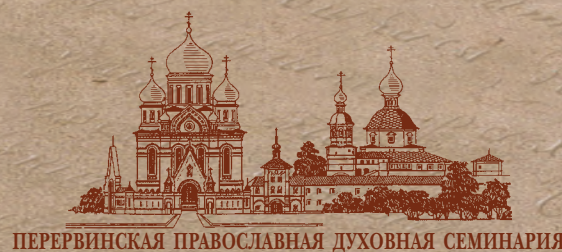


«Празднуем мы днесь воскресение Христово; но вкупе празднуем и воскресение собственное наше. Ибо Иисус Христос не для того умер, чтоб только умереть, но чтоб нас умерших оживить; не для того воскрес, чтоб только воскреснуть, но чтоб нас воскресить с собою. Христос воскрес, и своею смертию нашу смерть попрал, и сущым во гробех живот даровал... Следовательно воскресение наше таким же откроется образом, каким открылось Воскресение Его. Гроб Христов был запечатан, и кустодия, то есть стража была к нему приставлена... Но ни печать, ни строгая стража при гробе Христовом ни мало не воспрепятствовали, открыть Богу силу Свою. Внезапно возблистал свет сверхъестественный; и с поражением повержена стража неверующая. По воскресении Христовом первое из уст Его провозглашено слово – радуйтесь (Матф. 28, 9). Прошли все скорби и мучения, которые оскорбляли и раздробляли святейшее тело Его. Умолкла вражеская зависть, заградил челюсти свои ад... Радуйтесь! Так и по воскресении нашем всякий избранный Божий обрадован будет этим Евангельским гласом: благий рабе и верный! вниди в радость Господа твоего (Матф. 25, 21)».

Митрополит Платон (Левшин)



ПЕРЕВРИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

♦ ТРУДЫ ПЕРЕВРИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ ♦

♦ 2014 ♦ № 10 ♦

ТРУДЫ ПЕРЕВРИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ЖУРНАЛ



№10

МОСКВА
2014

ТРУДЫ ПЕРВЕРВИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ЖУРНАЛ

№10



Москва
2014

Редакционная коллегия

Главный редактор

протоиерей Владимир Чувикин

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

Ответственный редактор

Никита Викторович Стратилат

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

СОДЕРЖАНИЕ

Новозаветные исследования

Диакон Александр Тодиев. Богословие святого апостола Павла и Третья Книга Ездры: опыт сравнительного обзора. 7

Ветхозаветные исследования

Архимандрит Софроний (Смук). Учение и деяния пророка бури Илии и его ученика пророка тихого ветра Елисея 27

Догматическое богословие

Р.А. Бадаев. Особенности преподавания догматического богословия в реформированной семинарии. 59

Диакон Илья Маслов. Проблемы религиозного синкретизма в эсхатологии: история и современность. 67

История Николо-Перервинского монастыря

Иеромонах Леонид (Толмачёв). Насельники Николо-Перервинского монастыря 107

CONTENTS

New Testament Studies

Deacon Alexander Todiev. The Theology of St Apostle Paul and The Third Book of Ezra: an Attempt of the Comparative Analysis 7

Old Testament Studies

Archimandrite Sophronius (Smuk). The Doctrine and Acts of Elijah, the Prophet of Storm, and His Disciple Elisha, the Prophet of a Quiet Wind. 27

Dogmatic Theology

R.A. Badayev. The Peculiarities of Teaching Dogmatic Theology in a Reformed Seminary 59

Deacon Elijah Maslov. Problems of Religious Syncretism in Eschatology: History and Modernity 67

History of the St Nicholas's Monastery at Pererva

Hieromonk Leonides (Tolmachiou). The Inhabitants of St Nicholas's Monastery at Pererva 107

ANNOTATIONS

Deacon Alexander Todiev. The Theology of St Apostle Paul and The Third Book of Ezra: an Attempt of the Comparative Analysis

This paper presents a comparative analysis between the theology of St Apostle Paul and The Third Book of Ezra. The following parallel theological topics are covered: the fate of Israel, the commonality of the Original Sin, the feebleness of the Law of Moses to save the humankind, the inconceivability of Divine Providence. Accent is put on the conception of «two ages», it being the most striking parallel in ideas. The main difference is supposed to be in the totally Christological reinterpretation given by St Apostol Paul to the whole theological heritage of the Old Testament.

Key words: Apostol Paul, The Epistle to the Romans, The Third Book of Ezra (2 Ezr), The Syrian Apocalypse of Baruch (2 Bar), conception of «two ages», Messianic age, literature of the Second Temple.

Deacon Alexander Todiev – Master of Theology, Postgraduate Student at Moscow Orthodox Theological Seminary, Lecturer at Pererva Orthodox Theological Seminary. Mailing address: Glinkovo village, 63, Sergiev Posad district, Moscow region, 141325, Russia. E-mail: al.todiev@yandex.ru

Archimandrite Sophronius (Smuk). The Doctrine and Acts of Elijah, the Prophet of Storm, and His Disciple Elisha, the Prophet of a Quiet Wind

This paper considers the ministry and the religious and spiritual doctrine of the prophets Elijah and Elisha in the Kingdom of Northern Israel. A theological analysis is given to the acts of the prophets amid the strengthening of paganism in Israel. There's shown the prophets' striving to spread and defend the worship of the true God. The author analyses the differences in the ministry of the prophets Elijah and Elisha driven by the differences in their characters and God's plan for Israel.

Key words: Yahweh, prophet Elijah, prophet Elisha, Ahab, Israel, paganism, sin, Phoenicia, the Judge of Israel, miracles, God's will, Mount Horeb.

Archimandrite Sophronius (Smuk) – Candidate of Theology, Lecturer in the Department of Church-Practical Disciplines at St Petersburg Orthodox Theological Academy. Mailing address: Obvodnoy Canal Embankment, 17, St-Petersburg, 109383, Russia.

R.A. Badayev. The Peculiarities of Teaching Dogmatic Theology in a Reformed Seminary

This report was read at the Educational Christmas Readings 2014 at the session «Teaching Humanities in Higher Education Institutions». It presents the lecturer's speculations on how dogmatics as a subject can methodologically survive and develop in the conditions of the reformed seminary.

Key words: dogmatics, education reform, theological and humanities context.

Romil Abidulovich Badayev – Lecturer at Pererva Orthodox Theological Seminary.

Mailing address: Smolnaya st, 21 – 1 – 37, Moscow, 12493, Russia. E-mail: romek.bad@rambler.ru

Deacon Elijah Maslov. Problems of Religious Syncretism in Eschatology: History and Modernity

This paper is devoted to the problem of religious syncretism, one of the main aspects of the so called interconfessional dialogues and modern liberal theology. For illustrative purposes it considers the attempts of the creation of the universal Christian eschatological doctrine during the argument on purgatory at the Council of Ferrara-Florence (1438–1440). Particular attention is paid to the eschatology of purgation, a philosophical and theological model of syncretic eschatology formed in the 20th century as a mixture of the ideas of purgatory, apocatastasis and the philosophy of existentialism. Those theological tendencies are analyzed from the point of view of the Orthodox doctrine.

Key words: eschatology of purgation, apocatastasis, purgatory, everlasting torments, syncretism, existentialism, Council of Ferrara-Florence, Mark of Ephesus, Berdiayev.

Deacon Elijah Maslov – Lecturer in the Faculty of Theology at Modern Institute of Management, Postgraduate Student at Humanities and Social Sciences Academy. Mailing address: Ac. Komarov s., 14 – 15, Moscow, 127276, Russia. E-mail: ilyateolog@yandex.ru

Hieromonk Leonides (Tolmachiov). The Inhabitants of St Nicholas's Monastery at Pererva

This paper reviews the composition of the inhabitants of St Nicholas's monastery at Pererva, demonstrating the dynamics of their quantity by year and analyzing their social class background and educational level. Particular attention is paid to the Fathers Superiors of that monastery, namely their social class background and relationships with the Metropolitan of Moscow. There are described work obediences (tasks) completed by the inhabitants both in the monastery and the Iberian Chapel.

Key words: Fathers Superiors, inhabitants, St Nicholas's monastery at Pererva, Theological School at Pererva, work obediences (tasks), Iberian Chapel.

Hieromonk Leonides (Tolmachiov) – clergyman at the Assumption Metochion of the Kozelsky Optin Monastery, graduate of Pererva Orthodox Theological Seminary and Moscow Orthodox Theological Academy. Mailing address: Lieutenant Schmidt Embankment, 27/2 – 24, St Petersburg, 199034, Russia. E-mail: tshamda2012@mail.ru

*Диакон Александр Тодиев*¹

Богословие святого апостола Павла и Третья Книга Ездры: опыт сравнительного обзора

В статье представлен сравнительный анализ богословия святого апостола Павла и Третьей Книги Ездры, рассматривается параллельная богословская тематика: судьба Израиля, всеобщность первородного греха, бессилие Закона Моисеева для спасения человечества, непостижимость Промысла, а также делается акцент на концепции «двух веков» как самой яркой идейной параллели. Отмечено главное расхождение, состоящее во всецелой христологической реинтерпретации святым апостолом Павлом всего ветхозаветного богословского наследия.

Ключевые слова: Апостол Павел, Послание к Римлянам, Третья Книга Ездры (3 Езд.), сирийский апокалипсис Варуха (2 Вар.), концепция «двух веков», мессианский век, литература Второго храма.

Изучение Третьей Книги Ездры (далее – 3 Езд.), несомненно, важно для лучшего понимания иудаизма периода Второго храма. Внимательное исследование данного произведения может также пролить свет на некоторые аспекты богословской тематики апостола Павла.

