

Научный журнал
Московской духовной академии

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№ 2 (10)
2023



Сергиев Посад
2023

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL QUESTIONS

№ 2 (10)
2023



Sergiev Posad
2023

ISSN 2658-7491

Вопросы богословия: научный журнал / Московская духовная академия. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2023. – № 2 (10). – 72 с.

«Вопросы богословия» (Theological Questions) – научный журнал Московской духовной академии, посвящённый ключевым вопросам современного богословия. Основные направления исследований: систематическое богословие, антропология, апологетика, философия, религиоведение, патрология.

Специальности ВАК:

5.11.1 Теоретическая теология

5.11.2 Историческая теология

5.11.3 Практическая теология

09.00.14. Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: епископ Сергиево-Посадский
и Дмитровский Кирилл (Зинковский)

доктор богословия
ректор Московской духовной академии

Научный редактор: Саркис Вадимович Санаянц

магистр богословия
и. о. научного сотрудника кафедры богословия
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Стефан Домусчи, (ответственный редактор) кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии, секретарь Учёного совета МДА, и. о. заведующего кафедрой богословия Московской духовной академии

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

Алексей Михайлович Гагинский, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Михаил Степанович Иванов, доктор богословия, заслуженный профессор Московской духовной академии

Павел Георгиевич Носачев, доктор философских наук, профессор кафедры богословия Московской духовной академии, профессор Высшей школы экономики

Анатолий Анатольевич Парпара, кандидат медицинских наук, магистр богословия, преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Александр Александрович Солонченко, кандидат богословия, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачѐв, магистр филологии и истории Древнего Востока, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Chief editor: Cyril (Zinkovski), bishop of Sergiev Posad and Dmitrov

Doctor of Theology

Rector of the Moscow Theological Academy

Deputy editor: Sarkis Vadimovich Sanayants

MA in Theology

Acting Research Fellow at the Department of Theology
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Priest Stephan Domuschi, (Editor-in-chief) PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council, Acting Head of the Department of Theology of the Moscow Theological Academy

Priest Antony Borisov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy

Hegumen Dionysios (Shlenov), PhD in Theology, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Alexey Mikhailovich Gaginsky, PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor of the Moscow Theological Academy

Pavel Georgievich Nosachev, Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy, Professor at the HSE University

Anatoly Anatolyevich Parpara, PhD in Medicine, MA in Theology, Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Alexandr Alexandrovich Solonchenko, PhD in Theology, Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Eugeny Viktorovich Tkachev, MA in Theology and the History of Ancient East, Senior Teacher at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

- 11 **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ
- Литургия*
- 13 **Иерей Александр Волков**
Богослужбная проповедь как органическая часть Литургии
- Догматическое богословие*
- 25 **Иеромонах Серапион (Залесный)**
Богословское содержание корпуса канонов Великой Субботы
- Сравнительное богословие*
- 41 **Василий Петрович Вацаев**
Богословие иконы Тридентского Собора как ответ на вызовы Реформации
- Русская патрология*
- 53 **Александр Юрьевич Буянов**
Покаяние и хранение заповедей как основание для богопознания по учению архимандрита Софрония Сахарова
- РЕЦЕНЗИИ
- 63 **Михаил Всеволодович Ковшов**
Рецензия на: *Novenson M. Paul, Then and Now. Grand Rapids: Eerdmans, 2022. xvi + 264 pp. ISBN: 978-0-8028-8171-7*

CONTENTS

- 11 **List of Abbreviations**
- RESEARCH
- Liturgics*
- 13 **Priest Alexander Volkov**
The Liturgical Sermon as an Organic Part of the Liturgy. A Look at the Theology
of Liturgical Preaching
- Dogmatics*
- 25 **Hieromonk Serapion Zalesny**
The theological Content of the Corpus of Holy Saturday Canons
- Comparative theology*
- 41 **Vasily P. Vashchaev**
The Theology of the Cathedral Icon as a Response to the Challenges
of the Reformation
- Russian patrology*
- 53 **Alexander Y. Buyanov**
Repentance and Keeping the Commandments as a Basis for Knowledge of God
according to the teaching of Archimandrite Sophrony Sakharov
- REVIEWS
- 63 **Mihail V. Kovshov**
Review on: *Novenson M. Paul, Then and Now*. Grand Rapids: Eerdmans, 2022.
xvi + 264 pp. ISBN: 978-0-8028-8171-7

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- БТ Богословские труды. М.: Изд. Московской патриархии, 1960–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 1821–.
- CCL Corpus christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1947–.
- JBL Journal of Biblical Literature. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1890–.
- NRT Nouvelle revue theologique. Paris; Bruxelles: A. S. B. L. Nouvelle revue théologique, 1869–.

УЧРЕЖДЕНИЯ И ОРГАНИЗАЦИИ

- ББИ Библейско-богословский институт св. апостола Андрея
- РНБ Российская национальная энциклопедия
- СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева лавра
- ЦНЦ ПЭ Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

- КГУ Курский государственный университет
- МДА Московская духовная академия
- ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
- РХГА Российская христианская гуманитарная академия

ИССЛЕДОВАНИЯ

ЛИТУРГИКА

БОГОСЛУЖЕБНАЯ
ПРОПОВЕДЬ
КАК ОРГАНИЧЕСКАЯ
ЧАСТЬ ЛИТУРГИИ.
ВЗГЛЯД НА БОГОСЛОВИЕ
БОГОСЛУЖЕБНОЙ
ПРОПОВЕДИ

Иерей Александр Волков

издательство Московской Патриархии
«Журнал Московской Патриархии», ответственный секретарь
магистр богословия
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
alvolkov33@yandex.ru

Для цитирования: Волков А., иер. Богослужебная проповедь как органическая часть Литургии // Вопросы богословия. 2023. № 2 (10). С. 13–24. DOI: 10.31802/PWG.2023.10.2.001

Аннотация

УДК 2-475.5

В церковной науке проповеди посвящён отдельный раздел — гомилетика. При важном значении, которое придают богословы проповеди как виду церковного служения, достаточно мало уделяется внимания описанию смысла проповеди, понимаемой в основном как самостоятельная часть пастырского служения. С точки зрения своей особой формы, аудитории, целей и задач богослужебная проповедь проанализирована весьма подробно в статьях Е. Е. Голубинского, Н. И. Барсова и других богословов и историков Русской Церкви. С точки зрения своей органической связи с совершаемым богослужением и вытекающего из этого особенного значения проповедь практически не рассматривается. Проповедь исследована как жанр, говорится о форме проповеди, но не осмыслиется феномен звучащей речи на богослужении и её связь с чтением Священного Писания.

Отличительная особенность проповеди как органической части богослужения состоит в том, что она есть единственная спонтанная часть Литургии, не связанная канонами исполнения, в отличие от всех иных богослужебных текстов. Богослужебное место проповеди определяется её значением — раскрытие смысла Священного Писания, через которое богослужебная проповедь приобретает свою особую роль в богослужении — придание Литургии нового смысла в контексте прочитанного и одинаково понятого общиной отрывка Евангелия. В статье сделана попытка осмысления проповеди с богословской точки зрения, с целью выделить нравственный аспект проповеди как неотъемлемой части православного богослужения.

Ключевые слова: проповедь, православное богослужение, Литургия, Священное Писание, пастырское служение, Е. Е. Голубинский, Н. И. Барсов, богослужебные тексты.

The Liturgical Sermon as an Organic Part of the Liturgy. A Look at the Theology of Liturgical Preaching

Priest Alexander Volkov

MA in Theology

The Academy Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

alvolkov33@yandex.ru

For citation: Volkov Alexander, priest. "The Liturgical Sermon as an Organic Part of the Liturgy. A Look at the Theology of Liturgical Preaching". *Theological Questions*, no. 1 (9), 2023, pp. 13–24 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2023.10.2.001

Abstract. In ecclesiastical scholarship, preaching has a separate section, homiletics. While theologians attach great importance to preaching as a type of church ministry, little attention is given to describing the meaning of preaching, which is mostly understood as an independent part of pastoral ministry. From the point of view of its special form, audience, goals, and tasks, devotional preaching is analyzed in great detail in the articles of E. E. Golubinsky, N. I. Barsov, and other theologians and historians of the Russian Church. From the point of view of its organic connection with the divine service performed and the special meaning arising from it, preaching is not practically considered. The sermon is studied as a genre, the form of the sermon is spoken about, but the phenomenon of sound speech in the divine service and its connection with the reading of Scripture is not comprehended. The distinctive feature of the sermon as an organic part of divine service is that it is the only spontaneous part of the liturgy that is not bound by the canon of performance, in contrast to all other liturgical texts. The liturgical place of the sermon is determined by its meaning — the disclosure of the meaning of Holy Scripture, through which the liturgical sermon acquires its special role in worship - giving new meaning to the liturgy in the context of the Gospel passage read and equally understood by the congregation.

In the article an attempt to understand the sermon from a theological point of view, in order to highlight the moral aspect of preaching as an integral part of Orthodox worship.

Key words: preaching, Orthodox worship, Liturgy, Holy Scripture, pastoral ministry, E. E. Golubinsky, N. I. Barsov, liturgical texts.

Для того, чтобы сделать определённые выводы о значении богослужебной проповеди, необходимо рассмотреть историю её развития. С самого начала бытия Церкви проповедь разделилась на внешнюю, связанную с миссией Церкви в мире, и на внутреннюю, обращённую к общине верующих, закрытую от посторонних.

Евангельское обоснование внутренней проповеди

Богослужебная проповедь, как обращение к узкому кругу учеников, находит своё начало в апостольской общине, к которой Христос обращается с особым словом, отличающимся от внешней проповеди, обращенной к собирающимся слышать Его слово. В Евангелии разница между этими двумя типами обращения Христа очевидна. Он сознательно выделяет тех, кто готов воспринимать и уже принимает Его учение¹. Беседа с учениками обычно происходила «в доме» после того, как Иисус обращался к большим людским собраниям. И это более глубокое погружение апостолов в смысл слов Христа как раз и делает их учениками по отношению к прочим людям, слышавшим слово Иисуса. Они становятся ближайшими учениками именно потому, что получают более сложную интерпретацию того послания, которое было доступно всем. Таким образом, первые ученики посредством особой формы проповеди начинают объединяться в словесную общину, в которой затем продолжит исполняться внутренний принцип осмысления. Пространство первой общины — школы будет расширяться учениками, которые, восприняв «слухом», затем начнут проповедовать «на кровлях». Первая община апостолов нуждалась в первоначальной подготовке, в общении за закрытыми дверями. И в дальнейшем апостолам было необходимо первоначальное внутреннее научение, проповедь, чтобы нести людям слово Христово². (Мф. 19, 27–29).

Связь богослужебной проповеди со Священным Писанием

Соединение чтения Писания и его истолкования в ранней Церкви, перенявшей в этой части традицию синагогального, а не храмового богослужения, определяется как синаксис, то есть словесная служба,

1 Мф. 13, 34; Ин. 16, 25–30.

2 *Грихес Л., прот.* Дом Иисуса. М., 2022. С. 115–118.

не предусматривающая жертвоприношения. При этом важно отметить, что иудейское храмовое богослужение, связанное с жертвоприношением, не включало в себя проповедь или какое-то отдельное словесное действие.

Соединение словесной и таинственной составляющих богослужения становится отличительной особенностью именно христианского богослужения, в котором впоследствии появляется Литургия Слова и следующая за ней Литургия Бескровной Жертвы. Проповедь становится неотъемлемой частью первохристианского богослужения, которое состояло из чтения Священного Писания, его толкования, приношения даров, молитвы над ними и последующего причащения. Проповедь была изначально органической частью богослужения. Это означает, что звучащее слово становилось одним из источников формирования общины. «Апология» Иустина Философа, когда описывает христианское богослужение, включает в него наставление от предстоятеля после прочтения отрывка Писания: «Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы»³.

Звучащее слово представляет по своей форме свободное высказывание, не предполагающее следование тексту в отличие от самого богослужебного чина. При том, что изначальные молитвы могли быть достаточно спонтанными: «пророкам же предоставляйте благодарить сколько они хотят»⁴, последующее сложение общего литургического чина сохранило проповедь в её изначальном виде. Таким образом, в богослужении сочетается произнесение установленных молитвословий со свободно звучащим словом.

Место проповеди в богослужении находилось всегда в связи с чтением Священного Писания, содержание которого, в отличие от всего остального чина литургии, практически неизменного в своей форме, всегда было и остаётся изменяемым на каждом богослужении.

Эта органическая взаимосвязь текста и его объяснения даёт важное понимание того значения, которое можно усмотреть в богослужебной проповеди — наполнение богослужения тем новым смыслом, который содержится в положенном для чтения отрывке Писания. Неизменное в Литургии соединяется с изменяемым, подвижное оказывается

3 *Иустин Философ, мч. Апология // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. III. Сочинения древних христианских апологетов / Пер. Преображенский П., прот. М., 1862. С. 108.*

4 *Дидахэ. Учение 12-ти апостолов / Антология. Раннехристианские Отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 22.*

внутри неподвижного и тем самым это неподвижное получает каждый раз новое осмысление. Евхаристия видится общине через призму тех смыслов, которые возникают в Писании и раскрываются в проповеди.

При этом форма проповеди изначально была сознательно простой, она не подразумевала у произносящих её навыков красноречия, знания законов античной риторики. Раннехристианские авторы, напротив, говорили о том, что богослужебная проповедь должна быть простым и понятным словом⁵.

Проповедь необходимо определить как часть богослужения, служащую раскрытию смысла Писания, и в этом смысле важно сделать акцент на внутреннем нравственном состоянии произносящего проповедь. Состояние это должно иметь своё основание в том даре Духа, который получает проповедник от Церкви, что напрямую связывает богослужебную проповедь с темой предстоятеля, возглавителя собрания верных. Эта мысль заложена в том числе и в молитвах на священнической хиротонии, где содержатся слова о необходимости рукополагаемому «провозглашать Евангелие спасения, священнодействовать словом Твоей Истины»⁶. Упоминание проповеди в момент рукоположения делает её особенным даром Церкви наравне с другими упоминающимися в молитве дарами предстояния, священнодействия и крещения.

Из раннехристианской проповеди — научения смыслу Священного Писания — впоследствии вырастет православная экзегетика, но и у ранних авторов присутствует убежденность в том, что «толкование Писания не есть дело только интеллектуальных усилий человека, а представляет собою в первую очередь дар Божий человеку»⁷. Исключительная важность толкования Писания через его духовное осознание рождает мысль о Евангелии как о «Плоти Христа», которая встречается впервые у Игнатия Богоносца⁸. Возможность правильного, богодухновенного понимания Писания, следовательно, становится даром благодати, «даром понимания», по словам Иустина Философа, который даруется Богом человеку⁹. Первоначальное место проповеди на богослужении и её

5 Барсов Н. И. История первобытной христианской проповеди (до IV века). СПб., 1885.

6 Арранц М. Избранные сочинения по Литургике. Рим — Москва, 2003. Т. I. С. 494.

7 Сидоров А. И. Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II — начало VIII в.) / в сб. Раннехристианская и византийская экзегетика. М., 2008. С. 21.

8 Писания мужей апостольских. [Сборник / Предисл., пер. с древнегреч., латин. и примеч. протоиер. П. Преображенского]. Перепеч. с изд. 1895 г. М., 2003. С. 298.

9 Сидоров А. И. Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II — начало VIII в.). С. 21.

роль оказываются важными, выходящими за рамки лишь формального объяснения прочитанного священного текста, который изначально являлся значительной величиной для христианской общины.

