica*. L., 1991. Vol. 22. P. 13–22.

⁴⁴⁵ - См.: Foster G. M. Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems // *American Anthropologist*. Wash., 1976. Vol. 78. P. 773–782.

⁴⁴⁶ - The Testament of Solomon / Ed. C. C. McCown. Lpz., 1922. P. 58.

⁴⁴⁷ - Подробнее о врачах в Римской империи см.: Jackson R. Doctors and Diseases in the Roman Empire. L., 1988.

⁴⁴⁸ - О развитии медицинской науки у евреев см.: Preuss J. Biblisch-Talmudische Medizin. B., 1923.

⁴⁴⁹ - См.: Eschebach H. Die Arzthäuser im Pompeji // *Antike Welt*. 1984. Bd. 15. S. 8.

⁴⁵⁰ - Деление на женскую и мужскую половины: Reich R. The Hot Bath-House (balneum), the Miqweh, and the Jewish Community in the Second Temple Period // *Journal of Jewish Studies*. 1988. Vol. 39. P. 102–107.

⁴⁵¹ - Например, храм в Доре, в 30 км к югу от Хайфы, см.: Dauphin C. From Apollo and Asclepius to Christ: Pilgrimage and Healing at the Temple and Episcopal Basilica of Dor // *Liber Annuus*. Jerusalem, 1999. Vol. 49. P. 397–430.

⁴⁵² - Aleshire S. B. The Athenian Asklepieion: The People, their Dedications, and the Inventories. Amsterdam, 1989; Potter T. W. A Republican Healing Sanctuary at Ponte di Nona near Rome and the Classical Tradition of Votive Medicine // *Journal of the British Archaeological Association*. L., 1985. Vol. 138. P. 23–47.

⁴⁵³ - См.: Wolter M. Inschriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen: Überlieferungs-und

formgeschichtliche Betrachtungen // Studien und Texte zur Formgeschichte / Hrsg. K. Berger etc. Tübingen, 1992. S. 135–175. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter; 7).

⁴⁵⁴ - См. также: Remus H. Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century. Philadelphia, 1983.

⁴⁵⁵ - Сошлемся только на фундаментальные и новейшие работы: Thräde K. Exorzismus // Reallexikon für Antike und Christentum. 1969. Bd. 7. Col. 44–117; Segal A. Hellenistic Magic: Some Questions of Definition // Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions / Ed. R. van den Broek. Leiden, 1981. P. 349–375; Kee H. C. Miracle in the Early Christian World. New Haven, 1983; Faraone Ch. A., Obbink D. Magika Hiera: Ancient Greek Magic Religion. N-Y.; Oxford, 1991; Graf F. Magic in the Ancient World. Cambridge, 1997; Cotter W. Miracles in Greco-Roman Antiquity. L., 1999; Klauck H.-J. The Religious Context of Early Christianity. Edinburgh, 2000; Петров А. В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб., 2003.

⁴⁵⁶ - Из новейших работ по вопросу см.: Rives J. B. Magic in Roman Law: The Reconstruction of Crime // Classical Antiquity. Berkley (California), 2003. Vol. 22. № 2. P. 313–339.

⁴⁵⁷ - О магии в Ветхом Завете см.: Кауфман И. Религия Древнего Израиля // Библейские исследования: Сборник статей / Сост. Б. Шварц. М., 1997. С. 29–75.

⁴⁵⁸ - Подробнее см.: Betz O. Miracles in the Writings of Flavius Josephus // Josephus, Judaism, and Christianity / Ed. L. Feldman, G. Hata. Detroit, 1987. P. 228–249.

⁴⁵⁹ - Об отношении христиан к магии см.: Dobschütz E., von. Charms and Amulets (Christian) // Encyclopedia of Religion and Ethics / Ed. J. Hastings. Edinburgh, 1924. Vol. 3. Col. 413–430; Brown P. Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages // Witchcraft Confessions and Accusations / Ed. Mary T. Douglas. N-Y., 1970. P. 17–45; Hull J. M. Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition. L., 1974; Kolenkow A. B. Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity // Aufstieg und Niedergang der

Römischen Welt. II. 1980. Bd. 23. 2. S. 1471–1506; Aune D. E. Magic in Early Christianity // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. B.; N-Y. 1980:2. Bd. 23. 2. S. 1507–1557; Kee H. C. Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times. Cambridge, 1986. (Society for New Testament Studies Monograph Series; 55); Meyer M., Smith R. Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power. San Francisco, 1994.

⁴⁶⁰ - См.: Mitchell M. The Letter of James as a Document of Paulinism? A Study in Reception-History // Reading James with New Eyes Methodological Reassessments of the Letter of James / Ed. R. L. Webb, J. S. Kloppenborg. L., 2007.

⁴⁶¹ - О чинопоследовании Елеосвящения в греческой и славянской рукописных традициях см., в первую очередь, работы: Венедикт (Алентов), иером. К истории православного богослужения: Историко-литургическое и археологическое исследование о чине таинства Елеосвящения. Сергиев Посад, 1917; Арранц М. Избранные сочинения по литургике. М., 2003. Т. 2. С. 487–601.

⁴⁶² - L'Eucologio Barberini gr. 336 / A cura di S. Parenti e E. Velkovska. R., 20002. (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia; 80). P. 192–193.

⁴⁶³ - Ср.: Ibid. P. 192–194.

⁴⁶⁴ - См., напр.: Одинцов Н. Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI в. СПб., 1881. С. 165–173.

⁴⁶⁵ - В рукописях представлено около двух десятков вариантов состава апостольских и евангельских чтений Елеосвящения, при этом содержание новозаветных чтений обычно не имеет специальной связи с текстом расположенной вслед за каждым Апостолом и Евангелием молитвы.

⁴⁶⁶ - Эта молитва, повторявшаяся после каждой из семи различных молитв, могла пополняться именами многочисленных святых; возможно, по причине ее удлинения ряд рукописей предписывает читать ее до помазания, указывая самые различные формулы для произнесения во время самого помазания.

⁴⁶⁷ - См., напр., Евхологий XIII в. Athen. Bibl. Nat. 662.

⁴⁶⁸ - Об этом свидетельствует, например, свт. Симеон Фессалоникийский († 1429), см.: PG. 155. Col. 204–205, 672–673; см. также подробное описание и толкование чина Елеосвящения свт. Симеоном: Ibid. Col. 524–532.

⁴⁶⁹ - Его состав: обычное начало, Пс. 142, малая ектения, аллилуиарий 6-го гласа и обычные покаянные тропари того же гласа, Пс. 50, канон Елеосвящения авторства свт. Арсения (канон сопровождается собственными седальнами, кондаком и эксапостиларием и пением «Достойно есть» по 9-й песни), стихиры Елеосвящения 4-го гласа, Трисвятое с обычными молитвословиями и по «Отче наш» – тропарь о болящем.

⁴⁷⁰ - См., напр.: Святогорский устав церковного последования. Сергиев Посад, 2002. С. 111–112.

⁴⁷¹ - См.: Красносельцев Н. Ф. К истории православного богослужения: По поводу церковных служб и обрядов, ныне не употребляющихся: Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки. Казань, 1889. С. 80–103.

⁴⁷² - Подробнее об этом чине см.: Венедикт (Алентов). Указ. соч. С. 283–300; Τζέρπος Δ., πρωτ. Ἀκολουθία τοῦ νεκρώσιμου Εὐχελαίου κατὰ τὰ χειρόγραφα Εὐχολόγια τοῦ 14–16 αἰ. Ἀθήναι, 2000.

⁴⁷³ - См. PG. 155. Col. 520.

⁴⁷⁴ - См. 164-е правило Номоканона при современном Большом Требнике.

⁴⁷⁵ - Полный текст доклада опубликован в виде статьи: Петров В. В. Таинство «синаксиса» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника // Вестник ПСТГУ, i: Богословие. Философия. М., 2008. Вып. 4 (24). С. 52–63.

⁴⁷⁶ - Можно согласиться с утверждением П. Рорема, согласно которому, применительно к богословию таинств «Ямвлих демонстрирует схожесть с Псевдо-Дионисием там, где у того нет предшественников в отеческой традиции» (Rorem P. Biblical and Liturgical Symbols within the pseudo-Dionysian Synthesis. Toronto: pontifical institute of Mediaeval Studies, 1984. p. 108).

⁴⁷⁷ - Для Ареопагитского корпуса характерна важная особенность. С одной стороны, текст насыщен неоплатонической лексикой, с другой стороны, многие заимствованные термины существенным образом переосмыслены, что делает невозможными попытки реконструировать мысль автора, опираясь только на лексический анализ текста.

⁴⁷⁸ - Pseudo-Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia III. 3. 2 (PG. 3. Col. 428C).

⁴⁷⁹ - Ibid. III. 3. 3 (429A–B).

⁴⁸⁰ - Ibid. III. 1. 4 (PG. 3. Col. 376C). Обоснования «эзотеризма», характерного для языческой традиции, у Псевдо-Дионисия имеют образцом специальный раздел в 5-й книге «Стромат» Климента Александрийского. См., например: «Платон в своих теологических „Письмах“ говорит о том же: „[Тебя интересует].. учение о природе первопричины.. Я отвечу тебе иносказательно, чтобы, если эта табличка испытает какие-либо превратности (δέλτος... ἐν πτυχαῖς πάθῃ) на суше или море, тот, кому она попадет в руки, ее не понял“ (Plato. Epistula II. 312 d 7–312 e 1). Платон говорит так: „Остерегайся только, чтобы это не попало к необразованным людям. Эти мысли очищаются в результате значительных трудов. Более всего должно заботиться о том, чтобы ничего не записывать, но все познавать, ведь невозможно, чтобы написанное рано или поздно не получило огласки“ (Ibid. 314a 1 – с 1). И апостол Павел говорит о необходимости сокрытия пророческих и поистине древних таинств (от которых и происходят лучшие из эллинских учений): „Мудрость мы проповедуем между совершенными (τελείοις)... премудрость Божию, тайную и сокровенную“ (1Кор. 2:6–7)» (Строматы V, 10, 65, 1–5). См. также: «Если бы Дионисий... что-либо написал о первопричинах природы, то... не написал бы ничего вполне здравого из того, что он слышал или чему научился. Для него это было бы священным, и он не дерзнул бы выпустить это в такую несоответствующую и неподходящую [среду]. Не стал бы он записывать это и ради памяти» (Plato. Epistula VII. 344 d 4–9). См. также: Ibid. 341 c – 342 b.

⁴⁸¹ - De ecclesiastica hierarchia II. 2. 7 (396C).

⁴⁸² - De coelesti hierarchia 1. 2 (121B-C).

⁴⁸³ - Epistula IX. 1. 4–18 (1104B): «[Кажется, что] премудрые отцы внушают несовершенным душой [людям] возмутительную нелепость (ἄτοπίαν δεινὴν), когда посредством неких сокровенных и дерзновенных загадок демонстрируют божественную и таинственную, недоступную для непосвященных истину. Потому-то и не верят многие из нас словам о божественных таинствах (μυστηρίων). Ведь те узреваются только (θεώμεθα μόνον αὐτά) через приросшие (προσπεφυκότων) к ним чувственные символы. Однако следует видеть их и разоблаченными, самими по себе, нагими и чистыми... Подобаает... чтобы были раскрыты всевозможные формообразования символической и священной образности, [прилагаемой в Писаниях] к Богу. Ибо для „внешних“ [людей эта образность] слагается в столь невероятную и вычурную выдумку (τερατείας)!» См. также: ἀναχθῆναι χρὴ διὰ τῶν πλασμάτων (De coelesti hierarchia 2. 1 (137A)). См.: «Согласно предписанному им Пифагором молчанию [пифагорейцы] занимались божественными таинствами и методами преподавания, закрытыми для непосвященных (πρὸς τοὺς ἀτελέστοις ἀπορρήτων τρόπων ἥπτοντο), и с помощью символов скрывали смысл своих диалогов и сочинений. И если кто-нибудь, выбрав эти символы, не раскроет их смысла и не объяснит без насмешек, то их содержание покажется слушателям смешным и пустым, полным вздора и пустословия» (Iamblichus. De vita pythagorica 23. 103–105).

⁴⁸⁴ - De ecclesiastica hierarchia IV. 3 (476D-477B). См.: «[следует] ...тайнозреть (ἐποπτεύσωμεν) надмирными очами ее [ангельской иерархии] священные формотворения, [данные нам] в Речениях, чтобы посредством таинственных изображений (ἀναπλάσεων) быть возведенными к их, [ангелов], богоподобнейшей простоте» (De coelesti hierarchia 4. 1 (177C)).

⁴⁸⁵ - De ecclesiastica hierarchia IV. 3. 3 (476D): «Причастие божественного происходит во всех священных [существах] соответственно [их] достоинству, и при этом оно совершенно

неуменьшаемо и недвижимо и стоит неуклонно внутри соответствующей божественному учреждению личности».

⁴⁸⁶ - De coelesti hierarchia 7. 2 (208C).

⁴⁸⁷ - De divinis nominibus 1. 4 (592B-C): «А тогда, когда мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся христовидного и блаженнейшего покоя (λήξεως) и „всегда – согласно Речению – с Господом будем“ (1Фес. 4:17), тогда, исполняясь в пречистых созерцаниях Его видимого богоявления, озаряющего нас светлейшими блистаниями, как учеников во время того божественнейшего Преображения, причащаясь бесстрастным и нематериальным умом (ἐν ἀπαθεί καὶ αὐλῶ τῷ νῶ μετέχοντες) Его умопостигаемого светодаяния и превосходящего ум соединения – в неведомых и блаженных интуициях [достигая] пресветлых лучей, в божественнейшем подражании сверхнебесным умам мы, как говорит истина Речений, будем „равны ангелам и будем сынами Божиими, будучи сынами воскресения“ (Лк. 20:36)».

⁴⁸⁸ - Epistula X: «Уже здесь некоторые пребывают с Богом... и из настоящей жизни отходят к будущей – ангелоподобно жительствуя среди людей». См.: Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: Институт философии РАН, 2007. С. 121, а также с. 196–198, прим. 478–480.

⁴⁸⁹ - De coelesti hierarchia 1. 3 (121C–124A): «Невозможно нашему уму возвыситься до... подражания небесным иерархиям и их созерцания, если он не воспользуется соответствующим ему материальным руководством, понимая, что прекрасные явления суть отображения (ἀπεικονίσματα) невидимого благолепия, и чувственные благоухания суть отпечатки (ἐκτυπώματα) умопостигаемого раздаяния, и материальные светлы – образ (εἰκόνα) нематериального светодаяния, и развернутые священные поучения – [образ] наполнения ума созерцанием, и чины здешних порядков – [образ] согласного с божественным и упорядоченного состояния, причастие в божественнейшей Евхаристии (εὐχαριστίας μετάληψιν) – [образ] приобщения (μετουσίας) Иисусу. И все иное дано небесным существам надмирно, а нам – в символах (συμβολικῶς)».

⁴⁹⁰ - De ecclesiastica hierarchia III. 3. 1 (428a). Следуя критическому изданию, Рорем выбирает чтение ἀνόνητος вместо ἀνόητος, хотя по внутренним критериям чтение Кордые также возможно. См.: «Со стороны (τὰ ἐκτὸς αὐτῆς) [образность Писания] представляется весьма невероятной и вычурной выдумкой» (Epistula IX. 1. 17–18).

⁴⁹¹ - Аутентичность этой главы подвергается сомнению. Возможно, она не является авторской, но представляет собой редакторскую вставку (Brons B. Sekundare Textpartien im Corpus Pseudo- Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen. Gottingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1975). Посредством сравнительного анализа лексики и доктринального содержания Бронс приходит к выводу, что к исходному «дионисиевскому» варианту Церковной иерархии относятся первые шесть глав трактата, а также заключительные фразы двух последних параграфов седьмой главы. Таким образом, раздел VI 3, 5 (536D–537A) рассматривается им как фрагмент изначального заключения трактата, к которому причислены также фрагменты VII 3, 10, 565C (тайное учение) и VII 3, 11, 568D–569A (заключительные фразы). Разделы VII, 1, 1 – VII, 3, 9 (552D–565C), а также апология практики причащения младенцев (VII 3, 11, 565D–568C) считаются позднейшим добавлением («вторичным текстом»), вероятно, принадлежащим не самому автору, но руке некоего редактора.

⁴⁹² - De ecclesiastica hierarchia VII. 3. 11 (568C): «Иерарх преподает (μεταδίδωσι) ребенку священные символы (ἱερῶν συμβόλων), чтобы он был посредством этого вскормлен (ἐν αὐτοῖς ἀνατραφεῖν) и имел не иную жизнь, но только такую, которая вечно будет доставлять ему созерцание божественного (τὰ θεῖα θεωροῦσαν) и делать его общником (κοινωνόν) в священных преуспеваниях».

⁴⁹³ - De ecclesiastica hierarchia VII. 9 (565b). Как замечает Бронс, «утверждение некоего самостоятельного значения телесного причащения таинств, существенно отличающееся от понимания таинств как анагогического умозрения, и следующие из этого сотериологически-эсхатологические выводы для тела в АК встречаются только здесь и потому являются последующим

дополнением» (Brons. Op. cit. S. 109–110 [= S. 11–12]). Подобному взгляду противоречит схожее рассуждение о «целостности» применительно к воскресению, находящееся в разделе, признаваемом Бронсом аутентичным, см.: *De divinis nominibus* 6. 2 (856D–857A): «людям, как смешанным, даруется ангеловидная жизнь по возможности, от изобилия Человеколюбия, которое и отошедших (ἀποφοιτῶντας) нас к Себе обращает и призывает; и еще более божественно то, что нам как целым (ὅλους), то есть душам и сопряженным с ними телам (τὰ συζυγῇ σώματα), обещано переставление (μεταθήσειν) к совершенной жизни и воскресению». Сам Бронс ссылается на этот отрывок, но считает эту апологию телесного воскресения, основанную на идее сопряженности (сизигии) тела и души, сущностно отличающейся от апологии телесного причащения в 565b (Brons. Op. cit. S. 106 [= S. 8]). Доводы Бронса здесь не представляются убедительными.

⁴⁹⁴ - Ibid. III. 3. 13 (444C): «Вот что являет священноначальник... являя взору покровенные Дары, разделяя их единенное на многое и – вследствие предельного единства раздаваемых [таинств] с [Дарами], посредством которых [совершаемое] происходит (πρὸς τὰ [δῶρα] ἐν οἷς [τὰ δρώμενα] γίνεται), – соделывая общниками [божественного] тех, кто им [символам] причащается».

⁴⁹⁵ - Ibid. III. 3. 9 (437C).

⁴⁹⁶ - См.: «[Демоны] являют волю богов в символах (συμβολικῶς) и, по словам Гераклита, предсказание о будущем „не говорят, не утаивают, но обозначают“ (σημαίνοντες), поскольку также и в этом предсказании они отпечатывают (ἀποτυποῦσι) способ демиургии (τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον). И подобно тому как они порождают все посредством образов (δι' εἰκόνων γεννῶσι), они также обозначают все посредством символов-синфем (σημαίνουσιν διὰ συνθημάτων)» (Iamblichus. *De mysteriis* III. 15 (136), 20–28).

⁴⁹⁷ - *De ecclesiastica hierarchia* III. 2 (425D); IV. 3. 10 (440B); IV. 3. 12 (444A).

⁴⁹⁸ - Т. е. в Дары на престоле.

⁴⁹⁹ - Pseudo-Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia III. 2 (428A). Тот же механизм отмечен и для таинства крещения, которое осуществляет иерарх, см.: «Совершив это, он вновь простирается от выступления ко вторичному созерцанию первичного, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минуя свое, но переходит от божественного к божественному, всегда движимый богоначальным Духом» (Ibid. II. 2. 8 (397A)). Схожее представление Дионисий демонстрирует и применительно к молитве, см.: De divinis nominibus 3. 1 (680BD): «Первым делом к Троице, как к Благоначалию, подобает нам молитвами возводить себя и по мере приближения к Ней посвящаться во всеблагие дарования, окрест Нее утвержденные... Когда мы призываем Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом, пригодностью (ἐπιτηδεiotēti) к соединению с божественным, тогда и мы в Ней присутствуем... Устремим же себя молитвами к восхождению в высочайшую высь божественных и благих лучей, как бы постоянно перехватывая обеими руками многосветлую, свисающую с края неба и достигающую досюда цепь и полагая, что мы стаскиваем ее к себе, на деле же не ее, присутствующую и вверху и внизу, стягивая вниз, но самих себя возводя к высочайшим блистаниям многосветлых лучей... Почему и подобает все, а особенно богословие, начинать молитвой – не для того, чтобы присутствующую везде и нигде Силу привлечь к себе, но чтобы посредством воспоминаний о божественном и призываний его (ἐπικλήσεσι) вручить Ей самих себя и с Ней соединиться». Ср.: Iamblichus. De mysteriis I. 12 (42), 30–41): «[Призывания] делают человеческий ум (γνώμην) пригодным (ἐπιτηδεῖον) для причащения (μετέχειν) к богам, возводят его к богам и приводят его в согласие [с ними] посредством слаженного убеждения. Вот почему священные имена богов и прочие божественные синфемы, будучи возводящими, могут сочетать (συνάπτειν) [ум] с богами».

⁵⁰⁰ - De ecclesiastica hierarchia IV. 1 (472D).

⁵⁰¹ - Ibid. V. 1. 7 (508CD)

⁵⁰² - Ibid. III. 3. 3 (444C).

⁵⁰³ - См.: «Сам Иисус... передает (παράδιδόντα) богоделательные таинства (θεουργὰ μυστήρια) с помощью прообразующего трапезования (τυπικῆς τραπεζώσεως)» (Idem. Epistula IX. 1 (56–67, 1105D–1108A)).