3 Езд., в которой, по словам английского библеиста К. Эммета, «постановка недоумённых вопросов зачастую звучит более убедительно, чем ответы»², вероятно, написана после разрушения Второго иерусалимского храма (70 г. по Р.Х.), в последнее десятилетие I в. по Р.Х, то есть во времена Римских императоров Домициана,

¹ *Диакон Александр Тодиев* – магистр богословия, аспирант Московской православной духовной академии, преподаватель Перервинской православной духовной семинарии. Адрес для корреспонденции: 141325, Россия, МО, Сергиево-Посадский район, с. Глинково, д. 63. E-mail: al.todiev@yandex.ru

² *Emmet C. W. The Fourth Book of Esdras and St. Paul // The Expository Times. 1916. [Vol.] 27: September. P. 551.*

Нервы и Траяна (81–96, 96–98 и 98–117 гг. по Р. Х.)³. Датировка книги даёт ключ к её пониманию. Ездра стоит перед проблемой очевидного отвержения Богом Своего народа в великой катастрофе 70 г. Мысль доходит до своего апогея в видении 3 Езд. 10:21–23:

«Ты видишь, что святилище наше опустошено, алтарь наш ниспровергнут, храм наш разрушен, псалтирь наш уничтожен, песни умолкли, радость наша исчезла, свет светильника нашего угас, ковчег завета нашего расхищен, Святое наше осквернено, и имя, которое наречено на нас, едва не поругано, дети наши потерпели позор, священники наши избиты, левиты наши отведены в плен, девицы наши осквернены, жёны наши потерпели насилие, праведники наши увлечены, отроки наши погибли, юноши наши в рабстве, крепкие наши изнемогли; и, что всего тяжелее, зная

³Существуют различные мнения по поводу датировки книги. В современной библейской науке данная датировка является общепринятой. За основу условно берется дата «тридцатый год по разорении города» (3 Езд. 3:1), которую относят к 30 г. после разрушения Иерусалима Титом. Среди отечественных авторов этой датировки придерживались А.М. Бухарев и П. Юнгеров // *Бухарев А.М.* Исследования о достоинстве, целости и происхождении 3-й Книги Ездры. М., 1864. С. 62, 133; *Юнгеров П.* Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Вып. 2: Пророческие и неканонические книги. Казань, 1907. С. 259. Прот. А. Смирнов считает, что Книга могла быть написана около времени разрушения Иерусалима римлянами – как до, так и после. // *Смирнов А., прот.* Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб., 2010. С. 37. Авторы современной статьи в Православной Энциклопедии обосновывают датировку после разрушения Иерусалима // *Лявданский А.К., Барский Е.В.* Ездры Третья Книга // ПЭ. Т. 18. М., 2008. С. 82.

В западной библеистике это мнение выражено в исследованиях авторитетных авторов, например: *Collins J.J.* The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity. NY., 1984. С. 156. *Stone M.E.* Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra. Minneapolis, 1990. С. 10.

Авторство исторического Ездры опровергается многими хронологическими неточностями, начиная с неверного времени жизни самого Ездры (ср.: 1 Езд. 7:1, 7; 8:1; 3 Езд. 3:1, 29). Следует отметить, что Кумранские рукописи, Филон Александрийский, Иосиф Флавий и раввинистическая письменность не знакомы с 3 Езд. Впервые указание на нее находят в Послании Варнавы (XII гл. «когда из дерева воскаплет кровь» = 3 Езд. 5:5) и в ясной цитате Климента Александрийского (Строматы III. 100:3 = 3 Езд. 5:35).

Сиона лишено славы своей, потому что предано в руки ненавидящих нас».

В продолжение этой идеи Книга содержит одни из самых ярких библейских изображений иудейского национального самосознания:

«О, Владыко Господи! Ты из всех лесов на земле и из всех деревьев на ней избрал только одну виноградную лозу; Ты из всего круга земного избрал Себе одну пещеру, и из всех цветов во вселенной Ты избрал Себе одну лилию; Ты из всех пучин морских наполнил для Себя один источник, а из всех построенных городов освятил для Себя один Сион. Из всех сотворённых птиц Ты наименовал Себе одну голубицу, и из всех сотворённых скотов Ты избрал Себе одну овцу; из всех многочисленных народов Ты приобрёл Себе один народ, и возлюбил его, дал ему закон совершенный. Но ныне, Господи, отчего же Ты предал одного многим, и на одном корне Ты насадил другие отрасли и рассеял Твой единственный народ между многими народами? И попрали его противники обетованиям Твоим и заветам Твоим не веровавшие. И если уже Ты сильно возненавидел народ Твой, то пусть бы он Твоими руками наказывался» (3 Езд. 5:23–30);

и:

«Для нас создал Ты век сей. О прочих же народах, происшедших от Адама, Ты сказал, что они ничто, но подобны слюне, и всё множество их Ты уподобил каплям, капающим из сосуда. И ныне, Господи, вот, эти народы, за ничто Тобою признанные, начали владычествовать над нами и пожирать нас. Мы же, народ Твой, который Ты назвал Твоим первенцем, единокровным, возлюбленным Твоим, преданы в руки их. Если для нас создан век сей, то почему не получаем мы наследия с веком? И доколе это?» (3 Езд. 6:55–59).

Если Израиль и согрешил, то остальные народы, во всяком случае, хуже его (см. 3 Езд. 3:28). Эти недоумения становятся основанием для более широкого мировоззрения. Ездра стоит перед вопросом о судьбе не просто израильтянина как члена избранного народа, но человека в плане уже глобальном. Проблема будущего

еврейской нации перерастает в дилемму, имеющую уже вселенские масштабы – судьба человечества в целом:

«Пусть рыдает род человеческий, и радуются полевые звери; пусть рыдают все, кто родился, и веселятся четвероногие и скоты. Ибо им гораздо лучше, чем нам, так как они не ждут суда; им не ведомы ни мучения, ни блаженство, обещанные им после смерти. Что нам пользы в том, что мы будем снова жить, но будем жестоко мучиться? Ведь все, кто родился, пропитаны беззакониями, полны грехов и отягчены преступлениями» (3 Езд. 7:65–68).

Ездра глубоко переживает грехопадение Адама и безапелляционную связь этого события вселенского масштаба с последующими поколениями людей:

«Ты повелел ему хранить заповедь Твою, но он нарушил её, и Ты осудил его на смерть, и род его и происшедшие от него поколения и племена, народы и отрасли их, которым нет числа» (3 Езд. 3:7);

и далее:

«Вот мое слово, первое и последнее: лучше было бы не давать земли Адаму, или, когда уже дана, удержать его, чтобы не согрешил. Что пользы людям – в настоящем веке жить в печали, а по смерти ожидать наказания? О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя исходим. Что пользы нам, если нам обещано бессмертное время, а мы делали смертные дела?» (3 Езд. 7:116–119; см. также: 3 Езд. 10:9–10).

Апостол Павел в Послании к Римлянам изображает свою глубокую обеспокоенность о судьбе своих собратьев по плоти. Для него этот вопрос – «великая печаль и непрестанное мучение сердца» (см. Рим. 9:2). А.М. Бухарев считает, что апостол, «нарочито избранный для Боговдохновенного исследования и разъяснения всех сторон истины Христовой»⁴, с одинаковой интонацией и глубиной задаётся теми же вопросами, как Ездра⁵, который горячо

⁴ Бухарев А.М. Исследования о достоинстве, целости и происхождении 3-й Книги Ездры. М., 1864. С. 78.

⁵ Там же. В результате А. Бухарев приходит к выводу о новозаветном происхожде-

скорбит о непомиловании Иакова (см. 3 Езд. 8:16): «неужели Бог отверг народ Свой?» (Рим. 11:1). Он также чувствует бремя греха, его всеобщность (ср.: 3 Езд. 7:46, 68; Рим. 3:9–20) и происхождение от Адама (см. Рим. 5:12–21). Он ощущает бессилие Закона спасти от греха (см.: 3 Езд. 9:33, 36; Рим. 3:20), и тем не менее святость и духовность Моисеева закона (3 Езд. 9:33, 36–37; Рим. 7:14). Апостол понимает, что вопросы греха и спасения не могут быть ограничены одним Израилем, но должны включать и языческий мир. Конечно же, он имеет решение, которое отправной точкой решительно отличается от того, что может предложить иудей, писавший Третью Книгу Ездры⁶. Апостол Павел находит ответ в Евангелии Господа нашего Иисуса Христа, в его вселенском спасительном измерении. Автор 3 Езд., возможно, знаком с христианством, но никак не выдаёт себя. Однако нет возможности говорить о литературной зависимости с чьей-либо стороны.

Важное совпадение можно найти в финальном решении как у апостола Павла, так и у Ездры. Главный ответ на все вопросы находится в непознаваемости для людей Всевышнего и непостижимости Божьих путей (см.: 3 Езд. 4:11, 21; 7:19), основанной на Его неопровержимой силе как Творца и Его отеческой любви к Своему творению (см.: 3 Езд. 5:33, 40; 8:47). Это два ответа, которые комбинированы в Послании к Римлянам. В 9 главе апостол раскрывает свой известный образ Бога как Всемогущего Творца: «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: „зачем ты меня так сделал?“» (Рим. 9:20), — используя мета-

нии 3 Езд. Автор книги будучи христианином облёк своё беспокойство о судьбах Церкви Христовой в «ветхозаветную внешность, чтобы облегчить для остатка спасаемых Израильтян переход от ветхозаветных представлений к духу и истине Нового Завета» // Там же. С. 134.

⁶ Авторство 3 Езд. в библейской науке единогласно приписывается практикующему иудею. Однако это непосредственно касается средней, или основной, части Книги (гл. 3–14), которая в научной классификации обозначается как 4-я Книга Эзры. Главы 1–2 и 15–16, как независимые части, обозначаются соответственно: 5-я и 6-я Книги Эзры. Авторство этих частей часто приписывается иудею, которому были известны новозаветные писания. См. подробно: *Юнгеров П.* Указ. соч. С. 260–261; *Барский Е.В.* Богословское осмысление образа Ездры в Ветхом Завете, в межзаветной и апокрифической литературе: дис. на соиск. учен. степ. канд. богосл. М., 2010. С. 17.