Состояние богослужебной проповеди в связи с внешними условиями жизни Церкви

Простая по своей внешней форме проповедь в апостольский век воздействовала на христианскую общину, которая, в том числе благодаря богослужебной проповеди, заметно отличалась от всего окружавшего христиан языческого мира. Но постепенно наступает новое время, в которое начинают проявляться ереси и расколы, что приводит к необходимости усиления апологетической проповеди и рождению более сложной проповеднической формы. Начинает выстраиваться связь с классической ораторской техникой произнесения публичных речей, от которой первохристианская община сознательно уклонялась. Изменению внешней формы проповеди способствовал и приход в Церковь большого числа образованных людей. Русский богослов XIX века Николай Барсов писал: «Образовавшийся к этому времени (IV в. — А. В.) обычай записывать лучшие проповеди должен был побудить проповедников озабочиваться их художественной формой и вообще их обработкой»¹⁰.

В последующее время место проповеди и её роль в богослужении Восточной церкви укрепились. Внешняя форма окончательно стала определяться светскими риторическими правилами, появилось много известных проповедников. К IV веку проповедь выходит из своей органической роли части общего богослужения и становится отдельной формой связи проповедника (пресвитера или епископа) с народом. Проповедники в византийский период специально назначались епископом и посещали храмы для произнесения проповеди. Ослабление связи проповеди с богослужением было обусловлено и переменой в церковном устройстве в связи с исчезновением регулярного института катехуменов.

На протяжении всего последующего периода византийской истории проповедь продолжала развиваться по своим внутренним законам, частично сохраняя внешнюю связь с богослужением.

Ряд указаний на место и богослужебный характер проповеди мы находим в правилах соборов. Лаодикийский собор 360 года предвзывает 19 правилом описанием епископской беседы перед молитвой об оглашенных:

10 Барсов Н. И. История первобытной христианской проповеди (до IV века). С. 191.

«Подобает, во первых, по беседах епископских, особо творити молитву об оглашенных...» Чуть более чем через 300 лет, в 691 году, Шестой Вселенский собор определяет более конкретное установление, касающееся формы проповеди. Предстоятелю церкви предписывается каждый день, а в особенности по воскресным дням, поучать народ, в основном сосредотачиваясь на толковании Священного Писания с опорой на уже имеющийся набор святоотеческих толкований¹¹. Из этого указания можно заключить, что проповедь по-прежнему находится на своём изначальном месте и продолжает быть связанной с толкованием текста Священного Писания.

Качество византийской проповеди после VII Вселенского собора, когда завершились основные споры с еретиками, стало заметно угасать. Проповедь становится всё более отвлеченной от текущего момента, богословствование в ней оказывается самоцелью, не имеющей ценности для слушателя. После «золотого века» и вплоть до комниновского ренессанса проповедь теряет своё изначальное предназначение. В таком виде в основном она перенимается Русской Церковью с принятием христианства.

Переосмысление роли богослужебной проповеди в новейшей истории Русской Церкви

Заметные изменения в отношении к богослужебной проповеди начинают происходить в Русской Церкви с середины XIX века. Об общем кризисном состоянии проповедничества в XIX веке писали многие церковные деятели того времени. Историк Церкви Е. Е. Голубинский в своей записке о реформах в Русской Церкви даёт неутешительную оценку общего состояния проповеди в начале XX века: «С течением времени, по мере распространения между настоятелями церковью невежества и нерадения, проповедь начала становиться все реже и реже и, наконец, смолкла»¹². Судя по описанию Голубинского, к началу XX века проповедь уже

11 «Предстоятели церковей должны во вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественнаго Писания разумения и разсуждения истины, и не преступая положенных уже пределов и предания богоносных отец; и аще будет изследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя церковей в своих писаниях». Правило 19 Шестого Вселенского Собора / Правила Православной Церкви. С толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. М., 2001. С. 490.

12 *Голубинский Е. Е.* Благие желания относительно Русской Церкви / в сб. статей Е. Е. Голубинского «О реформе в быте Русской Церкви». М., 1913. С. 15.

не произносилась регулярно на воскресных и праздничных богослужениях. Многочисленные свидетельства архипастырей конца XIX и начала XX века подтверждают как низкий уровень проповедничества того времени, так и общее понимание необходимости срочного изменения ситуации в деле организации проповеди¹³. Неслучайно на Поместном соборе 1917–1918 гг. тема устройства проповеди стала одной из ключевых. Многочисленные представители епископата в один голос говорили о необходимости обратить внимание «на место и роль проповеди в пастырском служении»¹⁴. Итогом обсуждений стало принятие отдельного документа — «Определения о церковном проповедничестве», в котором было дано множество важных указаний и рекомендаций относительно проповеди: обязательство произносить проповеди на воскресных и праздничных богослужениях, употребление местных языков для «достижения общепонятности проповеди», устройство Благостных Братств для «оживления и планомерного развития церковного проповедничества», повышение уровня семинарского образования в отношении гомилетики¹⁵. Несмотря на важность документа, его реальная имплементация в церковную жизнь не произошла по понятным обстоятельствам времени. Однако, нельзя не отметить тот факт, что необходимость в живом звучащем слове проповедника была совершенно очевидна в начале XX века. Вместе с тем, следует подчеркнуть, что на соборе не стали предметом обсуждения такие важнейшие для понимания смысла проповеди темы, как взаимосвязь проповедника и собрания, а также богослужбное место проповеди¹⁶.

Проповедь как необходимая часть богослужения осознавалась многими членами Церкви в первые десятилетия XX века. Так, к примеру, священномученик Кирилл (Смирнов) совершал в московских храмах вечерние богослужения по воскресным дням, которые включали в себя всенародное пение и обязательную проповедь. При этом после таких служб в храме народ пел отрывки из апостольских посланий. После пропевания всеми собравшимися отрывков из посланий произносилась проповедь одним из священников, затем митрополит

13 См. Крошкина Л. Определение Поместного Собора 1917–1918 годов «О церковном проповедничестве»: исторический контекст и актуальные задачи // Альманах СФИ «Свет Христов просвещает всех». 2017. Вып. 23. С. 91–100.

14 Там же.

15 Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о церковном проповедничестве 1 декабря 1917 г. // Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Репр. воспр. изд. 1918. Вып. 2. М., 1994.

16 Там же. С. 97.

Кирилл дополнял сказанное проповедниками, суммируя самое важное в прочтенном нараспев всем храмом отрывке. Такого рода богослужбно-проповеднические формы организации церковной жизни в Москве встречали горячую поддержку среди верующих, ряд московских храмов и монастырей практиковал их регулярно¹⁷.

В начальный советский период проповедь являлась важной составляющей богослужения. Такое отношение к проповеди можно видеть на примере общины праведного Алексия Мечёва, который, по свидетельству его духовных чад, регулярно проповедовал во время богослужений. Стиль его проповедей был простым: «Проповеди батюшки были просты, искренни, трогали сердце глубиной веры, правдивостью, пониманием жизни». Праведный Алексий, по воспоминаниям его духовных чад, уделял особое место проповеди во время богослужения, хотя проповедь произносил не всегда сам¹⁸.

В других храмах вплоть до середины 30-х годов проповедь произносилась и на литургии, и во время вечерних богослужений: «Иногда это была импровизация на прочитанный текст, приуроченная к теме дня или выказанным нуждам слушателей»¹⁹. Проповедь в этот период не только не запрещалась, но и не контролировалась церковными властями, как было в прежнее время. По воспоминаниям очевидцев, «проповедь в то время стала подлинно творческой». Также до середины 30-х годов продолжалась практика воскресных бесед после богослужений, на которые собиралось большое количество прихожан²⁰. Качество проповеди было высоким. По описаниям А. Ч. Козаржевского, в 20–30-е годы в храмах Москвы «проповеди носили сугубо духовный характер: никаких экскурсов в науку и политику. Не было злоупотребления апокрифическими преданиями»²¹.

С середины 30-х годов ситуация серьёзно меняется. Проповедь была почти полностью запрещена. Тексты проповедей должны были согласовываться с властями, произноситься по написанному тексту, часто на богослужении присутствовал представитель власти, следивший, помимо прочего, и за точностью воспроизведения утверждённого

17 См.: *Четверухин С. И.* Толмачи: Воспоминания об отце. М., 1992.

18 «Пастырь добрый»: Жизнь и труды московского старца протоиерея А. Мечёва: [Сборник / Сост. С. Фомин; Вступ. ст. С. Дурылина]. М., 1997.

19 *Четверухин С. И.* Толмачи: Воспоминания об отце. С. 11.

20 См. *Левитин А. Э.* (Краснов-Левитин). Лихие годы / в кн. *Русская Церковь. Век XX. Т. 2. 1917–1939.* Кн. 1. М., 2021. С. 274–276.

21 *Козаржевский А. Ч.* Церковно-приходская жизнь Москвы 1920–1930-х годов / в кн. *Русская Церковь. Век XX. Т. 2. 1917–1939.* Кн. 1. М., 2021. С. 381.

заранее текста проповеди. После войны проповедь получает большую свободу, но не становится регулярной частью богослужения. Во второй половине XX века появляются отдельные священнослужители, уделяющие особое внимание проповеди в качестве важной части своего служения. Вокруг таких священников создаются многочисленные общины, люди, как и в первые века христианства, специально приходят на богослужения, чтобы послушать проповедь²².

Проповедь в позднесоветский период возрождается как самостоятельный жанр и несёт в себе в первую очередь не богослужебную, а миссионерскую заданность. Именно такое развитие проповеди происходит в 90-е годы XX века в связи с открывшимися возможностями свободного издания церковной литературы и доступа Церкви к СМИ. Проповедь развивается как самостоятельная форма, по большей части в отрыве от богослужения, и начинает бытовать в церковной среде самостоятельно, имея только лишь внешнее отношение к богослужению, а часто и вовсе отрываясь от него. Проповедь появляется во внебогослужебных форматах — в теле- и радиопередачах, социальных сетях.

Богослужебная проповедь в современной жизни Русской Церкви всё больше приобретает положенное ей значение органической части литургии. Во многих храмах проповедь произносится традиционно после чтения Евангелия. Впрочем, достаточно распространена практика произнесения проповеди на запричастном стихе или после окончания богослужения, сложившаяся в последние десятилетия.

Однако, если рассматривать проповедь в отрыве от богослужения и Евхаристии, видеть её назначение, в первую очередь, в воодушевлении молящихся, то вполне закономерным будет определить ей то место, которое проповедь занимает обыкновенно и в наше время — по окончании богослужения. В таком случае оказывается, что проповедь перекрывает собой первостепенное значение молитвы Евхаристии и причащения Тела и Крови Христовых. В этом смысле место проповеди в середине богослужения, а не по его окончании, ставит проповедника — предстоятеля евхаристического собрания — на необходимое служебное место по отношению ко всему содержанию Евхаристии.

При внимательном отношении к проповеди как к важной составляющей богослужения, она становится условием собирания общины в богослужении и источником формирования смысла совершаемого богослужения. Благодаря наличию проповеди христианское богослужение

22 См.: Я помню рассказы отца: [воспоминания о протоиерее Николае Адриановском] // Православная газета. Екатеринбург, 2012. № 17 (674). С. 23.

становится осмысленной службой, в которой важно не только мистическое, таинственное содержание, но и понимание членами общины совершаемого, осмысление через слово значения данного евхаристического собрания исходя из услышанного отрывка Евангелия. Поскольку проповедь в богослужении оказывается неразрывно связана с чтением Писания, то необходимо отметить и то значение, которое имеет богослужбное соединение слышимого молящимися Писания и его одинакового понимания, усвоения каждым из членов общины, исходя не из личных представлений, настроения или знаний экзегезы. Проповедь в этом смысле задаёт общий тон богослужения таким образом, чтобы у всех молящихся были единые мысли и чувства в связи с услышанным отрывком Писания. Именно эта изначальная заданность определила проповедь как исключительную богослужбную составляющую общей молитвы. Слова, произносимые священником перед чтением Писания от лица всей общины («открой очи ума нашего для уразумения евангельской Твоей проповеди») определяют важнейшее условие восприятия Писания — его осознание, которое невозможно без слова. Проповедник именно в этом смысле получает особые благодатные дары Духа во время проповеди, которая оказывается не отдельно существующей формой церковной словесности, но частью общей молитвы христианской общины. Проповедь, по выражению профессора В. Ф. Певницкого, «есть священнодействие благовествования»²³. И в этом смысле проповедь должна осмысляться как органическая часть богослужения, требующая от ее совершителя не только интеллектуальной, но в первую очередь духовной молитвенной подготовки наравне с той, которую священнослужитель совершает перед служением Божественной Евхаристии.

Проповедь, как часть общей молитвы, нацелена на соединение литургии Слова с последующей Евхаристией. И в этом её сакральное литургическое предназначение, которое можно обозначить как одну из частей общего литургического действия. Проповедь дает слушающим общее понимание прочитанного отрывка из Священного Писания, что служит необходимой подготовкой к дальнейшей евхаристической молитве.

23 Церковное красноречие и его основные законы / [Соч.] Проф. Киев. дух. акад. В. Ф. Певницкого. Киев, 1906. С. 185.

Источники

- Дидахэ. Учение 12-ти апостолов / Антология. Раннехристианские Отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 16–27.
- Правила Православной Церкви. С толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. М.: Отчий дом, 2001.
- Преображенский П., прот.* Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. III. Сочинения древних христианских апологетов. М., 1862.
- Писания мужей апостольских. [Сборник / Предисл., пер. с древнегреч., латин. и примеч. протоиер. П. Преображенского; Сост., общ. ред., введ., пер. с древнегреч. и латин., предисл., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева]. Перепеч. с изд. 1895 г. с доп. М.: РПЦ, 2003.

Литература

- Арранц М.* Избранные сочинения по Литургике. Рим–Москва, 2003. Т. I.
- Барсов Н. И.* История первобытной христианской проповеди (до IV века). СПб.: тип. С. Дობродева, 1885.
- Голубинский Е. Е.* Благие желания относительно Русской Церкви/ в сб. статей Е. Е. Голубинского «О реформе в быте Русской Церкви». М., 1913.
- Гриликес Л., прот.* Дом Иисуса. М.: Никея, 2022.
- Козаржевский А. Ч.* Церковно-приходская жизнь Москвы 1920–1930-х годов/ в кн. Русская Церковь. Век XX. Т. 2. 1917–1939. Кн. 1. М.: ПСТГУ, 2021.
- Крошкина Л.* Определение Поместного Собора 1917–1918 годов «О церковном проповедничестве»: исторический контекст и актуальные задачи// Альманах СФИ «Свет Христов просвещает всех». 2017. Вып. 23.
- Левитин А. Э.* (Краснов–Левитин). Лихие годы/ в кн. Русская Церковь. Век XX. Т. 2. 1917–1939. Кн. 1. М.: ПСТГУ, 2021.
- Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о церковном проповедничестве 1 декабря 1917 г. // Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Репр. воспр. изд. 1918. Вып. 2. М.: Синод. тип., 1994.
- «Пастырь добрый»: Жизнь и труды московского старца протоиерея А. Мечёва: [Сборник / Сост. С. Фомин; Вступ. ст. С. Дурьлина]. М.: Паломник, 1997.
- Сидоров А. И.* Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II — начало VIII в.) / в сб. Раннехристианская и византийская экзегетика. М.: ИМЛИ РАН, 2008.
- Церковное красноречие и его основные законы / [Соч.] Проф. Киев. дух. акад. В. Ф. Певницкого. Киев: И. И. Горбунов, 1906. С. 185.
- Четверухин С. И.* [Воспоминания] // Четверухин Серафим И. Толмачи: Воспоминания об отце / доп. и ред. Сергея Четверухина. М.: Музей Библии, 1992.
- Я помню рассказы отца: [воспоминания о протоиерее Николае Адриановском] // Православная газета. Екатеринбург, 2012. № 17 (674).