⁵⁰⁴ - См.: «Один у нас Христос, хотя мыслится многообразно, а именно: скиниею – посредством завесы плоти... трапезой – как пища и жизнь, светильником, как свет умственный и духовный, жертвенником каждения – как аромат благоухания святыни, жертвенником приношений – как закланная жертва за жизнь мира» (Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem IV. 573. 2–574. 14 (на Ин. 6:48–71); русский перевод М. Муретова см. в кн.: Творения св. Кирилла Александрийского // Творения святых отцев в русском переводе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906–1912. Т. 66–68. Ч. 13–15).

⁵⁰⁵ - В этой связи интересной параллелью является введенное К. Ранером понятие «реального символа».

⁵⁰⁶ - Maximus Confessor. Mystagogia. Prooemium 7–8 (PG. 91. Col. 657C).

⁵⁰⁷ - «Дионисием Ареопагитом в сочинении „О церковной иерархии“ были истолкованы символы, относящиеся к священному таинству (τελετήν) святого синаксиса... Тайны (μυστήρια)... явленные Духом только ему одному» (Mystagogia. Prooemium 50–54 (PG. 91. 660D–661A); здесь и далее пер. А. И. Сидорова с некоторыми изменениями).

⁵⁰⁸ - Quaestiones ad Thalassium XXXV. 11–13 (PG. 90. Col. 377C).

⁵⁰⁹ - Ibid. XXXVI. 34–44 (PG. 90. Col. 381BC).

⁵¹⁰ - Idem. Expositio orationis dominicae 128–134 (PG. 90. Col. 877C). В этом отрывке Максим следует Клименту Александрийскому, см.: «Молоко в изречении апостола (1Кор. 3:1–3) означает первоначальные наставления (κατήχησις), первую пищу для души, а твердая пища (βρῶμα) есть мистическое созерцание (ἐποπτικὴ θεωρία), которое есть Плоть и Кровь Логоса, то есть постижение (κατάληψις) божественной силы и сущности. „Вкусите, и увидите, как благ (χρηστός)

Господь“ (Пс. 33:9). Он преподает Себя (ἐαυτοῦ μεταδίδωσι) тем, кто принимает эту пищу духовным образом, поскольку душа сама себя питает, как говорит правдолюбивый Платон (Plato. Epistula VII. 341 c–d), ведь пища и питье, которые дает Божественный Логос, есть знание сущности Бога» (Clemens Alexandrinus. Stromata V. 10 (66). 2. 2–4. 1). См.: «Мы же согласимся, что гносис – это пища для разума (λογικὸν βρῶμα ἡ γνῶσις), в соответствии со словами Писания „блаженны есть алчущие и жаждущие“ (Мф. 5:6) истины, ибо они насытятся вечной пищей» (Ibid. 70. 1). См. песнопение литургии Преждеосвященных Даров: «Хлеб небесный и чашу жизни вкусите и видите, яко благ Господь».

⁵¹¹ - PG. 91. Col. 657–758.

⁵¹² - Mystagogia XXIV. 196–198 (712 A–B).

⁵¹³ - Ibid. XXIV. 12 (PG. 91. Col. 704A): πρὸς τὸ δηλούμενον διὰ τῶν τελουμένων μυστηρίων ἄγουσαν; Ibid. XV–XVI (704A): τὴν δηλουμένην δι’ ἐκάστου τῶν τελουμένων θείων συμβόλων τῆς σωτηρίας ἐν αὐτῷ χάριν ἐνεργοῦσαν.

⁵¹⁴ - Quaestiones ad Thalassium LXV. 180–182 (PG. 90. Col. 744B).

⁵¹⁵ - Т. е. евхаристические Хлеб и Чаша.

⁵¹⁶ - Имеется в виду Божественная природа Христа.

⁵¹⁷ - Quaestiones et dubia XIII (PG. 90. Col. 820A).

⁵¹⁸ - Mystagogia XXI (696D–697A).

⁵¹⁹ - Ibid. XXIV (712A–B).

⁵²⁰ - Ibid. XXIV (704D–705A).

⁵²¹ - Quaestiones ad Thalassium LV (PG. 90. Col. 548D): «Пока не будет явлен в чистом виде весь образ безначального Царства, через подражание обладающий видом Первообраза». См.: Mystagogia I (664D).

⁵²² - Quaestiones ad Thalassium XLVI. 18–19 (PG. 90. Col. 420C).

⁵²³ - Mystagogia XXIV. 7–12 (704A).

⁵²⁴ - Общая для обоих авторов проблема состоит в том, что наиболее согласующиеся с догматически приемлемой точкой

зрения высказывания Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника содержатся в последних главах их трактатов – соответственно ЦИ VII и «Мистагогии» XXIV, – аутентичность которых не бесспорна. Относительно ЦИ 7 см. выше (сноска 16) ссылку на работу Бронса; в отношении «Мистагогии» XXIV см.: Bornert R. *Les commentaries byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siecle*. P., 1966. P. 87–90.

⁵²⁵ - Jasper R. *The Search for an Apostolic Liturgy*. L., 1963. (Alcuin Club Pamphlets; 18). P. 3–5.

⁵²⁶ - Cp. со сказанным в первой главе книги: Bradshaw P. F. *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. L., 2002.

⁵²⁷ - Cp. со сказанным во второй главе книги: Taft R. F. *Byzantine Rite: A Short History*. Collegeville (MN), 1992. (American Essays in Liturgy).

⁵²⁸ - В отношении чина литургии ап. Иакова это засвидетельствовано, например, в рукописи Vatican. Gr. 2282 (Mercier B.-Ch. (ed.) *La Liturgie de saint Jacques: Edition critique du texte grec avec traduction latine*. P., 1946. (Patrologia Orientalis; 26. 2). P. 115–256); см. также работы, перечисленные ниже, в прим. 19.

⁵²⁹ - Cp. его статьи в журнале «Orientalia Christiana Periodica» (R., 1982. Vol. 48. P. 92–123; 1983. Vol. 49. P. 42–90, 284–302; 1984. Vol. 50. P. 43–64; 372–397; 1985. Vol. 51. P. 60–86; 1986. Vol. 52. P. 145–178; 1987. Vol. 53. P. 59–106; 1989. Vol. 55. P. 33–62, 317–338; 1990. Vol. 56. P. 83–133, 283–322; 1991. Vol. 57. P. 87–143, 309–329; 1992. Vol. 58. P. 23–82, 423–459; 1993. Vol. 59. P. 63–89, 357–386; 1995. Vol. 61. P. 425–494; 1996. Vol. 62. P. 295–351; 1997. Vol. 63. P. 99–117).

⁵³⁰ - L'Eucologio Barberini gr. 336: Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana / S. Parenti, E. Velkovska, eds. R., 2000. (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia»; 80).

⁵³¹ - Anastos M. V. *The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732–733 // Silloge Bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati*. R., 1957. (Studi Bizantini e Neoellenici; 9). P. 14–31.

⁵³² - Частично издана А. А. Дмитриевским в его «Описании литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока» (К., 1901; Hildesheim, 1965r. Т. 2: Εὐχολόγια. С. 993–1052); в компиляции М. Арранца (Arranz M. L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI: Hagiasmatarion Archieratikon (Rituale Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale). R., 1996) приведены разночтения по этой рукописи (под сиглой COI).

⁵³³ - Passarelli G. L'Eucologio Athon. Panteleimonensis 77 alias 162 (1980) // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 1982. Vol. 48. P. 124–158, здесь р. 134; Ruggieri V. The Cryptensis Euchology Gb XI // *Ibid.* 1986. Vol. 52. P. 325–360, здесь р. 334; Arranz. L'Eucologio costantinopolitano. P. 9.

⁵³⁴ - См.: Parenti S. L'Eucologio manoscritto G. b. IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata: Edizione / Tesi di Dottorato in Scienze Ecclesiastiche Orientali. Pontificio Istituto Orientale. Facoltà di Scienze Ecclesiastiche Orientali. Sezione Liturgica, tesi n°373. R., 1993. P. 35–42; затем, в новой редакции, в: idem. L'Eucologio Slavo del Sinai nella storia dell'eucologio bizantino. R., 1997. (Seminario del Dipartimento di Studi Slavi dell'Europa centro-Orientale – Università di Roma «La Sapienza», *Filologia Slava*; 2). P. 13–20.

⁵³⁵ - Taft. *The Byzantine Rite*. P. 52–56.

⁵³⁶ - *Eucologio Barberini*, § 189.

⁵³⁷ - Baldanza G. Il rito del matrimonio nell'eucologio Barberini 336: Analisi della sua visione teologica // *Ephemerides Liturgicae*. R., 1979. Vol. 93. P. 316–351.

⁵³⁸ - Изд.: Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 138.

⁵³⁹ - Изд.: Там же. С. 28–31.

⁵⁴⁰ - Baldanza G. Il rito matrimoniale dell'Eucologio Sinaitico Greco 958 ed il significato della coronazione nella δόξα καὶ τιμή: Proposte per una ricerca teologica // *Ephemerides Liturgicae*. R., 1981. Vol. 95. P. 289–315.

⁵⁴¹ - Grottaferrata Г. β. X. Fol. 70v–77r.

⁵⁴² - См. обзорную статью: Martin J.-M., Jacob A. La Chiesa greca in Italia (с. 650 – с. 1050) // *Storia del Cristianesimo*. Religione

– Politica – Cultura, IV: Vescovi, Monaci e Imperatori (610–1054). R., 1999. P. 367–388, и последовавшее за ней исследование: Martin J.-M. *Hellénisme et présence byzantine en Italie méridionale (VIII–XIII siècle)* // *L'Ellenismo Italiota dal VII al XII secolo: Alla memoria di Nikos Panagiotakis*. Ἀθήνα, 2001. Σ. 181–202.

⁵⁴³ - Nasrallah J. *La liturgie des Patriarchats melchites de 969 à 1300* // *Oriens Christianus*. Wiesbaden, 1987. Bd. 71. S. 156–181; Hannick Ch. *Annexions et reconquetes byzantines: Pout-on parler d'«uniatisme» byzantin?* // *Irénikon*. Chevetogne, 1993. Vol. 66. P. 451–474.

⁵⁴⁴ - Taft R. F. *Toward the Origins of the Opisthambonos Prayer of the Byzantine Eucharistic Liturgies, Part II* // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 2006. Vol. 72. P. 305–331, здесь p. 324–327.

⁵⁴⁵ - *Eucologio Barberini*, § 245. 2.

⁵⁴⁶ - Wawryk M. *Initiatio monastica in liturgia byzantina: Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolutio*. R., 1968. (*Orientalia Chistiana Analecta*; 180). P. 27–38.

⁵⁴⁷ - О молитвах утрени см.: Arranz M. *Les prieres presbyterales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin* // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 1973. Vol. 39. P. 29–82, здесь p. 81; о молитве об оскверненном сосуде см.: Parenti S. *Vino e olio nelle liturgie bizantine* // *Olio e vino nell'Alto Medioevo*. Spoleto, 20–26 aprile 2006 (*Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo LIV*). Spoleto, 2007. T. II. P. 1251–1286, здесь p. 1255–1256.

⁵⁴⁸ - Janeras S. *I vangeli domenicali della Resurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolita e bizantina* // *Paschale Mysterium: Studi in memoria dell' Abate Prof. Salvatore Marsili*. R., 1986. (*Sudia Anselmiana*; 91 = *Analecta Liturgica*; 10). P. 64–69; idem. *Le Vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine: Structure et histoire de ses offices*. R., 1988. (*Studia Anselmiana*; 99 = *Analecta Liturgica*; 13). P. 121–122; Velkovska E. *Lo studio dei lezionari bizantini* // *Ecclesia Orans*. R., 1996. Vol. 13. P. 253–271.

⁵⁴⁹ - Она присутствует в итало-греческих Евхологиях X–XI веков, таких как Grottaferrata Г. β. VII (изд. Passarelli) и Г. β. X.

Fol. 109r, и в ближневосточных Евхологиях XI века, таких как Sinait. gr. 959. Fol. 101r-v. Ср.: Arranz M. Le preghiere degli infermi nella tradizione bizantina: I sacramenti della restaurazione dell'antico Eucologio costantinopolitano, II–5 // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 1996. Vol. 62. P. 295–351, здесь p. 307–309.

⁵⁵⁰ - Parenti S. Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei «Fogli Slavi» del Sinai (XI sec.) // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 1991. Vol. 57. P. 145–177.

⁵⁵¹ - По теме см.: Велковска Е. Богослужение в Синайском Евхологии // *Palaeobulgarica*. София, 2000. Год. 24. № 4. С. 19–34.

⁵⁵² - Паренти С. Глаголический список римско-византийской литургии св. Петра (Sin. glag. 5/N) // *Palaeobulgarica*. София, 1994. Год. 18. № 4. С. 3–14.

⁵⁵³ - Velkovska E. Una preghiera romana nell'Eucologio slavo del Sinai // *Palaeoslavica* Cambridge (MA), 2002. Vol. X:2. P. 323–329.

⁵⁵⁴ - Слуцкий А. С. Византийские литургические чины «соединения Даров» и «теплоты»: ранние славянские версии // *Византийский временник*. М., 2006. Т. 65 (90). С. 126–145.

⁵⁵⁵ - Kaluźniacki E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393) nach den besten Handschriften. W., 1901.

⁵⁵⁶ - Velkovska E. La Liturgia presso gli Slavi ortodossi // *Lo spazio letterario del Medioevo*. 3. Le culture circostanti. Vol. III: Le culture slave / A cura di M. Capaldo. R., 2006. P. 405–437, здесь p. 431; см. также: Taft R. F. The Prayerbook of Great Prince Volodymyr in NY Public Library Codex Slav. 1: A Manuscript and Its Legend // *Studi sull'Oriente Cristiano*. R., 2005. Vol. 9:2. P. 93–124.

⁵⁵⁷ - Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 183.

⁵⁵⁸ - Holosnjaj B. Zajkovski Trebnik N. 960 der Nationalbibliothek «Hl. Kirill und Methodij» in Sofia (Bulgarien): Dissertatio ad Doctoratum / Pontificio Istituto Orientale. R., 1995. P. 132–136.

⁵⁵⁹ - Герман Константинопольский. *Historia ecclesiastica et contemplatio mystica*, 1; см.: Meyendorff P. (ed.) *Germanus of Constantinople, On the Divine Liturgy*. Crestwood (NY), 1999. P. 57–107.

⁵⁶⁰ - «[I]l nous donne sans doute, par les termes plus qu'appropriés, tous les éléments principaux de la cérémonie de la dédicace» (L'Ordo de la dédicace des Églises selon le rite byzantin vers la moitié du VIII^e siècle // Kyriakides S., Xyngopoulos A., Zepos P (eds.) Πεπραγμένα τοῦ Θ' Διεθνoῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου (Θεσσαλονίκη, 12–19 Ἀπριλίου 1953). Ἀθῆναι, 1956. Τ. 2. Σ. 209).

⁵⁶¹ - Цит. По: L'Ordo de la dédicace... Σ. 208.

⁵⁶² - Там же. Σ. 210.

⁵⁶³ - Там же. Σ. 215.

⁵⁶⁴ - PG. 98. Col. 384–385.

⁵⁶⁵ - См.: Meyendorff. Op. cit. P. 57–58.

⁵⁶⁶ - Текст этого Евхология цитируется по изданию: L'eucologio Barberini gr. 336 / S. Parenti, E. Velkovska, eds. R., 20002. (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia»; 80). P. 156–164. Чин был впервые опубликован и исследован Винченцо Руджери в статье: Ruggieri V. Consacrazione e dedicazione di chiesa, secondo il Barberinus graecus 336 // Orientalia Christiana Periodica. R., 1988. Vol. 54. P. 79–118. Относительно датировки рукописи (между 788 и 797 гг.) и текста Евхология (2-й пол. VIII в.) см. предисловие Паренти и Велковской к вышеупомянутому изданию, p. 19–20.

⁵⁶⁷ - Fol. 145v; L'eucologio Barberini. P. 156.

⁵⁶⁸ - Изд.: Jacob A. Une euchologe du Saint-Saveur in Lingua Phari de Messine (Le Bodleianus Auct. E. 5. 13) // Bulletin de l'Institut historique belge de Rome. Bruxelles, 1980. Vol. 50. P. 283–364.

⁵⁶⁹ - Fol. 8v–10v; изд.: Duncan J. Coislin 213: Euchologe de la Grande Église / Dissertatio ad Lauream, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum. R., 1983. P. 10–12.

⁵⁷⁰ - Fol. 10v–11r; Duncan. Op. cit. P. 12–13.

⁵⁷¹ - Напр., в Евхологии Мессинского монастыря Bodl. Auct. E. 5. 13: καὶ ἀπολύει (Fol. 140v).

⁵⁷² - Список рукописей, содержащих текст византийского чина как двух отдельных чинов, и ранних рукописей, содержащих текст как один чин, см.: Желтов М. Комментарии // Освящение храма: сборник. М., 2006. С. 353. Прим. 1–4. Самый

ранний текст, где «освящение» и «энкения» сливаются в одно чинопоследование, – это уже упомянутый Евхологий Paris. Coislin. 213, 1027 г. Fol. 8v–19v.

⁵⁷³ - Более того, рукописи Grottaferrata Г. β. II (Fol. 123v–125v), Vatican. gr. 1811 (Fol. 62–64v) и Vatican. gr. 1875 (Fol. 117v–120), датируемые XII в., содержат отдельный чин энкении уже освященного храма, приписываемый патриарху Константинопольскому Нектарию. Чин состоит из отверзения врат храма, положения святых мощей и, отдельно, молитвы на установление (πῆγνυσι) престола и во многом сходен с чином энкении в Евхологии Барберини, однако чин освящения престола и храма в этих Евхологиях отсутствует.

⁵⁷⁴ - Церемониал включал в себя прикосновение к дверному столбу нового храма и произнесение формулы освящения: Batiffol P De la dédicace des églises: Dédicace païenne et dédicace chrétienne // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. P., 1939. Vol. 28. P. 59–60. См. также: Koep L. Dedicatio // *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart, 1957. Bd. 3. Col. 643–647; idem. Consecratio // *Ibid.* Col. 269–274.

⁵⁷⁵ - Ioannis Malalae Chronographia / G. Dindorf, ed. Bonnae, 1831. P. 484.

⁵⁷⁶ - L'eucologio Barberini. P. 159–170.

⁵⁷⁷ - См.: Gassisi S. Un antichissimo 'Kontakion' inedito ed un innografo anonimo del sec. VI. Grottaferrata, 1913. P. 30.

⁵⁷⁸ - «И удовли благодатию и пришествием животворящего и Святаго Твоего Духа, совершити без осуждения обновление храма сего, и иже в нем жертвенника сотворити освящение» (L'eucologio Barberini. P. 158).

⁵⁷⁹ - «И ниспосли Пресвятаго Твоего и покланяемого и всесильнаго Духа, и освяти храм сей, исполни его света присносущного, избери его в жилище Твое, сотвори его место селения славы Твоея» (L'eucologio Barberini. P. 158).

⁵⁸⁰ - «И иже в нем жертвенник святой святых покажи, силою и действием Святаго Твоего Духа, прослави его паче по закону очистилища, яко да иже в нем совершаемая священнослужения во святой и пренебесный и мысленный Твой жертвенник

досягают» (L' eucologio Barberini. P. 158); замечательно, что сирийский перевод византийского чина в мелкитском Евхологии XII–XIII вв. (ркп. Brit. Lib. Or. 4951) приводит эту молитву, разделяя ее надвое – на молитву pro clero и молитву, содержащую эпиклесис (см.: Black M. *Rituale Melchitarum: A Christian Palestinian Euchologion*. Stuttgart, 1938. (Bonner Orientalische Studien; 22). P. 39–40 [англ. пер.: p. 75–76]). Евхологий вставляет «Аминь» после слов «и Твое благоутробие выну величаем» (L' eucologio Barberini. P. 158).

⁵⁸¹ - Ruggieri. *Consacrazione e dedicazione*. P. 105, 108; Желтов. Указ. соч. С. 352–353.

⁵⁸² - καὶ φέρεται σίτλα τοῦ ἁγίου βαπτίσματος (L' eucologio Barberini. P. 165. § 151. 1), λέγων γ' τὸ Ἀλληλούϊα, ὡς ἐπὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος (L' eucologio Barberini. P. 166. § 152. 4), βάπτισμα παρέδωκαν υἱοθεσίας (3-я молитва: L' eucologio Barberini. P. 168. § 152. 10).

⁵⁸³ - Conybeare F. *Rituale Armenorum Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church Together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany*. L., 1905. P. 6; см. также: Findikyan M. D. *The Armenian Ritual of the Dedication of a Church: A Textual and Comparative Analysis of Three Early Sources* // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 1998. Vol. 64. P. 75–122, здесь p. 99.

⁵⁸⁴ - Однако западные чины римо-галльского происхождения содержат не возлияние вина, а помазание престола вином, смешанным с водой, в подражание освящению ветхозаветной скинии в Исх. 29 и Лев. 8 (рубрика, сопровождающая это действие в *Missale francorum*, Vatican. reg. lat. 257, является комбинацией прямых цитат из Исх. 29+ Лев. 8:11~+ Исх. 29:12b, 13, 18), см.: Puniet P de. *Dédicace des églises* // *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. P., 1920. T. 4: 1. Col. 392; Andrieu M. *Le rituel de l'Ordo XLI: son origine gallicane et date* // *Idem* (éd.) *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*. Louvain, 1956. Vol. 4. (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*; 28). P. 322, n. 2.