фору горшечника и глины. В конце фрагмента Рим. 9–11 делается акцент на том же аргументе: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперёд, чтобы Он должен был воздать? Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки, аминь» (Рим. 11:33–36). С другой стороны, в 8 главе рассматривая вопрос о страданиях в настоящем веке, апостол постулирует любовь Божию к нам во Христе Иисусе как незыблемую надежду и залог будущего спасения (см. Рим. 8:28–39). Главное отличие от Ездры в том, что апостол имеет историческую манифестацию этой любви Божией; она служит для него очевидной верификацией своих аргументов.

Есть ещё, возможно, менее важные параллели. Оба автора изображают контраст между Иаковом и Исавом на основании той же цитаты из Книги пророка Малахии: «Я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел» (Мал. 1:2–3; ср.: 3 Езд. 3:16 и Рим. 9:13). Далее мы можем сравнить ход мыслей апостола Павла в Рим. 2:1–16 с 3 Езд. 7:72: «Поэтому те, кто живёт на земле, терпят здесь мучения, потому что, имея разум, они совершали беззакония и, получая заповеди, не исполняли их, и, будучи последователями закона, отвергали закон, полученный ими», хотя апостол Павел явно не сторонник идеи, популярной в иудаизме эпохи Второго Храма, что язычникам был предложен закон, но они его отвергли⁷. Можно ещё допустить менее яркие подобия в 3 Езд. 7:73–74 и Рим. 2:3–4, и 3 Езд. 5:41 и 1 Фес. 4:13.

Думается, самую важную богословскую параллель между 3 Езд. и посланиями апостола Павла следует усматривать в противопоставлении настоящего и будущего века (*olam hazze/olam habba*). Нынешний век (עוֹלָם הַזֶּה) – это период активизации богоборческих сил; ему на смену явится будущий век (עוֹלָם הַבָּא) – время правды, мира и радости. Популярная в иудаизме эпохи Второго храма концепция «двух веков», очевидно, занимает у обоих авторов важное место.

⁷ Emmet C.W. The Fourth Book of Esdras and St. Paul // The Expository Times. 1916. [Vol.] 27: September. P. 555.

Следует предварительно подчеркнуть, что значительная часть посланий апостола Павла хронологически написана раньше канонических Евангелий и относится к самым ранним книгам в каноне Нового Завета, где можно усмотреть учение о «двух веках». В библейской науке общепризнанным считается тот факт, что апостол Павел написал свои послания раньше, чем была написана 3 Езд.

Буквальную форму «двух веков» апостол упоминает один раз в Еф. 1:21:

«[Христос] превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем (ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι)».

В Евр. 6:4–6 он говорит о будущем веке:

«Ибо невозможно – однажды просвещённых, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века (μέλλοντος αἰῶνος), и отпадших, опять обновлять покаянием...»

Обычно «век будущий» апостол Павел обозначает понятием «Царства» или «вечной жизни» (1 Фес. 2:12; 1 Кор. 4:20; 6:9–10; Еф. 5:5; Кол. 1:13; 2 Тим. 4:18; Евр. 12:28; 1 Тим. 6:12, 19; Тит. 1:2; 3:7). Апостол нередко говорит о «веке сем», что, очевидно, подразумевает наличие и будущего века. Например:

«...для неверующих, у которых бог века сего (τοῦ αἰῶνος τούτου) ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа» (2 Кор. 4:4; см. также: Рим. 12:2; 1 Кор. 1:20; 2:6, 8; 3:18; Еф. 6:12).

«Который отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века (τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος), по воле Бога и Отца нашего» (Гал. 1:4).

«Ибо Димас оставил меня, возлюбив нынешний век (τόν νῦν αἰῶνα)» (2 Тим. 4:10; см. также: 1 Тим. 6:17; Тит. 2:12).

Апостол пользуется терминами ὁ κόσμος и ὁ αἰών как синонимами, придавая понятию ὁ αἰών пространственно-космическое значение. Например, в 1 Кор. 2:6 он говорит о «мудрости века сего»,

а уже в 1 Кор. 3:19 говорит о «мудрости мира сего» или в 1 Кор. 2:12 о «духе мира сего».

Иногда апостол Павел может говорить вместо формы единственного числа нынешнего или грядущего века в форме множественного числа. Новозаветное домостроительство спасения он называет «концом веков» – τὰ τέλη τῶν αἰώνων / συντελεία τῶν αἰώνων) (см.: 1 Кор. 10:11; Евр. 9:26). Время полноты открытия Царства Божия после Второго пришествия Христова апостол описывает как «грядущие века» – τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπέρχομένοις (Еф. 2:7). Тем не менее, выражаясь даже в форме множественного числа, доктринально апостол остаётся в рамках парадигмы «двух веков». По слову свт. Феофана Затворника: «Века грядущие то же, что будущий век, по втором пришествии Христовом, – время созревшего царства Христова. И теперь это богатство благодати видно для имеющих очи видеть, но не все видят то, не только из неверных, но и из верующих»⁸.

Другим обозначением понятия «век нынешний» в посланиях апостола Павла может служить в разных вариациях выражение ὁ νῦν καιρός – нынешнее время (см.: Рим. 3:26; 8:18; 11:5; 2 Кор. 6:2; 8:14). Г. Сассэ считает, что понятие ὁ νῦν καιρός полностью тождественно понятию ὁ αἰὼν οὗτος⁹. Г. Штэлин, ссылаясь ещё на Гал. 4:25, дополняет его, утверждая, что понятие νῦν в новозаветном богословии и, в частности, у апостола Павла, имеет оттенок промежуточного периода. Он образно сравнивает его с горной цепью, которая соединяет два государства и принадлежит обоим. Подобным образом это время служит переходным периодом между двумя пришествиями Спасителя. Первое служит началом будущего века, а второе будет завершением первого. Таким образом, νῦν апостола Павла принадлежит обоим векам¹⁰.

⁸ *Феофан Затворник, свт.* Толкование посланий апостола Павла. Послание к Ефесянам. М., 1998. С. 149–150.

⁹ *Sasse H.* “ὁ αἰὼν”. The Present and Future αἰὼν // TDNT / Logos Library Digital System. [Электронный ресурс]. Electronic data and program. Version 2.1 g. 2006.

¹⁰ *Stählin G.* “νῦν”. The NT νῦν between the Comings // TDNT / Logos Library Digital System. [Электронный ресурс]. Electronic data and program. Version 2.1 g. 2006.

В 3 Езд. наиболее ясно о «двух веках» говорится в 3 Езд. 7:50: *non fecit Altissimus unum saeculum sed duo*. Перевод по тексту Вульгаты: сотворил Всевышний не один, но два века. В других местах книги говорится о «двух временах»: *quae erit separatio temporum, aut quando prioris finis aut sequentis initium?* (какое разделение времён, и когда будет конец первого и начала последнего?) – 3 Езд. 6:7. Очевидно, речь идёт об одном и том же¹¹.

В книге содержатся различные характеристики будущего века: он будет пространным, безопасным и временем бессмертия (3 Езд. 7:13); его началом будет «день суда, <...> когда пройдёт тление» 3 Езд. 7:113; он предназначен лишь для немногих праведников, в отличие от этого века, который «Всевышний сотворил для многих» (3 Езд. 8:1; см. также 7:47); он будет исполнен совершенного покоя, благодати и совершенной премудрости (3 Езд. 8:52); в нём будет искоренено «зерно злого семени», посеянное «в сердце Адама изначала» (3 Езд. 4:28–30), и запечатан «корень зла» (3 Езд. 8:53). Благословения будущего века, по-видимому, противоположны тем проклятиям, которыми в понимании Ездры характеризуется век настоящий. Век сей рассматривался как воплощение порока, век трудов, страданий и бедствий (3 Езд. 7:12), исполненный «неправдою и немощами» (3 Езд. 4:27).

Другой важной особенностью как богословия апостола Павла, так и 3 Езд. является наличие века, отдельного от настоящего и будущего веков, то есть промежуточного мессианского века.

В 3 Езд. в разделах, где повествуется о будущем веке, никакой мессианской фигуры не упоминается; то есть будущий век не тождествен мессианскому. Тем не менее, фигура Мессии появляется в других главах, а именно в 7, 11–13 главах. Поэтому можно говорить о мотиве мессианского века в 3 Езд.:

«Ибо откроется Сын Мой Иисус с теми, которые с Ним, и оставшиеся будут наслаждаться четыреста лет. А после этих лет умрёт Сын Мой Христос и все люди, имеющие дыхание. И обратится век

¹¹ См. упоминания двух веков: 3 Езд. 7:50; 4:26–27; 6:7–10; 7:12–13, 29–31, 113; 8:1, 46; века настоящего: 3 Езд. 4:11, 24, 36; 6:20, 25, 55, 59; 7:112; 8:2, 50; 9:5, 19; 14:10–11; века будущего: 3 Езд. 7:47; 8:52.

в древнее молчание на семь дней, подобно тому, как было прежде, так что не останется никого. После же семи дней восстанет век усыплённый, и умрёт повреждённый. И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах тех, которые молчаливо в нём обитают, а хранилища отдадут вверенные им души. Тогда явится Всевышний на престоле суда, и пройдут беды, и окончится долготерпение» (3 Езд. 7:28–33);

и:

«Лев, которого ты видел <...>, это – Помазанник, сохранённый Всевышним к концу против них и нечестий их, Который обличит их и представит пред ними притеснения их. Он поставит их на суд живых и, обличив их, накажет их. Он по милосердию избавит остаток народа Моего, тех, которые сохранились в пределах Моих, и обрадует их, доколе не придёт конец, день суда, о котором Я сказал тебе вначале» (3 Езд. 12:31–34).