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

БОГОСЛОВСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ КОРПУСА КАНОНОВ ВЕЛИКОЙ СУББОТЫ

Иеромонах Серапион (Залесный)

магистр богословия

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

monkserapion@yandex.ru

Для цитирования: *Серапион (Залесный), иером.* Богословское содержание корпуса канонов Великой Субботы // Вопросы богословия. 2023. № 2 (10). С. 25–40. DOI: 10.31802/PWG.2023.10.2.002

Аннотация

УДК 2-286

В статье предпринят богословский анализ корпуса канонов Великой Субботы, который включает в себя 6 текстов. Из числа всех тем, отраженных в этих текстах, в статье рассматриваются 4: сошествие Христа во ад, мотив Христа-победителя, божество и человечество Христа во время страдания, покой Бога в седьмой день.

В богослужении Великой Субботы мотив сошествия во ад является одним из центральных литургических воспоминаний этого дня. Наиболее восторженно тему разрушения ада воспевают преп. Косма Маюмский. При описании разрушения ада Христом мы встречаем яркий образ Христа-Победителя, одолевшего диавола и смерть (преп. Кассия, преп. Косма, преп. Андрей Критский). В каноне Космы Маюмского находит отражение чисто догматическая тема: нераздельность Божества и человечества Христа во время Его смерти и погребения. Темы «богословия субботства» встречается в корпусе канонов Великой Субботы лишь дважды: у св. Марка и у св. Андрея Критского.

В статье используется метод контекстуального анализа: богословие канонов соотносится с общим святоотеческим преданием и помещается в широкий контекст вероучения Церкви.

Ключевые слова: литургическое богословие, богословский анализ, контекстуальный анализ, Великая Суббота, богослужебные каноны, Косма Маюмский, Андрей Критский, Марк Отрантский, инокиня Кассия.

The theological Content of the Corpus of Holy Saturday Canons

Hieromonk Serapion Zalesny

MA in Theology

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

monkserapion@yandex.ru

For citation: Serapion (Zalesny), hieromonk. "The theological Content of the Corpus of Holy Saturday Canons". *Theological Questions*, no. 2 (10), 2023, pp 25–40 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2023.10.2.002

Abstract. The article undertakes a theological analysis of the corpus of the canons of the Holy Saturday, which includes 6 texts. In the article, the author highlights 4 main themes reflected in these canons: the descent of Christ into the hell, the motive of Christ the Conqueror, the Divinity and the humanity of Christ during his suffering, the rest of the God on the seventh day.

In the orthodox worship of the Holy Saturday, the motif of the descent into the hell is one of the central liturgical recollections of that day. The most enthusiastic theme of the destruction of the hell is sung by St. Cosmas of Maiuma. When describing the destruction of the hell by Christ, we encounter a vivid image of Christ the Conqueror, who has overcome the devil and the death (St. Cassia, St. Cosmas, St. Andrew of Crete). The canon by St. Cosmas of Maiuma reflects a purely dogmatic theme: the inseparability of the Divinity and the humanity of Christ at the time of His death and burial. The themes of "the theology of Sabbath" occur only twice in the corpus of canons of the Holy Saturday: in the St. Mark's and the St. Andrew's of Crete.

The article uses the method of contextual analysis: the theology of the canons correlates with the general patristic tradition and is placed in the broad context of the Church doctrine.

Keywords: liturgical theology, theological analysis, contextual analysis, Holy Saturday, liturgical canons, Cosmas of Maiuma, Andrew of Crete, Mark of Otrant, nun Cassia.

Корпус канонов Великой Субботы

Корпус канонов Великой Субботы состоит из шести текстов. Сначала был составлен четверопеснец преподобного Косьмы Маюмского († 760), охватывающий собой 5–9 песни. Затем он был дополнен до полного канона четверопеснцем инокини Кассии Константинопольской († 865). На рубеже IX–X веков канон святой Кассии был заменен каноном Марка Отрантского из-за несоответствия по форме канону святого Косьмы. На повечерии Великой Субботы изначально помещался четверопеснец преподобного Андрея Критского († 740), который со временем вышел из употребления и был заменен канонами «На Боготелесное погребение» и «На плач Пресвятой Богородицы». Впоследствии из греческой практики вышли оба этих канона, в то время как в славянской Триоди сохранился один из них — «На плач Пресвятой Богородицы».

В настоящей статье предпринята попытка провести богословский анализ основных тем, отраженных в текстах шести канонов Великой Субботы.

Сошествие Христа во ад

Событие сошествия Господа Иисуса Христа во ад не упоминается в тексте канонических Евангелий. О нем прикровенно пишет апостол Павел, говоря, что Христос «нисходил прежде в преисподние места земли» (Еф. 4, 9) и более определенно апостол Петр, свидетельствуя, что Господь «находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал» (1 Пет. 3, 19).

При этом учение о сошествии Христа во ад прочно вошло в Предание Православной Церкви. По замечанию священника Антония Борисова, «только в том случае искупительная жертва Христа приобретает вневременное значение, если ее плоды имеют отношение не только к современникам Спасителя и последующим поколениям человечества, но и к тем людям, которые в результате первородного греха Адама оказались лишены дара богообщения»¹. О том, какое важное место занимает тема сошествия во ад в православном вероучении говорит тот факт, что исповедание реальности этого события входило в тексты некоторых Символов веры, утвержденных Поместными церковными

1 Борисов А., *свящ.* Если Христос нисходит в ад — нисходи с ним и ты // Журнал Московской Патриархии, 2022. № 4 [965]. С. 43.

Соборами IV века, а в постановлениях II Вселенского Собора мы находим даже анафему отрицающим сошествие Христа во ад².

Данная тема заняла видное место и в богослужебных песнопениях, которые «при единстве понимания с первоисточником христианского учения являются в то же время и объяснением, раскрытием его»³. Первым литургическим памятником, в котором говорится о сошествии Христа во ад, является поэма святителя Мелитона Сардийского «О Пасхе», написанная около середины II века. Впоследствии некоторые темы этой поэмы войдут в богослужебные тексты Великой Субботы, а мотив сошествия во ад станет одним из центральных литургических воспоминаний этого дня⁴.

Из числа авторов канонов Великой Субботы наибольший акцент на схождение Господа во ад делает преподобная Кассия. Сошествию во ад и его разрушению Христом посвящены — в большей или меньшей степени — все тропари ее канона, кроме одного (семь из восьми). Ад называется у нее «безумным старцем», который, как ненасытный, «зинув⁵, приял всех Жизнь» и, поглотив Ее, вынужден «извергать яже прежде поглотил праведных души» (канон Кассии, 1-я песнь, 1-й тропарь; составлен в форме обращения автора к аду). Источающий жизнь Господь, «бывый сострадательне в подземных» (греч. «*γεγονὼς συμπλαθῶς ἐν τοῖς ὑποχθονίοις*»; в переводе Т. А. Сениной — «из сострадания оказался под землей»⁶), спустившись в область, где царствует смерть, «свет божества возблистав смертным», разрушает адову темную силу (канон Кассии, 3-я песнь, 2-й тропарь) и «мертвостию Своею верным подает мир, и живот и радование» (канон Кассии, 5-я песнь, 1-й тропарь).

Описывая сошествие Спасителя во ад, Кассия обращается к библейскому пророчеству Исаии, согласно которому Мессия придет для того, чтобы «сказать узникам: «выходите», и тем, которые во тьме: «покажитесь» (слав. «глаголюща сущим во узах: изыдите, и сущим во тьме: откритесь») (Ис. 49, 9), относя его к словам Христа, обращенным

2 Подробнее об этом см. *Иларион (Алфеев), архиеп.* Христос — Победитель ада: Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. 2-е изд. СПб., 2009. С. 46–47.

3 *Ашихмин М. В.* Иисус Христос Спаситель мира, по богослужебным книгам Православной Церкви // Христианское чтение. 1910. №1. С. 47.

4 *Иларион (Алфеев), архиеп.* Указ. соч. С. 25–26, 31.

5 Греч. «*χαίνων*» — «разинув пасть».

6 *Сенина Т. А. (монахиня Кассия).* «Волною морскою...». Канон на Великую Субботу, составленный св. инокиней Кассией, песнописницей Константинопольской / Пер. с древнегреч. и комм. // *Τέχνη γραμματικῆ* (Искусство грамматики). Вып. 2. Новосибирск, 2006. С. 478.

к пребывающим в адской тьме узникам: «Сущим во аде спребывай⁷, иже живот смертным излиявый, сущим во тме рекл еси: изыдите, и сущим во узах: свободитесь». При этом саму цель схождения Бога в преисподнюю автор (от лица Христа) обозначает как возвращение к жизни пребывающих там людей: «на погибель врага и на восстание преждеумерших приидох, к животу призываяй» (канон Кассии, 5-я песнь, 2-й тропарь). И в другом месте Кассия снова обращается к реминисценции из Ис. 49, 9: «Всем, иже в нерушимых узах ада окованным, Господь возопи: иже во узах, изыдите, иже во тьме, разрешитесь» (канон Кассии, 3-я песнь, 2-й тропарь). Надо сказать, что подобное истолкование Ис. 49, 9 применительно к освобождению Христом пребывающих во аде узников свойственно и другим песнописцам⁸, хотя в канонах Великой Субботы оно более не встречается.

Марк Отрантский, описывая схождение Христа во ад, говорит: «Ад, Слове, срет Тя, огорчися, человека зря обожена, уязвлена ранами, и Всесильнодѣтеля⁹, страшным же зраком погибе» (канон Марка, 4-я песнь, 3-й тропарь). Нельзя не заметить здесь аллюзию на Ис. 14, 9: «Ад преисподний пришел в движение ради тебя, чтобы встретить тебя при входе твоём» (слав. «Ад доле огорчися, срет тя»). Формально речь в этом отрывке идет о пришествии в ад царя Вавилонского, погибели которого радуются все обитатели преисподней. Однако благодаря «Слову огласительному на Святую Пасху» святителя Иоанна Златоуста¹⁰ эта цитата получила свое новое истолкование и стала пониматься в ключе разрушения ада Христом: «Сошедший во ад пленил ад, огорчил его, вкусившего от плоти Его. Это и Исайя предвидел, когда взывал: «ад..., — говорит, — огорчился, встретив Тебя в преисподней». Он огорчился, потому что потерпел поражение, огорчился, потому что потерпел посмеяние. Взял тело, а нашел Бога, взял землю, а встретил небо, взял то, что видел, а напал на то, чего не видел»¹¹.

- 7 Ср. в ее же каноне «приобщаяся сущим во аде, яко Всесилен» в ирмосе 4-й песни.
- 8 Ср., например, в воскресной стихире 5-го гласа: «Устрашишася сего князи адстии, и взяшася врата плачевная. Вниде бо Царь славы Христос, глаголя сущим во узах, изыдите: и сущим во тьме, открытесе» (Великая вечерня, 2-я стихира на «Господи воззвах»).
- 9 Греч. «πανσθενουρόν». Е. И. Ловягин переводит это слово просто: «всесильным» (Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках, переведенные на русский язык ординарным профессором Санкт-Петербургской духовной академии Евграфом Ловягиным. 3-е изд. СПб., 1875. С. 232).
- 10 «Слово» относится к разряду «Spuria».
- 11 *Иоанн Златоуст, свт.* Слово огласительное на Святую Пасху // Святитель Иоанн Златоуст. Собрание творений в 12 томах. СПб., 1895–1906. Том 8. Книга 2. С. 924.

Пожалуй, наиболее восторженно тему разрушения ада воспевают преподобный Косма Маюмский. Начальные слова 2-го тропаря 6-й песни его канона: «Царствует ад, но не вечнует над родом человеческим» можно назвать «девизом» всего богослужения Великой Субботы. «Ты бо, — продолжает песнописец, обращаясь ко Христу, — положи во гробе, Державне, живоначальную дланию, смерти ключи развергли еси, и проповедал еси от века тамо спящим, избавление неложное, быв, Спасе, мертвым первенец».

На приведенном тропаре нужно остановиться подробнее. Здесь содержится целый ряд косвенных цитат из Св. Писания. В случае с «ключами смерти» (греч. «τοῦ θανάτου κλεῖθρα») мы, вероятнее всего, имеем дело с неточным переводом: «κλεῖθρον» — это «запор» или «засов». Поэтому есть основания видеть здесь аллюзию на Пс. 106, 16: «Он сокрушил врата медные и вереи железные сломил». Осмысление данного пассажа как пророчества о разрушении ада Христом мы находим уже в апокрифическом «Евангелии Никодима». Из Отцов Церкви традиция такого толкования указанного отрывка берет свое начало уже со времен святого Ипполита Римского¹². Реминисценция из Пс. 106, 16 при описании сошествия Христа во ад является очень популярной среди гимнографов, и к ней прибегает не только Косма Маюмский¹³. Далее, говоря о том, что Христос «проповедал от века тамо спящим» (греч. «τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἐκεῖ καθεύδουσιν» Е. Ловягин предлагает переводить как «сидевшим там от века»¹⁴), автор, вероятно, отсылает нас к упоминавшемуся выше отрывку 1 Пет. 3, 19, где говорится, что Христос «находящимся в темнице духам, сойдя, проповедал». Наконец, говоря, что Спаситель был «мертвым первенец», преподобный Косма напоминает нам слова апостола Павла, что Христос, воскреснув из мертвых, стал первенцем из умерших (1 Кор. 15, 20). Таким образом, данный тропарь можно представить в виде тезиса об окончании власти ада над человечеством, который затем раскрывается с помощью трех косвенных цитат из Священного Писания. Они повествуют о том, что Христос разрушил адские врата и засовы, проповедал находящимся там и стал для человеческого рода первенцем из умерших, открывшим для человечества путь к бессмертию.

12 *Иларион (Алфеев), архиеп.* Указ. соч. С. 21, 34.

13 См. например во 2-й воскресной стихире 6-го гласа на стиховне: «Врата сокрушивый медныя, и вереи адовы сотрый, яко Бог всесилен»; также на Литургии на «блаженнах» того же гласа: «Адова врата и вереи сокрушивый Жизнодавче, воскресил еси вся Спасе».

14 Богослужебные каноны. С. 234.

О разрушении ада преподобный Косма говорит и в 1-м тропаре 7-й песни своего канона: «Уязвися ад, в сердце прием Уязвеннаго копием в ребра и въздыхает, огнем Божественным иждиваемъ»¹⁵. Здесь мы видим скрытую параллель: ад, принимая в себя Того, Чье сердце было пронзено копьем (и из которого истекли кровь и вода — Ин. 19, 34), сам через это получает рану и разрушается. У данного тропаря возможно два варианта прочтения, в зависимости от постановки запятой. Современные греческие и славянские Триоди предлагают ставить ее после слова «ад». В таком случае ад уязвляется, принимая Христа в свое «сердце». В то же время, если поставить запятую после «в сердце» (в частности, такой вариант прочтения предлагает Е. Ловягин¹⁶), то параллель станет еще более прозрачной: ад получает рану в сердце, принимая в себя Того, кто был уязвлен в сердце копием.

Мотив Христа-Победителя

Отдельно нужно остановиться на тропарях, где при описании разрушения ада Христом мы встречаем яркий образ Христа-Победителя, одолевшего диавола и смерть.

Надо сказать, песнописцы вообще нередко прибегают к военной лексике, описывая борьбу с диаволом не только Христа, но и перевозданного человека. Так, в контексте события грехопадения диавол именуется «борцом»¹⁷ или «сопротивоборцем», уязвившим древле человеческий род (см. например Октоих, 3-й глас, в среду утра, 1-й канон, 1-я песнь, 1-й тропарь), Само же грехопадение описывается как поражение, «побеждение» Адама и Евы в битве с диаволом.