⁵⁸⁵ - Руджери отмечает использование Пс. 92в качестве крещального тропаря в Типиконе Patmos 266: Ruggieri. Consacrazione e dedicazione. P. 107

⁵⁸⁶ - Ср. Исх. 40:10~[LXX]: καὶ χρίσεις τὸ θυσιαστήριον... καὶ ἁγιάσεις τὸ θυσιαστήριον, καὶ ᾗσται τὸ θυσιαστήριον ἅγιον τῶν ἁγίων и 40:34: καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή.

⁵⁸⁷ - Virg. 4. 10 // Hymnen de virginitate / E. Beck, ed. Louvain, 1962. (CSCO; 223. Scriptores syri; 94). P. 15. Этот отрывок цитируется в английском переводе Катлин Маквей (Kathleen E. McVey) в кн.: Ephrem the Syrian. Hymns / CWS. N-Y., 1989. P. 278, с одной важной корректировкой – перевода термина mšikhuthā. Следует заметить, что, во-первых, этот термин, определяющий, что же именно елей подает алтарям, а именно «помазание», mšikhuthā, – носит довольно общий характер и должен переводиться не как «chrism» (миро), а скорее всего как просто «anointing» – см.: Smith R. P. (ed.) Thesaurus Syriacus. Oxford, 1901. T. 2. P. 2241.

⁵⁸⁸ - Renoux A. Le codex armenien Jerusalem 121. Turnhout, 1971. T. 2. (Patrologia Orientalis; 36). P. 366–367.

⁵⁸⁹ - Ibid. 1969. T. 1. (Patrologia Orientalis; 35). P. 196–197. Как отмечает Рену, помимо армянского Лекционария, единственный литургический документ, отмечающий этот праздник, – это сирийский Лекционарий VI века в рукописи Brit. Lib. Add. 14528 (изд.: Burkitt. F. C. The Early Syriac Lectionary System // Proceedings of the British Academy. L., 1923. Vol. 11. P. 313).

⁵⁹⁰ - Van Esbroeck M. Jean II de Jerusalem et les cultes de saint Etienne, de la Sainte-Sion et de la Croix // Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1984. Vol. 102. P. 99–134. Ван Эсбрук датировал эту гомилию 15 сентября 394 года, основываясь на свидетельстве еп. Иоанна Болнели в проповеди на Обновление в рукописи Athos Ivion 11. Fol. 178v (цит. в: Van Esbroeck M. Les plus anciens homeliaires georgiens. Louvain-La-Neuve, 1975. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; 10). P. 314–315). Не исключено, однако, что упоминание обновления Сиона Иоанном Болнели – не более чем отсылка к иерусалимской практике, устанавливавшей Сион как место совершения

литургии на третий день октавы Энкении, т. е. 15 сентября (Tarchnichvili M. *Le Grande lectionnaire de l'eglise de Jerusalem* (Ve–VIIIe siecle. Louvain, 1960. Т. 2. (CSCO; 204–205). Р. 38. § 1247).

⁵⁹¹ - Биографию и список известных трудов Иоанна Иерусалимского см. в работе: Stiernon D. *Jean de Jerusalem // Dictionnaire de Spiritualite*. Р., 1974. Т. 8. Col. 565–574; см. также: Doval A. J. *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of the Mystagogic Catecheses*. Washington (DC), 2001. (NAPS Patristic Monograph Series; 17). Р. 206–223; о текстах, сохранившихся в армянском переводе, см.: Renoux Ch. *Une homelie sur Luc 2:21~attribuee a Jean de Jerusalem // Le Museon*. Louvain, 1988. Vol. 101:1–2. Р. 77–95.

⁵⁹² - См. напр., *Itinerarium Egeriae* 43. 3 (англ. пер.: Wilkinson J. *Egeria's Travels*. Warminster, 20023. Р. 160).

⁵⁹³ - *Panegyricus de sancta ecclesia Domini* (CPG 3626), изд.: Van Esbroeck M. *Une homelie sur l'Eglise attribuee a Jean de Jerusalem // Le Museon*. Louvain, 1973. Vol. 86. Р. 289–304.

⁵⁹⁴ - Так, святилище описывается различным образом: как небо, состоящее из семи уровней (гл. 27), вышний Иерусалим (гл. 34), рай Эдемский (гл. 41), ковчег Сима и Ноя (гл. 56) и т. д.

⁵⁹⁵ - *Panegyricus* 65 (van Esbroeck. *Homelie*. Р. 298); перевод наш. – Авт.

⁵⁹⁶ - Свт. Григорий Нисский. На день светов (Gregorii Nysseni Opera / W. Jaeger, H. Langerbeck, eds. Leiden, 1967. Т. 9:1. Р. 225); см. также: свт. Иоанн Златоуст. На 2Кор. 20, 30. 8 (цит. в ст.: Wessel K. *Altar // Reallexikon zur byzantinischen Kunst*. Stuttgart, 1966. Bd. 1. Col. 112); см. также: Kirsch J. P., Klauser Th. *Altar (christlich) // Reallexikon fur Antike und Christentum*. Stuttgart, 1950. Bd. 1. Col. 341–342.

⁵⁹⁷ - Golitzin A. *Dionysius Areopagites: A Christian Mysticism? // Pro Ecclesia*. Blue Ridge Summit (PA), 2003. Vol. 12:2. Р. 1–52, цит. по переизданию статьи в: *Scrinium*. СПб., 2007. Т. 3. С. 130–133. См. также: idem. *Revisiting the 'Sudden': Epistle III in the Corpus Dionysiacum // Studia Patristica*. Leuven, 2001. Vol. 37. Р. 482–491.

⁵⁹⁸ - De ecclesiastica hierarchia 4. 12 (изд.: Heil G., Ritter A. M. (ed.) Corpus Dionysiacum II. В.; N-Y., 1991 (PTS; 36). P. 102–103); рус. пер. (с некоторыми исправлениями) цит. по: Дионисий Ареопагит. О Церковной иерархии. Послания / Ред. Г. М. Прохоров, В. М. Лурье. СПб., 2001. С. 111, 113.

⁵⁹⁹ - De eccl. hier. 5. 5 (Heil, Ritter. Op. cit. P. 108).

⁶⁰⁰ - Can. 58, 61, 63 (изд.: Nau F. Littérature canonique syriaque inédite // Revue de l'Orient Chrétien. P., 1909. Vol. 14. P. 39–40); can. 120 (Ibid. P. 116). См. также восточносирийский чин освящения алтаря без использования святого мира в рукописи Vatican. syr. 42. Fol. 108a–122b.

⁶⁰¹ - Изд.: Coquin R. Livre de la Consécration du sanctuaire de Benjamin: introduction, édition, traduction et annotations. Cairo, 1975. (Bibliothèque d'Études Coptes; 13).

⁶⁰² - Coquin. Livre de la Consécration. P. 10–13.

⁶⁰³ - Ibid. P. 46–49.

⁶⁰⁴ - Рукопись Abû Maqâr Ta 217. Fol. 23v–27r; Coquin. Livre de la Consécration. P. 131–141.

⁶⁰⁵ - Coquin. La consécration des églises dans le rite copte; ses relations avec les rites syrien et byzantin // L'Orient Syrien. Kaslik, 1964. Vol. 9. P. 149–187.

⁶⁰⁶ - Coquin. Consécration des églises. P. 171–172.

⁶⁰⁷ - Ibid. P. 169, 171.

⁶⁰⁸ - См. видение в греческих Деяниях Фомы 27, а также видение света (и Креста) в момент Крещения и помазания в Agathangeli Historia Armenorum 833 (изд.: Agathangelos. History of the Armenians / R. W. Thomson, ed. Albany (NY), 1976. P. 366–369).

⁶⁰⁹ - Ни коптский, ни западносирийский (ни также армянский и византийский) чины не содержат молитвы освящения мира для помазания престола. Восточносирийская традиция представляет здесь исключение; см.: Yakan F. La consécration de l'huile pour la sanctification de l'autel // Triacca A. M., Pistoia A. (éds.) Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie: Conférences Saint-Serge, XXXIVe Semaine d'Études Liturgiques

(Paris, 23–26 juin 1987). R., 1988. (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia»; 44). P. 309–323.

⁶¹⁰ - Латинский перевод рукописи, с учетом некоторых других свидетельств, издан в работе: Voste I. Pontificale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum occidentalium id est Antiochiae, versio latina. Città del Vaticano, 1941. Т. 1. P. 63–91. Относительно датировки рукописи см.: Kaufhold H. Über Datum und Schreiber der Handschrift Vaticanus Syriacus 51 // ARAM. Leuven, 1993. Vol. 5:1–2. P. 267–275.

⁶¹¹ - Horner G. Service for the Consécration of a Church and Altar According to the Coptic Rite. L., 1902.

⁶¹² - L'ecuologio Barberini. P. 168–169.

⁶¹³ - Ibid. P. 170.

⁶¹⁴ - Ad te, Deus et Pater, et ad Filium tuum unigenitum, et ad Spiritum tuum sanctissimum accedimus, et a te postulamus, ut sanctifices et consecres altaria per unguentum gratiae, myron Spiritus... quaesumus Deus noster multus misericors, mitte gratiam Spiritus tui sancti et perfice opus sacerdotale quod propositum est... – Voste. Pontificale. P. 106.

⁶¹⁵ - Botte B., Brakmann H. Kirchenweihe // Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 2004. Bd. 20. Col. 1145.

⁶¹⁶ - Об этом см.: Winkler G. The History of the Syriac Prebaptismal Anointing in the Light of the Earliest Armenian Sources // Symposium Syriacum 1976. R., 1978. (Orientalia Christiana Analecta; 205). P. 317–324; eadem. The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications // Worship. Collegeville (MN), 1978. Vol. 52:1. P. 24–45; eadem. Das Armenische Initiationsrituale: Entwicklungsgeschichte und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts. R., 1982. (Orientalia Christiana Analecta; 217); Johnson M. E. The Baptismal Rite and Anaphora in the Prayers of Sarapion of Thmuis: An Assessment of a Recent «Judicious Reassessment» // Worship. Collegeville (MN), 1999. Vol. 73. P. 140–168; Jones S. Womb of the Spirit: The Liturgical Implications of the Doctrine of the Spirit for the Syriac Baptismal Tradition / Ph.D. Dissertation: University of Cambridge. Cambridge, 1999.

⁶¹⁷ - Евсевий. Церковная история 10. 4. 65, и также §§ 62–65.

⁶¹⁸ - Bobrinskoy B., protopr. Les sacramentaux dans l'Eglise orthodoxe // Le Messager orthodoxe. 1964. 27–28. P 55.

⁶¹⁹ - Ibidem.

⁶²⁰ - Ibidem.

⁶²¹ - А некоторые места из этой книги (Cons. Ap. VIII 10. 9; 12. 43; 13. 4; 46. 13), не называя диаконисс как таковых, дают основание полагать, что они причислялись к общей категории «диаконство», хотя обычно диакониссы упоминались после списка различных служений мужчин (Ibid. II 26. 3; VIII 31. 2), начиная список служений женщин, в котором они почитались выше вдовиц, обязанных им повиноваться (Ibid. III 8. 1; VIII 13. 14).

⁶²² - Bobrinskoy. Les sacramentaux. P. 55.

⁶²³ - Булгаков С., прот. Православие: Очерки учения Православной Церкви. П., 1985. С. 246.

⁶²⁴ - Афанасьев Н., протопр. Таинства и тайнодействия // Православная мысль. Вып. 8. П., 1951. С. 21.

⁶²⁵ - Там же. С. 23.

⁶²⁶ - Bobrinskoy. Communion du Saint Esprit. Begrolles-en-Mauges, 1992. (Spiritualité Orientale; 56). P. 279–318.

⁶²⁷ - Здесь и далее, если не указано другое, приводятся молитвы из чинопоследований о малой и великой схиме.

⁶²⁸ - Из службы в субботу сырную.

⁶²⁹ - Киприан (Керн), архим. Ангелы, иночество, человечество (к вопросу об ученом монашестве). П., 1942. С. 4.

⁶³⁰ - Там же.

⁶³¹ - Там же.

⁶³² - Булгаков. Друг Жениха: О православном почитании Предтечи. П., 1927. С. 230.

⁶³³ - Там же. С. 233.

⁶³⁴ - Булгаков. Православие. С. 233.

⁶³⁵ - Там же. С. 243.

⁶³⁶ - Там же.

- 637 - Булгаков. Друг Жениха. С. 233.
- 638 - Киприан (Керн). Ангелы, иночество, человечество. С. 6.
- 639 - Там же С. 7.
- 640 - Deseille P. Nous avons vu la vraie lumière. Lausanne, 1990. P. 20.
- 641 - Киприан (Керн). Ангелы, иночество, человечество. С. 8.
- 642 - Deseille. Nous avons vu. P. 19.
- 643 - Шмеман А., протопр. Водой и Духом: О таинстве крещения. П., 1986. С. 171.
- 644 - Deseille. Nous avons vu. P. 18.
- 645 - Афанасьев. Таинства и тайнодействия. С. 22.
- 646 - Ср.: Там же. С. 24.
- 647 - Булгаков. Православие. С. 246.
- 648 - См., напр.: Théologie de la vie monastique: Études sur la tradition patristique. P., 1961. (Théologie; 49).
- 649 - Во всех случаях, когда не указано иное, перевод принадлежит автору настоящего сообщения.
- 650 - Требник. М., 1884. Л. 79. Ср. греч. текст: Οἱ θέλοντες ἔρχεσθαι, φησὶν ὀπίσω μου, προθύμως ἀρνήσασθε τὰς κοσμικὰς ἀφορμάς, γονεῖς τοὺς γεννήσαντας, τέκνα τε καὶ γυναῖκας, ἀδελφούς τε καὶ φίλους, χρήματα καὶ οἰκίας, συγγενεῖς τε καὶ δούλους, καὶ δέξασθε ἀξίωμα τῶν ἀποστόλων μου (Ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου καὶ Ἀγγελικοῦ μοναχικοῦ Σχήματος. Ἱερὰ Μονὴ Μαχαίρᾃ (Κύπρος), 2003. Σ. 11).
- 651 - Перевод В. Бибихина приводится здесь с некоторыми изменениями.
- 652 - Паисий (Величковский), прп. Поучение на пострижение монашеского чина // Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. М., 2004. С. 242.
- 653 - Ἰωάννης δέ, ἡ τῶν προφητῶν ὑστάτη κορωνίς, οὐκ ἐξ ἀπαλῶν ὀνύχων ἐπ' ἐρημίας διετέλει τὸν βίον ἀνύων; Οὐ τοίνυν πρὸς αὐτὸν ὡς πρὸς ἀρχέτυπον ἀφορῶσιν ἕκαστος ὅπως ἔχει δυνάμεως τῶν ἀποταττομένων τῷ κόσμῳ; (перевод В. Бибихина приводится с изменениями).

⁶⁵⁴ - [Иоанн Креститель] οὐ τοῦ Χριστοῦ μόνον πρόδρομος ἦν, ἀλλὰ καὶ τῆς αὐτοῦ Ἐκκλησίας, καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς, ἀδελφοί, μάλιστα πολιτείας...

⁶⁵⁵ - Первые жития преподобного Серафима Саровского. Н. Новгород, 2006. С. 148.

⁶⁵⁶ - Τὰ μὲν ἀρτίως καθωμιλημένα καὶ κοινῇ πᾶσιν ἐγνωσμένα καὶ παρρήσια κηρυττόμενα δόγματα τοῦ διὰ Μωσέως ὑπῆρχε νόμου μυστήρια τοῖς προφήταις μόνοις ἐν πνεύματι προορώμενα, τὰ δ' ἐπηγγελμένα τοῖς ἁγίοις ἀγαθὰ κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας ἐστὶ μυστήρια, τοῖς διὰ τοῦ πνεύματος ὁρᾶν ἠξιομένοις καὶ τούτοις μετρίως, ὡς ἐν ἀρράβωνος μέρει, διδόμενά τε καὶ προορώμενα (перевод Т. Миллер).

⁶⁵⁷ - Паисий (Величковский). Поучение на пострижение монашеского чина // Автобиография. С. 242, 244–245.

⁶⁵⁸ - Требник. Л. 73 об. Ср. греч. текст: ὦ τῆς καινῆς κλήσεως! ὦ τῆς δωρεᾶς τοῦ μυστηρίου! Δεύτερον βάπτισμα λαμβάνεις σήμερον ἀδελφέ, τῇ περιουσίᾳ τῶν τοῦ φιλανθρώπου Θεοῦ δωρεῶν, καὶ τῶν ἁμαρτιῶν σου καθαίρη, καὶ υἱὸς φωτὸς γίνῃ, καὶ αὐτὸς Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν συγχαίρει μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ Ἀγγέλων ἐπὶ τῇ σῇ μετανοίᾳ, θύων σοι τὸν μόσχον τὸν σιευτόν (Ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου καὶ Ἀγγελικοῦ μοναχικοῦ Σχήματος. Σ. 27).

⁶⁵⁹ - Οὐ δοίης ὅπερ λέγουσι μικρὸν σχῆμα, ἔπειτα ὡς μέγα· ἐν γὰρ τὸ σχῆμα, ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα, καθὼς οἱ ἅγιοι Πατέρες ἐχρήσαντο.

⁶⁶⁰ - Οὐ δοίης ὅπερ λέγουσι μικρὸν σχῆμα, ἔπειτα μετὰ χρόνους ἕτερον ὡς μέγα. Ἐν γὰρ τὸ σχῆμα, ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα, καθὼς οἱ ἅγιοι Πατέρες ἐχρήσαντο.

⁶⁶¹ - ...πᾶσιν ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ, τῷ τε ἱερῷ λουτρῷ καὶ τῷ δευτέρῳ βαπτίσματι τοῦ ἀγγελοειδοῦς σχήματος καὶ σωτηριώδους (Συμεὼν ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης. Ἔργα Θεολογικά. Θεσσαλονίκη 1981. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων; 34). Σ. 173).

⁶⁶² - Ср. Канон, входящий в состав Последования Великого ангельского образа. Песнь 3, тропарь 2: «Преложение живота и претворение, образ божественный сей подаждь, и согрешений очищение быти, к Тебе приходящему верному рабу Твоему» (Μετάθεσιν ζωῆς καὶ μεταποίησιν, τὸ σχῆμα τὸ θεῖον τοῦτο

παράσχου, καὶ πταισμάτων καθαρτήριον, τῷ σοὶ προσερχομένῳ πιστῷ δούλῳ σου). Τροπάρη 4: Ныне хотящаго Твоим путем шествовати, и житие избрати крестоносное, приим, очисти мя от первых согрешений Человеколюбче (Νῦν θέλοντα τὴν σὴν ὁδὸν πορεύεσθαι, καὶ βίον ἐλεσθαι τὸν σταυροφόρον, προσδεξάμενος καθάρισον, τῶν προτέρων πταισμάτων με φιλάνθρωπε). Песнь 5, тропарь 3: Верою, паки рождения же банею, омывый мя от прародительныя клятвы, ныне омый слез источниками, оскверненаго лютыми грехопадении (Ὁ διὰ πίστεως, παλιντοκίας τε λουτροῦ πλύνας με, προγονικῆς ἀρᾶς, νῦν δακρύων ἀπόπλυνον πηγαῖς, καταρρυπωθέντα δεινοῖς παραπτώμασι). Песнь 8, тропарь 2: Дал еси нам, еже мощи обновити благодать крещения исповеданием, жития чистотою, слез пролиянием, и покаяниемъ приискренним, Человеколюбче (Ἐδωκας ἡμῖν, τὸ δύνασθαι τὴν χάριν, ἀνανεοῦσθαι τοῦ βαπτίσματος, δι' ἐξαγορεύσεως, διὰ βίου καθαρότητος, διὰ δακρύων χύσεως, καὶ διὰ μετανοίας, γνησιωτάτης φιλάνθρωπε). Τροпάρη 4: Свыше нам Твоего сыноположения характѣр обнови, Божественнаго Твоего Духа действием же и благодатию: яко един благопременитель, художеством человеколюбия, и премногия благости (Ἀνωθεν ἡμῖν, τῆς σῆς υἰοθεσίας, τοὺς χαρακτῆρας ἀνακαίνισον, τοῦ θεοῦ σου Πνεύματος, ἐνεργεία τε καὶ χάριτι, ὡς ὁ μόνος εὐδιάλλακτος, τέχνη φιλανθρωπίας, καὶ ἀνεικάστου χρηστότητος). Богородичен: Расторгни пленицы согрешений, и греховное рукописание, к божественному образу приходящаго, тихостию, и благоговением Пречистая, верою православною утверждена, соб- людающи (Ῥῆξον τὰς σειράς, τὰς τῶν ἀμαρτημάτων, καὶ τῶν πταισμάτων τὸ χειρόγραφον, τοῦ τῷ θεῷ σχήματι προσιόντος ἰλαρότητι, καὶ εὐλαβείᾳ Πάναγνε, πίστει τῇ ὀρθοδόξῳ, ἐρηρυσμένον φυλάττουσα) (Требник. Л. 79–80 об.; Ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου καὶ Ἀγγελικοῦ μοναχικοῦ Σχήματος. Σ. 10–16).