Начальными моментами будущего века будут воскресение мертвых и всеобщий суд:

«День же суда будет концом времени сего и началом времени будущего бессмертия, когда пройдёт тление, прекратится неводержание, пресечётся неверие, а возрастет правда, воссияет истина» (3 Езд. 7:113–114).

Суд же должен совершиться – и с ним новый век начаться – только после того, как закончится царство Мессии (см. 3 Езд. 7:31–33). Из вышеприведённых цитат видно, что век Мессии будет ограниченным по времени и продлится до Страшного Суда. Автор 3 Езд. обнаруживает очевидную склонность относить дни Мессии к настоящему веку или, по крайней мере, считать их прелюдией или переходным моментом от настоящего века к будущему¹². В. Буссэ называет мессианский век «промежуточной областью»¹³. З. Мовин-

¹²В более ранней по времени написания апокалиптической литературе, например в 1 Енох. 37–71 (Книга Притчей или Образов), дни Мессии, наоборот, отождествляются с будущим веком

¹³*Bousset W. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. P. 275.*

кель называет царство Мессии «финальным этапом настоящего века и переходным эоном»¹⁴ (рис. 1).

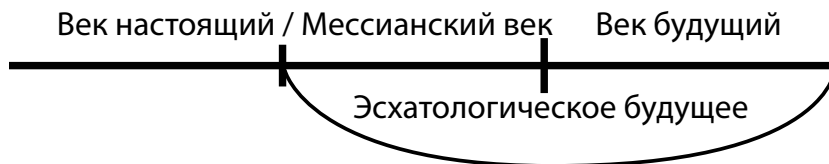


Рис. 1. Положение мессианского века в составе концепции «двух веков» согласно 3 Езд.

В сирийском апокалипсисе Варуха (2 Вар.), автору которого 3 Езд., возможно, служила источником¹⁵, мы находим дополнительную информацию касательно той функции, которую мы определили для временно-ограниченного мессианского века в 3 Езд., потому что в общих чертах концепции этих двух книг схожи. Отрывки 2 Вар. 29:1–30:1; 40:1–3; 72:1–74:4, очевидно, повествуют о временном мессианском веке. По мнению прот. А.В. Смирнова: «Различие от воззрений Ездры состоит лишь в том, что дни Мессии получают здесь большую независимость и самостоятельность; они несколько выделяются от настоящего века и рассматриваются как промежуточный период от настоящего к веку будущему»¹⁶. Согласно 2 Вар. 74:2–3 мессианский век представляет собой смешение или наложение свойств настоящего и будущего веков:

«Ибо это время – конец всему, что тленно, и начало тому, что нетленно. <...> Поэтому оно будет далёким от тех, кто зол, и близким тем, кто не умрёт»¹⁷ (рис. 2).

¹⁴ Mowinckel S. He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Grand Rapids, 2005. P. 325.

¹⁵ Лявданский А.К., Барский Е.В. Ездры Третья Книга // ПЭ. Т. 18. М., 2008. С. 91.

¹⁶ Смирнов А.В. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Макквейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб., 2010. С. 255.

¹⁷ Текст приводится по: Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра / Пер. с сир., ввод. ст. и коммент. Ю.Н. Аржанова. СПб., 2011.

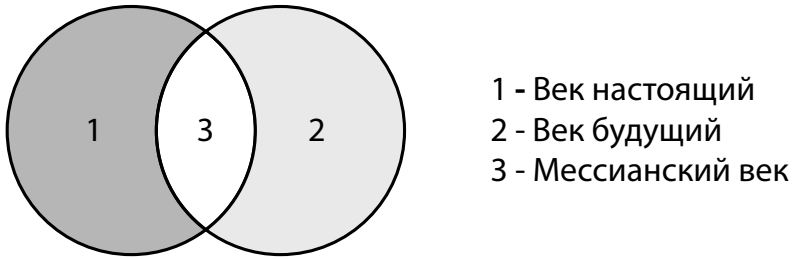


Рис. 2. Положение мессианского века в составе концепции «двух веков» согласно 2 Вар.

Мессианский век имеет своё самостоятельное положительное значение, которое не следует преуменьшать; он уже предначинает эсхатологическое будущее, хотя и не тождествен грядущему веку. Согласно 3 Езд. 7:30–31 дни Мессии принадлежат формально к настоящему веку, если исходить из теории двух веков, но век Мессии уже даёт наслаждение (см. 3 Езд. 7:28) и открывает собой блага будущего века. Это не просто водораздел или черта на воображаемой линии истории, но полноценный период времени. Своими свойствами он принадлежит как настоящему, так и будущему векам. Следовательно, мы не можем однозначно утверждать, что чёткое разделение на два века является нормативной моделью для всего апокалиптического богословия. Несмотря на то, что два века остаются существенными для апокалиптического мировоззрения, более позднее поколение авторов данного движения придерживается троичной схемы в результате включения промежуточного мессианского века. Тем не менее, в этих текстах общая парадигма двух веков не отменяется, но лишь уточняется. Эти наблюдения существенны для исследования концепции «двух веков» в богословском наследии апостола Павла. Вышеотмеченное смешение двух веков, как одна из главных характеристик мессианского века, позволяет провести параллель с учением апостола Павла о сосуществовании «новой твари» во Христе Иисусе (см.: 2 Кор.

5:17; Гал. 6:15; Еф. 2:10; Тит. 2:14) в настоящем «лукавом веке» (см.: Гал. 1:4; 2 Кор. 4:4; Еф. 6:12; 2 Тим. 4:10).

Следует говорить о христологической реинтерпретации и осмыслении доктрины «двух веков» в учении апостола Павла: для него, как и для полноты Церкви Христовой, Мессия уже пришёл, мессианский век уже начался. В то время как чаяния иудейской эсхатологии периода Второго храма были выражены чисто символическим языком, эсхатологическая надежда христианства сосредотачивается на конкретном Лице Господа Иисуса Христа (рис. 3).

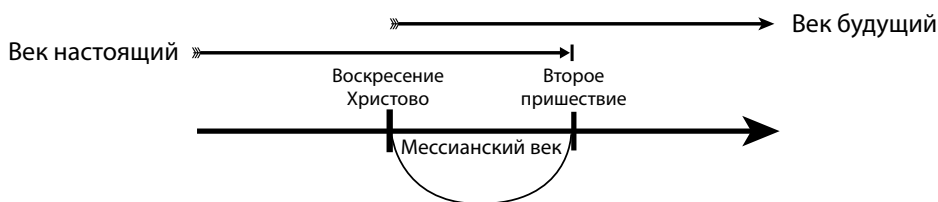


Рис. 3. Новозаветная эсхатологическая схема.

По мысли апостола Павла, именно те, кто уверовал во Христа и «запечатлены обетованным Святым Духом, Который есть залог наследия нашего» (Еф. 1:13–14; см. также: Рим. 8:23), уже не живут лишь в настоящем веке, но в режиме наложения или нахлёста веков; они уже вкусили «дара небесного» (Евр. 6:4) и «сил будущего века» (Евр. 6:5).

Христиане пребывают «в Адаме» (1 Кор. 15:22) и продолжают пребывать, пока живут на Земле. Но они также и уже «во Христе», ибо после Воскресения Христова: «кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь всё новое» (2 Кор. 5:17).

Фундаментальным для Павловой сотериологической концепции является убеждение, что верующий ещё «не добежал» (см. 1 Кор. 9:24), ещё не совершенен (см. Еф. 4:13), всегда в пути и в поиске (см.: Евр. 12:1, 13:14). В западной библейской науке принято обозначать этот феномен как «эсхатологическую напряжённость»¹⁸ – напря-

¹⁸ Cullmann O. Salvation in History. London, 1967. P. 202.

жённость между делом «начатым» и не доконченным, между инаугурацией и консумацией, между решающим «уже» и имеющим быть выстраданным «ещё нет». Концепция «уже-ещё нет» (*already-not yet*) стала *terminum technicus* в западной библейской науке, посвящённой исследованию богословия апостола Павла. Как альтернативный вариант концепции «*already-not yet*» иногда учёные библеисты говорят о диалектике между партиципацией и антиципацией¹⁹. Чешский протестантский библеист П. Покорны предлагает также термин «презентная эсхатология»: «спасение ещё не осуществилось в универсальном смысле, но во встрече с Иисусом Христом, т.е. в слушании Его слова и в осуществлении веры, для верующих уже в настоящем совершается участие в вечной жизни»²⁰.

Концепция «уже-ещё нет» отчетливо прослеживается в метафорах спасения апостола Павла. Например, «искупление» – дар Божий, которым апостол и читатели его посланий уже обладают. Верующие получили «оправдание даром, по благодати Его (Господа нашего Иисуса Христа – *Авт.*), искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3:24), «в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов» (Кол. 1:14). Но в другом смысле, христиане ещё ждут искупления, «искупления тела» (Рим. 8:23). Далее, с одной стороны, «свободой» мы уже пользуемся. Красноречивым доказательством является следующее восклицание апостола: «Итак стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5:1; см. также: Рим. 6:18, 22; 8:2; Гал. 2:4). С другой стороны, тварь также ожидает освобождения «от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:21). Аналогично показательным является образ «наследия» или «наследства», которым мы уже обладаем (см. например: Гал. 4:1–7). Но апостол говорит ещё, и даже чаще, о наследии Царства Небесного, которое предстоит верующим (см.: 1 Кор. 6:9–10; 15:50; Гал. 5:21; Кол. 3:24; Еф. 5:5).

¹⁹ *Keck L.E.* Paul and his Letters. Philadelphia, 1982. P. 81.

²⁰ *Покорны П.* Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М., 2012. С. 560.