Говоря о сошествии во ад, преподобная Кассия, обращаясь ко Христу устами пророка Аввакума, воспевает: «Ты сильных пресеки еси державу, Блаже, приобщаяся сущим во аде, яко Всесилен» (канон Кассии, ирмос 4-й песни). Здесь мы видим скрытую отсылку к словам Христа «как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его (слав. «сосуды»), если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его» (Мф. 12, 29). Под «сильным» здесь понимается диавол, а под его домом — ад, в котором

15 Греч. «τιρι θεϊω δαπανώμενος». «δαπανάω» — буквально «расходовать, тратить», «распотать». Возможен также перевод «уничтожить».

16 Богослужебные каноны. С. 234.

17 «Борец» — слав. «противник», «враг» (Дьяченко, Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. М., 2000. С. 56).

он содержит свои сосуды, то есть души всех людей, как свое имущество, принадлежащее ему по праву. Христос — Тот, Кто, снизойдя во ад и победив диавола, расхищает «дом сильного» и как бы в качестве Своих трофеев забирает эти сосуды, то есть изводит из ада души находящихся там людей¹⁸. Святоотеческая традиция понимания указанного евангельского отрывка в контексте сошествия Христа во ад восходит к Оригену¹⁹.

Далее, развивая этот образ, Кассия описывает положение побежденного Христом врага: «Побеждена вселукавый себе видев враг низхождением Твоим еже во ад, Владыко, держава моя, вопиет, пожерта и вся сила моя» (канон Кассии, 4-я песнь, 2-й тропарь). Здесь можно видеть отсылку к словам апостола Павла: «Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена (слав. «пожерта бысть») смерть победою» (1 Кор. 15, 54).

Мотив Христа-Победителя мы находим и в 9-й песни канона преподобного Космы. Автор призывает радоваться всю тварь и всех человеков («Да радуется тварь, да веселятся вси земнороднии»), поскольку «враг бо пленится ад» (греч. «ὁ γὰρ ἐχθρὸς ἐσκύλευται Ἄδης») (канон Космы, 9-я песнь, 3-й тропарь). Е. Ловягин предлагает переводить это место как «отнята добыча у ада»²⁰. Хотя, как нам кажется, вполне возможно допустить и прямой перевод данного отрывка, в котором ад предстанет как некий «пленник» победившего его Христа. Ведь, согласно замечанию протопресвитера Иоанна Мейендорфа, «как в Писании, так и в греческой патристике ад и смерть персонифицируются, например: *смерть царствовала от Адама до Моисея* (Рим. 5, 14). Иными словами, здесь <в песнопениях Великой Субботы — иером. *Серапион*> перед нами просто другое обозначение самого сатаны, «узурпатора», «человекоубийцы искони» — того, кто держит в плену весь космос»²¹.

Но подлинным шедевром является 2-й тропарь 9-й песни данного канона. Здесь мы находим целый «букет» косвенных библейских цитат-реминисценций в одном небольшом тропаре. Святой Косма влагает в уста Христа следующее обращение к Своей Матери: «Устрашаются адовы вратницы, одеяна видяще Мя одеждою окровавленую,

18 Тот же образ мы находим в воскресном каноне 8-го гласа: «Воскресения свет возсия сущим во тьме, и сени смертной сидящим, Бог мой Иисус, и Своим Божеством крепкаго связав, сего сосуды расхитил есть» (3-я песнь, 2-й тропарь).

19 См.: *Иларион (Алфеев), архиеп.* Указ. соч. С. 41.

20 Богослужебные каноны. С. 236.

21 *Мейендорф И., прот.* Пасхальная тайна: статьи по богословию. М., 2013. С. 157.

Мати, отмщения, враги бо Крестом поразив яко Бог, воскресну паки». Говоря об «адовых вратницах», которые устрашаются Христа, автор отсылает нас к речи Бога, обращенной к Иову, где Господь задает праведнику риторический вопрос: «Отворялись ли для тебя врата смерти, и видел ли ты врата тени смертной?» (слав. «вратницы же адовы видевше тя убояшася ли?») (Иов 38, 17). Данный отрывок вполне можно рассматривать как своего рода пророчество Бога из первых уст о Своем схождении во ад. Далее, указание на окровавленную одежду, в которой Христос спускается в преисподнюю, — это отсылка к мессианскому пророчеству Быт. 49, 11. Произнося пророчество о потомках Иуды, патриарх Иаков предсказывает пришествие Примирителя (Быт. 49, 10), Который «моет в вине одежду Свою и в крови гроздов одеяние Свое». В словах об «окровавленной одежде» Примирителя от колена Иуды Отцы Церкви видят пророчество о страдании Христа²². С другой стороны, это может быть и отсылка к другому мессианскому пророчеству из Ис. 63, 1–3, в котором говорится о Грядущем из Идумеи в багряной одежде. Этот отрывок входит в паремию, читаемую на праздник Вознесения Господня. По объяснению епископа Виссариона (Нечаева), здесь «взору пророка представляется Христос под образом победителя, идущего из Идумеи, именно из столицы Идумейской Восора, облеченного в багряные ризы <...> Он совершил суд над врагами Своими. Что это Христос, видно из того, что теми же чертами изображается Христос в Откровении Иоанна Богослова»²³. Сложно сказать, какое именно из этих двух мессианских пророчеств подразумевал преподобный Косма, говоря о Христе, облеченном в окровавленную одежду. Е. Ловягин предполагал, что Быт. 49, 11²⁴. Хотя не исключено, что и оба сразу. Далее песнописец добавляет, что Христос облечен в одежду «отмщения» и поражает Своих врагов Крестом. Здесь есть основания видеть реминисценцию из Ис. 59, 17–18, где описывается, как Господь выступил на брань, чтобы воздать мщение Своим врагам: «Он <...> облекся в ризу мщения, <...> воздаст противникам Своим — яростью, врагам Своим — мстью». В качестве оружия, которым Христос поражает Своих врагов, выступает Его Крест. Таким образом, буквально в одной-двух

22 См.: *Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Книгу Бытия // Святой Еврем Сирин. Творения. Том 6. М., 1995. С. 329.

23 *Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование на паримии. Том 2. Паримии из книг Притчей, Премудрости Соломоновой, Пророков: Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Иоиля, Ионы, Михея, Софонии, Захарии, Малахии. СПб., 1894. С. 546.

24 Богослужебные каноны. С. 236.

строчках тропаря, в котором повествуется о победе Христа над адом, святой Косма умудряется сделать отсылку к четырем ветхозаветным пророчествам, показывая выдающиеся гимнографические способности!

К образам победы Христа над адом обращается в своем четверо-песнце и преподобный Андрей Критский: «Погребением ада испроверг, низложи Спасе. Восстанием же си вся мертвеца совоскреси и держайте, вопия им, яко победих Аз всего мира» (канон Андрея Критского, 9-я песнь, 7-й тропарь). Христос «низлагает»²⁵, одолевает ад. Несложно заметить, что обращенный к узникам преисподней призыв «держайте, яко победих Аз всего мира» почти дословно повторяет слова Господа к ученикам из Ин. 16, 33: «Мужайтесь: Я победил мир». Также преподобный Андрей говорит, что Христос «испроверяет»²⁶ ад — «опрокидывает» его власть, попирая и ниспровергая ее. Причем о «испровержении» ада Христом в данном каноне говорится еще дважды: «Пропята бысть и погребен, Христе <...> и ада испроверг, и воскрес в третий день» (канон Андрея Критского, 9-я песнь, 5-й тропарь); «Христос воскресл есть, не блядите, испровержися ад, что таите» (канон Андрея Критского, 7-я песнь, 4-й тропарь).

Божество и человечество Христа во время страдания

Отдельно преподобный Косма останавливается в своем каноне на такой сугубо догматической теме, как нераздельность Божества и человечества Христа во время Его смерти и погребения: «Биен был еси²⁷, но не разделился еси, Слове, еяже причастился еси плоти, аще бо и разорися Твой храм во время страсти, но и тако един бе состав Божества и плоти Твоя. Во обоих бо Един еси Сын, Слово Божие, Бог и Человек» (канон Космы, 6-я песнь, 1-й тропарь). Причем то, что этой темы касается именно святой Косма, неслучайно. По замечанию исследователей, одной из центральных тем во всем творчестве этого песнописца является догмат о Богочеловечестве Христа и о соединении двух²⁸.

25 Слав. «низложити» — «свергать»; «побеждать», «одолевать» (*Свирелин А., прот.* Церковно-славянский словарь для толкового чтения Св. Евангелия, Часослова, Псалтири, Октоиха (учебных) и других богослужебных книг. М., 1916. С. 190).

26 От греч. «катаστρέφω» — «опрокидывать».

27 Греч. «Ἀνθρώπος», переданное переводчиком как «биен», логичнее было бы перевести «умерщвлен» (от «ἀναίρω» — «убивать»). У Е. Ловягина: «Умерщвлён был Ты» / Богослужебные каноны. С. 236.

28 *Игнатия (Пузик), мон.* Церковные песнотворцы. М., 2005. С. 37.

Согласно православному учению, во Христе во время страданий и смерти ипостасное соединение Божества и человечества осталось нерушимым. Объясняя это, преподобный Иоанн Дамаскин говорит: «Хотя Христос и умер, как человек, и святая Его душа отделилась от непорочного тела, но божество осталось неразлучным от того и другого, то есть души и тела, и даже тогда одна Ипостась не разделилась на две ипостаси. <...> Ипостась Христа всегда одна. Поэтому хотя по месту душа была отделена от тела, но в отношении к Ипостаси она была соединена с ним через Слово»²⁹. Указанная тема появляется в богослужении Великой Субботы отнюдь не случайно. На принципиальную важность этого момента указывает святитель Григорий Нисский, говоря о смерти и воскресении Христа: «поскольку состав человека двойствен, а естество Божества просто и единовидно, то и во время отделения тела от души неделимое не разделяется вместе со сложным, но, напротив, пребывает единым. Ибо единством Божественного естества, равным образом присущего и тому и другому <то есть душе и телу Христа — *иером. Серапион*>, разобщенное снова соединяется одно с другим. И таким образом смерть происходит от разделения соединенного, а воскресение — от соединения разделенного»³⁰.

О том же говорит в приведенном выше тропаре и преподобный Косма: хотя Христос и был умерщвлен, Его «храм разорится» (Ин. 2, 19–21), а душа отделилась от принятой Им (слав. «еяже причастился еси») плоти, но «состав» (греч. «*υλοστασις*», вновь, как и в 3-м тропаре 1-й песни, переведенное переводчиком как «состав») остался один и тот же: «*μία ἦν ὑπόστασις τῆς Θεότητος καὶ τῆς σαρκός σου*». Даже в смерти и погребении Христос продолжает оставаться Богом и Человеком нераздельно и неслиянно. «Вторая Ипостась Троицы восприняла человеческую природу — совокупность души и тела — полностью и навсегда, поэтому тело и душа Господа не переставали быть человеческой природой Богочеловека даже и по смерти»³¹.

В следующем тропаре песнописец продолжает развивать ту же мысль: «Человекоубийственно, но не богоубийственно бысть прегрешение Адамово: аще бо и пострада Твоя плоти перстное существо, но Божество безстрастно пребысть» (канон Космы, 6-я песнь, 2-й тропарь). Говоря о падении Адама³², преподобный Косма называет его «человеко-

29 Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. М., 2002. С. 284.

30 Григорий Нисский, *свт.* Слово на Святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Святитель Григорий Нисский. Творения. Ч. 8. М., 1871. Указ. соч. С. 44.

31 Борисов А., *свящ.* Указ. соч. С. 44.

32 Греч. «*πταίσμα*» — скорее «падение», нежели «прегрешение» (Богослужбные каноны. С. 236.).

убийственным, но не богоубийственным» (греч. «βροτοκτόνον, ἀλλ' ὁ θεοκτόνον»). Объясняя данное место, иеромонах Филипп (Гарднер) пишет: «Грех Адама, его падение был только человекоубийственным: он повредил человеческое естество и никак не касался Божеского естества, к которому Адам не принадлежал. В этом смысле это падение было убийственно для человеческой природы: оно ввело смерть и тление в нее, бывшую дотоле нетленною»³³.

Вместе с тем, рискнем высказать предположение, что здесь под «прегрешением Адама» может пониматься не только нарушение первым человеком в раю заповеди Божией, но и убийство иудеями Христа, как грех «коллективного Адама» — всего человечества. Ведь под «Адамовым» в песнопениях зачастую понимается не только что-то, принадлежащее конкретной исторической личности, но и относящееся к человечеству в целом. Более того, такое понимание, как нам кажется, в большей степени соответствует структуре и логике всей 6-й песни данного канона: каждый тропарь в ней начинается с тезиса в виде антитезы, который затем раскрывается дальнейшим содержанием данного тропаря (в 1-м тропаре: «Биен был еси, но не разделился еси... аще бо и разорися... но и тако един бе»; во 2-м: «Човекоубийственно, но не богоубийственно... аще бо и пострада Твоя плоти... но Божество безстрастно пребысть»; в 3-м: «Царствует ад, но не вечнует... Ты бо положся во гробе... смерти ключи развергл еси»). В связи с этим обращение к событию грехопадения прародителей в Эдемском саду, которое произошло за много тысячелетий до описываемых в тропаре событий и не имело отношения к человечеству и Божеству Христа (о которых идет речь в данном тропаре), кажется нам маловероятным. Логичнее предположить, что «прегрешение Адамово» — это совершенное людьми убийство Богочеловека, в результате которого Христос пострадал Своею плотию, но Его Божество осталось непричастным страсти. Впрочем, это лишь наше предположение. В любом случае, что бы мы не понимали под описанным здесь «прегрешением Адамовым», суть тропаря остается одна: на Кресте «пострада плоти» Христовой «перстное»³⁴ существо, но Божество безстрастно пребысть».

Наконец, еще раз святой Косма касается данной темы в 3-м тропаре 7-й песни: «Едино бяше неразлучное, еже во аде, и во гробе, и во Едеме, Божество Христово, со Отцем и Духом». Но если в двух приведенных

33 *Филипп (Гарднер), иером.* Догматическое содержание канона Великой Субботы. Варшава, 1935 / [Электронный ресурс]. URL: http://www.liturgica.ru/bibliot/vel_subb-u.html.

34 Греч. «χοϊκή» — «созданное из земли», «из праха». То есть то же, что у Адама.

раньше тропарях песнописец говорил о нераздельности Божества и человечества Христа во время смерти, то теперь он немного сдвигает ракурс и рассуждает о том, что, пребывая плотию во гробе, нисходя душой во ад и отверзая изведенным Им оттуда душам врата рая, Христос — вместе с тем — никогда не переставал Божеством пребывать на престоле со Своим Отцом и Святым Духом. Здесь мы видим явную параллель с текстом тропаря «Во гробе плотски...», в котором очень лаконично освящена та же тема: «Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в раи же с разбойником, и на Престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй, неописанный» (Триодь Цветная. Часы Святой Пасхи).

Покой Бога в седьмой день

Наконец, нельзя не коснуться темы «богословия субботства», хотя мы встречаем ее во всем корпусе канонов Великой Субботы лишь дважды. Так, святой Марк воспевает: «Седьмый день днесь освятил еси, егоже древле благословил еси упокоением дел, преводиши бо всяческая и обновляеши, субботствуя, Спасе мой, и назидая» (канон Марка, 4-я песнь, 1-й тропарь). «Древле» — при сотворении мира, которое завершилось творением человека — Бог «освятил седьмый день», ибо в оный Он «почил от всех дел своих»³⁵ (Быт. 2, 2–3). А «днесь» — возлежа во гробе — Господь освящает новый «седьмый день», в который Он восстанавливает³⁶ и обновляет все творение. В данном контексте вся Страстная седмица воспринимается гимнографом как некое новое творение Богом мира и человека. Как после творения мира седьмой день стал для Бога днем покоя (субботой), так и после совершенного Им дела обновления человека Великая Суббота, «будучи седьмым днем недели, стала для Христа тем самым днем, в который Он, совершив дело искупления человека, как бы отдыхает, почивая плотью во гробе»³⁷.