⁶⁶³ - Μικρὸν δὲ σχῆμα μοναχικὸν οἱ πατέρες οὐκ ἴσασιν οὐδὲ παραδεδώκασιν· ἀλλὰ τινὲς τῶν ὀψιγενεστέρων ἔδοξαν μὲν εἰς δύο τὸ ἓν διελεῖν, ἀλλ' οὐδ' αὐτοὶ διεῖλον ὡς ἀληθῶς. Τὰς γὰρ αὐτὰς ἀποταγὰς τε καὶ συνταγὰς εὐρήσεις ἐπ' ἀμφοτέρων σκοπήσας. Διὸ καὶ ὁ κατὰ μοναχοὺς εἴπερ τις ἡκριβωκῶς ἐν ἀγίοις Θεόδωρος ὁ Στουδίτης ἀπαγορεύει λέγειν ἢ διδόναι μικρὸν καὶ μέγα σχῆμα

μοναχικόν. См. также интересное замечание святителя: Δοκεῖ δέ μοι τοὺς ὕστερον ἐν τοῖς νενομισμένοις περιβολαίοις τὸ σχῆμα μερίσαντας παρακατασχεῖν καὶ ἀφελέσθαι τῶν ἀρχαρίων τὸν ἀνάλαβόν τε καὶ τὸ κουκούλιον, ὡς τοῖς ὁρώσι σεμνότατα καὶ τοῖς εἰσαγομένοις καὶ ἔτι περὶ τὴν ἱεράν ταπείνωσιν ἀπαγέσι ῥαδίως πρὸς ἐσχηματισμένην ἐπίδειξιν μεθελκόμενα. – Greg. Pal. Ep. ad Paulum Asanen // ΓΠΣ. Τ. 5. Σ. 247).

⁶⁶⁴ - ...πάντα ποιοῦντες καινότερα καὶ παρὰ τὴν τῶν ἀποστόλων καὶ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν παράδοσιν καὶ τῶν διαδόχων τῶν ἀποστόλων Πατέρων, ὡς καὶ τὸ σχῆμα τῶν μοναχῶν· ἐνὸς γὰρ ὄντος τοῦ σχήματος, εἰς πολλὰς οὗτοι τοῦτο κατέτεμον μοίρας, καὶ πλεῖστα τὰ σχήματα πεποιήκασιν. Ὅπερ οὐδεὶς νενομοθέτηκε τῶν Πατέρων, ἀλλὰ παντες ἐν καὶ μόνον ὡς καὶ τὸ βάπτισμα λέγουσι τὸ σχῆμα τοῦ μοναχοῦ, περὶ οὗ καὶ ὁ θεῖος νομοθετεῖ Διονύσιος. Εἰ δὲ καὶ παρ' ἡμῖν μικρὸν καὶ μέγα λέγεται σχῆμα, οὐ δύο ταῦτά φαμεν, ἀλλ' ἐν αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τέλειον. Αὐτὸ δὲ ὃ λέγεται μικρόν, ἀρράβων ἐστὶ τοῦ μεγάλου, καὶ ἀπαρχὴ αὐτοῦ καὶ προοίμιον, καὶ διὰ τὴν ἀσθένειαν ὕστερον ἐπινοηθέν τισι τῶν Πατέρων, ὡς ἀρράβων τοῦ πρώτου διδόμενον, ὕστερον δὲ τελειούμενον εἰς αὐτὸ δὴ τὸ παραδεδομένον καὶ ἔν. Διὰ τοῦτο καὶ ἀρραβὼν τοῦ μεγάλου καὶ ἁγίου καλεῖται σχήματος. Καὶ πολὺν περὶ τούτου ποιεῖται τὸν λόγον ὁ μέγας ἐν θεολόγοις καὶ ὁμολογητῆς καὶ Πατήρ, ὁ Στουδίτης Θεόδωρος.

⁶⁶⁵ - Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перев., послесловие и комм.: В. Вениаминов [= В. Бибихин]. М., 1995. С. 271: ...τί χρὴ λέγειν εὐχήν ἢ ἐπὶ κλησιν ἱεράν ἢ τὴν ἐν θριξὶ σταυροειδῇ σφραγίδα καὶ τᾶλλ' ὅσα σύμβολα μοναχικῆς τελειώσεως, ὧν ἄνευ μοναχὸν εἶναι παρ' ἡμῖν οὐ νομίζεται τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων θεσμοθεσίαις ὑπείκουσιν; Οὗτος γὰρ οὐδ' ἐπ' εἰσαγωγῇ μοναχικοῦ μυστηρίου εὐχήν γοῦν ἱεράν ἐπεζήτησεν, ἀλλ' αὐτόπλαστός ἐστι μοναχός, οὐ πολὺ δ' εἰπεῖν καὶ ἐπίπλαστός.

⁶⁶⁶ - Более углубленно эта проблема рассмотрена в: Rigo A. Il monaco, la Chiesa e la Liturgia: I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita. Firenze, 2005 (см. особенно: Ibid. P. XLVIII–LXXXVIII).

⁶⁶⁷ - Ἑρώτησις ΛΓ. Τί ἄρα μείζων, ἡ ἱερωσύνη, ἢ τὸ σχῆμα τοῦ μοναχοῦ; Κατὰ μὲν τὴν τάξιν μείζων ἡ ἱερωσύνη τοῦ μοναχικοῦ σχήματος · τὰ γὰρ ἔργα ταύτης, ἔργα Θεοῦ καὶ χωρὶς ἱερωσύνης οὐ Χριστιανός τις, οὐδὲ ἀγιασμὸν ἔχων, οὐδὲ Θεοῦ κοινωνῶν. Μείζων δὲ πάλιν ἡ μοναχικὴ τάξις τοῦ κατὰ κόσμον ἱερέως, ὥς φησι Διονύσιος, οὐ κατὰ τὴν ἱερωσύνην, ἀλλὰ κατὰ βίον. Διὸ καὶ ὁ μοναχὸς ἱερεὺς ὢν, ὑπέρτερος τοῦ κατὰ κόσμον ἐστί, καὶ μοναχὸς δὲ ἀπλῶς, ὑπέρτερος τοῦ κατὰ κόσμον ἱερέως, οὐ κατὰ τὴν ἱερωσύνην, ὡς ἔφημεν, αὕτη γὰρ Θεοῦ ἔργον, ἀλλὰ κατὰ βίον. Τῇ ἱερωσύνῃ δὲ πάντοτε εὐλογεῖ καὶ ἀγιάζει καὶ τὸν ὑψηλότερον τῷ βίῳ μοναχὸν ὁ ἱερεὺς. Διὸ καὶ Ἀντώνιος ὑπέκυπτε, καὶ τὴν κεφαλὴν ὑπέκλινεν οὐ μόνον ἐπισκόποις, ἀλλὰ καὶ παντὶ κληρικῷ. Καὶ πᾶς οὖν ἱερεὺς, ὡς τὴν μεγάλην ἔχων ἀξίαν, ἀγίως πολιτευέσθω, καὶ μᾶλλον ἀγωνιζέσθω, κατὰ μοναχοὺς ζῆν, ἢ καὶ μοναχὸς γενέσθαι κατὰ καιρὸν σπευδέτω.

⁶⁶⁸ - Это отмечает, в частности, А. Риго: Rigo. Il monaco. P. LXIX–LXX.

⁶⁶⁹ - Ср. работы иером. Александра (Голицына): Hierarchy versus Anarchy?: Dionysius Areopagites, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and Their Common Roots in Ascetical Tradition // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1994. Vol. 38/2. P. 131–179; Idem. Il Corpo di Cristo: Simeone il Nuovo Teologo sulla vita spirituale e la Chiesa gerarchica // Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli. Bose, 2003. P. 255–288.

⁶⁷⁰ - См.: Rigo. Il monaco.

⁶⁷¹ - Πάσχος Π. Β. Ἐν ἀσκήσει καὶ μαρτυρίῳ. Ἀθῆναι, χ.χ. Σ. 51–80.

⁶⁷² - Νικόδημος Ἀγιορείτης. Ἐξομολογητάριον. Ἀθῆναι, 1855.

⁶⁷³ - Πηδάλιον. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 261–262. Σημ. 1.

⁶⁷⁴ - Из последних см., напр.: Rigo. Il monaco.

⁶⁷⁵ - Νικόδημος Ἀγιορείτης. Ἐξομολογητάριον. Σ. 158–159

⁶⁷⁶ - Заметим, что прп. Никодим истолковывает слова Иова о «трех схимах» в духе приведенного выше толкования свт. Симеона, то есть представляет предшествующие «великой схиме» степени в качестве «обручения», «залога» и «предначинания» этого «великого ангельского образа».

⁶⁷⁷ - Νικόδημος Ἀγιορείτης. Ἐξομολογητάριον. Σ. 159–160.

⁶⁷⁸ - Ibid. Σ. 160–161.

⁶⁷⁹ - Ibid. Σ. 162. Хорошей иллюстрацией к этому тезису может служить один рассказ из жития Иерофея – колливада и основателя монастыря св. Пророка Илии на острове Гидра: он постриг в великую схиму двух рясофорных иноков из своего братства, «переименовав Мануила в Савву, а Георгия – в Евфимия. У этого последнего, в то время, когда иеромонах читал на Божественной литургии молитвы великой схимы, потекли из глаз сладостнейшие слезы, каковые суть знак нашествия благодати Божией на боголюбивую душу посредством ангельской схимы, и [благодать] изменяет [душу] благим изменением, тем самым, о котором говорит пророк и царь Давид: „Сия измена – десницы Вышняго“, дабы впоследствии [монах] больше не мыслил и не делал плотского, мирского и временного, но все божественное, духовное и небесное» (см.: Ὁ Γέρων Ἱερόθεος. Ἀθήναι, 2000. Σ. 364–365).

⁶⁸⁰ - Εὐεργετινός. Ὑπόθεσις 31. Σ. 184.

⁶⁸¹ - Νικόδημος Ἀγιορείτης. Ἐξομολογητάριον. Σ. 162. Σημ. 1.

⁶⁸² - Ibid. Σ. 163.

⁶⁸³ - См. чин поставления Дмитрия Ивановича: Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. М., 1986–1992. Вып. 3. Прилож. № 16–18. С. 608–625; ср.: Там же. С. 604–607; Барсов Е. В. Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами: С историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. М., 1883. Кн. 1. С. 32–38; ср.: Там же. С. XXVII–XXVIII; Catalano P, Pašuto V. T., ed. L'idea di Roma a Mosca (secoli XV–XVI): Fonti per la storia del pensiero sociale russo. R., [1993]. P. 67–77; Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии / Пер. с нем.: А. И. Малеин, А. В. Назаренко. М., 1988. С. 79–82.

⁶⁸⁴ - Барсов. Древнерусские памятники. С. 42–90; Catalano, Pasuto. L'idea di Roma. P. 78–95; Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1846–1875. Т. 1. № 39. С. 41–53.

⁶⁸⁵ - Полное собрание русских летописей. СПб. (Петроград/Ленинград); М., 1841–2004. Т. 13/1. С. 150–151. Т. 20/2. С. 468–469. Т. 29. С. 49–50. Т. 34. С. 180–181; ср.: Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел. М., 1813–1894. Т. 2. № 33. С. 41–43.

⁶⁸⁶ - Полное собрание русских летописей. Т. 13/2. С. 452–453; см.: Щапов Я. Н. К изучению «Чина венчания на царство» Ивана IV // Римско-константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика. IX Международный Семинар исторических исследований «От Рима к Третьему Риму». Москва, 29–31 мая 1989 г. М., 1995. С. 214 сл.

⁶⁸⁷ - Древняя российская вивлиофика... изданная Николаем Новиковым. М., 1788–17912. The Hague; Р., 1970r (Slavistic Printings and Reprintings; 250). Ч. 7. С. 4–35; см.: Шахматов М. В. Государственно-национальные идеи «чиновных книг» венчания на царство московских государей // Записки Русского научного института в Белграде. 1930. Вып. 1. С. 249–252.

⁶⁸⁸ - В чинопоследовании, опубликованном Н. И. Новиковым (Древняя российская вивлиофика. Ч. 7. С. 4 сл.), не называется имя царицы Анастасии (точно так же здесь не называется и имя Ивана; вообще все изложение имеет здесь последовательно безличный характер) и отсутствует упоминание патриарха.

⁶⁸⁹ - Тихонюк И. А. О византийском образце царской коронации Ивана Грозного. – В печати.

⁶⁹⁰ - См.: Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб. (Петроград/Ленинград), 1872–1927. Т. 31. Стб. 340; Савва В. Московские цари и византийские василевсы: К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей. Харьков, 1901. С. 150; Regel W. (ed.) *Analecta byzantino-russica*. СПб., 1891. Р. LI sq.

⁶⁹¹ - Текст грамоты: Regel. *Analecta*. Р. 75–79; Catalano, Rašuto. *L'idea di Roma*. Р. 96–104; ср.: Фонкич, 1974, с. 247–252; Regel. *Analecta*. Р. 79–85; Фонкич Б. Л., сост. Греческо-русские связи середины XVI – начала XVIII в.: Греческие документы

московских хранилищ. Каталог выставки. М., 1991. С. 8–9. № 1–3.

⁶⁹² - См.: Савва. Московские цари. С. 150–151.

⁶⁹³ - Чин и устав о венчании и о поставлении царском. Переводил на Москве митрополит Егритской Иасаф с патриарша Потребника цареградского лета 7070 месяца декабря 13 день. А прислал тот Потребник ко царю и великому князю патриарх цареградской Иасаф с митрополитом Егритским Иасафом же со благословением вместе, что прислал патриарх благословенные грамоты на царство царю и великому князю (Российский государственный архив древних актов. Ф. 177. № 30. Л. 26–42. См.: Тихонюк. О византийском образце...). Ср. также опись царского архива, где упоминается «книга поставления царского», полученная вместе с благословением патриарха Иоасафа (Акты, собранные... Археографическою экспедициею Академии наук. СПб., 1836. Т. 1. № 289. Стб. 349); другой список того же текста хранился в свое время в Кириллове монастыре (см.: Строев П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы / Ред.: А. Ф. Бычков. СПб., 1882. (Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук; 29/4). С. 141); о ней упоминает Курбский в «Истории о великом князе Московском» (Русская историческая библиотека. Т. 31. Стб. 340), а также Московская летопись 1552–1562 годов (Летописец русский (Московская летопись 1552–1562 годов по рукописи, принадлежащей А. Н. Лебедеву). Сообщил Андрей Лебедев // Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете. 1895. Кн. 3. Отд. 1. С. 149).

⁶⁹⁴ - Нечто подобное произошло в 1589 году при поставлении первого русского патриарха (Иова). Перед поставлением Иова русские сочли необходимым расспросить Константинопольского патриарха Иеремию II о том, как ставят патриарха в Константинополе, однако остались неудовлетворены греческим чином и в конце концов обратились к русской традиции поставления митрополита (предполагающей вторую хиротонию). См.: Успенский Б. А. Царь и патриарх:

Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 85–87).

⁶⁹⁵ - Успенский. Царь и патриарх. С. 136–139.

⁶⁹⁶ - См.: [Иосиф, архим.] Подробное оглавление Великих Четиих Миней всероссийскаго митрополита Макария, хранящихся в Московской патриаршей (ныне синодальной) библиотеке. М., 1892. С. 488.

⁶⁹⁷ - Ср.: Русский феодальный архив. Т. 2. № 86. С. 273–275; Majeska G. P. Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Wash., 1984 (Dumbarton Oaks Studies; 19). P. 104–113.

⁶⁹⁸ - Относительно некоторых греческих источников, использованных при составлении Формулярной редакции, см.: Лопарев Х. О чине венчания русских царей // Журнал Министерства народного просвещения. 1887. Ч. 252. С. 312–319.

⁶⁹⁹ - В одной из летописей (Царственной книге) встречается редакторская помета, указывающая на необходимость упоминания о помазании; эта помета была сделана после поставления Ивана IV на царство и не имеет исторического значения (см.: Успенский. Царь и патриарх. С. 21–22. Прим. 17). То же относится и к описанию поставления Ивана IV на царство из сборника Погодинского собрания (Российская национальная библиотека. Погод. 1567), где сообщается, что Иван «преславно венчан был на царство всея Руси... по закону совершенного царьскаго поставления и всесвященнаго миропомазанием [sic!] на престоле древняго достояния отеческаго... благословением и рукоположением первосвятителя преосвященнаго митрополита всея Руси кир Макария... еже бысть в лето 7055-го генваря 20» [sic!]. В этом же описании упоминается о «Царском месте», то есть о царском троне в Успенском соборе, сооруженном в 1551 году, то есть оно было составлено задним числом (Забелин И. Археологическая находка: Решение вопроса о Царском месте, или так называемом Мономаховом троне (по рукописи Погодинского древлехранилища) // Москвитянин. 1850. № 11. Кн. 1. Отд. 3. С. 55). Ср. еще в «Казанской истории» о

поставлении Ивана IV: «...и воцарися и поставися на царство великим поставлением царским... И помазан бысть святым миром и венчан святыми бармами и венцем Манамаховым по древнему закону царскому, яко же и римстии, и гречестии, и прочие православнии царию поставляхуся» (Казанская история / Подг. текста: Т. Ф. Волкова // Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века. М., 1985. С. 360). Протограф «Казанской истории» датируют 1564–1565 годами, то есть тем временем, когда уже существовала Формулярная редакция чина поставления на царство Ивана IV; вместе с тем дошедшие до нас рукописи содержат следы авторской обработки конца XVI века в годы правления Федора Ивановича, который, как мы знаем, был помазан на царство. Таким образом, здесь отражаются позднейшие представления о порядке поставления на царство. Равным образом исторически недостоверно и сообщение Вологодской летописи о том, что в 1547 году Иван IV «царьствия ради помазася на царство» (Полное собрание русских летописей. Т. 37. С. 173): Вологодская летопись была составлена в конце XVII – начале XVIII века и, соответственно, отражает представления этого времени о процедуре возведения на престол. Совершенно так же объясняется и упоминание о миропомазании Ивана IV в «Летописце новгородском церквам Божиим» (Новгородские летописи (так названные Новгородская вторая и Новгородская третья летописи) / Изд. Археографической комиссии. СПб., 1879. С. 329), а также в одном из списков Степенной книги (см.: Карамзин Н. М. История государства российского. СПб., 1842–1843. М., 1988. Т. 8. Прим. 161. Стб. 24). Курбский в «Истории о великом князе Московском» называет Ивана «помазанцем Божиим» и говорит о «сане помазания царского» (Русская историческая библиотека. Т. 31. Стб. 261, 239); равным образом в послании старцу Васьяну Курбский говорит, что «цари и князи во православной вере от древних родов и поднесь от Превышняго помазуются на правление суда и на заступление ото врагов чувственных» (Там же. Стб. 394). Эти слова не следует понимать буквально: помазание выступает здесь как

непременный атрибут царского сана, который восходит к библейскому архетипу.

⁷⁰⁰ - См. чин поставления: Catalano, Pašuto. *L'idea di Roma*. Р. 117–118; Собрание государственных грамот и договоров. Ч. 2. № 51. С. 83; Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве: Царствование Федора Иоанновича. Учреждение патриаршества в России. Одесса, 1912. Прил. 2. С. 120–122; Полное собрание русских летописей. Т. 34. С. 232.

⁷⁰¹ - См.: Успенский Б. А. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000. С. 5–26.

⁷⁰² - Он был усвоен между серединой IX и серединой X века. См.: Там же. С. 26.

⁷⁰³ - Характерны слова митр. (Макария), обращенные к Ивану IV, в описании поставления на царство. Согласно Формулярной редакции чина, митрополит говорит: «...отец твой князь великий Василей Иванович, всеа Руси самодржец... велел тебе, сыну своему Ивану, на то на великое княжество стати и помазаться и венчаться боговенчанным царским венцем, по древнему вашему царскому чину» (Барсов. *Древнерусские памятники*. С. 49, 74; Catalano, Pašuto. *L'idea di Roma*. Р. 82). Заявление о помазании по «древнему царскому чину» не может относиться, конечно, к русской традиции поставления, но относится, скорее всего, к традиции византийской (и опосредствованно – к библейской традиции). Соответственно, в Казанской истории говорится, что Иван IV «воцарися и поставися на царство великим поставлением царским... И помазан бысть святым миром и венчан святыми бармами и венцем Манамаховым по древнему закону царскому, яко же и римстии, и гречестии, и прочии православнии цари е поставляхуся» (Казанская история. С. 360).

⁷⁰⁴ - Симеон Солунский в своем описании византийского коронационного обряда нигде не придает императорскому помазанию значения таинства и никак не ассоциирует его с Миропомазанием (см.: PG. 155. Col. 351–358; ср.: Arranz M. *L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et de*

Moscou // Roma, Constantinopoli, Mosca. [Napoli, 1983]. P. 413; Idem. Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain, X: La consécration du saint myron // *Orientalia Christiana Periodica*. 1989. Vol. 55/2. P. 319. Not. 3; Kniazeff A. Les rites d'intronisation royale et impériale // Les bénédictions et les sacramentaux dans la Liturgie. Conférences Saint Serge, XXXIVe semaine d'études liturgiques. Paris, 23–26 Juin 1987 / Éd.: A. M. Triacca, A. Pistoia. R., 1988 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia»; 44). P. 155). Равным образом и на Западе помазание монарха при возведении на престол не воспринималось как таинство (см.: Kantorowicz E. H. *Deus per naturam, Deus per gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology* // *The Harvard Theological Review*. 1952. Vol. 45. P. 253–277).

⁷⁰⁵ - См.: Arranz M. Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantine // Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge, XXIVe semaine d'études liturgiques. Paris, 28 Juin – 1er Juillet 1977. R., 1978 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subs.; 14). P. 66; Idem. L'aspect rituel de l'onction. P. 413, 415; Idem. Les Sacrements. P. 319. Not. 3; Idem. Couronnement royal et autres promotions de cour: Les Sacrements de l'institution de l'ancien Euchologe constantinopolitain. III/1 // *Orientalia Christiana Periodica*. 1990. Vol. 56/1. P. 86. Not. 5.