Итак, подытоживая, вернёмся к сравнительному анализу богословия 3 Езд. и апостола Павла. В чём же смысл их параллельного обзора? Вопрос о какой-либо литературной зависимости с чьей-либо стороны даже в принципе не стоит. Но может стоять вопрос об общности школы, традиции или общего мировоззренческого образования.

Писания апостола Павла по времени написания, несомненно, более ранние, чем 3 Езд. Тем не менее, Ездра ничего не заимствует от него. Сравнительный анализ позволяет предположить, что недоумённые вопросы, которыми была охвачена мысль апостола Павла, были общими и для умов современных ему правоверных иудеев. К. Эммет, цитируя работу К. Монтэфиоре (C. Montefiore)²¹, считает, что проблематика 3 Езд. принадлежит к другой школе, чем палестинский иудаизм, и соприкасается во многом с кругом проблем посланий апостола Павла. Другими словами, она представляет собой иудаизм диаспоры²². Палестина этого времени была пропитана эллинизмом и вавилонизмом²³, которые оказали огромное воздействие на идеологическую оригинальность и чистоту палестинского иудаизма. Сравнение 3 Езд. и богословия апостола Павла позволяет, в продолжение мысли К. Монтэфиоре, предположить, что дохристианский иудаизм апостола Павла не принадлежал к типу традиционного палестинского иудаизма. Тем не менее, по мысли В. Дэйвиса, из этого не следует, что он мог

²¹ *Montefiore C. Judaism and St. Paul: two essays. London, 1914. P. 90–96, 164.*

²² *Emmet C. W. The Fourth Book of Esdras and St. Paul // The Expository Times. 1916. [Vol.] 27: September. P. 555.*

²³ А.С. Варшавский не без умысла напирает на тот факт, что два великих реформатора дохристианского иудаизма Ездра и равви Гиллель были родом из Вавилонии // *Варшавский А.С. Гиллель Вавилонский: его жизнь и деятельность. Одесса, 1897. С. 6. Равви Гиллель (ок. 75 г. до Р.Х. – нач. I в. по Р.Х.), председатель великого иерусалимского синедриона и глава академии раввинов, родом из Вавилонии, был по линии отца из колена Вениаминова, как и апостол Павел. Его учителями были раввины Шемая и Автолион, которые были потомками эллинистов или даже прозелитов; Талмуд называет их «потомками язычников» // Там же. С. 7, 38. Его внук и преемник в сане «наси» св. прав. Гамалиил I († 50 г.) был учителем апостола Павла (см. Деян. 22:3) // *Пятецкий Л.М. Гамалиил I // ПЭ. Т. 10. М., 2005. С. 380.**

научиться ему в том же идеологическом центре палестинского иудаизма – Иерусалиме. В этот период в Иерусалиме не наблюдается разительной дихотомии между палестинским иудаизмом и эллинистическим иудаизмом²⁴. Таким образом, можно предположить, что апостол Павел и автор 3 Езд. принадлежат к одному течению в иудаизме периода Второго храма. К. Эммет пишет: «Если бы апостол Павел не стал христианином, то написал бы подобный апокалипсис как 3 Езд., а Ездра стал бы верным продолжателем богословия апостола Павла, если бы принял христианскую модель решения тех проблем, которыми он озадачен»²⁵.

Заключение

Апостол Павел, по собственному признанию, добровольно отказался от своего прошлого в иудействе, надо полагать, в том числе, и от всего того, что касается научно-богословского багажа:

«Что для меня было преимуществом, то ради Христа я почёл тщетою. Да и всё почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и всё почитаю за сор, чтобы приобрести Христа» (Флп. 3:5–8).

Однако он не отказался от «надежды Израилевы» (Деян. 28:20; см. также: Деян. 26:6–7), он не обрел иного Бога, но сохранил верность Богу отцов своих, и, как «всякий книжник, наученный Царству Небесному», он «подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф. 13:52; см. также: Песн. 7:14). Господь не желал, чтобы человек забывал то, что он знал до того, как пришёл к Нему. Он просто должен смотреть на свои знания в новом свете и употреблять их в новом служении, «потому что, – по слову свт. Иоанна Златоуста, – новое и старое соединено

²⁴ *Davies W.D.* Unsolved New Testament problems. The Jewish background of the teaching of Jesus: Apocalyptic and Pharisaism // *The Expository Times*. 1948. [Vol]. 59: June. P. 233.

²⁵ *Emmet C.W.* The Fourth Book of Esdras and St. Paul // *The Expository Times*. 1916. [Vol.] 27: September. P. 556.

и связано между собою»²⁶. Так и апостол вынес из своей сокровищницы «старое», то есть ветхозаветную форму или парадигму, поэтому допустимо сравнивать его богословие с современными ему иудейскими авторами, в частности, с 3 Езд. Он выносит также и «новое» – дух и полноту Нового Завета, которыми наполняются образы Ветхого Завета. Здесь область «ума Христова», который был вполне присущ апостолу Павлу, кто его не имеет, судить и знать ничего не может (см. 1 Кор. 2:10–16).

В западной библеистике принято при малейшей идейной параллели между двумя авторами горячо доказывать, что один из них непременно вдохновлён творением другого. Этот подход отличается от православной методологии, для которой «параллель» не необходимо означает влияние, а влияние не есть ещё источник. Выше были обозначены возможные параллели между богословскими идеями апостола Павла и 3 Езд.: судьба Израиля, всеобщность первородного греха, бессилие Закона Моисеева для спасения человечества, непостижимость Провидения, концепции «двух веков» и мессианского века. Можно допустить общность воспитания, школы, образования, традиции и т.д., однако, необходимо подчеркнуть главное отличие: Ездра имеет лишь вопросы, тогда как апостол Павел имеет и вопросы, и все ответы. Для него Мессия уже пришёл в лице Господа Иисуса Христа. Поэтому он знает, что: 1) «не отверг Бог народа своего» (Рим. 11:1–2); 2) «не все дети Авраама, которые от семени его» (Рим. 9:7); 3) послушанием Нового Адама «сделаются праведными многие» через смерть со Христом для греха и воскресения с Ним для праведности (см.: Рим. 5:18–21; 6:8–11); 4) имея дар Духа Божия, духовный человек «судит о всём, а о нём судить никто не может» (см. 1 Кор. 2:10–15); 5) для тех, кто в Церкви Христовой, мессианский век открыт, силы будущего века уже в действии (см. Евр. 6:5), воскресение мертвых

²⁶ *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: в 12 т. Т. 7. Кн. 2. Репр. М., 2001. С. 492. «Под новыми вещами разумеются мысли Нового Завета, а под старыми – Ветхого» // Евфимий Зигабен, мон. Толкование Евангелия от Матфея и толкование Евангелия от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям византийским XII века. СПб., 2000. С. 107.

началось, и мы посажены «на небесах во Христе Иисусе» (см.: Еф. 2:5–6; 1 Кор. 15:20); 6) «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5:17).

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2000.
2. Biblia Sacra Vulgata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1958.
3. Greek New Testament. – 4th revised edition. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Литература

1. *Барский Е.В.* Богословское осмысление образа Ездры в Ветхом Завете, в межзаветной и апокрифической литературе: дис. на соиск. уч. степ. канд. богосл. В надз.: ПСТГУ. М., 2010. 276 с. [не опубликовано].
2. *Бухарев А.М.* Исследования о достоинстве, целостности и происхождении 3-й Книги Ездры. М.: Изд. А.И. Манухина, 1864. 134 с.
3. *Варшавский А.С.* Гиллель Вавилонский: его жизнь и деятельность. Одесса: Изд. Я.Х. Шермана, 1897. 62 с.
4. *Зигабен Евф., мон.* Толкование Евангелия от Матфея и толкование Евангелия от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям византийским XII века. СПб.: Об-во свт. Василия Великого, 2000. 640 с.
5. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: в 12 т. Т. 7. Кн. 2. Репр. М.: Святитель Иоанн Златоуст, 2001. С. 475–912.
6. *Климент Александрийский.* Строматы: Кн. 1–3. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 543 с.
7. *Лявданский А.К., Барский Е.В.* Ездры Третья Книга // ПЭ. Т. 18. М.: Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 81–92.
8. Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. 671 с. (Творения святых отцов и учителей Церкви).

9. *Покорны П.* Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М.: ББИ им. св. ап. Андрея, 2012. XVI, 798 с.
10. *Пятецкий Л.М.* Гамалиил I // ПЭ. Т. 10. М.: Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2005. С. 380-381.
11. Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра / Пер. с сир., ввод. ст. и коммент. Ю.Н. Аржанова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. 239 с.
12. *Смирнов А., прот.* Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. 536 с.
13. *Феофан Затворник, свт.* Толкование посланий апостола Павла. Послание к Ефесянам. М.: Паломник: Правило веры, 1998. 500 с.
14. *Юнгеров П.* Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Вып. 2: Пророческие и неканонические книги. Казань: Типо-литография Имп. Ун-та, 1907. 300 с.
15. *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1903. 512 p.
16. *Collins J.J.* The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity. NY.: Crossroad, 1984. 280 p.
17. *Cullmann O.* Salvation in History. London: SCM Press, 1967. 352 p.
18. *Davies W.D.* Unsolved New Testament problems. The Jewish background of the teaching of Jesus: Apocalyptic and Pharisaism // The Expository Times. 1948. [Vol]. 59: June. P. 233–240.
19. *Emmet C.W.* The Fourth Book of Esdras and St. Paul // The Expository Times. 1916. [Vol.] 27: September. P. 551–556.
20. *Keck L.E.* Paul and his Letters. Philadelphia: Fortress Press, 1982. 174 p.
21. *Montefiore C.* Judaism and St. Paul: two essays. London: Max G., 1914. 240 p.