Похожую идею мы находим и в одном из заключительных тропарей четверопеснца святого Андрея Критского: «Тайно возвеселимся,

35 В греческом тексте канона фраза «упокоением дел» («καταπαύσει τῶν ἔργων») дословно повторяет фразу из Быт. 2, 3 по тексту Септуагинты «κατέπαυσεν ἀπο πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ» («почил от всех дел Своих»), в то время как в славянском тексте указанная фраза канона не совсем идентична словам «почи от всех дел Своих», стоящим в Елизаветинской Библии в Быт. 2, 3.

36 Греч. «παράγεις», которое передано переводчиком как «преводиши», скорее стоит перевести как «изменяешь» или «восстанавлиаешь» (Богослужебные каноны. С. 232).

37 *Кашкин А. С.* Литургика. Часть 2. С. 427.

празднолюбцы, в нарочит праздник <...> В сий бо день оставление совету, делом покой, суббота есть благословенна, в нюже успе Бог» (канон Андрея Критского, 9-я песнь, 8-й тропарь). В Великую Субботу Бог завершает исполнение Своего совета о спасении человека, и, исполнив и совершив все, упокоевается от Своих дел.

Вероятно, как святой Марк, так и святой Андрей заимствовали идею Великой Субботы как «дня покоя Бога» из Слова святителя Григория Нисского «На Святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова». Здесь святитель, в частности, проводит параллель между седьмым днем творения, в который Господь «почил от всех дел Своих» (Быт. 2, 7) и Великой Субботой, в которую Он «почил» во гробе: «Вот тебе благословенная суббота первого миротворения. Чрез ту субботу познай сию субботу, день успокоения, который Бог благословил преимущественно пред иными днями. Ибо в оный истинно успокоился от всех дел своих Единородный Бог, промыслительным восприятием смерти субботававший плотию, и опять возшедши туда, где был, воскресением совоскресил с Собою все лежащее, соделавшись жизнью, и воскресением, и востоком, и днем для сидящих во тьме и сени смертной»³⁸. Но если преподобный Косма в своем каноне ограничился следованием общему ходу мыслей святителя Григория, то святой Андрей взял у него целое выражение — «благословенная суббота».

Заключение

Мы рассмотрели основные темы корпуса канонов Великой Субботы. Говоря о богословии данных текстов, нужно подчеркнуть их преемство с общим святоотеческим преданием. По слову протопресвитера Александра Шмемана, «одной из характернейших черт Отцов была органическая взаимосвязь их богословского мышления и литургического опыта. *Lex orandi est lex credendi*³⁹. Эта аксиома означает, что литургическое Предание, литургическая жизнь есть естественная среда для богословия, то, с чем оно соотносит все свои занятия»⁴⁰. Далеко не у всех

38 *Григорий Нисский, свт.* Слово на Святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Святитель Григорий Нисский. Творения. Ч. 8. С. 26.

39 «Закон молитвы есть закон веры» (лат). Это изречение является парафразом слов Римского Папы Целестина I († 432 г.) «ut legem credendi statuit lex supplicandi» (Coelistini Epistula XXI ad episcopos Galliarum. 11. 12 // PL. T. 50. Col. 535B)

40 *Шмеман А., прот.* Богословие и литургическое предание // Собрание статей 1947–1983. М., 2009. С. 225.

есть возможность постоянно перечитывать труды Отцов Церкви, посвященные сотериологической тематике. Зато все мы, присутствуя за богослужением, можем усваивать то же учение путем вслушивания в богослужебные тексты.

Источники

- Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках, переведенные на русский язык ординарным профессором Санкт-Петербургской духовной академии Евраграфом Ловягиным. 3-е изд. СПб.: Синодальная типография, 1875.
- Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 8 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. М.: Типография В. Готье, 1871.
- Ефрем Сирийский, прп.* Творения. Том 6. М.: Отчий дом, 1995.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Индрик, 2002.
- Иоанн Златоуст, свт.* Собрание творений в 12 томах. СПб.: Издание Санкт-Петербургской духовной академии, 1895–1906.
- Октоих. Часть 2. М.: Правило веры, 2016.
- Триодь Постная. Часть 2. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
- Триодь Цветная. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
- Caelestinus I, Papa Romae.* Epistula XXI ad episcopos Galliarum // *Patrologiae cursus completus. Series latina* / ed. J.-P. Migne. Paris: J.-P. Migne, 1857–1866. (PG; vol. 50).

Литература

- Ашихмин М. В.* Иисус Христос Спаситель мира, по богослужебным книгам Православной Церкви // *Христианское чтение*. 1910: №1. С. 43–60; № 2. С. 214–221; № 3. С. 381–387; № 5–6. С. 761–768; № 7–8. С. 1012–1022; № 9. С. 1163–1173; № 10. С. 1294–1301; № 12. С. 1537–1543.
- Борисов А., свящ.* Если Христос снисходит в ад — нисходи с ним и ты // *Журнал Московской Патриархии*, 2022. № 4 [965]. С. 40–47.
- Виссарион (Нечаев), еп.* Толкование на паримии. Том 2. Паримии из книг Притчей, Премудрости Соломоновой, Пророков: Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Иоила, Ионы, Михея, Софонии, Захарии, Малахии. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1894.
- Дьяченко, Г., прот.* Полный церковно-славянский словарь. Репр. изд. 1900 г. М.: Отчий Дом, 2000.
- Иларион (Алфеев), архиеп.* Христос — Победитель ада: Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. 2-е изд. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2009. (Серия: Библиотека христианской мысли. Исследования).

- Кашкин А. С.* Литургика: [в 2 ч.]. Часть 1: Дванадцатые неподвижные праздники; Часть 2: Постная и Цветная Триоди: учеб. пособие. Саратов: Изд. Саратовской митрополии, 2017.
- Мейендорф И, прот.* Время Великой Субботы // Пасхальная тайна: статьи по богословию. М.: ПСТГУ, 2013. С. 150–160.
- Свирелин А., прот.* Церковно-славянский словарь для толкового чтения Св. Евангелия, Часослова, Псалтири, Октоиха (учебных) и других богослужебных книг М.: Издание Товарищества «В. В. Думнов, наследник братьев Салаевых», 1916.
- Сенина Т. А. (монахиня Кассия).* «Волною морскою...». Канон на Великую Субботу, составленный св. инокиней Кассией, песнописицей Константинопольской / Пер. с древнегреч. и комм. // Τέχνη γραμματικῆ (Искусство грамматики). Вып. 2. Новосибирск, 2006. С. 473–481.
- Филипп (Гарднер), иером.* Догматическое содержание канона Великой Субботы. Варшава: Синодальная типография, 1935 // [Электронный ресурс]. URL: http://www.liturgica.ru/bibliot/vel_subb-u.html (дата обращения 10.10.23).
- Шмеман А., прот.* Собрание статей 1947–1983. М.: Русский путь, 2009.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

БОГОСЛОВИЕ ИКОНЫ ТРИДЕНТСКОГО СОБОРА КАК ОТВЕТ НА ВЫЗОВЫ РЕФОРМАЦИИ

Василий Петрович Ващяев

магистр теологии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

alairfess@mail.ru

Для цитирования: *Ващяев В. П.* Богословие иконы Тридентского Собора как ответ на вызовы Реформации // Вопросы богословия. 2023. № 2 (10). С. 41–52. DOI: 10.31802/PWG.2023.10.2.003

Аннотация

УДК 272

Статья посвящена рассмотрению деятельности Тридентского собора (1545–1563) в отношении богословия иконы, ставшего ответом Римско-католической Церкви на вызовы движения реформации. В области этого противостояния остается вопрос, насколько решения и постановления Тридентского собора оказались применимы и услышаны в европейском обществе, а также повлияли на расцвет религиозного искусства в XVII веке. Обзор исторического контекста и самих постановлений «О призывании, почитании и мощах святых, и о священных образах» позволяет сделать выводы об их контрреформационной направленности, оказавшей влияние на дальнейшее понимание западного богословия образа. Однако, это не смогло кардинально изменить вектор движения Запада «от иконы — к изображению».

Ключевые слова: Римско-католическая Церковь, Тридентский собор, богословие иконы.

The Theology of the Cathedral Icon as a Response to the Challenges of the Reformation

Vasily P. Vashchaev

MA in Theology

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

alairfess@mail.ru

For citation: Vashchaev, Vasily P. "The Theology of the Cathedral Icon as a Response to the Challenges of the Reformation". *Theological Questions*, no. 2 (10), 2023, pp. 41–52 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2023.10.2.003

Abstract. The article is devoted to the activities of the Council of Trent (1545–1563) in relation to the theology of the icon, which became the answer of the Roman catholic Church to the challenges of the Reformation movement. In the realm of this confrontation, the question remains to what extent the decisions and decrees of the Council of Trident were applicable and heard in European society, and influenced the flourishing of religious art in the seventeenth century. A review of the historical context and the resolutions themselves «On the invocation, veneration and relics of saints, and on sacred images» allows us to draw conclusions about their counter-reformation orientation, which influenced the further understanding of Western theology of the image. Which, however, could not radically change the vector of the West's movement «from the icon to the image».

Keywords: Roman catholic Church, Council of Trent, Theology of the icon.

Прежде, чем обратиться непосредственно к богословию иконы, сформулированному на Тридентском соборе, который пытался ответить на многие вызовы Реформации, необходимо рассмотреть основные вехи становления богословия образа на латинском Западе. Богословие иконы и образа на Западе имеет давнюю историю. На протяжении всего своего существования оно находилось в прямой зависимости от меняющегося религиозного сознания.

Первым вызовом, побудившим Православную Церковь выработать однозначную позицию в отношении икон и сакрального искусства в целом, стала позиция, отвергающая почитание священных изображений под предлогом борьбы с идолопоклонством. В VIII веке увеличение числа сторонников радикального неприятия сакрального искусства вызвало иконоборческий кризис, который продолжался на протяжении целого века (с 726 по 843 г.). Главный конфликт разных отношений к сакральному искусству происходил на Востоке, в отличие от Запада, больше сосредоточенном на мистических поисках природы образа. Латинская богословская традиция по большей части оставалась на позиции иконопочитания вплоть до VII Вселенского Собора, постановления которого были ею поддержаны. При этом для латинских богословов главным в восприятии иконы оставалось ее дидактическое значение¹.

В IX веке лидирующее положение заняла франкская школа со своим отношением к образу как к безжизненному, но полезному для украшения и напоминания о священном². В латинской традиции также существовало течение, основанное Клавдием Туринским с его полным неприятием изображений и креста, и Агобарда Лионского, признававшего только побуждающую функцию образа³.

Наличие подобных взглядов в лоне Католической Церкви привели к своеобразному итогу: к концу IX века на Западе тема образа постепенно становится все менее значимой, фокус внимания смещается к реликвиям, ходатайству святых и почитанию Креста. Касательно же изображений формулируется общая мысль об умеренности: иконы нельзя разрушать, их присутствие в храмах и домах возможно, но не с целью поклонения. Таким образом главными функциями образа становятся декоративная и дидактическо-педагогическая.

1 *Безансон А.* Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999. С. 167.

2 *Стасюк В., свящ.* Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор. Каролингские книги. М., 2012. С. 115.

3 *Копцев А. А.* Клавдий Туринский и Агобард Лионский в контексте иконоборчества // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. № 2. С. 46.

В дальнейшем попытки борьбы с изображениями не встречали значительной поддержки и происходили все реже. После IX века эти тенденции продолжили развитие, например, проявившись в деятельности Бернарда Клервоского. При этом необходимо заметить, что, во-первых, кампания аббата монастыря Клерво против икон была сосредоточена только на удалении храмовых изображений из цистерцианских обителей. Во-вторых, она проходила в мирной обстановке и преследовала собою цель преобразования монашеской жизни в соответствии с принципом бедности⁴.

Следующий период (разворачивавшийся на протяжении XII-го и XIII-го столетий) не характеризуется выведением темы образа «на передовую», но и не делает ее менее обсуждаемой. Наглядным примером этого выступал орден цистерцианцев, в котором произошло возвращение к аскетической традиции Римско-католической Церкви. Последователи этого религиозного течения склонялись к простоте и аскетизму в своем поклонении святыням, практиковали молитвенное созерцание и в целом были восприимчивы к символике сакрального образа⁵.

Другим «изводом», современным цистерцианству, но не связанным с ним органически, явилась секта вальденсов. Ее последователи прославляли простоту и скромность в своей религиозной практике, и, следовательно, в отношении к сакральному искусству. Они отвергли роскошь и пышность, предпочитая простые и функциональные изображения искусства, которые служили нравственному возрастанию человека в общине⁶. В то же время активную деятельность осуществляли последователи секты катаров, которые, исходя из своей дуалистической системы мировосприятия, отстаивали принципиальную «онтологическую неправильность» какого-либо поклонения любому тварному предмету, вещи, явлению⁷.

Наметившиеся в IX столетии тенденции преобладания темы реликвий, ходатайства святых и почитания Креста, уже в XIII и XIV вв. становятся ведущими. Трехмерные изображения образов в форме скульптуры, многочисленные вместилища для хранения останков святых, а также культ реликвий в целом становятся повсеместными для католической религиозности. Подобное положение вещей, при всей своей

4 *Воскобойников О.* Тысячелетнее царство: очерк христианской культуры Запада. М., 2014. С. 109.

5 *Безансон А.* Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. С. 168.

6 *Melia P.* The origin, persecutions and doctrines of the Waldenses. London, 1870. P. 120.

7 *Осокин Н. А.* История альбигойцев и их времени. М., 2000. С. 162.

традиционности, не содержало обстоятельного ответа формальному запрету первой заповеди на создание изображений, что наряду с откровенными примерами средневековых суеверий и магического мышления дало протестантским реформаторам XVI века множество оснований к апологии собственного движения⁸.

Следующий период: конец XIV — начало XV вв. вполне обоснованно называется пред-Реформационным, в связи с тем, что в это время одной из главных тенденций в богословии Римско-католической Церкви становится большой интерес к толкованию Священного Писания. Вторая тенденция заключалась в усилении личной религиозной практики и индивидуального отношения к Богу, что будет выражаться посредством популяризации литературных произведений мистической направленности⁹. В этот период по отношению к образу невозможно найти явных высказываний от лица Церкви, но они вполне ясно звучат в наследии «реформаторов до реформации», причем, как выступающих против (Ян Гус и Джон Виклиф), так и отстаивающих защитительную позицию богословия образа¹⁰.

В это же время на Апеннинском полуострове зарождается и начинает распространяться культура Возрождения¹¹. В эпоху Ренессанса именно она становится не только главным оратором относительно искусства в целом, но и оказывает влияние на богословие. «Вместо преобразования человеческого тела, утверждается культ плоти. Христианское учение об отношении Бога и человека направляется на ложный путь, подрывается христианская антропология»¹².

Стихийно пришедшее в XVI веке реформатское движение со своим основополагающим тезисом о главенстве Писания и отвержении роли Предания как фундамента христианского вероучения резко контрастировало с традиционным церковным учением о праведных делах, а также о заступничестве святых и их почитании. Многие реформаторы, особенно кальвинисты и различные пуританские секты, осуждали

8 *Denysenko N.* Icons and the Liturgy, East and West: History, Theology, and Culture. Paris, 2017. P. 39.

9 *Бэрд Ч.* Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию. СПб., 1897. С. 5.

10 *Копцев А. А.* Сравнительный анализ иконоборчества византийского и реформаторского (кальвинизм): дисс. на соискание ученой степени кандидата богословия. СПб., 2017. С. 121.