⁷⁰⁶ - Характерна в этом смысле ошибка Олеария, который полагал, что «халдеев», т. е. ряженных, участвовавших в «Пещном действе», принято было вторично крестить в проруби (Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 301–303); на самом же деле они совершали омовение в «Иордани». Отметим также помазание богоявленской водой, которое издавна практикуется в Православной Церкви (Неселовский А. Чины хиротесий и хиротоний: Опыт историко-археологического исследования. Каменец-Подольск, 1906. С. 87).

⁷⁰⁷ - См.: Успенский. Царь и император. С. 7–11; еп. Андрей (князь Ухтомский) писал в этой связи: «Многие священники, наиболее благочестивые, после помазания миром новокрещенных детей, вместо того чтобы обтирать кисточку о

какую-нибудь тряпку, помазывают остатками мира свой лоб или голову... Что же, это поведение благочестивых священников можно рассматривать как таинство миропомазания?» (Андрей [(Ухтомский)], еп. История моего старообрядчества [1926 г.] / Публ.: А. Знатнов // Наш современник. 2007. № 1. С. 212).

⁷⁰⁸ - Не исключено, что русские основывались при этом на послании Константинопольского патр. Антония IV вел. кн. Василию I (1393), где подчеркивалось, что византийский император является главой всех христиан и что он помазан миром: «...помазуется великим миром и поставляется царем и самодержцем Ромеев, то есть всех христиан» (Русская историческая библиотека. Т. 6. Прил. № 40. Стб. 271–272; *Acta Patriarchatus Constantinopolitani (MCCCXV–MCCCCII) e codicibus manu scriptis bibliothecae palatinae Vindobonensis edita* / Ed.: Fr. Miklosich, I. Müller. W., 1860–1862. Darmstadt, 1968r. Vol. 2. № 447. P. 190). Это послание и могло явиться источником недоразумения, то есть помазание миром было понято как миропомазание. Правда, данное послание известно лишь в греческом оригинале; рукописи с русским переводом этого сочинения не сохранились. К истории данного послания см.: Obolensky D. A late Fourteenth Century byzantine Diplomat: Michael, Archbishop of Bethlehem // *Byzance et les Slaves: Études de Civilisation. Mélanges Ivan Dujčev*. P., [1979]. P. 305–306.

⁷⁰⁹ - См., например, у Псевдо-Кодина (Pseudo-Kodinos. *Traité des offices. Introduction, texte et traduction par Jean Verpeaux*. P., 1966. (Le monde byzantin; 1). P. 258), Иоанна Кантакузина (Ioannis Cantacuzeni historiae libri IV / Ed.: L. Schopen. Bonn, 1828–1832. Vol. 1. P. 197) или у Симеона Фессалоникийского (PG. 155. Col. 353–354). Ср. также анонимное описание помазания имп. Мануила II в 1392 году (в изд.: Pseudo-Kodinos. *Traité des offices. SupPL*. VI. P. 354–355). В византийском чине поставления на царство из библиотеки Медичи слова «Свят, Свят, Свят» произносятся патриархом (и затем повторяются архидиаконом и клиром) непосредственно перед помазанием, а не в самый момент помазания (см.: Лопарев Х. К чину царского коронования в Византии // Сборник статей в честь Дмитрия Фомича Кобеко от сослуживцев по

Императорской Публичной Библиотеке. СПб., 1913. С. 3, 8); это отличается от того, что сообщают другие авторы.

⁷¹⁰ - Формула, предписанная 7-м правилом I Константинопольского (II Вселенского) Собора (381 г.). К истории текста этой формулы в русском богослужебном обряде см.: Русская историческая библиотека. Т. 6. № 6. Стб. 93; Бенешевич В. Н. Древне-славянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб.; София, 1906–1987. Т. 2. № 32. С. 182; Алмазов А. История чинопоследований крещения и миропомазания. Каз., 1884. С. 417–418, 422. Прилож. С. 48, 51, 62, 65; Голубинский Е. История русской церкви. М., 1917. Т. 2/2. С. 518; Арранц М. Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. 1988. Вып. 19. С. 89–90); Румянцев И. Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»): Историко-критический очерк. Сергиев Посад, 1916. Прилож. С. 257. Лишь в одном случае, насколько мы знаем, помазание на царство сопровождалось другими словами и, следовательно, формально отличалось от миропомазания, а именно при коронации Екатерины I (7 мая 1724 г.), когда вместо слов «Печать дара Духа Святаго» произносились слова «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (см.: Описание коронации Ее величества императрицы, Екатерины Алексиевны, торжественно отправленной в царствующем граде Москве 7 мая 1724 году. СПб., 1724. С. 14). Это объясняется тем, что Екатерина была коронована как супруга императора, а не как правящая императрица (что было вообще беспрецедентным явлением в России и объясняется западной культурной ориентацией Петра I). Вместе с тем коронация Екатерины явилась затем (после смерти Петра I) формальным основанием для ее возведения на престол 28 января 1725 года (которое произошло без специальных обрядов); таким образом, коронация Екатерины I представляет собой исключительный случай, когда при помазании монарха не был повторен обряд миропомазания. См.: Успенский. Царь и патриарх. С. 162–164; Он же. Литургический статус царя в русской церкви: Приобщение св. Тайнам // Он же. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 229–278 (238–241).

⁷¹¹ - Свт. Симеон Фессалоникийский поясняет, что помазывается одна голова, поскольку император Византии есть глава всех христиан (PG. 155. Col. 353–354; ср.: Nicol D. M. Kaisersalbung: The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual // Byzantine and Modern Greek Studies. 1976. Vol. 2. P. 48–49; таким образом, здесь обыгрывается двойное значение слова «глава» (κεφαλή) – конкретное и абстрактное. Эта интерпретация представляет собой результат позднейшего переосмысления: исторически помазание головы при поставлении на царство восходит, по-видимому, к западному обряду Крещения (см.: Успенский. Царь и император. С. 12).

⁷¹² - Барсов. Древнерусские памятники. С. XXVIII, 8, 63, 87; Arranz. L'aspect rituel de l'onction. P. 413. В новое время при совершении таинства Миропомазания принято помазывать также и ноги (см.: Никольский К. Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. М., 1994. С. 67), однако ранее на Руси обычно этого не делали (см.: Алмазов. История чинопоследований. С. 412–413, 415–416, 418, 420, 423. Прилож. С. 48, 51, 62, 65; Голубинский. История. М., 1904. Т. 1/2. С. 432. 1900. Т. 2/1. С. 73. 1917. Т. 2/2. С. 518; Одинцов Н. Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века: Церковно-историческое исследование. СПб., 1881. С. 76–77, 260–261; Он же. Последование таинств в церкви русской в XVI столетии, по рукописям Новгородской-Софийской и Московской-Синодальной библиотеки // Странник. 1880. С. 565; Филарет, иеромон. Опыт сличения церковных чинопоследований по изложению церковно-богослужебных книг московской печати, изданных первыми пятью российскими патриархами, с указанием представляемых сими книгами важнейших различий и несогласий в изложении церковных чинов. М., 1875. С. 29–30; Русская историческая библиотека. Т. 6. № 2. Стб. 33, 55; Там же. № 6. Стб. 93–94; Бенешевич. Древнеславянская кормчая. Т. 2. № 32. С. 182; Arranz M. Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain, VI–IX: L'«illumination» de la nuit de pâques // ОСР. 1987. Vol. 53/1. P. 88–89; Арранц. Чин оглашения. С. 89–90; ср., однако: Дмитриевский А. Богослужение в русской церкви в

XVI веке. Каз., 1884. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Историко-археологическое исследование. С. 294), ср. протесты старообрядцев против помазания ног: Субботин Н., ред. Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые братством св. Петра митрополита. М., 1875–1890. Т. 6. С. 286, 323. Т. 7. С. 349; Смирнов П. С. Из истории раскола первой половины XVIII века по неизданным памятникам. СПб., 1908. С. 201. При этом помазание ног имеет, вообще говоря, очень древнюю традицию (см., в частности: Conybeare F. C., ed. *Rituale Armenorum*. Oxford, 1905. P. 98). Вообще процедура миропомазания не была стабильной (ср.: Арранц М. Крещение и миропомазание: Таинства Византийского Евхология (ЛДА, 1979). Р., 1998. Ч. 1: Дополнение к опыту «Исторические заметки о чинопоследованиях таинств по рукописям Греческого Евхология». С. 153–154), и это могло отражаться на обряде помазания на царство. Отметим в этой связи, что при поставлении на царство Алексея Михайловича (28 сентября 1645 года) патриарх помазывал миром также на бороде и под бородой (см.: Древняя российская вивлиофика. Ч. 7. С. 290; Чин поставления на царство царя и великого князя Алексея Михайловича / Сообщено... архимандритом Леонидом [Кавелиным]. СПб., 1882 (Общество любителей древней письменности. Памятники древней письменности; 7). С. 32; ср.: Барсов. Древнерусские памятники. С. XXXI–XXXII; Покровский Н. Чин коронования государей в его истории // Церковный вестник. 1896. № 19. С. 607; Карнович Е. Коронование государей // Русский архив: Русский исторический журнал. 1990. Вып. 1. С. 50); это обусловлено особым отношением к бороде, которой придавался вообще сакральный смысл (см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 173–175). Известен обычай при совершении миропомазания мазать миром подбородок мальчиков (см.: Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской

Белоруссии. Витебск, 1897. С. 21. № 136); этот обычай, возможно, и отразился в данном случае на чине царского поставления. Особое отношение к бороде могло быть поддержано в данном случае словами Псалтири о мире, стекающем с головы на бороду Ааронову (Пс. 132:2), ср. комментарий блж. Августина к этому месту: «In capite ipsius unguentum, quia totus Christus cum Ecclesia: sed a capite venit unguentum. Caput nostrum Christus est: crucifixum et sepultum resuscitatum ascendit in coelum; et venit Spiritus Sanctus a capite. Quo? Ad barbam. Barba significat fortes; barba significat iuvenes strenuos, imprigros, alacres» (PL. 37. Col. 1733), а также песнопение XIII века: «Unguentum in capite quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti eius, mandavit dominus benedictionem in seculum» (Lodi E. *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*. R., 1979. (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subs.; 15). № 3349b. P. 1678).

⁷¹³ - См.: Алмазов. История чинопоследований. С. 470 сл.; Никольский. Пособие. С. 676; Одинцов. Последование. С. 571; Он же. Порядок. С. 83, 152; Дмитриевский. Богослужение. С. 307. Об аналогичном обычае у греков см., в частности, у Симеона Фессалоникийского (PG. 155. Col. 235–236). Как свидетельствует Амаларий Метцский (*Liber officialis*. I 40), то же имело место в свое время и в западной Церкви (*Amalarii episcopi opera liturgica omnia* / Ed.: I. M. Hanssens. Città del Vaticano, 1949. Т. 2. (Studi e testi; 139). P. 186; PL. 105. Col. 1070; ср. еще: Одинцов. Порядок. С. 79–80).

⁷¹⁴ - См.: Барсов. Древнерусские памятники. С. 63, 87–88, 96; Catalano, Pašuto. *L'idea di Roma*. P. 92, 118; Древняя российская вивлиофика. Ч. 7. С. 31, 291–292, 360, 465; Полное собрание законов Российской империи с 1649 года [Собрание 1-е: с 1649 по 12 декабря 1825 г.]. СПб., 1830. Т. 2. № 648, 931. С. 64, 435; Собрание государственных грамот и договоров. Ч. 2. № 51. С. 83–84; Там же. Ч. 3. № 16. С. 85; Чин поставления на царство. С. 32–33; Шпаков. Государство и церковь. Прил. 2. С. 122; РНБ. Дух. акад. 27. Л. 64. М. Арранц полагает, что указанные особенности русского чина помазания на царство обусловлены тем, что митр. Макарий не считал для себя

возможным в данном случае уподобиться Константинопольскому патриарху, отдавая себе отчет в том, что только последний обладает соответствующими благодатными полномочиями: (Arranz. *L'aspect rituel de l'onction*. P. 415; см. также: Арранц М. Исторические заметки о чинопоследованиях таинств по рукописям Греческого Евхология: Ленинградская Духовная Академия, 3-й курс. [R.], 1979. С. 67). Иное объяснение мы встречаем у А. Князева, который склонен думать, что здесь проявилась тенденция повторять особенно важные обряды, присущая, по мнению автора, русским (Kniazeff. *Les rites d'intronisation*. P. 157). Ни с тем, ни с другим объяснением согласиться невозможно; вопрос об особой хиротонии русских митрополитов и патриархов, о которой упоминает здесь Князев, мы специально рассматриваем в работе: Успенский. Царь и патриарх. С. 30–107.

⁷¹⁵ - В молитве, которую произносил Константинопольский патриарх при поставлении на царство (в славянском переводе она начинается словами: «Господи, Боже наш! Царю царствующим и Господь господствующим...»), упоминалось о помазании царя Давида («Господи, Боже наш... иже Самуилом пророком избрав раба своего Давида и помазав того в цари над людьми своими Израиля...»): последний оказывается, таким образом, типологическим прообразом коронуемого императора (см.: Arranz. *Couronnement royal*. P. 127). Как указывает Симеон Фессалоникийский, а также некоторые другие источники, именно после этой молитвы в Византии и производилось помазание (PG. 155. Col. 353–354; Лопарев. К чину. С. 3, 8; ср.: Arranz. *L'aspect rituel de l'onction*. P. 413; Kniazeff. *Les rites d'intronisation*. P. 155); греческий текст данной молитвы см., в частности, у Барсова (Барсов. Древнерусские памятники. С. 27–28). Ср. в этой связи восприятие монарха как «нового Давида», характерное как для Византии, так и для средневекового Запада (см.: Успенский. Царь и император. С. 14, 60. Прим. 41). Данная молитва вошла и в московский чин поставления на престол, однако здесь она предваряла самый обряд поставления и не была непосредственно связана с помазанием (ср.: Успенский. Царь и патриарх. С. 137); в частности, она

фигурирует в чинах поставления Дмитрия-внука в 1498 году (см.: Русский феодальный архив. Вып. 3. № 16–18. С. 610, 616, 622; Полное собрание русских летописей. Т. 12. С. 247) и затем Ивана IV в 1547 году (см.: Там же. Т. 13/1. С. 150; Там же. Т. 13/2. С. 451–452) – при том что ни тот, ни другой не был помазан на царство или великое княжение.

⁷¹⁶ - Согласно толкованию свт. Симеона Фессалоникийского, в Византии помазание производилось от имени Христа: на голове императора с помощью мира изображался крест, ибо «сам Христос помазует василевса, ограждая его своим крестом от поражений, давая ему власть и делая его главой» (PG. 155. Col. 353–354; ср. славянский перевод Евфимия Чудовского: РНБ. Дух. акад. 27. Л. 28 об.; БАН. 32.5.12. Л. 20; БАН. 32.4.19. Л. 69 об.; см. в этой связи: Arranz. Couronnement royal. P. 125). Итак, смысл помазания в Византии и на Руси оказывается существенно различным: если в Византии Христос помазует царя (василевса), то на Руси царь в результате помазания уподобляется Христу. Любопытна в этом смысле полемика патр. Никона с Газским митр. Паисием Лигаридом (в 1664 году), который в соответствии с греческой традицией учил, что царь помазан от Бога: «А еже ты глаголеш, для того царь ходил во олтарь что помазан от Бога, и то ты солгал. Помазан есть чрез архиереа на царство...» (Patriarch Nikon on Church and State: Nikon's «Refutation» [Возражение или разорение смиренного Никона, Божию милостию патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Ликаридиусу и на ответы Паисиовы, 1664 г.] / Ed. V. A. Tumins, G. Vernadsky. B.; N-Y.; Amsterdam, 1982. (Slavistic Printings and Reprintings; 300). P. 621–622; К-в В. Взгляд Никона на значение патриаршей власти // Журнал Министерства народного просвещения. 1880. Ч. 212: С. 243. Прим. 2). Относительно данной полемики см.: Успенский. Царь и патриарх. С. 158–159; Успенский. Литургический статус царя. С. 235–236).

⁷¹⁷ - Это наблюдение принадлежит С. С. Аверинцеву (устное сообщение). О восприятии неправедных царей на Руси см.: Успенский Б. А. *Historia sub specie semioticae* // Культурное

наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 286–292 (о Петре I); Он же. Царь и самозванец: Самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 201–235. (о Лжедмитрии); Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: Концепция первого монарха. Статья первая // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук (Пушкинского дома). Л., 1983. Т. 37. С. 54–78 (об Иване IV).

⁷¹⁸ - Ср. в этой связи: Успенский. Царь и патриарх. С. 136–143. В функции царского венца на Руси выступала так называемая шапка Мономаха. О шапке Мономаха как функциональном эквиваленте царской короны см.: Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – третий Рим» // Русское подвижничество: Сборник статей к 90-летию Д. С. Лихачева. М., 1996. С. 468–469, 480–483. Прим. 11–24.

⁷¹⁹ - Барсов. Древнерусские памятники. С. 63, 87; Catalano, Rašuto. L'idea di Roma. P. 92, 118; Собрание государственных грамот и договоров. Ч. 2. № 51. С. 83; Там же. Ч. 3. № 16. С. 85; Чин поставления на царство. С. 32–33; Шпаков. Государство и церковь. Прил. 2. С. 122.

⁷²⁰ - См.: Kniazeff. Les rites d'intronisation. P. 159.

⁷²¹ - В Царственной книге, где представлена Летописная редакция чина поставления на царство Ивана IV, находится редакторская помета (сделанная скорописью), указывающая на необходимость упоминания о помазании. Здесь читаем: «На литургии по Херувимской песни помазание маслом, после „Достойна ест“ помазание миром, да тут же написать причащение» (Полное собрание русских летописей. Т. 13/2. С. 452. Прим. 1). Итак, помазание миром, согласно данному источнику, совершается не непосредственно перед причащением (как это предписывается в Формулярной редакции и как это совершалось впоследствии), но сразу же после предложения Даров. Эта помета очевидным образом отражает процесс работы над будущим чином поставления на царство; полагают, что редакционная правка в этой летописи

принадлежит 1570-м годам (Щапов Я. Н. К изучению «Чина венчания на царство» Ивана IV // Римско-константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика: IX Международный Семинар исторических исследований «От Рима к Третьему Риму» (Москва, 29–31 мая 1989 г.). М., 1995. С. 215). Любопытно, что согласно этому варианту помазание совершается в то время, когда принято ставить дьякона (см.: Никольский. Пособие. С. 433–436, 706), что соответствует, вообще говоря, пониманию литургического статуса византийского императора (см. в этой связи: Успенский. Царь и патриарх. С. 156; Успенский. Литургический статус царя. С. 233). Тем не менее этот порядок принят не был, и это также достаточно показательно.

⁷²² - См.: Успенский. Царь и патриарх. С. 144–150.

⁷²³ - В описании поставления Ивана IV на царство, составленном задним числом (то есть после того, как тот стал царем), читаем: «Сие же Царское место, еже есть престол, устроен бысть в лето 7060 [1552 г.] месяца Сентеврия в 1 день, в пятое лето державы царства и государства его» (Забелин И. Археологическая находка: Решение вопроса о Царском месте, или так называемом Мономаховом троне (по рукописи Погодинского древлехранилища) // Москвитянин. 1850. № 11. Кн. 1. Отд. 3. С. 55). Обращает на себя внимание, что царский трон в Успенском соборе был сооружен в день новолетия.

⁷²⁴ - Отождествление того и другого престола очень выразительно проявилось в поведении Емельяна Пугачева, который после занятия города направлялся в кафедральный собор, входил в алтарь через царские двери и садился на престол (Успенский. Литургический статус царя. С. 274. Прим. 44). Вместе с тем такого рода ассоциации прослеживаются и в более образованных кругах, ср., например, у архиеп. Иннокентия Борисова: «Для чего восходят благочестивейшие государи на престол? ...Должен быть и для народов постоянный Синай, на коем слышна была бы воля небеснаго Законодателя; – постоянный Фавор, где бы свет славы Божией отражался на лице венчанных представителей народа. Этот Синай, сей Фавор, есть – престол царский» (Живов В. М., Успенский Б. А.

Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 116). Наименование царского трона «престолом» восходит к славянской Библии, ср. здесь о царе Соломоне: «И сотвори царь престол...» (3Цар. 10:18).

⁷²⁵ - Ср. обращение к царю в Формулярной редакции чина поставления на царство Ивана IV (которая, как уже упоминалось, была составлена уже после того, как Иван стал царем, и определяла порядок будущих царских поставлений): «Господи святыи боговенчанныи царю, призывает тя святыи патриарх, или пресвященный митрополит, отець твои, с всем священным собором на помазание святого и великаго мира и к причастию святых и животворящих божественных Христовых таин» (Барсов. Древнерусские памятники. С. 62; ср. Там же. С. 86; Catalano, Rašuto. L'idea di Roma. P. 91). Такое же обращение к царю с наименованием его «святым» находим затем в чинах поставления на царство Федора Ивановича (Ibid. P. 118; Собрание государственных грамот и договоров. Ч. 2. № 51. С. 83; Шпаков. Государство и церковь. Прил. 2. С. 121), Михаила Федоровича (Собрание государственных грамот и договоров. Ч. 3. № 16. С. 84) и Алексея Михайловича (Древняя российская вивлиофика. Ч. 7. С. 288, ср. с. 291; Чин поставления на царство. С. 31); это наименование отсутствует, однако, в чинах поставления Бориса Годунова (Дополнения к Актам историческим. Т. 1. № 145. С. 247), Федора Алексеевича (Древняя российская вивлиофика. Ч. 7. С. 357; Полное собрание законов. Т. 2. № 648. С. 63), Ивана и Петра Алексеевичей (Древняя российская вивлиофика. Ч. 7. С. 462; Полное собрание законов. Т. № 931. С. 434). Ср.: Савва. Московские цари. С. 151. Прим. 3. С. 153; Живов, Успенский. Царь и Бог. С. 74–75. Примечательна и форма «господи» при обращении к царю, по-видимому, противопоставленная в данном контексте форме «господине», обычной при обращении к простым смертным: если «господине» представляет собой звательную форму от «господин», то «господи» – это звательная форма от «господь» (в чине поставления на царство Бориса Годунова мы находим форму «государь» – Дополнения к

Актам историческим. Т. 1. № 145. С. 247). Ср., между прочим, такое же обращение патр. Никона в послании Константинопольскому патр. Дионисию 1665 года (Matthes-Hohlfeld E. Der Brief des Moskauer Patriarchen Nikon an Dionysios, Patriarch von Konstantinopel (1665): Textausgabe und sprachliche Beschreibung von zwei bisher nicht veröffentlichten Handschriften (Cod. Guelf. 210.5. Extravag. Bl. 415–437 und Sbornik BAN SSSR / Leningrad/16.18.4. Bl. 2–29). Amsterdam, 1970. (Bibliotheca Slavonica; 3). P. 285).