22. *Mowinckel S.* He That Cometh. The Messiah concept in the Old Testament and Later Judaism. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2005. 528 p.
23. *Sasse H.* “ὁ αἰών”. The Present and Future αἰών // TDNT / Logos Library Digital System. [Электронный ресурс]. Electronic data and program. Version 2.1 g. 2006.
24. *Stählin G.* “νῦν”. The NT νῦν between the Comings // TDNT / Logos Library Digital System. [Электронный ресурс]. Electronic data and program. Version 2.1 g. 2006.
25. *Stone M.E.* Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra. Minneapolis: Fortress Press, 1990. 496 p.

*Архимандрит Софроний (Смук)*¹

Учение и деяния пророка бури Или и его ученика пророка тихого ветра Елисея

Статья рассматривает служение и религиозно-нравственное учение пророков Или и Елисея в Северном Израильском царстве. Дается богословский анализ деятельности пророков на фоне усилившегося в Израиле язычества. Показаны усилия пророков по распространению и защите почитания Истинного Бога. Проанализированы отличия в служениях пророков Или и Елисея, обусловленные не только их характерами, но и замыслом Бога об Израиле.

Ключевые слова: *Ягве, пророк Илия, пророк Елисей, Ахав, Израиль, язычество, грех, Финикия, судья Израиля, чудеса, воля Божья, гора Хорив.*

Финикийская цивилизация и Израиль

Древняя Финикия² в основном занимала территорию современного Ливана и была одной из самых высокоразвитых стран Восточного Средиземноморья. В X–IX вв. до Р.Хр. особенно заметного расцвета достигло Тирское царство Финикии (включая Сидон и Библ). Достижения Финикии во многих областях были так высоки, что и другие государства испытали её влияние. Это ка-

¹ *Архимандрит Софроний (Смук)* – кандидат богословия, преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской православной духовной академии. Адрес для корреспонденции: 109383, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Обводный канал, 17.

² Финикия не имела ни только политического единства, но и общего названия своего народа. В Финикии каждый город имел своего царя и народ назывался именем города (подробнее см.: Харден Д. Финикийцы – основатели Карфагена. М., 2004. С.75–81.).

сается и изобретения финикийцами алфавита, и сделанных ими открытий в области географии³.

Финикийский алфавит, состоявший из 22 только согласных букв, был впоследствии заимствован многими семитскими народами, в том числе евреями и арамеями, а от последних, с некоторыми видоизменениями, распространился как на Востоке (Центральная Азия, Индия), так и на Западе. В частности, греческий алфавит представляет по существу усовершенствованную модификацию финикийского.

Но вместе с этими достижениями Финикия распространяла вокруг себя и языческие представления и ритуалы, оставившие мрачный след в истории израильского и других народов. В каждом финикийском городе был свой местный небесный бог, который назывался или Ваал, что означает «Владыка», или Мелькарт, что значит «Царь города», или Ваал-Мелькарт, или просто Эль, буквально «сильный, мощный»⁴. Жена бога называлась Астартой и почиталась как богиня Луны. Финикийская религия культивировала храмовую проституцию возле капищ Ваала и Астарты. Перед идолом бога Молоха совершались человеческие жертвоприношения. В жертву приносили и взрослых, и младенцев, причём в последнем случае родственники могли гладить ребёнка, чтобы он не плакал, пока не упадёт в пламя⁵.

Эпоха пророка Самуила отмечается первыми симптомами усиливавшегося религиозно-нравственного охлаждения Израиля, приведшего к увлечению ханаанской языческой культурой и падению нравственности народа Ягве. Это было в XI в. до Р.Хр. В X в. до Р.Хр. это охлаждение ещё более усилилось и под влиянием финикийской цивилизации приобрело ужасные формы.

«Человеческие жертвоприношения, – пишет И. Шифман, – назывались по-финикийски «*moloh*», по-еврейски «*moleh*». Вследствие ошибочной интерпретации данного слова, имевшей место уже в древности, появилось представление о чудовищном боге

³ Харден Д. Финикийцы – основатели Карфагена. М., 2004. С. 121–131.

⁴ Мень А., прот. Исагогика. Ветхий Завет. М., 2000. С. 108.

⁵ Харден Д. Финикийцы – основатели Карфагена. М., 2004. С. 108.

Молохе, которому приносили человеческие жертвы. Останки таких жертв хоронили на специальных кладбищах, называвшихся *tofet*. Такие кладбища найдены при раскопках финикийских городов Западного Средиземноморья. Иудеи приносили эти жертвы в долине Хинном, недалеко от Иерусалима; в дальнейшем из еврейского слова *ge Hinnom* (долина Хинном) возникло слово *geenna*. Древние писатели, видевшие этот чудовищный обычай, считали его проявлением бесчеловечной свирепости (Диодор 20, 14; Юстин 16, 6, 12). Но почитатели Молоха считали такие жертвы подвигом благочестия, совершавшимся во имя бога и, как правило, ради блага народа»⁶.

Увлечение язычеством наибольшее распространение получило в десятиколенном Израильском царстве во время правления царя Ахава, который известен как «жестоковыйный и хитрый царь, насаждавший культ Ваала-Астарты и преследовавший пророков»⁷. Это увлечение языческим нечестием усилилось особенно после того, как царь женился на фанатичной приверженице Ваала, Сидонской царице Иезавели. Тогда, по свидетельству Священного Писания, безумное увлечение язычеством и нравственное распутство в Израиле дошло до высшей степени (см. 3 Цар. 16, 32–33). Следование отвратительным языческим ритуалам, привнесённым из Финикии, сопровождалось в Израиле террором против тех, кто остался верным Богу единому⁸.

Служение пророков Божиих осложнялось также и тем, что при дворе израильского царя находились «царские пророки Ягве», которые обычно своими предсказаниями угождали царю и поддакивали бывшим тут же языческим прорицателям (3 Цар. 22 гл.). Илия, Елисей, а вслед за ними и остальные пророки Божии истиной своих пророчеств обличали этих царских предсказателей, пророчивших своим господам только доброе (4 Цар. 3, 13).

⁶ *Шифман И.Ш.* Ветхий Завет и его мир. М., 1987. С. 197–198.

⁷ *Церен Э.* Библейские холмы. М., 1966. С. 471.

⁸ В то же время Иудея продолжала держаться религии Завета, благодаря благочестивому царю Иосафату.

Поборник Бога Илия

Самой яркой фигурой не только среди ветхозаветных пророков, но и, наверное, во всём Священном Писании Ветхого Завета является грозный поборник истинной веры и посланник Бога пророк Илия, «фесвитянин из жителей Галаадских» (3 Цар. 17, 1). Кроме этих слов, мы ничего не знаем ни о его родителях, ни о его прежней жизни. Согласно Талмуду, пророк «Илия был не кто иной, как Финеес, сын Елеазара (Числ. 25, 7, 11), отличавшийся ревностью о Господе, восставший из мертвых», – пишет Г. Власов⁹. Финеес копьём убил израильянина и иноплеменницу, с которой тот прелюбодействовал, тем прекратив поражение сынов Израилевых от Господа за то, что они стали блудодействовать с дочерьми Моава. Эта решительность Финееса и привела Талмуд к мысли, что он и Илия пророк – одно лицо. Но это свидетельство Талмуда, являясь легендарным, даёт почувствовать, кем был Илия для Бога и для Израиля.

В книге Иисуса, сына Сирахова, о пророке Илие помещён такой замечательный гимн: «И восстал Илия пророк, как огонь, и слово его горело, как светильник. Он навёл на них голод и ревностью своею умалил число их; словом Господним он заключил небо и три раза низводил огонь. Как прославился ты, Илия, чудесами твоими, и кто может сравниться с тобою в славе! Ты воздвиг мёртвого от смерти и из ада словом Всевышнего; ты низводил в погибель царей и знатных с ложа их; ты слышал на Синае обличение на них и на Хориве суды мщения; ты помазал царей на воздаяние и пророков – в преемники себе; ты восхищен был огненным вихрем на колеснице с огненными конями; ты предназначен был на обличения в свои времена, чтобы утишить гнев прежде, нежели обратится он в ярость, – обратить сердце отца к сыну и восстановить колена Иакова. Блаженны видевшие тебя и украшенные любовью, – и мы жизнью поживём» (Сирах. 48, 1–11).

Посланник Божий пророк Илия неожиданно, как гром с неба, появляется на страницах Священного Писания перед нечестивым

⁹ Власов Г. Священная летопись. СПб., 1893. Т. 4, ч. 2. С. 11.

израильским царём Ахавом, говоря ему: «Жив Господь Бог Израилев, пред Которым я стою! в сии годы не будет ни росы, ни дождя, разве только по моему слову» (3 Цар. 17, 1). Так и случилось: во всём Израиле началась страшная засуха, даже трава погибла, и настал голод.

И сказал Своему посланнику, пророку Илии, Господь Бог: «Пойди отсюда и обратись на восток и скройся у потока Хорафа, что против Иордана; из этого потока ты будешь пить, а воронам Я повелел кормить тебя там» (3 Цар.17, 2–4). Однако засуха была так сильна, что через год высох и поток Хорафа, и Илия пошёл в сидонский город Сарепт. У ворот города он встретил бедную вдову, собиравшую дрова, и попросил у неё хлеба и воды. Вдова ответила: «Жив Господь Бог твой, у меня ничего нет печёного, а только есть горсть муки в кадке и немного масла в кувшине; и вот, я наберу полена два дров, и пойду, и приготовлю это для себя и для сына моего; съедим это и умрём». Илия сказал ей: «Не бойся, пойди, сделай, что ты сказала; но прежде из этого сделай небольшой опреснок для меня и принеси мне; а для себя и твоего сына сделаешь после; ни мука в кадке, ни масло в кувшине не будут убывать у тебя, пока Господь не пошлёт дождь на землю». Женщина поверила и сделала так, как велел ей пророк. И действительно, ни масло, ни мука не убывали у неё во всё время голода (3 Цар. 17, 10–16).