11 *Рыжов Ю. В.* Философия иконы в традиции Востока и Запада // [Электронный ресурс]. URL: http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_2.shtml

12 *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 418.

создание образов как кощунственное, учитывая абсолютную трансцендентность Бога. Такое толкование противоречило официальному католическому учению о том, что воплощение Христа, сама видимость Слова, ставшего плотью, служила основанием для создания образов. Мартин Лютер (1483–1546) и некоторые из его последователей заняли более умеренную позицию. Они указывали на опасность идолопоклонства, присущую почитанию священных изображений — перенос поклонения Богу на материальные объекты¹³. Также осуждалась позднесредневековая практика «добрых дел», в рамках которой поклонение определенным предметам религиозного искусства являлось способом получить индульгенцию. Впрочем, сам Лютер допускал некоторое использование изображений и повествовательного искусства: «Многие вещи, такие как изображения и другие предметы, следует допустить ради младенцев, хотя поклонение им следует запретить остальным людям. Те, кто далеко зашел [по пути своего земного паломничества], должны мало ценить подобные вещи, обращая взоры к небу, ибо Христос может привести к их порогу нечто лучшее, чем вещи, которые можно найти в этом мире»¹⁴.

В том числе отец реформации допускал применение изображений в храмовом пространстве, так как они были необходимы для обоснования радикальной реформы католического вероучения. Акцент в картинах делался на библейских сюжетах, благодаря которыми обосновывалось установление двух таинств Лютеранской церкви: Крещения и Евхаристии. Следовательно, такая компромиссная позиция позволила Мартину Лютеру использовать религиозное искусство как инструмент пропаганды своей богословской позиции¹⁵.

Радикальную позицию в рамках реформатского движения выражали последователи Жана Кальвина (1509–1564). Их основатель считал, что создание изображений — это неправильное понимание природы Бога, а попытки изобразить Бога является оскорблением Его божественного величия¹⁶. Если Лютер признавал полезность религиозных изображений для детей и простого народа, то Кальвин категорично

13 *Kevin Seasoltz R.* A Sense of the Sacred: Theological Foundations of Christian Architecture and Art. N. Y., 2005. P. 162.

14 Cf.: *Luther M.* Werke: Kritische Gesamtausgabe. Weimar. 1883. Vol. 1. S. 271.

15 *Williamson B.* Christian Art: A Very Short Introduction. N. Y., 2004. P. 97.

16 *Пузырева К. А.* Отношение к иконопочитанию Жана Кальвина в «наставлении в христианской вере» // Проблемы истории и культуры средневекового общества. СПб., 2022. С. 209.

противопоставлял букву (Библию) и образ (иконы и религиозное искусство). По его мнению, только отрывки текста Библии могут украшать церкви. Если позиция Католической Церкви однозначно заключалась в том, что сакральные изображения являются книгой, рассказывающей верующим о Боге, то Кальвин резко противился такой позиции: «все попытки людей познать Бога с помощью изображений тщетны, более того — нечестивы»¹⁷. С его точки зрения христианство начало деградировать после появления в храмовом пространстве изображений: «достоинство тех, кто утвердил присутствие образов в храмах, во многом уступало достоинству тех, у кого не было образов»¹⁸.

Следующим важным этапом стало резкое повышение грамотности народов Европы, вызванное революцией Гутенберга. Благодаря технологии книгопечатания книги впервые в истории человечества стали доступны для широких масс, перестав быть маркером элитарных классов. Таким образом, доступность литературы на фоне набирающей силы культуры Возрождения легко приняла взгляд ученика Мартина Лютера — Альбрехта Дюрера. Он благожелательно заявил, что искусство греко-римской античности «снова было воплощено в жизнь итальянцами»¹⁹. Результатом стала смена парадигмы. Икона перестала быть сосудом, мистически заключающим в себе высшую святость. Она превратилась в картину, «окно», через которое зритель мог стать сопричастным восприятию реальности художником. Отныне аскетизм воспринимался ненужной, даже бессмысленной категорией. И если раньше образу приписывалась особая реальность, и он воспринимался как видимое проявление священно-сакрального, то теперь изображение было в первую очередь подчинено естественным законам природы, включая оптику, и полностью отнесено к сфере чувственного восприятия²⁰.

Таким образом, именно «реакцией», своеобразным ответом на сложившуюся проблематику стал Тридентский Собор, заключительным актом своей сессионной деятельности издавший постановление «О призывании, почитании и мощах святых, и о священных образах»²¹. Хотя

17 Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Кн. I–II / Пер. с фр. А. Д. Бакулова, введ. и коммент. Г. В. Вдовиной. М., 1997. С. 97.

18 Там же. С. 105.

19 Denysenko N. Icons and the Liturgy, East and West: History, Theology, and Culture. Paris, 2017. P. 39.

20 Belting H. Likeness and Presence: a History of the Image before the Era of Art. Chicago, 1994. P. 471.

21 Tanner N. P. Decrees of the Ecumenical Councils. Trent to Vatican II. Washington, 1990. Vol. 2. P. 774–776.

нельзя не отметить, что начавшись при Папе Павле III (1468–1549) и закончившись при Пии IV (1499–1565), его направление деятельности заключалось в более ясном изложении главных догматов христианства и их прямой связи с учением Святых Отцов и раннего христианства. Кроме того, первостепенной задачей являлась унификация и систематизация норм в отношении практических вопросов, введение основных определений и толкований (в основном касающихся евхаристии, литургии, символа веры и поклонения святым)²².

Благодаря широкому перечню доктринально-дисциплинарных вопросов²³, обсуждавшихся в Тренто, были задекларированы и главные положения богословия образа. Так, 25 сессия Собора, где участвовали более 250 епископов, непосредственно обсуждала вопрос почитания мощей и икон. Итогом ее работы стало прямое апеллирование к декретам II Никейского Собора, утверждавшего, что честь, воздаваемая образу, переходит на первообраз: «Нужно иметь и хранить, в частности, в церквях, образы <...> не потому, что мы верим, будто в них заключена Божественность или какая-либо добродетель, оправдывающая их культ <...> но потому, что почитание, воздаваемое им, восходит к первообразам, которые они представляют».²⁴ Кроме того, основной задачей сакрального искусства было определено воспитание верующих, поэтому художники должны были точно изображать библейские сюжеты²⁵.

Предметный анализ постановления «О призывании, почитании и мощах святых, и о священных образах», сформулированный 3 и 4 декабря 1563 года, ясно показывает, что содержащиеся в нем три пункта: 515, 516 и 517²⁶ были преимущественно направлены против «нового иконоборчества».

Наглядной иллюстрацией этого выступает приводимое ниже соотношение:

Взгляды реформаторов	Постановления собора
Для Лютера сохранение памяти о святых было законно, хотя их призывание	«Пусть они (епископы) учат, что святые, царствующие вместе со Христом,

22 *Кум Е. С.* «Инструкции» Карло Борromeо как приложение к декретам Тридентского собора // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2018. №. 29. С. 27–37.

23 Cf.: *Tanner N. P.* Decrees of the Ecumenical Councils. P. 660–799.

24 Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб., 2002. С. 322–323.

25 *Williamson B.* Christian Art... P. 99.

26 Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви... С. 322–323.

и заступничество — исключены: «О поклонении святым наши церкви учат, что мы можем хранить память о святых, чтобы следовать примеру их веры и добрых дел <...> писание не учит взывать к святым или искать у них помощи, поскольку оно учреждает для нас одного лишь Христа, как Посредника, Умилостивителя, Первосвященника и Ходатая»²⁷.

Для Кальвина «культ почитания святых, мощей и т. д.» был не чем иным, как дьявольским ухищрением, а поклонение иконам — формой идолопоклонства: «фантазии всякий раз обязательно приводят к абсурдному почитанию идолов»²⁸; «бессмысленно изготавливать богов из мертвой материи»²⁹.

обращают к Богу свои молитвы за людей; что хорошо и полезно смиренно призывать их, чтобы обрести благоволение Бога через Его Сына <...> Те, кто отрицает, что подобает призывать святых <...> или те, кто утверждает, что они не молятся за людей; или что обращаемые к ним просьбы молиться за каждого из нас — это идолопоклонство <...> все они мыслят нечестиво».

«Верные должны также почитать святые мощи мучеников и других святых, живущих со Христом; они были живыми членами Христа и храмом Святого Духа [1 Кор 3:16, 6, 19; 2 Кор 6:16] и будут воскрешены и прославлены Им для вечной жизни. Через них Бог подает многочисленные блага людям. Таким образом, те, кто утверждает, что святым мощам не подобает ни чести, ни поклонения; или что верным не нужно почитать их <...> все они должны быть осуждены, как это уже делала Церковь раньше и делает теперь».

Таким образом, из характера изложения определений видно, что положения собора носят полемическую направленность и продолжают традиционный западный вектор осмысления богословия иконы, направленным против иконоборческих идей Реформации. При этом остался главный вопрос: стало ли это действительно исчерпывающим ответом на актуальные вызовы времени?

Постановления Тридентского собора действительно позволили Римско-католической Церкви укрепить свои позиции в отношении сакрального искусства. Уже то, что в постановлениях собора содержится ясная и лаконичная формулировка относительно сакральных изображений, которые не были предметом обсуждения на предыдущих соборах, позволило не только отдельным религиозным течениям, но и всей Римско-католической Церкви встать на путь осмысления роли искусства в жизни верующего.

27 Книга согласия. Вероисповедание и учение лютеранской церкви / Пер. с нем. К. Комаров. СПб., 2014. С. 28.

28 Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Кн. I—II... С. 101.

29 Там же. С. 96.

Невзирая на попытки деятелей Собора в Тренте выработать консенсусную позицию относительно роли сакрального образа в жизни верующего, радикальные последователи движения Реформации смогли оказать значительное влияние на развитие во многих регионах Европы упадка религиозного искусства: «гуманистическое просвещение, считающее Господа слишком величественным для изображения; верность этого просвещения Библии с ее уважением к буквам запретов Ветхого Завета; его экстатическая персонализация, не терпящая ограничений как для изображения, так и для таинства; протест бедных против богатых в церкви — все вместе это привело сначала к уничтожению изображений, а затем к их более или менее строгому избеганию».³⁰ Ответ на этот вызов был дан деятелями Собора, но не был принят всем европейским обществом.

Положения Триденстского собора позволили зафиксировать конкретную позицию Римско-католической Церкви в отношении протестантского вероучения, что позволило использовать сакральное искусство в полемических целях. Уже в XVII веке в регионах, жители которых остались верны католическому вероучению, религиозное искусство имело особую направленность. В первую очередь храмовое пространство было заполнено картинами и скульптурами барочного стиля с особым вниманием к образам, выражающим учение о Деве Марии, святости и семи Таинствах с особым акцентом идее пресуществления в Таинстве Евхаристии. Католический богослов Й. Ратцингер, осмысляя значение Триденстского собора, заключает, что Собор начал реформу, которая оказала колоссальное влияние на возрождение сакрального искусства в лоне Католической Церкви, однако его постановления «подчеркнули лишь дидактическо-педагогическую основу такого искусства»³¹.

Западный взгляд на сакральное искусство и православное богословие иконы формировались в различном историческом контексте и не имеют явных точек пересечения. При этом слова В. М. Васнецова могут служить консенсусом, отчасти примиряющим положительный и отрицательный взгляды на западное богословие иконы и образа. Художник отмечает, что несмотря на то, что западное осмысление сакрального образа уходит в сторону от христианских и церковных задач, оно все-таки служило почвой для «произведений необычайной

30 Ким Е. С. «Инструкции» Карло Борromeо как приложение к декретам Триденстского собора... С. 27–37.

31 Ратцингер Й. Богословие литургии. М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017. С. 133.

духовной силы и религиозного подъема, которых не могла бы отвергнуть без колебаний Церковь даже и наша Православная»³². Это же подтверждается почитанием Православной Церковью чудотворной иконы «Богоматери Трех Радостей», удивительно похожей на Сикстинскую Мадонну Рафаэля³³.

Источники

- Luther M. Werke: Kritische Gesamtausgabe.* Weimar, 1883.
- Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Кн. I–II / Пер. с фр. А. Д. Бакулова, введ. и коммент. Г. В. Вдовиной. М., 1997.
- Книга согласия. Вероисповедание и учение лютеранской церкви / Пер. с нем. К. Комаров. СПб.: Фонд «Лютеранское наследие», 2014.
- Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб.: Изд. св. Петра, 2002.

Литература

- Безансон А. Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М.: МИК, 1999.
- Бэрд Ч. Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию. СПб., 1897.
- Васнецов В. М. Божественный смысл икон // Православная икона. Канон и стиль. М., 1998.
- Воскобойников О. Тысячелетнее царство: очерк христианской культуры Запада. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Ким Е. С. «Инструкции» Карло Борромео, как приложение к декретам Тридентского собора // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2018. № 29. С. 27–37.
- Копцев А. А. Клавдий Туринский и Агобард Лионский в контексте иконоборчества // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. № 2. С. 27–40.
- Копцев А. А. Сравнительный анализ иконоборчества византийского и реформаторского (кальвинизм): диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. СПб., 2017.
- Осокин Н. А. История альбигойцев и их времени. М.: Изд. «АСТ», 2000.
- Пузырева К. А. Отношение к иконопочитанию Жана Кальвина в «наставлении в христианской вере» // Проблемы истории и культуры средневекового общества. СПб., 2022. С. 207–213.
- 32 Васнецов В. М. Божественный смысл икон // Православная икона. Канон и стиль. М., 1998. С. 134.
- 33 Чистяков Г., свящ. Наследие христианского Запада и православный Восток // «Истина и жизнь». 1995. № 1. С. 17.

- Ратцингер Й.* Богословие литургии. М.: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017.
- Рыжов Ю. В.* Философия иконы в традиции Востока и Запада // [Электронный ресурс]. URL: http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_2.shtml (дата обращения 18.10.23).
- Стасюк В., свящ.* Карл Великий и Седьмой Вселенский Собор. Каролингские книги. М., 2012.
- Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989.
- Чистяков Г., свящ.* Наследие христианского Запада и православный Восток // «Истина и жизнь». 1996. № 1. С. 11–19.
- Belting H.* Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art. Chicago, 1994.
- Denysenko N.* Icons and the Liturgy, East and West: History, Theology, and Culture. Paris, 2017.
- Kevin Seasoltz R.* A Sense of the Sacred: Theological Foundations of Christian Architecture and Art. N. Y.: Continuum, 2005.
- Melia P.* The origin, persecutions and doctrines of the Waldenses. London, 1870.
- Tanner N. P.* Decrees of the Ecumenical Councils. Washington, DC: Georgetown University Press. 1990. Vol. 2.
- Williamson B.* Christian Art: A Very Short Introduction. N. Y., 2004.

РУССКАЯ ПАТРОЛОГИЯ

ПОКАЯНИЕ И ХРАНЕНИЕ ЗАПОВЕДЕЙ КАК ОСНОВАНИЕ ДЛЯ БОГОПОЗНАНИЯ ПО УЧЕНИЮ АРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ САХАРОВА

Александр Юрьевич Буюнов

магистр теологии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

alexandr_buyan@mail.ru

Для цитирования: Буюнов А. Ю. Покаяние и хранение заповедей как основание для богопознания по учению архимандрита Софрония Сахарова // Вопросы богословия. 2023. № 2 (10). С. 53–62. DOI: 10.31802/PWG.2023.10.2.004

Аннотация

УДК 2-185.33

В данной статье излагается учение о покаянии и хранении заповедей в деле познания Бога подвижника благочестия XX века архимандрита Софрония (Сахарова). Как проходит подвиг покаяния и хранения заповедей и каким образом он приближает человека к Богу и к людям? Исследовав труды архимандрита Софрония и монографии исследователей наследия старца, был получен ответ на данный вопрос, который представлен в статье. Для старца эти подвиги важны, прежде всего, тем, что они приобщают подвижника к жизни самого Господа Иисуса Христа. Христианин становится способным проводить жизнь в личном единстве как с Богом, так и с людьми.