⁷²⁶ - Продолжатель Феофана (III 10) рассказывает о том, как имп. Михаил II (820–829) распорядился не называть себя словом «святой», поскольку «забрал себе в голову, что это слово можно приписать только Богу»; автор находит это неправильным (см.: Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / Ed.: I. Bekker. Bonn, 1838. P. 99; Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Изд.: Я. Н. Любарский. СПб., 1992. С. 46).

⁷²⁷ - См.: Живов, Успенский. Царь и Бог. С. 72–75; Шпаков. Государство и церковь. Прил. 2. С. 120–121. После введения помазания в византийский коронационный обряд эпитет «святой» как наименование императора связывается с возгласом «Свят, Свят, Свят», произносимым при помазании в Византии; во всяком случае, этот эпитет определенно связывается с особым статусом императора как помазанника. По словам Симеона Фессалоникийского, «благочестивый император свят по помазанию, а архиерей свят по рукоположению» (PG. 155. Col. 431–432); в другом месте Симеон говорит, что провозглашение слова ἁγίος при помазании на царство означает, что император «освящается от Святого и посвящается Христом в Царя освященных» (Ibid. Col. 353–354); между тем Макарий Анкирский, автор XIV–XV веков, утверждает, что «император, помазанник Божий, свят через миропомазание и принадлежит к числу священнослужителей... есть архиерей, иерей и учитель веры» (Leonis Allatii de ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, libri tres. Köln, 1648. s.l., 1970r. P. 219; Савва. Московские цари. С. 65); по мнению Вальсамона, именно помазание императоров

уподобляет их священнослужителям, давая им право входить в алтарь, кадить, воскуривать фимиам подобно иереям, знаменоватъ с трикирием подобно архиереям и, наконец, учить о вере (PG. 137. Col. 751–754; 119. Col. 1165–1166; Савва. Московские цари. С. 73–74). Характерный эпизод приводится у Пахимера (О Михаиле Палеологе. VI 31): когда патр. Иосиф I (1267–1275) составил завещание, выяснилось, что имп. Михаила Палеолога он не называет ἡγιος, как это принято в отношении императоров, помазанных миром; оказалось, что это слово было в оригинале завещания, но потом было исключено оттуда монахами-переписчиками, полагавшими, что кощунственно употреблять этот эпитет по отношению к императору, которого они считали еретиком (см.: Georgii Pachymeris de Michaelae et Andronico Paleologis libri tredecim / Ed.: I. Bekker. Bonn, 1835. Vol. 1. P. 507; Georges Pachymérès. Relation historique / Ed.: A. Failler. P., 1984. (Corpus fontium historiae byzantinae; 24/2). Vol. 2. P. 639–639; Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах / Перевод под ред. проф. Карпова. СПб., 1862. Т. 1: Царствование Михаила Палеолога (1255–1282). (Византийские истории, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской духовной академии; [7]). С. 468; ср.: Nicol. Kaisersalbung. P. 46–47; Троицкий И. Е. Арсений, патриарх Никейский и Константинопольский, и арсениты: К истории восточной церкви в XIII веке. СПб., 1873. С. 190). Таким образом, как в Византии, так и на Руси эпитет «святой» по отношению к царю (императору) связывается с помазанием на царство, однако в Византии этот эпитет ассоциируется с возгласом «Свят, Свят, Свят», тогда как на Руси он понимается в связи с возгласом «Святая святым»

⁷²⁸ - См.: Успенский. Царь и патриарх. С. 151 сл.; Он же. Царь и император. С. 232 сл.

⁷²⁹ - Ср.: Живов, Успенский. Царь и Бог. С. 56–57.

⁷³⁰ - Воздвиженский П. Священное коронование и венчание на царство русских государей с древнейших времен и до наших дней. СПб.; М., [1896]. С. 3; ср.: Никольский К. Анафематствование (отлучение от церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста: Историческое исследование о

чине Православия. СПб., 1879. С. 263. Этот чин был составлен в 1766 году (см.: Никольский. Анафематствование. С. 49–50); соответствующее возглашение было упразднено решением Поместного Собора 1917–1918 годов (см.: Кравецкий А. Г. Дискуссии о церковнославянском языке (1917–1943) // Славяноведение. 1993. № 5. С. 124). См. вообще о сакрализации монарха в России в XVIII веке: Живов, Успенский. Царь и Бог.

⁷³¹ - Обзор церковных постановлений о Крещении и Миропомазании // Православный собеседник. 1859. Февраль. С. 179–180.

⁷³² - Игнатий [Семенов], архиеп. О таинствах единой, святой, соборной и апостольской Церкви: Опыт археологический. СПб., 1849. С. 143.

⁷³³ - Макарий [Булгаков], митр. Православно-догматическое богословие. СПб., 1895–1905. Т. 2. С. 360–361; ср. еще: Никольский. Пособие. С. 686; Священное миропомазание русских Государей и его значение. М., 1896. С. 2–3.

⁷³⁴ - Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей: Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства. М., 1913. 1993г. С. 995. Прим. 1; ср.: Лебедев П. Наука о богослужении Православной Церкви. М., 18903. Ч. 2. С. 138.

⁷³⁵ - Пospelов С. Рассуждение о таинстве Миропомазания. М., 1840. С. 58–59.

⁷³⁶ - Суворов Н. Курс церковного права. Ярославль, 1890. Т. 2. С. 27.

⁷³⁷ - Там же. С. 26. Это рассуждение автор сопровождает следующим знаменательным примечанием: «Между тем для каждого епископа, уже при самом его наречении, ясно существование высшей власти, указывающей юридические пределы и сообщающей юридические полномочия. Нареканному объявляется высочайший указ о том, что государь повелевает и св. синод благословляет его быть епископом, т. е. осуществлять те духовные дары, которые даются епископским

посвящением, в определенных юридических границах, причем нарекаемый „благодарит, приемлет и ничтоже вопреки глаголет“. А члены св. синода (в каковое звание епископы также возводятся по воле государя императора), при вступлении в состав высшего центрального правительственного установления, присягают признавать „крайним судьей духовной коллегии самага всероссийскаго монарха, государя нашего всемилостивейшаго“» (Там же. С. 26. Прим.). Н. С. Суворов говорит о синодальном правлении, которое, с его точки зрения, воплощает в себе сущность православной традиции. См. в этой связи: Живов, Успенский. Царь и Бог. С. 95–96.

⁷³⁸ - Суворов. Курс. С. 28. То же буквально говорит и А. М. Ловягин: «Согласно учению православных богословов, миропомазание, соединяемое с коронацией, являет из себя особое таинство: царь не посвящается в духовную иерархию, как это бывало с императорами византийскими, и не принимает на себя власти священнодействия и учительства, но получает силу и премудрость для осуществления высшей правительственной власти как в государстве, так и в церкви» (Л[овягин] А. М. Коронация или коронование // Энциклопедический словарь / Изд.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1895. Т. 16. С. 320–321). Ср., вместе с тем, обвинение Ррусской Церкви со стороны представителя Украинской автокефальной церкви: «Ієрархіє московська встановила цілий ряд царських свят, „служб“ і карала позбавленням сана тих священників, що не виправляли імператорського культа. Навіть ввела окреме нове, противне вірі Христовій таїнство „миропомазання“ на царство „князя царя світу цього“» (Чеховський В. За церкву, Христову громаду, проти царства тьми. Франкфурт/Майн, 19472. С. 8). Автор данного высказывания, по существу, говорит примерно то же, что и Н. С. Суворов или А. М. Ловягин: все они утверждают, что миропомазание монарха имеет в русской Церкви характер особого таинства, хотя и могут давать этому факту прямо противоположные оценки.

⁷³⁹ - Olšr G. La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli ultimi sovrani Rurikidi // OCP. 1950. Vol. 16/3–

4. Р. 296. Говоря о причащении царя, автор не вполне точен. Специально об этом см.: Успенский. Царь и патриарх. С. 151–186; Успенский. Литургический статус царя. С. 229–278.

⁷⁴⁰ - Андрей [Ухтомский]. История. С. 213.

⁷⁴¹ - Я глубоко благодарна моему учителю профессору Роберту Тафту за несколько ценных наблюдений в отношении этого доклада. Ср.: Taft R. F. The Byzantine Imperial Communion Ritual // P. Armstrong (ed.) Ritual and Art: Essays for Christopher Walter. L., 2006. P. 1–27.

⁷⁴² - См.: Nikolaou T. Das Ideal der Synallilie. Staat und Kirche aus Orthodoxer Sicht // Orthodoxes Forum. 2002. Bd. 16. S. 123–136.

⁷⁴³ - Историю происхождения чина царского начала см. в ст.: Parenti S. Il Rito Regale del Mattutino // Oriente Cristiano. 1990. Vol. 309. P. 16–24. Благодарю диакона Михаила Желтова за эту ссылку. См. также нашу статью «Двупсалмие» в «Православной энциклопедии» (М., 2006. Т. 14. С. 269–270).

⁷⁴⁴ - Ср. строку крестобогородична: «Спаси благочестивые цари» и стих Пс. 19:20: «Господи, спаси царя»; а также строку «возвесели силою Твоею благочестивые цари наши...» крестобогородична и стих Пс. 20:1: «Господи, силою Твоею возвеселится царь.».

⁷⁴⁵ - См. ст. «König» в Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (Hg. von G. Botterweck u. a. Stuttgart, 1984. Bd. 4. S. 944).

⁷⁴⁶ - Об этом традиционном эпитете византийского императора см.: Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie Byzantine: Étude historique. R., 1971. (Orientalia Christiana Analecta; 191). P. 122–123; Taft R. F. The Diptychs. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. IV). R., 1991. (Orientalia Christiana Analecta; 238). P. 2–5.

⁷⁴⁷ - По этому вопросу см.: Dagron G. Empereur et prêtre: Étude sur le «césaropapisme» byzantin. P., 1966. (Collection Bibliothèque des histoires), где приведена подробная библиография по теме.

⁷⁴⁸ - 1Тим. 2:1–2.

⁷⁴⁹ - Словарь Лямпе дает для этого слова следующие значения: «Organized body, society; ...membership of society, citizenship of a state, of Christian's heavenly citizenship» (Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1114).

⁷⁵⁰ - О значениях этого слова в святоотеческой письменности см.: Ibid. P. 389–391.

⁷⁵¹ - De Vita Constantini 28 (PG. 20. Col. 944B).

⁷⁵² - О происхождении и древнейших источниках ектении см.: Mateos. Celebration. P. 148–156; Parenti S. L' Ektenê della liturgia di Crisostomo nell'Eucologio St. Peterburg Gr. 226 (X secolo) // E. Carr et alii (eds.) Εὐλόγημα: Studies in Honor of Robert Taft. R., 1993. P. 295–317.

⁷⁵³ - См., напр.: Служебник. М., 2005. С. 117.

⁷⁵⁴ - XIII в.: ГИМ. Син. 604 («Служебник Варлаама Хутынского»; мирная ектения: л. 11 об., сугубая не выписана); РНБ. Соф. 519 (мирная ектения не выписана; сугубая ектения: л. 11); РНБ. Солов. 1017/ 1126 (мирная ектения: л. 21; сугубая ектения: л. 24); XIII–XIV вв.: РНБ. Соф. 518 (мирная ектения: л. 19 об.; сугубая ектения: л. 23 об.); XIV в.: ЯМЗ. 15472 (мирная ектения: л. 12 об.; сугубая ектения: л. 19 об.); РНБ. Соф. 520 (мирная ектения: л. 41 об.; сугубая ектения: л. 6–6 об.), 521 (мирная ектения: л. 3; сугубая ектения: л. 6 об.), 522 (мирная ектения: л. 14 об.; сугубая ектения: л. 20) и 523 (мирная ектения: л. 15; сугубая ектения: л. 21 об.); РГБ. Рум. 399 (мирная ектения: л. 9; сугубая ектения: л. 13) и 398 (мирная ектения: л. 12; сугубая ектения: л. 18); ГИМ Син. 892 (мирная ектения: л. 10 об.; сугубая ектения: л. 17 об.); РНБ. Солов. 1016/1125 (мирная ектения: л. 9 об.; сугубая ектения: л. 14 об.); ГИМ Син. 601 (мирная ектения: л. 10 об.; сугубая ектения: л. 17 об.); XIV–XV вв.: РНБ. Соф. 526 (мирная ектения: л. 8; сугубая ектения: л. 12); РГАДА. Син. тип. 41 (мирная ектения: л. 5; сугубая ектения: л. 13 об. – 14); ГИМ. Син. 600 (мирная ектения: л. 11 об. – 14; сугубая ектения: л. 25 об.); РГБ. Троицк. 216 (мирная ектения: л. 8; сугубая ектения: л. 15 об.); БАН. Арханг. Д. 9 (мирная ектения: л. 29; сугубая ектения: л. 36–36 об.); РНБ. Соф. 540 (мирная ектения: л. 22 об. – 23, в сугубой ектении (л.

35 об.) здесь полностью опущено прошение об иерархии) и 527 (мирная ектения: л. 18; сугубая ектения: л. 27–28); РГБ. Троицк. 224 (мирная ектения: л. 9–9 об.; сугубая ектения: л. 14); БАН. Арханг. Д. 68 (мирная ектения: л. 49 об.; сугубая ектения: л. 54 об.) и 69 (мирная ектения: л. 55 об.; сугубая ектения: л. 60 об.); РНБ. Соф. 538 (мирная ектения: л. 14 об.; сугубая ектения: л. 25); XVI в.: ГИМ. Син. 310 (мирная ектения: л. 215; сугубая ектения: л. 219–219 об.); БАН. Арханг. Д. 27 (мирная ектения: л. 12 об.; сугубая ектения: л. 18), 66 (мирная ектения: л. 13; сугубая ектения: л. 18) и 65 (мирная ектения: л. 62; сугубая ектения: л. 71 об.); РГБ. Троицк. 218 (мирная ектения: л. 25 об.; сугубая ектения: л. 40 об.); РГБ. Рум. 402 (сугубая ектения: л. 83 об.); ГИМ. Син. 680 (мирная ектения: л. 26; сугубая ектения: л. 38–38 об.) и 909 (мирная ектения: л. 26; сугубая ектения: л. 38–38 об.); БАН. Арханг. Д. 67 (мирная ектения: л. 44 об.; сугубая ектения: л. 51) и 70 (мирная ектения: л. 16 об.; сугубая ектения: л. 23); ГИМ. Чуд. 54 (мирная ектения: л. 11; сугубая ектения: л. 18); XVI–XVII вв.: РГБ. Троицк. 217 (мирная ектения: л. 83 об.; сугубая ектения: л. 89 об.); РНБ. ОСРК. Q1–60 (мирная ектения: л. 72 об.; сугубая ектения: л. 82–83); РГБ. Троицк. 223 (мирная ектения: л. 22 об.; сугубая ектения: л. 29–29 об.); 1-я пол. XVII в.: БАН. Арханг. Красногорск. 47 (мирная ектения: л. 68 об.; сугубая ектения: л. 73) и 19 (мирная ектения: л. 25 об.; сугубая ектения: л. 30); РГБ. Троицк. 219 (мирная ектения: л. 13, сугубая ектения не выписана), 220 (мирная ектения: л. 43 об.; сугубая ектения: л. 56 об.) и 221 (мирная ектения: л. 2; сугубая ектения: л. 7 об.); ГИМ. Хлуд. 115 (мирная ектения: л. 129 об.; сугубая ектения: л. 135–135 об.) и 116 (мирная ектения: л. 29; сугубая ектения: л. 38); РНБ. ОСРК. Q1–62 (мирная ектения: л. 25 об.; сугубая ектения: л. 33) и Q1–659 (мирная ектения: л. 51; сугубая ектения: л. 61–61 об.); РНБ. Соф. 1027 (мирная ектения: л. 99; сугубая ектения: л. 112–113); ГИМ. Син. 690 (мирная ектения: л. 29 об.; сугубая ектения: л. 39 об.).

⁷⁵⁵ - Служебник. М., 1602; 1616; 1623 (пагинация отсутствует); 1651 (мирная ектения: л. 121–121об; сугубая

ектения: л. 142); 1658 (мирная ектения: с. 211; сугубая ектения: с. 232).

⁷⁵⁶ - Стрятин, 1604 (мирная ектения: с. 71; сугубая ектения: с. 101); Вильна, 1617 (мирная ектения: с. 2; сугубая ектения описана недостаточно полно); К., 1629 (мирная ектения: с. 3; сугубая ектения: с. 22); Львов, 1637 (мирная ектения: л. 26–26 об.; сугубая ектения: л. 40 об.); К., 1639 (мирная ектения: с. 228; сугубая ектения: с. 260); Львов, 1646 (мирная ектения: л. 102–102 об.; сугубая ектения: л. 116 об.).

⁷⁵⁷ - Например, белорусский униатский Служебник 1768 г. (РГБ. Рум. 404), где и на мирной (л. 7 об.), и на сугубой (л. 12) ектениях сначала поминается папа, потом царь, потом архиепископ; в супрасльском Понтификале 1716 г. мирная ектения не приведена, а на сугубой ектении (л. 10 об. – 11) порядок поминовений таков: папа, царь, архиепископ.

⁷⁵⁸ - Sipovič S. (ed.) *The Pontifical Liturgy of St. John Chrysostom: A Manuscript of the 17th Century in the Slavonic Text and Latin Translation*. L., 1978. Fol. 22v.

⁷⁵⁹ - БАН Арханг. Д. 66. Л. 18. Ср. свидетельство Арсения Суханова (сер. XVII в.), который выражает удивление по поводу того, что греки «поют троекратное, а не 12-кратное Господи, помилуй» на каждом прошении ектении (см. текст «Проскинитария» Арсения по рукописям XVII в. ГИМ. Син. 690. Л. 322; ГИМ. Син. 674. Л. 326; ГИМ. Син. 698. Л. 81).

⁷⁶⁰ - Напр.: Служебник. М., 1763 (мирная ектения: л. 56 об.; сугубая ектения: л. 65 об.); К., 1907 (мирная ектения: л. 78 об.; сугубая ектения: л. 88).

⁷⁶¹ - Служебник. М., 1958. Л. 55 об.

⁷⁶² - Кравецкий А. Г. Проблема богослужебного языка на Соборе 1917–1918 годов и в последующие десятилетия // ЖМП. 1994. № 2. С. 73. См. также: Иоанн (Снычев), митр. Церковные расколы в Русской Церкви 20–30-х годов XX столетия. Сортавала, 1993. С. 153–160. Я благодарю диакона Иоанна Реморова за предоставленные ссылки.

⁷⁶³ - Parenti S., Velkovska E. (eds.) *L' Eucologio Barberini Gr. 336*. R., 20002 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia»;

80).

⁷⁶⁴ - Mateos. Célébration. P. 51 (по данным Евхология Crypt. Г. β. VII, IX в., и Paris Gr. 330, XII в.); Parenti. L'Ektene. P. 304, 306 (по данным латинского перевода литургии свт. Василия Великого IX–X вв. из рукописи из Йоханнисберга и Евхология РНБ. Греч. 226, X в.).

⁷⁶⁵ - См.: Parenti. L' Ektenê. P. 305 (по данным латинского перевода литургии свт. Василия Великого IX–X вв. из рукописи из Йоханнисберга); Goar J. Εὐχολόγιον sive rituale Graecorum... Venetia, 17302. P. 154 (по данным кодекса Исидора Пиромалиса).

⁷⁶⁶ - Например, Евхологии РНБ. Греч. 560, XV–XVI вв. (л. 24 об. – 25; ср. с мирной ектенией (л. 15), где поминаются сначала архиепископ, затем императоры); БАН. Дмитр. Греч. 1, XVI в. (л. 8; ср. с мирной ектенией (л. 2 об.), где поминаются сначала архиепископ, затем императоры), и 21, XVI в. (л. 35 об.; ср. с мирной ектенией (л. 31), где поминаются сначала архиепископ, затем императоры).

⁷⁶⁷ - Евхологий РНБ. Греч. 563, 1590 г. (л. 9; листы с мирной ектенией утрачены).

⁷⁶⁸ - Евхологии РНБ. Греч. 561, 1532 г.; (л. 11 об.; ср. с мирной ектенией (л. 6), где поминается сначала архиепископ, затем «святая обитель сия»); БАН. Дмитр. Греч. 15, кон. XVI в. (сугубая ектения отсутствует, на мирной ектении (л. 5 об.) поминается сначала архиепископ, затем «святая обитель сия»).

⁷⁶⁹ - Лишь в одной из семи просмотренных нами рукописей XVII в. – Архиератиконе БАН. РАИК. Греч. 189, 1623–1630 гг., – сохранено прошение за императоров (оно помещено после прошения об архиепископе в мирной ектении (л. 3); прошения сугубой ектении в этом Евхологии отсутствуют).