Пророк Илия в этих главах – грозный судья Израиля, вестник праведной воли Божией, карающей грешников и милующей праведников. Всем своим обликом пророк Илия противостоял экста- тическому и пышному финикийскому культу. С длинной бородой, в верблюжьей одежде, подпоясанный кожаным поясом, резкий, импульсивный, «весь в порыве, огне и буре»¹⁰, он по виду был странен, если не страшен, для жителей Израиля, как и его слова о едином Боге Израилевом, ведь народ уже привык служить язы- ческим богам. В то же время в пророке Илие явилась такая полно- та силы Божией, что сама сотворённая природа повиновалась ему, как своему Творцу. И этого не могли не видеть в пророке Илие. Вот у вдовы заболел сын и скоропостижно скончался. С горьким

¹⁰ Мень А., *прот.* Магизм и единобожие. М., 2001. С. 460.

укором сказала пророку хозяйка дома: «Что мне и тебе, человек Божий? Ты пришёл ко мне напомнить грехи мои и умертвить сына моего» (3 Цар. 17, 17–18). После таких слов хозяйки пророк взял её мёртвого сына и понёс в свою горницу, положил на свою постель и воззвал к Богу: «Господи Боже мой! Неужели Ты и вдове, у которой я пребываю, сделаешь зло, умертвив сына её?» (3 Цар. 17, 20). И трижды простершись над отроком, воскресил Илию ребёнка и отдал его матери. И финикийская женщина сказала ему: «Теперь-то я узнала, что ты человек Божий и что слово Господне в устах твоих истинно» (3 Цар. 17, 24). Так сказала вдова из Сарепты, города, в котором все жители чтили Ваала, а не единого Бога.

Знаменательно, что Илия, пророк Божий, посланный Израилю, благодетельствовал представительнице языческого народа, а она оказалась ему благодарной более, чем сами израильтяне. Это событие в жизни пророка Илии стало прообразом тех времён, когда апостолы пойдут проповедовать имя Христово до концов земли, недаром о нём вспомнил и Сам Господь Иисус Христос: «поистине говорю вам: много вдов было в Израиле во дни Илии, когда заключено было небо три года и шесть месяцев, так что сделался большой голод по всей земле, и ни к одной из них не был послан Илия, а только ко вдове в Сарепту Сидонскую» (Лк. 4, 25–26).

В самый разгар голода, вызванного засухой, грозный пророк снова появляется в Израиле и, встретившись с царем Ахавом, гневно обвиняет его: «Не я смущаю Израиля, а ты и дом отца твоего тем, что вы презрели повеления Господни и идёте вслед Ваалам; теперь пошли и собери ко мне всего Израиля на гору Кармил, и четыреста пятьдесят пророков Вааловых, и четыреста пророков дубравных, питающихся со стола Иезавели» (3 Цар. 18, 18–19). Илия пророк решает устроить состязание в том, чей Бог сможет принять жертву, погасив её огнём – Ваал языческих жрецов или Бог Илии. Такой способ пробудить в Израиле веру в истинного Бога Илия выбрал не случайно. Во-первых, во время жертвоприношений собирается много народа, а во-вторых, народ обычно доверчив к чудесам, и явное чудо Божие способно воздействовать на грубое сердце иной раз лучше, чем слово. Тем более, что жите-

лям десятиколенного Израильского царства не то, чтобы по душе пришёлся финикийский бог Ваал, раз они стали служить ему, – просто влияние Финикии было настолько сильным, а ревность о собственной вере настолько слабой, что они уже не понимали различия между Ваалом и Ягве. Поэтому и пророк Илия, молясь, повторял: «Покажи, что Ты – один Бог Израиля; пусть народ убедится, что ты – единый Бог»¹¹. Нравился евреям и финикийский религиозный обряд с танцами, песнями, с элементами насилия и разврата. Этому обряду Илия пророк был готов противопоставить силу Божию.

Первыми жертвы стали приносить жрецы Ваала. Они готовили жертвенник, положили на него тельцов и стали молиться своему богу и восклицать: «Ваал, Ваал, услыши нас». Но ответа не было. Перед Лицом Бога Истинного всё это было настолько мерзко, что Илия стал смеяться над жрецами: «Кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался, или занят чем-либо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснётся» (3 Цар. 18, 27). Однако, несмотря на все усилия пророков Ваала, их бог не дал им ответа.

Тогда Илия, подозвав народ, перед их лицом, чтобы они всё видели, восстановил разрушенный жертвенник Господень, взяв двенадцать камней, по числу колен сынов Иакова, – пусть они вспомнят, кто были их отцы и чей Бог сделал их народом. Затем Илия вырыл вокруг жертвенника ров, положил на жертвенник дрова и тельца и велел, чтобы жертву поливали водой, пока не наполнится ров. И в то время, когда в Иерусалимском храме приносили вечернюю жертву, – пусть народ вспомнит о богослужении своих отцов, которое он оставил, – пророк Илия воззвал к Богу о том, чтобы Израиль познал Его и обратил к Нему своё сердце: «Господи, Боже Авраамов, Исааков и Израилев! [Услышь меня, Господи, услышь меня ныне в огне!] Да познают в сей день [люди сии], что Ты один Бог в Израиле, и что я раб Твой и сделал всё по слову Твоему. Услышь меня, Господи, услышь меня! Да познает народ сей, что Ты, Господи, Бог, и Ты обратишь сердце их [к Тебе]» (3 Цар. 18, 37).

¹¹ *Мауренбрехер* М. Пророки. СПб., 1919. С. 69–70.

И сразу же сошёл с неба огонь, который «пожрал всесожжение, и дрова, и камни, и прах, и поглотил воду, которая во рве» (3 Цар. 18, 38). Так Бог показал силу той веры, которую Он даровал Аврааму, Исааку, Иакову и двенадцати коленам на Синае.

Впечатление от совершённого Богом Илии было настолько сильным, что народ в страхе пал на землю и воскликнул: «Господь есть Бог, Господь есть Бог!» (3 Цар. 18, 39), то есть Бог Илии есть истинный Бог. А затем, не задумываясь, по повелению пророка, израильтяне схватили языческих жрецов, «и отвёл их Илия к потоку Киссону и заколол их там» (3 Цар. 18, 40). И, словно радостный салют, по молитве пророка Илии, полил обильный дождь после более чем трёхлетней засухи, «Ахав же сел в колесницу, [заплакал] и поехал в Изреель. И была на Илии рука Господня. Он опоясал чресла свои и бежал пред Ахавом до самого Изрееля» (3 Цар. 18, 45–46). И может быть, его переполняли в тот час те же радостные чувства, что и царя Давида, который скакал перед Ковчегом Господним, внося его в Иерусалим (2 Цар. 6, 14).

Но израильский народ оказался настолько духовно испорченным, что эти чудеса, совершённые посланником Бога, не изменили его. Он мог трепетать перед проявлениями силы Божией, но нравственных сил служить Ему у него не было. Язычество не оказалось сломленным, наоборот, оно стало ещё более агрессивным к последователям Бога Израилева. То была подлинная трагедия для пророка Илии. Возможность окончательного поражения религии Ягве от язычества, которую Илия увидел впереди, явилась, по мнению фон Рада, причиной его отчаяния¹². К этому нужно добавить осознание пророком невозможности спасти свой гибнущий в языческом нечестии народ.

Пророк Илия убежал в пустыню и там просил у Бога смерти себе: «довольно уже, Господи; возьми душу мою, ибо я не лучше отцов моих» (3 Цар. 19, 4). Эти слова являют весь драматизм переживаемых пророком чувств. У него нет сил одному сражаться с язычеством, когда все остальные пророки убиты и все жертвенники разрушены (3 Цар. 19, 10), у него нет надежды на народ Израилев,

¹² Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. Munchen, 1966. Bd 2. S. 28.

оставивший Бога и предавший себя Ваалу, – Илия не видит смысла в своём служении.

Но Бог на все недоумения Илии отвечает ему на горе Хорив: «Выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдёт, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь]. Услышав сие, Илия закрыл лице свое милотью своею, и вышел, и стал у входа в пещеру» (3 Цар. 19, 11–13). Это явление Божие Илии в веянии тихого ветра укрепляет пророка. Бог являет себя как Бог милующий, долготерпеливый, в тайне истории совершающий спасение людей. А чтобы возродить в Илии надежду на Израиль, Бог говорит, что осталось ещё семь тысяч мужей, не преклонивших колени перед Ваалом и не лобызавших его (3 Цар. 19, 18). Здесь же совершается кульминационное событие в деяниях пророка Илии – поставление им, по повелению Божию, трёх мужей, которые должны были исполнить то, о чём предрекал и что начал пророк Илия. Так сказал пророку Господь: «Помажь Азаила в царя над Сириею, а Ииуя, сына Намессиина, помажь в царя над Израилем; Елисея же, сына Сафатова, из Авел-Мехолы, помажь в пророка вместо себя; кто убежит от меча Азаилова, того умертвит Ииуй; а кто спасётся от меча Ииуева, того умертвит Елисей» (3 Цар. 19, 15–17).

Азаил, царь Сирийский, сделался бичом гнева Божия на Израиля, постоянно его тесня. Ииуй стал проводником правосудия Божия, уничтожив дом Ахава, священников Вааловых и сам культ Ваала, введённый Ахавом, хотя сам и не отстал от языческих жертв. Елисей продолжил вместо Илии борьбу с язычеством в Израиле, явив верность Божию словам, что Он не оставит Израиль и будет заботиться о нём¹³.