Ключевые слова: μετάνοια, личное покаяние, «весь Адам», кеносис, заповедь, богопознание.

Repentance and Keeping the Commandments as a Basis for Knowledge of God according to the teaching of Archimandrite Sophrony Sakharov

Alexander Y. Buyanov

MA in Theology

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

alexandr_buyan@mail.ru

For citation: Buyanov, Alexander Y. "Repentance and Keeping the Commandments as a Basis for Knowledge of God according to the teaching of Archimandrite Sophrony Sakharov". *Theological Questions*, no. 2 (10), 2023, pp. 53–62 (in Russian). DOI: 10.31802/PWG.2023.10.2.004

Abstract. This article presents the doctrine of repentance and keeping the commandments in the knowledge of God of the 20th century ascetic of piety, Archimandrite Sophrony (Sakharov). How is the feat of repentance and keeping the commandments and how does it bring a person closer to God and to people? Having studied the works of Archimandrite Sophrony and monographs of researchers of the elder's heritage, an answer to this question was obtained, which is presented in the article. For the elder these feats are important, first of all, because they bring the ascetic to the life of the Lord Jesus Christ Himself. The Christian becomes able to lead a life of personal unity both with God and with people.

Keywords: μετάνοια, personal repentance, "all Adam", kenosis, commandment, knowledge of God.

Введение: Отец Софроний (Сахаров) преставился в конце XX века, в настоящее время прославленный в некоторых поместных Церквях, также почитаемый и в нашей Церкви. Его признают опытным богословом, подвижником и духовным отцом многих иерархов и священнослужителей Церкви. Личность старца, а также его труды и учение, вызывают споры и неподдельный интерес у многих людей. Его взгляды на многие вопросы духовной жизни, находящиеся в русле святоотеческой традиции, переосмыслены для понимания современного человека. Критика, как правило, возникает из-за поверхностного понимания учения архимандрита. Поэтому анализ трудов отца Софрония имеет актуальную повестку, особенно в современном русском богословии (в связи с канонизацией архимандрита в Константинопольской Церкви и с неопределённостью статуса в Русской Церкви)

Постижение и познание Бога, по заповеди Спасителя: «...да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17. 3), — являются главной целью жизни христиан и святых подвижников всех веков. Многие из них оставили свои писания о богопознании. В унисон святые отцы утверждают, что для постижения Бога христианину нужно, прежде всего, подготовить своего внутреннего человека. С чего начать такой важный подвиг? Наш современник, духовный отец и опытный богослов, много об этом учит. Начальный подвиг христианина в познании Бога заключается, по мнению старца, в покаянии и хранении заповедей. Значение этих добродетелей для богопознания в учении отца Софрония ещё не изучено. Исходя из вышесказанного вытекает важность и актуальность данного исследования: анализ учения архимандрита Софрония в фундаментальных христианских делах покаяния и хранения заповедей.

Покаяние

Христос начинает проповедь на Земле словами: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4, 17). Точно так же архимандрит Софроний отводит покаянию первоначальное место в деле следования за Господом Иисусом Христом и познания Бога. «Спасение от власти греха над нами начинается болезненным покаянием, но конец его — благое торжество»¹. В своём труде «Подвиг Богопознания» архимандрит

1 Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М., 2011. С. 108.

множество раз говорит, что покаяние является началом и основой духовной жизни, что оно есть единственный путь к богосыновству². Старец говорит, что через эту добродетель в нас возрождаются, обновляются и восстанавливаются силы, достоинства и способности, некогда убитые грехом. В покаянии человек воспринимает исходящий от Бога Нетварный Свет³. Греческое слово *μετάνοια*, соответствующее в нашем понимании слову покаяние, для отца Софрония означало «радикальное изменение нашего умного подхода ко всей жизни»⁴. Вместе с тем он утверждает, что покаяние сопровождается чувством страдания как за себя, так и горькое сожаление о потере Бога⁵. Если Адам имел способность богообщения и богопознания, то вследствие греха он потерял ее, но через покаяние человек может вернуть себе утраченное⁶. В течении жизни дар Божественной любви, изливание Божественного вдохновения свыше⁷ сопровождает человека и является фоном всей его подвижнической жизни. Видение своих грехов — духовный акт для всех тех, кто хочет видеть Бога Живого. Видение своего истинного «я» — это действие Бога, который есть Свет⁸. Необъяснимо велик «дар покаяния», что есть в человеке, существует прямая связь между покаянием человека и познанием Тайн безначального Бога и восприятием бытийно Откровения⁹. Красной нитью всех трудов отца Софрония звучит мысль, что чем больше и глубже покаяние человека, тем более и полнее ему открывается Бог¹⁰. «Нигде так ясно не познает душа наша Бога как Отца, как в покаянии»¹¹. Архимандрит утверждает, что одно дело, когда мы каемся в своих грехах, сожалеем и страдаем из-за этого. Но также, по его мнению, есть совсем другое покаяние, «когда нетварный Свет дает нам видеть наш внутренний ад и вместе ощущать Святость Живого Бога»¹².

2 *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания (Письма с Афона к Д. Бальфуру). М., 2010. С. 3–5.

3 Там же. С. 71.

4 Там же. С. 78.

5 Там же. С. 52.

6 *Методий (Зинковский), иером., Л. П. Павлова.* Грех и покаяние: два вектора развития человеческой личности согласно архим. Софронию (Сахарову) // Вестник РХГА. 2021. Т. 21. Вып. 3. С. 281.

7 *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 33.

8 Там же. С. 48.

9 Там же. С. 50.

10 Там же: С. 183, 198, 307, 309.

11 *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания (Письма с Афона к Д. Бальфуру). С. 36, 167.

12 *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 51.

Старец выделяет две ступени покаяния. На первой ступени личный подвиг проходит в борьбе с укоренившейся привычкой нашей природы ко греху. Но «постепенно напряженность страдания и горячность покаяния»¹³ переходят к утонченному кенотическому отвращению от себя и тогда подвижник становится способным воспринять в себя ипостасное вселение Святого Духа¹⁴. Молитва покаяния «постепенно принимает космический характер, становится носящей в себе всего Адама»¹⁵. Подвижник принимает на себя труд за грехи ближнего, он несёт подвиг уже не только за себя, но ещё и за других людей. Такой настрой человека является не началом, а результатом человеческого подвига. Епископ Каллист (Уэр) высказывается похожим образом, говоря, что личное покаяние — это как семя или корень, покаяние за ближних — плод или результат духовной жизни¹⁶. Для архимандрита Софрония одним из оснований для понимания покаяния за ближних являлась молитва Господня, перед которой он всегда благоговел, и которая открывает людям замысел Бога о всём человечестве, а именно о его единстве. Эта молитва научает христианина мыслить себя не отдельно от других людей, а в единстве с ними¹⁷. Когда человек произносит слова «наш» и «нас», то понимает, что живёт не только в личном единстве с Богом, но и в единстве со всем человечеством, что «в вечности все мы едино»¹⁸. Покаяние человека за ближних приобщает его к подвигу Самого Господа Иисуса Христа. Это подтверждается высказыванием архимандрита: «Несение скорбей за грехи ближних в великом Адамовом плаче приобщает нас к Гефсиманской молитве и крестной смерти Христа»¹⁹.

Также важной особенностью учения о покаянии архимандрита Софрония является утверждение личного характера покаяния, как и любого другого человеческого подвига. Отец Софроний отмечает, что путь к обожению и богопознанию проходит через свободно-личностный кеносис-самоумаление, который позволяет стать общником тайны страданий

- 13 *Захария (Захару), архим.* Христос как Путь нашей жизни: введение в богословие старца Софрония (Сахарова). Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2002. С. 246.
- 14 *Софроний (Сахаров), архим.* Аз есмь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2017. С. 82.
- 15 *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. С. 177.
- 16 *Каллист (Уэр), еп.* Нужно молиться за всех. Спасение по учению преподобного Силуана Афонского // Церковь и время. 1999. № 2 (9). С. 244.
- 17 *Мефодий (Зинковский), иером., Павлова Л. П.* Грех и покаяние: два вектора развития человеческой личности согласно архим. Софронию (Сахарову). С. 290.
- 18 *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. С. 5.
- 19 *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 18.

и воскресения Господа Иисуса Христа. Архимандрит выводит главную составляющую духовного закона подвижнической жизни христианина: «Полнота совершенства достигается через полноту истощания»²⁰.

Хранение заповедей

Другим не менее важным аспектом в деле богопознания является хранение заповедей. Покаяние и хранение заповедей — главные средства к полному преображению нашего бытия, подчеркивает отец Софроний²¹. Архимандрит выделяет два пути богопознания. Первый путь — теоретический, путь работы богословов, задача которых — «приблизить данное о Троицином Боге откровение к нашему образу мышления»²². По мнению архимандрита, этот путь невозможен, его «провал неизбежен», без второго пути, т. е. практики духовной жизни — хранения заповедей.

Для архимандрита Софрония слова Христа в Ин. 14, 23²³ являются основой гносеологии. «Через пламенное покаяние и пребывание в духе заповедей» мы постигаем реальное, непреложное богопознание, и даётся оно нам не академической наукой, но всей нашей жизнью²⁴. Неслучайно архимандрита Софрония не раз называли опытным или деятельным богословом²⁵. В подтверждении этого звания приведём цитату архимандрита: «Убеждаясь в неприложимости нашей формальной логики к богословию, мы оставляем сей путь и вступаем на иной — хранения заповедей, то есть жизненного опыта, вместо отвлеченного мышления»²⁶.

Высказывался отец Софроний и о двух главных заповедях, данных Христом человечеству: о любви к Богу и ближнему (Мк. 12:30–31). Первая заповедь даёт нам познать Бога как Любовь, но вместе с тем вводит ограничения между Богом и человеком: приобщая нас к Сущности

20 *Методий (Зинковский), иером., Павлова Л. П.* Грех и покаяние: два вектора развития человеческой личности согласно архим. Софронию (Сахарову). С. 291.

21 *Софроний (Сахаров), архим.* Аз есмь. С. 38.

22 Там же.

23 «Иисус сказал... Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 23).

24 *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 295.

25 *Методий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX вв. Том 1. Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. Москва — Санкт-Петербург. 2014. С. 88.

26 *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокоримое. С. 179.

Бога, не устраняет иносушия. Вторая заповедь даёт человеку познать Тайну Пресвятой Троицы. Эта заповедь указывает на глубинную онтологическую общность всего человечества, оно становится как бы одним целым. Совершенная взаимо-проникновенность любви Божественных Лиц являет нам единосущие Бога. По образу этой внутритроичной любви и человечество обладает единосущным соборным бытием, проявляемым в результате любви к ближнему как к самому себе²⁷.

Мы встречаем мысль преподобного о том, что всё человечество едино, и через хранение заповедей, а особенно через заповедь любви к ближнему, подвижник вступает в это единство, во «всего Адама». Тайна Троицы для нашего разума непостижима, так как она намного выше всех возможностей человека, но, непознаваемая, она познаётся через хранение заповедей в вере и любви «бытийно»²⁸.

Для отца Софрония заповеди Христовы носят сверхкосмический, надмирный характер. Так, исполняя и храня их, человек перерождается. Особенно это касается заповеди о любви к врагам. Когда подвижник исполняет эту заповедь, «сердце» его расширяется и оказывается в реальности иного порядка, и он становится способным воспринять божественные энергии. У человека будто появляется духовная интуиция, он становится способным воспринимать откровение о Боге. Отныне он способен проникать в «сферу небесной симфонии»²⁹. Христианин оказывается в измерениях «вечной жизни спасаемых», и «через хранение заповедей рождается связь с Богом»³⁰. Человек становится чутким и восприимчивым к духовной атмосфере.

Отец Софроний говорит: «Когда наша мысль совершенно совпадает с тем, что включают в себя заповеди, тогда умом нашим мы разумеваем, что попадаем в сферу Божественного мышления»³¹. Так же, как и в учении о покаянии, архимандрит Софроний приходит к выводу, что через хранение заповедей человек приходит к осознанию себя

27 Там же. С. 59.

28 Архимандрит Софроний даёт объяснение того, что значит познать Бога бытийно. По его мнению, когда речь идет о подлинном познании Божественного мира, тогда необходимо, чтобы Бог снизошел до бытийного соединения с нами. Заповедь: «любить Бога всем существом» (см.: Мк. 12:30) есть путь к сему познанию, так как любви свойственно соединять в самом акте жизни. Особенно ясною становится необходимость Откровения, когда Бог познается сверхнаучным познанием как Личный — «А3 ЕСМЬ».

29 *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 129.

30 *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Том 1-й. Эссекс. М., 2003. С. 132.

31 Там же. С. 239.

«Адамом». А уже от этого понимания мы «становимся универсальными носителями всего космического бытия и Божественной жизни»³².

Архимандрит много раз озвучивает мысль о том, что Христовы заповеди — «самооткровение Бога, как проекция Его Бытия в плане Земли»³³. Чем больше мы оказываемся в духе заповедей, тем сильнее и глубже открывается богосозерцание. Когда заповеди Божии «станут единственным принципом всего нашего бытия, и временного, и вечного, тогда и мы станем подобными Ему, потому что увидим, как Он есть»³⁴. Если мы отбросим от себя все наши зависимости, раздоры, пустые заботы, и если возжелаем всем сердцем Бога и жизни в Нём, если будем хранить Его святые заповеди, то безусловно сподобимся стать «зрителями горней славы»³⁵. Церковь же от начала хранит эту науку или метод о богопознании — веру и хранение заповедей³⁶.

Через старание исполнить заповеди Христовы мы осознаём себя бессильными. Таким образом, через подвиг человек постигает, что эти заповеди — «нетварный Свет Божества»³⁷, «несозданный Свет Божества»³⁸. Хранение заповедей Христа есть путь Церкви. На нем подвижнику открывается не через разум, а самой жизнью тайна Святой Троицы. Другого пути нет, считает отец Софроний³⁹. Храня заповеди, мы преодолеваем свои узкие индивидуальные границы и оказываемся в иной сфере бытия, и «в нас проникают потоки нетварной жизни, свойственной Самому безначальному Богу»⁴⁰. Заповеди Христовы по существу своему обладают абсолютностью, а потому нет и не может быть таких условий, когда соблюдение их «хотя бы отчасти»⁴¹ стало «совершенно невозможным»⁴².

Отец Софроний проводит следующую аналогию. В земной жизни человек возрастает и совершенствуется через общение с другими

32 Там же. С. 30.

33 Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 157.

34 Там же. С. 179.

35 Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. С. 234.

36 Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 58.

37 Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 170.

38 Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. С. 15.

39 Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 60.

40 Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. С. 38.

41 Мефодий (Зинковский), иером., Павлова Л. П. Аскетический подвиг христианина как метод гносеологии (по трудам архим. Софрония (Сахарова)) // Вестник ЕДС. 2021. № 33. С. 140.

42 Софроний (Сахаров), иером. Аз есмь. С. 28.

людьми. В духовной жизни, которая есть начаток жизни вечной, чтобы личность росла, «она непременно должна войти в общение с Абсолютной Персоной Бога» и подступами к этому общению являются заповеди Христа⁴³.

Заключение

В данной статье было рассмотрено отношение архимандрита к подвигам покаяния и хранения заповедей в деле богопознания. Было показано, что он придерживается общей тенденции учения святых отцов о том, что, прежде чем приступить к Богу и познавать Его, следует себя подготовить через духовный труд. Очищение от грехов, которое проходит в подвиге покаяния и хранении заповедей, есть начало пути богопознания.