⁷⁷⁰ - Евхологии БАН. РАИК. Греч. 27, 1626 г. (мирная ектения урезана; сугубая ектения: л. 23); РНБ. Греч. 236, 1633 г. (мирная ектения: л. 2 об. (сначала архиепископ, затем «святая обитель сия»); прошений сугубой ектении нет); РНБ. Греч. 704, 1635 г. (мирная ектения: л. 1 об. (сначала поминается архиепископ, затем обитель); сугубая ектения: л. 9 об.); БАН. РАИК. Греч.

23+135, 1660 г. (мирная ектения: л. 2 об. (сначала поминается архиепископ, затем обитель)); БАН. Дмитр. Греч. 24, 1670 г. (мирная ектения: л. 1 об. – 2 об. (сначала поминается архиепископ, затем обитель)); БАН. РАИК. Греч. 24, 2-я пол. XVII в. (мирная ектения литургии свт. Иоанна Златоуста: л. 2–2 об. (сначала поминается архиепископ, затем обитель); мирная ектения литургии свт. Василия Великого: л. 31 (сначала поминается архиепископ, затем «благочестивые и православные христиане»); сугубая ектения литургии свт. Иоанна Златоуста: л. 7 об. (сначала поминаются «благочестивые и православные христиане», затем архиепископ); сугубая ектения литургии свт. Василия Великого: л. 37 (сначала поминается архиепископ, затем «братия наша»)).

⁷⁷¹ - Velkovska E. Funerali in Oriente // *Scientia liturgica. Manuale di liturgia, IV: Sacramenti e Sacramentali*. Casale Monferrato, 1998. P. 353–363 = Eadem. Funeral Rites in the East // *Handbook for Liturgical Studies. Vol. IV: Sacraments and Sacramentals*. Collegeville (MN), 2000. P. 345–354.

⁷⁷² - Idem. Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources // *Dumbarton Oaks Papers*. Washington (DC), 2001. Vol. 55. P. 21–51.

⁷⁷³ - Arranz M. Le preghiere per i defunti nella tradizione costantinopolitana: I sacramenti della restaurazione dell'antico Eucologio costantinopolitano, II-6 // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 1997. Vol. 63. P. 99–117.

⁷⁷⁴ - Χριστοδούλοϛ Θ., πρωτ. Ἡ νεκρώσιμη ἀκολουθία κατὰ τοὺς χειρογράφους κώδικες 10ου – 12ου αἰῶνος. Τ. 1: Γενικὴ εἰσαγωγή, κατάλογοι, πίνακες. Τ. 2: Εἰσαγωγικά, κωδικολογικά καὶ παλαιογραφικά κείμενα. Ἀθῆναι, 2005.

⁷⁷⁵ - Galadza P. The Evolution of Funerals for Monks in the Byzantine Realm: From the Tenth to the Sixteenth Century // *Orientalia Christiana Periodica*. R., 2004. Vol. 70. P. 225–257.

⁷⁷⁶ - Напр., Hutcheon R. A Comparison of Death Imagery in Gregory of Nyssa's *Vita Macrinae* and the Byzantine Funeral Hymnography // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. Ottawa, 2000–2001. Vol. 41–42. P. 239–267.

⁷⁷⁷ - Bruni V. I funerali di un sacerdote nel rito bizantino secondo gli eucologi manoscritti di lingua greca / Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor № 14. Jerusalem, 1972. P. 158.

⁷⁷⁸ - Изд. Χριστοδούλου. Op. cit. T. 1. Σ. 503–506.

⁷⁷⁹ - Ibid. Σ. 497.

⁷⁸⁰ - Ibid. Σ. 498–499.

⁷⁸¹ - L'eucologio Barberini gr. 336 / S. Parenti, E. Velkovska, eds. R., 20002. (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». «Subsidia»; 80). P. 264–270; Χριστοδούλου. Op. cit. T. 1. Σ. 487–489.

⁷⁸² - Χριστοδούλου. Op. cit. T. 1. Σ. 476–477.

⁷⁸³ - Ibid. Σ. 481–482.

⁷⁸⁴ - Изд. Nahtigal R. (ed.) Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski spomenik, II. Tekst s komentarijem. Ljubljana, 1942. P. 143–150.

⁷⁸⁵ - Bruni. I funerali di un sacerdote. P. 158.

⁷⁸⁶ - Kraemer J. C. J. Excavations at Nessana, Vol. 3. Princeton, 1958. P. 310; Feissel D. Chroniques d'épigraphie byzantine (1987–2004). P., 2006.

⁷⁸⁷ - Bruni. I funerali di un sacerdote. P. 146–151; Kubińska J. Inscriptions grecques chrétiennes (Faras IV). Warszawa, 1974. P. 36–53.

⁷⁸⁸ - Cp.: Parenti S. L'Ektene della Liturgia di Crisostomo nell'eucologio St. Peterburg gr. 226 (X secolo) // ΕΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in Honor of Robert Taft. R., 1993. (Analecta Liturgica; 17 = Studia Anselmiana; 110). P. 295–318, и Taft R. F. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. 5 The Precommunion Rites. R., 2000. (Orientalia Christiana Analecta; 261).

⁷⁸⁹ - Metzger M. (éd.) Les Constitutions Apostoliques. T. 3: Livres VII et VIII. P., 1987. (SC; 336). P. 257–258, также ср. № 278 во Введении к книге.

⁷⁹⁰ - Mateos J. Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix n°40. Xe siècle. Vol. 2: Le cycle des fêtes mobiles. R., 1963. (Orientalia Christiana Analecta; 166). P. 194–197.

⁷⁹¹ - Изд. Σάθας Κ. Ν. Μιχαήλ Ψέλλου ἱστορικοὶ? λόγοι, ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα. Ρ., 1876. (Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη; 5). Σ. 82: ...κάκεϊ θείων ἀξιωθεῖσα ὕμνωδιῶν, καὶ ἱερᾶς καὶ ἀναιμάκτου θυσίας ἐπ' αὐτῇ θελεισθείσης...

⁷⁹² - Arranz M. Les prières presbytérales de la 'Pannychis' de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts, II // *Orientalia Christiana Periodica*. Ρ., 1975. Vol. 41. Ρ. 314–343 (переиздано под тем же заглавием в кн.: *La maladie et la mort du chrétien dans la Liturgie*. Ρ., 1975. (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia»; 1). Ρ. 31–82).

⁷⁹³ - Gregoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine / Introduction, texte critique, traduction notes et index par P. Maraval. Ρ., 1971. (SC; 178), главы 22–24 (ср. также введение к книге, р. 77–89).

⁷⁹⁴ - Hanke G. M. Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel: Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien / Inauguraldissertation zu Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt-Georgien. Frankfurt am Main, 2003 [в печати].

⁷⁹⁵ - Τого же мнения придерживался И. Фундулис (Φουντούλης Ί. Μ. Ἀκολουθία τοῦ μνημοσύνου. Θεσσαλονίκη, 1979. (Κείμενα Λειτουργικῆς; 20)).

⁷⁹⁶ - Parenti S. Preghiere delle «Costituzioni Apostoliche» in alcuni eucologi italo-greci del medioevo // *Ephemerides Liturgicae*. Ρ., 1999. Vol. 113. Ρ. 47–52.

⁷⁹⁷ - Jacob A. Fragments liturgiques byzantins de Terre d'Otrante // *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*. Bruxelles, 1973. Vol. 43. Ρ. 370–373.

⁷⁹⁸ - Cecaumeno. Raccomandazioni e consigli di un gentiluomo (Στρατηγικόν) / Testo critico, traduzione e note a cura di M. D. Spadaro. Alessandria, 1998. Ρ. 136–139.

⁷⁹⁹ - Rocchi A. Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae... Tusculani [= Grottaferrata], 1883. Ρ. 262–263; также Parenti S. La celebrazione delle Ore del Venerdì Santo nell'eucologio

Г. β. X di Grottaferrata (X–XI sec.) // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. Grottaferrata, 1990. Vol. 44 (n. s.) P. 81–125.

⁸⁰⁰ - См. сделанное М. Д'Агостино новое описание рукописи в кн.: Gentile S. (ed.) Oriente Cristiano e Santità: Figure e storie di santi fra Bisanzio e l'Occidente. Venezia, 1998. P. 210–212 [здесь же приведена и библиография].

⁸⁰¹ - Изд.: Velkovska. Funeral Rites in the East. P. 46–51; Χριστοδούλου. Τ. 1. Σ. 39–64.

⁸⁰² - καὶ γίνεται χοροστασιμος· δύο χοροί, καὶ ἄρχεται ὁ δεξιῶν χορὶς ἀντιφωνον αἱ υποψαλμα Ἀλληλούϊα τριπλοῦν (Fol. 79v).

⁸⁰³ - Bruni. I funerali di un sacerdote. P. 120.

⁸⁰⁴ - Arranz. Les prières presbytérales de la 'Pannychis', II. P. 131 (ср. здесь же прим. 22).

⁸⁰⁵ - Parenti S. Mesedi – Mesodion // Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler. R., 2000. (Orientalia Christiana Analecta; 260). P. 543–555.

⁸⁰⁶ - Parenti. La celebrazione delle Ore del Venerdì Santo. P. 92.

⁸⁰⁷ - ζήτει ὀπίσω, εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα, ἐκεῖ ἐγράφη (Fol. 82v).

⁸⁰⁸ - Vogel C., Elze R. Le pontifical romano-germanique du dixième siècle, 2. Città del Vaticano, 1963. (Studi e Testi; 227). P. 300. № 61; P. 302. № 69.

⁸⁰⁹ - Ср.: Strittmatter A. The Latin Prayer «Ad infantes Consignandos» in the Byzantine Rite of Confirmation // Orientalia Christiana Periodica. R., 1955. Vol. 21. P. 308–320.

⁸¹⁰ - L'eucologio Barberini, § 124. 3.

⁸¹¹ - Winkler G. Das armenische Initiationsrituale: Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. Bis 10. Jahrhunderts. R., 1982. (Orientalia Christiana Analecta; 217).

⁸¹² - Примеры приведены в работах: Wawryk M. Initiatio monastica in liturgia byzantina: Officiorum schematis magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolutio. R., 1968. (Orientalia Christiana Analecta; 180); Bruni. I funerali di un sacerdote. P. 43–79, passim.

⁸¹³ - Изд. Χριστοδούλου. Т. 1. Σ. 77–165; о рукописи см.: Lucà S. Attività scrittoria e culturale a Rossano: da S. Nilo a S. Bartolomeo da Simeri (secoli X–XII) // Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano. 28 settembre – 1 ottobre 1986. Rossano; Grottaferrata, 1989. P. 25–73, особенно p. 28, прим. 12, и p. 63, прим. 169.

⁸¹⁴ - Некоторые из них изданы: Arco Magri M. L'inedito canon de requie di Andrea Cretese // Helicon. 1969–1970. Т. 9–10. P. 475–476; eadem. Clemente innografo e gli inediti canoni cerimoniali. R., 1979. P. 45, 55, 66; Romanos le Mélode. Hymnes. Vol. 5: Nouveau Testament (XLVI–L) et hymnes de circonstance (LI–LVI) / Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. P., 1981. (SC; 283). P. 8, 375.

⁸¹⁵ - Lucà S. Su origine e datazione del Crypt. B. β. VI (ff. 1–9): Appunti sulla collezione manoscritta greca di Grottaferrata // Tra Oriente e Occidente: Scritture e libri greci fra le regioni orientali di Bisanzio e l'Italia / A cura di L. Perria. R., 2003. (Testi e studi bizantino-neoellenici; 14). P. 145–224, здесь p. 207–210; изд. Χριστοδούλου. Т. 1. Σ. 166–276.

⁸¹⁶ - См. прим. 44.

⁸¹⁷ - Biblioteca Regionale Universitaria – Messina, Catalogo dei manoscritti datati del Fondo del SS. Salvatore / A cura di M. T. Rodriguez. Palermo, 1999. (Sicilia / Biblioteche; 50). P. 44–45.

⁸¹⁸ - Изд. Χριστοδούλου. Т. 1. Σ. 354–406.

⁸¹⁹ - Arranz M. Les prières presbytérales de la «Pannychis» de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts, I // Orientalia Christiana Periodica. R., 1974. Vol. 40. P. 336–338.

⁸²⁰ - Ibid. P. 339–340.

⁸²¹ - Ibid. P. 340.

⁸²² - Arranz. Les prières presbytérales de la «Pannychis», II. P. 124–127.

⁸²³ - Сохранился в рукописи: Jena. Thüringer Universität. G.B.q.6. Fol. 185r–186v; новейшее описание этой рукописи см. в статье: Stockhausen A. von. Katalog der griechischen Handschriften in Besitz der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena // Byzantinische Zeitschrift. B., 2001. Bd. 94:2. S. 692–697.

- 824 - Изд. Χριστοδούλου. Τ. 1. Σ. 322–353.
- 825 - Ibid. Τ. 1. Σ. 65–76; о рукописи см.: Материалы и техника византийской рукописной книги (по реставрационной документации ГосНИИР) / Мокрецова И. П., Наумова М. М., Киреева В. Н., Добрыина Э. Н., Фонкич Б. Л. М., 2003. С. 107–109, 262–263.
- 826 - Rouillard Ph. I riti dei funerali // *Anamnesis*, 7: I sacramentali e le benedizioni. Genova, 1989. P. 206.
- 827 - Theodori Studitae Epistulae / Recensuit G. Fatouros. B.; N-Y., 1992. (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*; 31:2). S. 720, ст. 20–21.
- 828 - Velkovska. Funeral Rites in the East. P. 352–353.
Некоторые идеи относительно возможных исправлений в чине предложены в статье: Galadza P. Lost and Displaced Elements of the Byzantine Funeral Rites: Toward a Pastoral Re-appropriation // *Studia Liturgica*. Boston (MA), 2003. Vol. 33:1. P. 62–74.
- 829 - http://www.atheism.ru/library/Other_100.phtml
- 830 - Там же.
- 831 - Gould S. J. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. N-Y., 1999.
- 832 - Wilson E. O. *Consilience: The Unity of Knowledge*. N-Y., 1998
- 833 - NAS, 1999. *Science and Creationism: A View from the National Academy of Sciences Second Edition*. P. IX.
- 834 - Horgan J. *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*. N-Y.; Tokyo, 1996.
- 835 - Prigogine I., Stengers I. *Order Out of Chaos*. N-Y., 1984. P. XIII.
- 836 - Ibidem.
- 837 - Ruelle D. *Chance and chaos*. Princeton, 1991.
- 838 - Gleick J. *Chaos: Making a new science*. N-Y., 1987. P. 9–33.
- 839 - Prigogine, Stengers. *Order*.
- 840 - Holodny A. I. *Theory of Neoplasia and the Orthodox Understanding of Original Sin as a Guide for Ethical Questions*

Involving Genetic Manipulation: Proceedings of the Theological conference. M., 2005.

⁸⁴¹ - См.: Runciman S. The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve to the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Cambridge, 1968.

⁸⁴² - См.: Hannick C. Jérémie II Tranos: Biographie // Conticello C. G., Conticello V (éds.) La Théologie Byzantine et sa Tradition. Turnout, 2002. T. 2. P. 551–576.

⁸⁴³ - То есть «знаменитый», «великий» или, как пишет Мастрантонис, «человек пронизательного ума» (Mastrantonis G. Augsburg and Constantinople: The Correspondence Between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople On the Augsburg Confession. Brookline (MA), 1982. (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources; 7). P. 13).

⁸⁴⁴ - Первый период: 1572–1579 годы; второй период: 1580–1584 годы; третий период: 1587–1595 годы.

⁸⁴⁵ - Benz E. Melanchthon et l'Eglise Orthodoxe // Irénikon. 1956. Vol. 29. P. 170.

⁸⁴⁶ - Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt, graece et latine ab iisdem Theologis edita. Witebergae, 1584. P. 370; Καρμύρης 'Ι. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1952–1953. P. 489; Mastrantonis. Augsburg and Constantinople. P. 306.

⁸⁴⁷ - Florovsky G., archpr. Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines // Christianity and Culture. Belmont (MA), 1974. (Collected works of G. Florovsky; 2). P. 151.

⁸⁴⁸ - Acta et Scripta. P. 77–78 ; Καρμύρης. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα. Σ. 388–389; Mastrantonis. Augsburg and Constantinople. P. 47.

⁸⁴⁹ - Ср. учение о таинствах, выработанное Тридентским Собором, основанное на богословии Фомы Аквинского: Les Conciles Scuméniques / Ed.: G. Alberigo. P., 1994. Vol. 2: Les Décrtes. P. 704 (Concile de Trente, session 14, ch. 3).

⁸⁵⁰ - Кипрский автор, оппонент свт. Григория Паламы. См.: A. M. T. Lapithes, George // The Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford, 1992. Vol. 2. P. 1178.

⁸⁵¹ - Wendebourg D. Reformation und Orthodoxie: Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Wüttelberggischen Kirche und Patriarch Jeremias II. Von Konstantinopel in der Jahren 1573–1581. Göttingen, 1986. S. 278; Darrouzès J. Textes Synodaux Chypriotes // Revue d'Etudes Byzantines. 1979. Vol. 37. P. 5–122.

⁸⁵² - Wendebourg. Reformation und Orthodoxie. S. 272.

⁸⁵³ - Cp: Acta et Scripta. P. 172–173; Mastrantonis. Augsburg and Constantinople. P. 128–129.

⁸⁵⁴ - Meyendorff J., protopr. Initiation à la Théologie Byzantine. Paris, 1975. P. 254 (Ch. 15: La Théologie Sacramentelle: Le cycle de la vie).

⁸⁵⁵ - Ibidem.

⁸⁵⁶ - Acta et Scripta. P. 77; Mastrantonis. Augsburg and Constantinople. P. 47.

⁸⁵⁷ - Καρμίρης. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα. Σ. 388.

⁸⁵⁸ - Wendebourg. Reformation und Orthodoxie. S. 276.

⁸⁵⁹ - Acta et Scripta. P. 240–241; Καρμίρης. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα. Σ. 460; Mastrantonis. Augsburg and Constantinople. P. 188.

⁸⁶⁰ - Acta et Scripta. P. 77–81.

⁸⁶¹ - Nicolas Cabasilas. Explication de la Divine Liturgie. P., 1967. (SC; 4 bis). P. 231.

⁸⁶² - Basile (Kriwocheine), archevêq. Les textes Symboliques dans l'Église Orthodoxe // Messenger de l'exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale. 1965. Vol. 49. P. 12–13.

⁸⁶³ - Acta et Scripta. P. 77; Mastrantonis. Augsburg and Constantinople. P. 46.

⁸⁶⁴ - Acta et Scripta. P. 81; Mastrantonis. Augsburg and Constantinople. P. 50.

⁸⁶⁵ - Acta et Scripta. P. 79; Mastrantonis. Augsburg and Constantinople. P. 48.

⁸⁶⁶ - Florovsky. Le corps du Christ vivant // La Sainte Église Universelle: Confrontation Ecuménique. Neuchâtel; P., 1948. P. 12.

⁸⁶⁷ - См. совместные заявления Православно-лютеранской объединенной комиссии: «Слово и таинства в жизни Церкви» (10 конференция, Дамаск 2000) // <http://www.helsinki.fi/~risaarin/lutortjointtext.html#word>; «Таинства как средство спасения» (11 конференция, Осло 2002) // <http://www.helsinki.fi/~risaarin/lutortjointtext.html#myst>;

⁸⁶⁸ - Флоренский П. А., свящ. Догматизм и догматика // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 551.

⁸⁶⁹ - из письма В. А. Кожевникову 27 июля 1912 г. // Андроник (Трубаев), иером. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 10.

⁸⁷⁰ - Флоренский. Разум и диалектика: Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19 мая 1914 г. // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 133–134.

⁸⁷¹ - Андроник (Трубаев), иером. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998.

⁸⁷² - Здесь и далее даты приводятся по старому стилю.

⁸⁷³ - Возрождение. [1918]. № 6. С. 15.

⁸⁷⁴ - Фудель С. И. Об отце Павле Флоренском // Флоренский: Pro et contra. СПб., 2001. С. 97.

⁸⁷⁵ - Там же. С. 102.

⁸⁷⁶ - Флоренский. Из богословского наследия. 1. Страх Божий. 2. Культ, религия, культура. 3. Культ и философия. 4. Таинства и обряды. 5. Дедукция семи Таинств. 6. Освящение реальности. 7. Свидетели. 8. Словесное служение. Молитва. 9. Философия культа // Богословские труды. 1977. Сб. 17. С. 85–248.

⁸⁷⁷ - Флоренский. Философия культа. М., 2004. С. 40.

⁸⁷⁸ - Андроник (Трубаев), иером. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. С. 103.

⁸⁷⁹ - Флоренский. Философия культа. С. 34.

⁸⁸⁰ - Там же. С. 259.