По мнению отца Софрония существует два пути познания Бога: теоретический, заключающийся в работе теологов, которые стараются приблизить данное о Троицином Боге откровение к нашему образу мышления, и практический, заключающийся в исполнении того, что заповедал нам Господь — в хранении заповедей Христовых. Без второго пути первый не способен дать христианину истинный и совершенный путь познания Бога.

Подвиг покаяния и хранения заповедей, проходящий в тяжелейшем напряжении человеческих сил, приобщает христианина к жизни Господа Иисуса Христа. Такое приобщение даёт возможность христианину познавать Бога, проводить жизнь в личном единстве как с Ним, так и со всем человечеством.

Источники

- Софроний (Сахаров), архим.* Аз есмь. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2017.
- Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011.
- Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Том 1-й. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2003.
- Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Том 2-й. Изд. 1-е. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, М.: Паломник, 2007.
- Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. 2-е изд. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.

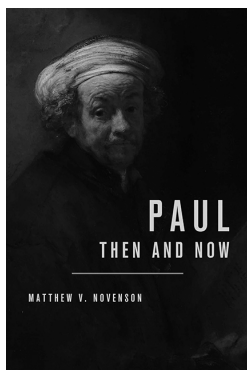
43 *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. С. 48.

- Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Изд. 1-е. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь: Паломник, 2003.
- Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012.
- Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь: Паломник, 1999.
- Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.

Литература

- Каллист (Уэр), еп.* Нужно молиться за всех. Спасение по учению преподобного Силуана Афонского // Церковь и время. 1999. № 2 (9). С. 231–258.
- Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX вв. Том 1. Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. Москва — Санкт-Петербург. 2014.
- Мефодий (Зинковский), иером., Л. П. Павлова.* Грех и покаяние: два вектора развития человеческой личности согласно архим. Софронию (Сахарову) // Вестник РХГА. 2021. Т. 21. Вып. 3. С. 281–294.

РЕЦЕНЗИИ



Matthew V. Novenson

PAUL, THEN AND NOW

Grand Rapids: Eerdmans, 2022. xvi +264 pp.

ISBN: 978-0-8028-8171-7

УДК: 27-278

DOI: 10.31802/PWG.2023.10.2.005

Мэтью Новенсон — старший преподаватель Нового Завета и раннего христианства в Эдинбургском университете (Шотландия), автор ряда статей и книг по новозаветной библеистике, включая монографию *Christ among Messiahs: Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism* (Oxford University Press; русс. «Христос среди мессий: христологический язык у Павла и мессианский язык в древнем иудаизме»). Новенсон также выступил соредактором Оксфордского справочника по апостолу Павлу (*The Oxford Handbook of Pauline Studies*. Oxford University Press, 2022).

На задней обложке рецензируемого издания Джон Баркли говорит о Новенсоне как о «ведущем современном исследователе апостола Павла», в связи с чем данный сборник эссе вряд ли сможет проигнорировать ученый, занимающийся наследием апостола язычников. Доктор Новенсон является ведущим сторонником сохранения актуальности историко-критического метода применительно к св. Павлу, что находит яркое отражение в рецензируемой книге.

Вступительная глава исследования под громким названием «Павел: тогда и сейчас» посвящена тому, что толкователи в настоящем зачастую читают апостола язычников таким образом, который соответствует их собственному мышлению. С точки зрения Новенсона, каждый экзегет делает св. Павла «нормативным», т. е. соответствующим его собственным взглядам и верованиям. В данном случае Новенсон проявляет себя как последователь Альберта Швейцера, более ста лет назад заявившего о том, что исследователи исторического Иисуса подобны людям,

смотрящим в колодец и просто видящим свое отражение. С точки зрения Новенсона, наше открытие реального св. Павла может привести к созданию образа апостола, который совершенно отличается от наших представлений о нем. Он даже может оказаться довольно «странным», но это не должно нас беспокоить. Когда, вопрошает Новенсон, изучение апостола язычников стало формой «герменевтического чревовещания», средством использовать слова св. Павла для выражения собственной теологической точки зрения (р. 2)? Если мы стремимся рассмотреть апостола язычников в его историческом контексте первого века, насколько «странным» — или даже дискредитированным — мы можем позволить ему быть (р. 6–7)? Далее, как нам при этом заниматься интерпретацией и толкованием, будучи интеллектуально и морально честными (р. 7–12)? Надо признать, поставленные Новенсоном вопросы более чем актуальны для современной западной библеистики, в которой все чаще и чаще прослеживается желание не столько рассмотреть библейских авторов в их историческом контексте, сколько вписать их в проблематику современных общественно-политических и социальных споров.

Последующие 12 эссе, из которых состоит книга (4 из них ранее не публиковались), дают различные ответы на эти вопросы. Глава 2 под названием «Рим. 1 — 2: между теологией и исторической критикой» и глава 6 «Самозванный еврей из Рим. 2 и реальные евреи в Рим. 9 — 11» обе посвящены рассмотрению вопроса о том, как разрыв между теологией и историей повлиял на прочтение и интерпретацию этих отрывков. Новенсон полагает, что сегодня у нас есть два различных понимания богословия Павла — его собственное богословие и богословие толкователя апостола язычников, в которых мы снова видим разницу между св. Павлом «тогда» и «сейчас». Новенсон хочет сказать, что собственное богословие Павла может весьма отличаться от его прочтения нашими современниками, чья теология «окрашена» почти двумя тысячами лет церковной и богословской истории, не говоря о специфике деноминационного восприятия. Осознание этой дихотомии приводит к «сложному» прочтению св. Павла, что для Новенсона совершенно нормально. Сравнивая Баркли и Барта (теология) со Стоуэрсом и Швейцером (история), Новенсон завершает главу 2 призывом к спокойствию, когда живешь среди подобных сложностей (р. 23).

В третьей главе Новенсон рассматривает вопрос о том, каким образом св. Павел проявляет себя иудеем и фарисеем. В этой главе автор на практике показывает, как работают методы исторической

контекстуализации, ретрансляции и пересмотренной интерпретации. Новенсон подчеркивает еврейство Павла, который «был Ἰουδαῖος из диаспоры и предпочитал называть себя евреем, израильтянином или вениамитянином» (р. 45). С другой стороны, если апостол язычников считает себя евреем, почему он настаивает на термине «израильтянин» (р. 30)? «В моменты автоапологии заявление Павла о том, что он израильтянин — это дискурсивная стратегия, применяемая для укрепления его собственного авторитета (р. 31; Новенсон в данном случае цитирует Дженнифер Эйл). Подраздел, посвященный «фарисею», раскрывает различные исторические затруднения, связанные с этим термином, заключая, со ссылкой на Флп. 3:5, что Павлово κατὰ νόμον Φαρισαῖος может просто означать: «Когда дело доходит до толкования закона Моисеева, у меня самые лучшие рекомендации» (р. 39).

Главы 4 «Отказался ли Павел от иудаизма или монотеизма?» и 5 «Послания к Римлянам и Галатам» можно рассматривать вместе как своего рода элегическое размышление о том, насколько настойчиво интерпретаторы утверждали, что апостол язычников после крещения отказался от традиций своих предков. «Павел, конечно, не бросал иудаизм путем отказа от монотеизма», — утверждает Новенсон, и здесь с ним нельзя не согласиться. В отличие от продолжения этого тезиса: «Павел был древним монотеистом, чья теология — как и теология его современных единоверцев — оставляла место для «многих богов и многих владык», других сверхъестественных сил и божественных мессий» (р. 65). Очевидно, в данном случае Новенсон перестарался в своих попытках поместить апостола язычников в его собственный контекст, объявив его de facto едва ли не политеистом. В этом контексте «монотеизм» оказывается для Новенсона весьма проблематичным термином. В любом случае, Павел, как и другие евреи, верил, что верить нужно в единого Бога, хотя апостол язычников также говорит о едином Господе Иисусе Христе. С другой стороны, хотя св. Павел и не оставлял веру предков, «в древности христианство отказалось от иудаизма, и оно сделало это, используя слова Павла. Но это совсем другое дело» — утверждает Новенсон (р. 66). Очевидно, в данном случае автор не делает методологически важного разграничения между религией Ветхого Завета, которая не является чем-то чужеродным христианству (и в этом смысле Новенсон совершенно прав, когда указывает, что апостол Павел не переходил из одной веры в другую); и иудаизмом начиная с конца 1 века н. э., который в самом деле представляет собой совершенно иную религию по отношению не только к христианству, но и к Ветхому Завету.

В пятой главе дается обзор Посланий к Римлянам и Галатам, двух писем, которые являются почти «канонем внутри канона» для протестантских деноминаций. В толковании на Гал. 6, 2 Новенсон интерпретирует «закон Христов» как «закон, Божий закон, который сейчас, в мессианский век, может быть исполнен полностью и без усилий теми, кто обладает Духом» (р. 73). Из Послания к Римлянам, среди прочего, мы узнаем, что «разделенный» человек, который делает то, что он ненавидит делать, в Рим. 7, указывает на «гипотетического слушателя-язычника, который пытается достичь праведности, следуя закону». Такой человек «будет бесконечно разочарован, потому что в нынешний век зла даже сам закон находится во власти греха и страстей» (р. 79). «Первое и самое важное правило исторической критики состоит в том, что библейские тексты не всегда означали то, что они в конечном итоге стали значить, что читать библейский текст в его первоначальном историческом контексте — значит открывать для себя странный, новый мир значений» (р. 89) — утверждает Новенсон, проявляя себя истым последователем критической школы библеистики.

Следующая 6 глава посвящена «самозванным» евреям во 2-й главе Послания к Римлянам и бедственному положению Израиля в 9 — 11-ой главах того же письма. Последуя Рунару Торнстейнссону и ряду других ученых, Новенсон считает, что «еврей» в Рим. 2, 17 — это на самом деле язычник, «играющий» еврея. В этой связи Новенсон интерпретирует Рим. 2 как обвинительный акт иудейству язычников, в то время как в Рим. 9 — 11, когда св. Павел говорит о своих «родных по плоти» (Рим 9, 4), т. е. природных евреях. Как заключает Новенсон, «В послании Павла к Римлянам есть «евреи» и есть евреи, и первые — это совсем не вторые» (р. 117).

В седьмой главе Новенсон отвечает на критику своей предыдущей книги «Христос среди мессий». В восьмой главе он обращается к высказываниям св. Павла «Свидетель мне Бог» (например, в Рим 1, 9; 2 Кор 1, 23; Фил 1, 8) в свете греко-римской риторики. Когда моральные намерения апостола ставятся под сомнение, он, подобно Аристотелю, Демосфену, Филону и Иосифу Флавию, обращается к Богу с таким призывом. «В подобных обращениях Павел ни в чем не клянется; скорее, он призывает Бога поклясться относительно него» (р. 143).

Главу 9, посвященную «эсхатологическому паломничеству язычников», Новенсон начинает с цитирования риторически сильных отрывков из книг пророков Исайи и Захарии, в которых говорится о всеобщем объединении человечества в Иерусалиме. Затем Новенсон указывает

на их отсутствие в посланиях апостола — что странно, отмечает он, учитывая «настоятельную потребность Павла оправдать свою миссию среди язычников» (р. 147). Вместо этого св. Павел цитирует стих Ис. 11:10, в котором говорится о подчинении язычников правлению Мессии (р. 155). Цель апостола — добиться эсхатологического послушания язычников. Его Мессия в образе Давида является посредником, с помощью которого это послушание вскоре будет достигнуто (р. 155–156).

Глава 10 содержит краткий обзор различных интерпретаций по теме «Св. Павел и иудаизм», в частности, недавних работ Пола Фредриксен и Джона Гейджера. Глава одиннадцатая посвящена прочтению посланий апостола язычников Тертуллианом. Новенсон заключает эту главу вопросом: кто понимал св. Павла лучше, Маркион или Тертуллиан? И дает на него ответ: «Сказать, как это делает Гарнак, что непонимание Павла Маркионом лучше, чем у Тертуллиана (или наоборот), — это залог богословской верности, а не историческое суждение» (р. 179).

Наконец, в двенадцатой главе Новенсон снова возвращается к теме того, как экзегеты читают св. Павла «тогда и сейчас». На этот раз он фокусируется на проблеме антииудаизма в традиционной протестантской интерпретации. Данную главу можно считать своего рода краеугольным камнем этого сборника, поскольку она объединяет в себе все его наиболее важные темы: историю и теологию (в особенности, теологию протестантскую), эсхатологию, апостола язычников и иудаизм, собственное еврейство св. Павла, проблемы честного и этичного подхода к истории, в то же время полемизируя с «антииудаизмом и филииудаизмом в исследованиях Павла, тогда и сейчас» (р. 181–182)? Последняя проблема, как замечает Новенсон, долгое время была способом проявления христианской, в особенности протестантской, идентичности. «Евреи» в таких конструкциях обычно служат негативным контрастом любой теологической позиции, о которой идет речь. В чем же причина? Для ответа на этот вопрос Новенсон обращается к Мартину Лютеру. По Новенсону, большая часть современного критического изучения св. Павла — дисциплины, как он полагает, порожденной Реформацией, — считает само собой разумеющимся, как и Лютер, что «толкование Павла состоит в объяснении того, где, как и почему Павел отходит от иудаизма» (р. 185). Католическое богословие имеет традицию и учительство; протестантское богословие «стоит или падает на своем толковании Павла» (р. 188–189).

Чем же полезна новая книга Новенсона для православных исследователей святого апостола Павла, учитывая в особенности, что ее

автор, в общем-то, и не касается напрямую этого пласта нашей традиции? Для ответа на этот вопрос необходимо отметить две характерные черты его подхода. Прежде всего, Новенсон неслучайно считается ведущим современным сторонником историко-критического подхода в библеистике, применительно к апостолу Павлу. Сегодня от коллег все чаще можно услышать утверждения, что отрицательная библейская критика в том виде, в котором с ней полемизировали наши дореволюционные предшественники, давным-давно умерла и ее заменили новые, более инклюзивные подходы. Однако экзегеза и герменевтика Новенсона целиком и полностью основаны на критическом постулате о том, что существует непреодолимый разрыв между «историческим Павлом», т. е. тем, каким он якобы был на самом деле; и «керигматическим» апостолом язычников, коим его сделала последующая традиция. В историко-критической парадигме, чтобы добраться до подлинного Павла, якобы не замутненного церковной интерпретацией, нужно провести едва ли не археологическую работу, очистив истинный смысл посланий апостола язычников от многих слоев последующих интерпретаций. По сути, призыв Новенсона читать апостола язычников в историческом, а не теологическом ключе, означает именно это.

Второй характерной чертой можно назвать зависимость Новенсона от современных тенденций в западной библеистике и, шире, теологии как таковой. Подчеркнутая внеконфессиональность предлагаемого им подхода, особый акцент на еврействе апостола язычников - эти и другие подобные им тенденции характерны сегодня не только для западной библеистики, но и теологической науки в целом.

Очевидно, что указанные черты подхода Новенсона для православного экзегета неприемлемы. В то же время исследователи, занимающиеся изучением жизни и богословия св. апостола Павла, вряд ли смогут обойти данный труд стороной, пусть и взаимодействовать с ним придется скорее в полемическом ключе. В свое время русская дореволюционная библеистика состоялась как самостоятельная отрасль отечественной богословской науки во многом — если не исключительно — в силу полемики с западной отрицательной библейской критикой. Очевидно, современным последователям наших великих предшественников 19 — нач. 20 вв. придется зачастую идти тем же самым путем. Будем надеяться, что с не менее успешным итоговым результатом.

Михаил Всеволодович Ковшов

ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ

№ 2 (10) • 2023

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658-7491

Эл. почта редакции: nauka.bogoslovie.mda@gmail.com

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 4½
Подписано в печать 29.11.2023