- 881 - Там же. С. 257.
- 882 - Там же. С. 201.
- 883 - См.: Он же. Строение слова // Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 3/1. С. 216.
- 884 - О жизни схииархимандрита Виталия. М., 2002. С. 110.
- 885 - Там же.
- 886 - Флоренский. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 134–136.
- 887 - Он же. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 352.
- 888 - Он же. Философия культа. С. 155.
- 889 - Там же. С. 576.
- 890 - Феофан (Говоров), еп. Толкование Послания св. апостола Павла к Римлянам. М., 18902. С. 89.
- 891 - Афанасьев Н. Н., протопр. Трапеза Господня. П., 1952. Предисловие.
- 892 - Там же. Гл. 1.
- 893 - Он же. Церковь Духа Святого. П., 1971. С. 9.
- 894 - Там же. С. 302.
- 895 - Этой осенью выйдет первый английский перевод посмертно изданной книги протопр. Н. Афанасьева «Церковь Духа Святого» в издательстве Университета Нотр-Дам (University of Notre Dame Press), одного из ведущих католических учебных заведений, в котором – одно из лучших в США богословских отделений. Это издательство специализируется на важных работах по восточно-христианскому богословию, истории, философии, исследованиях как классических, так и современных богословов. Перевод осуществил Виталий Пермьяков, молодой и талантливый ученый, защитивший в Нотр-Дам диссертацию; я был редактором перевода. Планируется также издание сборника работ Афанасьева под заголовком «Границы Церкви».
- 896 - Обо всех читавшихся Афанасьевым курсах, их записях, а также обо всех его опубликованных книгах и статьях см. в работе доминиканца о. Николса: Nichols A. Theology in the

Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966). Cambridge, 1989.

⁸⁹⁷ - Афанасьев. Церковь. С. 15.

⁸⁹⁸ - А. Аржаковский прослеживает многие направления мысли, бывшие предметом как согласия, так и споров, в своем исследовании творчества русских религиозных мыслителей-эмигрантов в Париже. См. его работу: Arjakovsky A. La génération des penseurs religieux de l'émigration russe. Kyiv; P., 2002.

⁸⁹⁹ - Афанасьев. Церковь. С. 303.

⁹⁰⁰ - Schmemmann A., archpr. The Eucharist: Sacrament of the Kingdom. Crestwood (NY), 1988. P. 23.

⁹⁰¹ - Ibid. P. 24.

⁹⁰² - Idem. Theology and Eucharist // Fisch Th. (ed.) Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann. Crestwood (NY), 1990. P. 73.

⁹⁰³ - Ibidem.

⁹⁰⁴ - Idem. Introduction to Liturgical Theology. L., 1966. P. 13.

⁹⁰⁵ - Протопр. Н. Афанасьев писал: «Во всей своей полноте Церковь реализует себя во время евхаристического собрания. Церковь возникла во время первого евхаристического собрания» (Afanassieff N., archipr. L'Eglise du Saint-Esprit. P., 1975. P. 247).

⁹⁰⁶ - Шмеман А., протопр. Дневники. Москва, 2005.

⁹⁰⁷ - Schmemmann A., archpr. For the Life of the World. Crestwood (NY), 1973. P. 16.

⁹⁰⁸ - Ibid. P. 34.

⁹⁰⁹ - Ibid. P. 37f.

⁹¹⁰ - Idem. Trois images // Le Messenger Orthodoxe. 1972. Vol. 57. P. 2–20 (14).

⁹¹¹ - Idem. For the Life. P. 129.

⁹¹² - Ibidem.

⁹¹³ - Idem. The Eucharist. P. 222.

⁹¹⁴ - Idem. For the Life. P. 43.

⁹¹⁵ - Idem. Theology and Eucharist. P. 80.

- 916 - Idem. For the Life. P. 68.
- 917 - Idem. Theology and Eucharist. P. 80.
- 918 - Ibid. P. 79.
- 919 - Idem. For the Life. P. 67.
- 920 - Ibid. P. 72f.
- 921 - Idem. Confession and Communion // Idem. Great Lent. Crestwood (NY), 1974. P. 126–132 (127).
- 922 - Idem. For the Life. P. 77 ff.
- 923 - Ibid. P. 91 ff.
- 924 - Ibid. P. 100ff.
- 925 - Ibid. P. 88.
- 926 - Ibid. P. 83ff.
- 927 - Idem. Theology and Eucharist. P. 76.
- 928 - Idem. The Eucharist. P. 10.
- 929 - Ibidem.
- 930 - Joint Communique of the Fourth Non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition on Sacraments, Vienna March 2000 // Syriac Dialogue: Fifth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Vol. 4. Vienna, 2001. P. 2; Soro B. Understanding the Sacraments in the Church of the East // Syriac Dialogue. Vol. 4. P. 1–25.
- 931 - Soro. Understanding. P. 2.
- 932 - Abdisho of Soba. Marginitha / Transl. Mar Eshai Shimun XXIII. Kerala, 1965; Timothy II. Book of the Seven Causes of the Church Sacraments.
- 933 - William R. The Significance of Sacramentality // Rowell G., Hall C. (eds.) The Gestures of God: Explorations in Sacramentality. L., 2004. P. 13.
- 934 - Loades A. Finding new sense in the sacramental // Rowell, Hall. The Gestures of God. P. 161–172.
- 935 - Brock S. The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem. R., 1985. P. 6–9.
- 936 - Mingana A., ed. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the

Eucharist. Cambridge, 1933. P. 242. (Woodbrooke Studies; 6).

⁹³⁷ - Ibid. P. 17.

⁹³⁸ - Ibid. P. 86.

⁹³⁹ - Ibidem.

⁹⁴⁰ - Ibid. P. 87.

⁹⁴¹ - Ibid. P. 103.

⁹⁴² - См. сирийский текст и английский перевод в: Brock S. Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy // Hugoye: Journal of Syriac Studies. 2003. Vol. 6. P. 1–58; Vavanikunnel G. Homilies and Interpretation on the Holy Qurbana. Changancherry, 1977 – перевод текста Гавриила выполненный Подипара.

⁹⁴³ - См.: Soro B. The Sacrament of the Holy Leaven «Malka» in the Church of the East // Syriac Dialogue: Fifth Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Vienna, 2003. Vol. 5. P. 1–16.

⁹⁴⁴ - Badger G. The Nestorians and their Rituals. L., 1987. Vol. 2. P. 151–153.

⁹⁴⁵ - См., например: Boeve L., Leijssen L. Sacramental Presence in a Postmodern Context. Leuven, 2001.

⁹⁴⁶ - В последнее время публикации восточных и/или православных авторов на тему богословия таинств очень немногочисленны. Многие, как, например, И. Кармирис (Karmiris J. Concerning the Sacraments // Clendenin D. B., ed. Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader. Grand Rapids, 1995), принимают без какой-либо критики положения схоластического богословия таинств и строят на них свое понимание православного богословия таинств. Учебники и краткие, например энциклопедические, статьи следуют этой тенденции даже в том, что не предлагают никакого обсуждения вопроса о том, что число таинств в Православной Церкви традиционно не ограничивается семью. Наиболее творческими в отношении подлинного понимания православного богословия таинств могут считаться работы прот. А. Шмемана (Schmemmann A. For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy. Crestwood (N-Y.), 1973; idem. Sacraments and Orthodoxy. N-Y., 1965), А. Кониариса (Coniaris A. These are the Sacraments: The Life-Giving Mysteries of

the Orthodox Church. Minneapolis (MN), 1981); см. также мою статью: Findikyan D. The «Unfailing Word» in Eastern Sacramental Prayers // Johnson M. E., Phillips L. E., eds. *Studia Liturgica Diversa: Essays in Honor of Paul F. Bradshaw*. Portland, 2004. P. 179–189.

⁹⁴⁷ - Findikyan D. Armenian Hymns of the Church and the Cross // *St. Nersess Theological Review*. 2007. Vol. 11.

⁹⁴⁸ - Van Esbroeck M. The Rise of St. Bartholomew's Cult from the Seventh to the Thirteenth Centuries // Samuelian T. J., Stone M. E., eds. *Medieval Armenian Culture: Proceedings of the Third Dr. H. Markarian Conférence on Armenian Culture*. Philadelphia, 1984. P. 161–178.

⁹⁴⁹ - См. Ibid. P. 162–164. См. также: Brock S. The Spread of Syriac Christianity // Brock S., Taylor D. *The Hidden Pearl: The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage*. R., 2001. Vol. 2. P. 168; Drijvers H. J. W. Early Syriac Christianity: Some Recent Publications // *Vigiliae Christianae*. 1996. Vol. 50. P. 164–166. Выдающийся византинист и православный богослов протопр. Иоанн Мейендорф писал: «Исследователи не исключают возможности существования некоего исторического зерна в известном повествовании, называемом „Учение Аддая“ (V в.), где сообщается о том, как Христос послал Аддая (или Фаддея), одного из семидесяти апостолов, в Эдессу, столицу месопотамского государства Осроэна, для обращения царя Авгаря» (Meyendorff J. *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 AD*. Crestwood (NY), 1989. P. 96).

⁹⁵⁰ - Традиционно датой провозглашения христианства государственной религией Армении считается 301 год, однако до сих пор в научной среде эта дата является предметом спора. Среди европейских и армянских ученых преобладает точка зрения, что Трдат III обратился в христианство в 314 году, и в этом же году свт. Григорий Просветитель был рукоположен в епископы Леонтием Кесарийским. Эту версию выдвинул П. Ананян (Ananian P. *La data e le circostanze della consecrazione di S. Grigorio Illuminatore* // *Le Muséon*. 1961. Vol. 74. P. 43–73, 317–360). Недавние исследования поставили эту версию под

сомнение (Maksoudian K. The Origins of the Armenian Alphabet and Literature. N-Y., 2006. P. 3–4).

⁹⁵¹ - Подробности обстоятельств написания письма еп. Макария Иерусалимского армянам стали известны мне благодаря моему коллеге по Армянской семинарии св. Нерсеса профессору А. Терияну, поделившемуся со мной некоторыми соображениями, которые будут подробно изложены в его готовящейся к публикации книге.

⁹⁵² - Письмо Макария также свидетельствует о растущем влиянии Иерусалима на развитие христианского богослужения, последовавшем за присвоением на Никейском Соборе еп. Аэлии (Иерусалима) особого «достоинства чести» по отношению к митрополиту Кесарии Палестинской. Обращение армянского католикоса напрямую к Иерусалиму в обход Антиохии и Кесарии демонстрирует необычную ситуацию, в которой иерусалимский епископ должен был иметь превосходство над митрополитом Кесарии, которому был формально подчинен.

⁹⁵³ - Taft R. F. The Armenian Liturgy: Its Origins and Characteristics // Treasures in Heaven: Armenian Art, Religion, and Society: Papers Delivered at the Pierpont Morgan Library at a Symposium Organized by Thomas F. Mathews and Roger S. Wieck, 21–22 May 1994. N-Y., 1998. P. 13–300

⁹⁵⁴ - См.: Renoux C. Le iadgari géorgien et le Šaraknoc' arménien // Revue des études arméniennes. 1993. Vol. 24. P. 89–112; idem. Les hymnes du iadgari pour la fête de l'apparition de la croix le 7 mai // Studi sull' Oriente Cristiano. 2000. T. 4/1. P. 93–102; idem. Une hymnographie ancienne en géorgien // L'Hymnographie, Conférences Saint-Serge XLVIe semaine d'études liturgiques, P., 1999. R., 2000. P. 137–151; idem. Les hymnes de la Résurrection. P., 2000. T. 1: Hymnographie liturgique géorgienne: Introduction, traduction et annotation des texts du Sinaï 18. (Sources liturgiques; 3). P. 52–55; idem. Un bilan provisoire sur l'héritage grec du rite arménien // Le Muséon. 2003. Vol. 116/1–2. P. 61–64.

⁹⁵⁵ - См. Renoux. Un bilan provisoire.

⁹⁵⁶ - White L. F. Sacraments as God's Self Giving. Nashville, 1983. P. 71.

⁹⁵⁷ - «Некоторые спрашивают: „Как возникла традиция отказываться от мира и становиться монахами?“ Но спрашивать об этом – все равно, что задавать вопрос о том, как возникла традиция становиться христианином, поскольку Тот, Кто основал апостольскую традицию, установил и шесть таинств: просвещение, собрание, или причастие, совершенство помазания, совершенства священства, монашеское совершенство и, наконец, службу о почивших в святости» (прп. Феодор Студит, цит. по: Meyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. N-Y., 1974. P. 56).

⁹⁵⁸ - См. эти списки в: Dalmais I.-H. Die Mysterien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christentum: Theologie und liturgischer Vollzug // Nyssen W., e.a., eds. Handbuch der Ostkirchenkunde. Düsseldorf, 1989. Bd. 2. S. 142.

⁹⁵⁹ - Книга издана в Иерусалиме в 1985 г. P. 210.

⁹⁶⁰ - Ormanian M. Armenian Church. N-Y., 1988. P. 114–115.

⁹⁶¹ - В Вульгате греческий термин ἁψευδής передается описательно – qui non mentitur (Который не лжет).

⁹⁶² - Из службы Великого четверга (Mets Mashdots'. Constantinople, 1807. P. 218). Этот перевод и все последующие – мои, кроме тех, где указан другой автор. – Авт.

⁹⁶³ - The Order of Baptism according to the Rite of the Armenian Apostolic Orthodox Church. Evantson (IL), 1964. P. 46–47.

⁹⁶⁴ - Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Church with Variables, Complete Rubrics and Commentary / Translated by Tiran Abp. Nersoyan. L., 19845. P. 98–99.

⁹⁶⁵ - Ibid.

⁹⁶⁶ - Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac'i / Translated with an introduction by S. Peter Cowe. N-Y., 1991. P. 178. Мой перевод несколько более литературный, чем перевод Cowe. – Авт.

⁹⁶⁷ - Zhamagirk' [Book of Hours]. Jerusalem, 1955. P. 10.

⁹⁶⁸ - См. Findikyan D. L'Influence latine sur la liturgie armenienne // Mutaftian C. (ed.) Roma-Armenia. R., 1999. P. 343.

⁹⁶⁹ - Или «indicative», как пишет Kapp: Carr E. Penance Among the Armenians: Notes on the History of its Practice and its Theology // Studia Liturgica. 1976. Vol. 11. P. 87–88.

⁹⁷⁰ - Prayer for Blessing of the Grapes, Chashots' Girk' [Lectionary]. Jerusalem, 1967. P. 201.

⁹⁷¹ - Mashtots [Ritual]. Jerusalem, 1961. P. 425.

⁹⁷² - Ibid. P. 327–328.

⁹⁷³ - Среди многочисленных примеров выделяется венчальная молитва: «И как Ты благословил брак в Кане Галилейской и, чудесным образом изменив воду в вино, показал Своим ученикам Свою божественную славу, и был проповедан как Бог и Спаситель человечества. И Ты не отверг брак, но как первосвященник благословил его и установил его Своим непреложным словом, сказав: „Что Бог соединил, того человек да не разлучит“. Поэтому брак честен и ложе их свято. Ты, Господи, сохрани их ложе святым...» (Ibid. P. 110). В молитве при трудных родах говорится: «Даруй этому младенцу достичь благоденствия и безмятежности без вреда, и даруй всем христианским семьям рост и умножение во славу Твоего Господства и во исполнение Твоего святого слова: „растите и размножайтесь“» (Ibid. P. 216).

⁹⁷⁴ - Parenti S., Velkovska E. L'Eucologio Barberini gr. 336. R., 20002. P. 162–163, 331–332.

⁹⁷⁵ - Raes A. Le Manage: Sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient. Chevtogne, 1958. P. 140.

⁹⁷⁶ - Mar Athanasius Yeshue Samuel, metrop. The Order for the Burial of the Dead according to the Ancient Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch. Lebanon, 1974. P. 36–37.

⁹⁷⁷ - Johnson M. E. The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theological Analysis. R., 1995. P. 68–69. Джонсон пишет: «Единственное, кроме этого, упоминание о воскресении „в назначенный день, согласно Твоему слову, которое не может быть лживым“ встречается в молитве об умерших, добавленной к обратной стороне папируса Джона

Райланда... Можно также допустить, что аллюзия на Тит. 1:2~в контексте молитвы за умерших может либо отражать раннюю стадию египетской литургической традиции, либо являться поздней вставкой в текст ранней молитвы» (Ibid. P. 166).

⁹⁷⁸ - Johnson. Prayers of Sarapion. P. 62–63.

⁹⁷⁹ - Const. Ap. III // SC. 336. P. 56–57, 80–81. То же самое выражается другими словами в двух молитвах из восьмой книги: «Освяти их истиной Твоей, ибо Слово Твое есть истина...» (Const. Ap. VIII 11. 6 // SC. 336. P. 174–175).

⁹⁸⁰ - Commentary on the Divine Liturgy by Hosrovs Anjewac'i / Transl. with an intr. by S. P. Cowe. N-Y., 1991. P. 222, 224. (Armenian Church Classics / Dep. of Religious Education, Diocese of the Armenian Church).

⁹⁸¹ - Cyr. Alex. In Ioan. XV 1 // PG. 74. Col. 341 CD.

⁹⁸² - Ibid. XVII 20–21 // PG. 74. Col. 557 D.

⁹⁸³ - Ibid. Col. 560 A-561 A.

⁹⁸⁴ - Ibid. X 26–28 // PG. 74. Col. 20 CD.

⁹⁸⁵ - Janssens L. Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 1938. T. 15. P. 267. Именно в силу того, что усыновление человечества во Христе совершается не на уровне индивидуума, а на уровне рода, становится возможным, по свт. Кириллу, не только духовное, но и природное освящение человека через евхаристическое приобщение. Л. Абрамовски отмечает в качестве особенности христологического и сотериологического учения свт. Кирилла то, что, согласно последнему, Святой «Дух и „собственное“ святое Тело Христа в Евхаристии действуют независимо друг от друга». В этом состоит существенное отличие позиции свт. Кирилла от представителей Антиохийской школы, в частности от Феодора Мопсуестийского, для которого и в Евхаристии существенная роль в деле освящения принадлежит Святому Духу. (Abramowski L. The Theology of Theodore of Mopsuestia // Eadem. Formula and Context: Studies in Early Christian Thought. Ashgate, 1992. P. 19).

⁹⁸⁶ - Прп. Иоанн Дамаскин, утверждая, что во Христе с человечеством соединилась вся полнота божественной

сущности, а не только одна из божественных Ипостасей (= частная сущность), ссылается именно на авторитет свт. Кирилла: «Утверждаем же, что вся сущность божества соединилась со всем человеческим естеством... Итак, в каждой из ипостасей божества созерцается одно и то же естество. И когда говорим, что естество Слова воплотилось, то, согласно с учением блаженных Афанасия и Кирилла, разумеем, что с плотью соединилось божество» (Ioan. Damasc. De fide orth. III 6).

⁹⁸⁷ - Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 83–84.

⁹⁸⁸ - Keating D. A. Divinisation in Cyril: The Appropriation of Divine Life // Weinandy T., Keating D. A., eds. Theology of St. Cyril of Alexandria: Critical appreciation. N-Y., 2003. P. 149.

⁹⁸⁹ - Koen L. The Saving Passion: Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. Uppsala, 1991. P. 20.

⁹⁹⁰ - ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΟΝ ΕΝΔΟ-ΟΡΘΟΔΟΞΟ ΔΙΑΛΟΓΟ ΓΙΑ ΤΗΝ «ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ» ΤΩΝ ΑΝΤΙΧΑΛΚΗΔΟΝΙΩΝ // ΕΙΝΑΙ ΟΙ ΑΝΤΙΧΑΛΚΙΔΟΝΙΟΙ ΟΡΘΟΔΟΞΟΙ; Κείμενα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ ἄλλων ἀγιореϊτῶν Πατέρων περὶ τοῦ διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκιδονίων (Μονοφυσιτῶν). Ἅγιον Ὄρος, 1995. Σ. 104.

⁹⁹¹ - Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Vol. 4. 1973. P. 181.

⁹⁹² - Современный нехалкидонитский ученый Мар Грегорию Юханна Ибрагим в своей статье «Таинство Евхаристии в Сирийской Православной Церкви Антиохии» упоминает восемь древних авторов, внесших наибольший вклад в развитие сирояковитского учения о Евхаристии. Севир среди них даже не упомянут. (Mar Gregorius Yuhanna Ibrahim. The Sacrament of Eucharist in Syrian Orthodox Church of Antioch // Syriac dialogue (sixth non-official consultation on dialogue within the the Syriac Tradition). Pro Oriente. T. 6. P. 49–63)

⁹⁹³ - Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Chicago; L., 1971. Vol. 1. The Emergence

of the Catholic Tradition (100–600). P. 236–238.

⁹⁹⁴ - McGuckin J. A. St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Leiden; e.a., 1994. P. 188.

⁹⁹⁵ - Из всех таинств Церкви Севир в своем учении уделял внимание только Крещению. Как отмечает Л. Абрамовски, стремление выражать христологическое учение через таинство Крещения, а не Евхаристии, представляет собой характерную черту Антиохийской школы, ярко проявляющуюся, например, у Феодора Мопсуестийского, то есть традиции, в которой соединившиеся во Христе природы мыслятся как частные сущности-ипостаси. Это обстоятельство заставляет еще раз задаться вопросом: в какой степени правомерно рассматривать Севира как продолжателя Александрийской традиции, наследника свт. Афанасия и свт. Кирилла? (Abramowski. The Theology of Theodore of Mopsuestia. P. 36).

⁹⁹⁶ - Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 37–53.

⁹⁹⁷ - Ibid. P. 44–45.

⁹⁹⁸ - Ibid. P. 47.

⁹⁹⁹ - Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch. P. 157.

¹⁰⁰⁰ - Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 15.

¹⁰⁰¹ - Василик В. В. Севир Антиохийский // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1992–1996 гг. М.: ПСТБИ, 1996. С. 264; Λουκάς (Γρηγοριάτης), Ιερομόν. Διόσκορος καὶ Σεβήρος: Οἱ ἀντιχαλκιδόνιοι αἵρεσιάρχαι. Ἁγίου Ὄρος, 2003. Σ. 121–122.

¹⁰⁰² - Например, на Константинопольском Соборе 536 г. См.: Vaschalde A. Three Letters of Philoxenus Bishop of Mabbog. R., 1902. P. 9.

¹⁰⁰³ - Дьяконов А. П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006. С. 122.