¹³ Толковая Библия. Стокгольм, 1987. Т. 1. С. 460. Однако в Священном Писании не сказано, как пророк Илия исполнил повеление Божие о помазании в цари Азаила и Ииуя. Г. Властов, полагает (*Властов Г. Священная летопись*. СПб., 1893. Т. 4, ч. 2. С. 45.), что в помазании «пророка вместо себя» (3 Цар. 19, 16) уже допускается мысль, что Илия мог поручить помазание новых царей тому, кто избран

Следующее появление пророка Илии на страницах Ветхого Завета связано с историей о Навуфее, когда Иезавель подговорила оклеветать и убить его, чтобы угодить своему мужу, царю Ахаву, возжелавшему иметь его виноградник (3 Цар. 21 гл.). И тогда Господь призвал Илию: «Встань, пойди навстречу Ахаву, царю израильскому, который в Самарии, вот, он теперь в винограднике Навуфея, куда пришёл, чтобы взять его во владение; и скажи ему: “так говорит Господь: ты убил, и ещё вступаешь в наследство?” и скажи ему: “так говорит Господь: на том месте, где псы лизали кровь Навуфея, псы будут лизать и твою кровь”» (3 Цар. 21, 18–19).

«Обличения Илии, направленные против Ахава, захватившего преступным образом виноградник Навуфея, представляют его как защитника Божией правды»¹⁴. Обличение Илией Ахава было настолько страшным, что царь смирился, возложил на себя вретисце, постился и ходил печально. За это смирение Господь помиловал царя, равного которому по совершению неугодных пред очами Господа дел (3 Цар. 21, 25) не было ещё в Израиле, и отсрочил ему наказание (3 Цар. 21, 29).

В следующий раз Илия появляется тогда, когда Охозия, сын Ахава и царь Израилев, занемог и отправил послов спросить у Веельзевула (Ваалзевула), божества Аккаронского: выздоровеет ли он? «Тогда ангел Господень сказал Илии Фесвитянину: встань, пойди навстречу посланным от царя Самарийского и скажи им: разве нет Бога в Израиле, что вы идёте вопрошать Веельзевула, божество Аккаронское? За это так говорит Господь: с постели, на которую ты лёг, не сойдёшь с неё, но умрёшь. И пошёл Илия и сказал им» (4 Цар. 1, 3–4). Охозия в ответ на эти слова захотел

Богом заменить его. Тем более что и Елисей не сам помазал Ииуя, а послал вместо себя отрока. Но можно предположить и так, что Илия сам исполнил данное ему Богом повеление, и что помазание Азаила в Сирии и первое помазание Ииуя совершены были Илиею, но оставались в тайне, как оставалось в тайне помазание Самуилом Давида задолго до его воцарения (1 Цар. 16 гл.). Когда же Господу Богу было угодно привести в исполнение предначертанные Илие события, тогда Елисею приказано было объявить волю Божию Азаилу и помазать вторично Ииуя. Ииуя же помазал не сам Елисей, потому что он уже был помазан Илией. Но первая точка зрения на помазание царей является всё же более предпочтительной.

¹⁴ Князев А., *прот.* Пророки // Вестник РСХД. Париж, 1972. № 103. С. 17.

расправиться с пророком, врагом своего отца, а теперь и своим врагом, и послал для этой цели два отряда по пятидесяти человек, чтобы привели пророка к нему. Но посланник Божий уничтожил эти отряды ниспосланным с неба огнём. Только с третьим отрядом, пожалев его предводителя, смирившегося перед пророком, отправился Илия к царю и в лицо Охозии повторил то, что раньше сказал посланникам к Веельзевулу.

Охозия умер. Илия же показал, что Бог продолжает царствовать над Израилем, присутствует среди него и ревнует о нём, судит по Закону, который Он дал Моисею, и дела и помышления людей, – независимо от того, в кого верит и какими законами живёт Израиль.

Последним чудесным событием, связанным с пророком Илиёй в ветхозаветной истории, явлением его славы как пророка Божия было вознесение его на небеса на огненной колеснице (4 Цар. 2, 1–11).

Учение пророка Илии

Ветхозаветная религия не имела до явления Господа Иисуса Христа полноты истинного богопознания, лишь временами прозревая сокровища, которые будут принадлежать Новому Завету. Так пророк Илия таинственным образом на горе Хорив заглянул за пределы Ветхого Завета, коснувшись Сына Божьего, пришедшего к нему в веянии тихого ветра. Это откровение восполнило представления Илии о Боге, которое он получил из Закона Моисеева, а также из Божественных откровений ему – как пророку, приблизив его таинственно к самому порогу Нового Завета.

Приведём ещё раз это удивительное место из третьей книги Царств: «И сказал: выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдёт, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после

землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь]» (3 Цар.19, 11–12).

Анализируя эти стихи, интересно сравнить откровение, полученное Илией, с откровением, которого удостоился Моисей. Г.Властов пишет: «Глубоко таинственно и умирительно предупреждение Илии о том, как ему явится милосердный Владыка вселенной (3 Цар. 19, 11–12). Для внимательного читателя раскрывается, что сущность откровения, которого сподобился Илия, совершенно тождественна с откровением, которого удостоился Моисей. Считаем нужным привести здесь текст Исхода 34, 5–6»¹⁵. В шестом стихе 34 главы книги Исход говорится: «И пришёл Господь пред лицом его и возгласил: Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный». «Господь, – пишет Г. Властов, – говорит о Себе Моисею, что Он Бог долготерпеливый и милостивый, а Илии открывается, что Господь не в грозных явлениях, предшествующих Ему, а в веянии тихого ветра, в том радостном чувстве спокойствия, приносимого благодатью»¹⁶.

Но в седьмом стихе 34 главы книги Исход, продолжающем шестой стих, говорится следующее: «сохраняющий правду и являющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвёртого рода». Так было сказано Моисею, который после этих слов пал на землю, поклонился и сказал: «если я приобрёл благоволение в очах Твоих, Владыка, да пойдёт Владыка посреди нас; ибо народ сей жестоковен; прости беззакония наши и грехи наши и сделай нас наследием Твоим» (Исх. 34, 8–9).

Итак, говоря о Себе Моисею, Бог упоминает о Своем милосердии, но подчёркивает, что Он строг и не потерпит греха, но будет наказывать за него даже потомков. Но пророку Илии в веянии тихого ветра Господь является всецело как любовь, милосердие, помощь, сострадание, надежда, укрепляющие пророка в его служе-

¹⁵ Властов Г. Священная летопись. СПб., 1893. Т. 4, ч. 2. С. 42.

¹⁶ Там же. С. 42.

нии. Является таким, каким потом Его узнают апостолы, – Богом, Который пришёл не судить, а спасти человека от его грехов (ср. Лк. 9, 51–56).

Этот глас «хлада тонка», коснувшийся Илии, особенно удивителен тем более, что Илия услышал его тогда, когда Израиль достоин был лишь того, чтобы быть стёртым с лица земли за свои грехи.

Пророк Илия относился к Израилю не как к национальному, но как к религиозному единству – к избранному Богом народу, в котором каждый его член должен был исполнять свои религиозно-нравственные обязанности, заключавшиеся в поклонении единому Богу и соблюдении Его заповедей. И народ должен был исполнять эти обязанности не по принуждению, но в благодарность за то, что Бог избавил его из египетского рабства, за то, что Он даровал ему землю, за то, что печётся о нём и оберегает его, покрывает его Своей благодатью, потому что исполнение этих обязанностей соединяет народ со своим Богом, ограждает от зла и оберегает его святость (Исх. 19, 6).

За небрежение в этом служении Ягве мог сурово наказать и согрешившего, и весь народ не потому, что Бог жесток, а потому, что жестоко сердце человека, которого из мира пороков и страстей иной раз могут вернуть к реальной жизни только страдания – страх перед смертью.

Для Израиля служение Ягве не было лишь политической необходимостью, чтобы получить защиту среди иных воинственных народов, кода Ягве, в ответ на молитву и покаяние, прогонит их. Ягве был не только Богом, но ещё и Царём Израиля. Верность Ягве обеспечивала народу его единство. Народ Израилев являлся настолько народом, насколько он верен был Ягве. Если он изменял Ему, если он устремлялся к тому, чтобы стать одним из языческих народов Востока, то постепенно он становился перед угрозой растворения и исчезновения в культуре и религии языческих стран, а затем и за их государственными границами, политически подчинившись им. Израиль не имел возможности самостоятельного существования без Ягве.

Очень важной для Илии пророка была следующая мысль: истинная, Богом данная религия должна быть чистой от всяких примесей со стороны других верований. Всякий синкретизм несёт в себе разрушительный яд, так как Божественное откровение в этом случае смешивается с человеческими заблуждениями. А такое смешение приведёт не к служению Богу, а к служению страстям, находящему своё выражение в язычестве. Поэтому соединение верований одновременно и в Ягве, и в Ваала – это для пророка Илии смерть истинной религии.

Для пророка Илии борьба за почитание Ягве – это борьба за будущее народа израильского. А значит и борьба за Мессию, который произойдёт из этого народа, чтобы спасти весь мир от языческих заблуждений и греховной смерти. В час чрезвычайной угрозы культу Ягве и, следовательно, существованию Израиля Илия предпринимал колоссальные усилия, чтобы вернуть народ к служению единому Богу.

Об отношении пророка Илии к Закону Моисееву М. Вержблович написал так: «как преобразователь Илия сам – олицетворённый Закон, его деятельность во всех частностях соответствует Закону и является фактическим оправданием требований Закона, который он стремился провести в жизнь и дух народа. С этой стороны пророк в своей деятельности является как второй Моисей. <...> Поэтому Илия и Моисей являются на горе Преображения (Мф. 17, 3) как охранители Закона, единственные в своём роде, как равносильные по значению в ветхозаветном домостроительстве»¹⁷.

Но нужно заметить, что для пророка Илии Закон не был набором предписаний, слепым исполнением которых человек может достичь праведности. Закон был для него выражением Божественной воли, небесной правдой, которая дана народу, взятому из земли языческой, чтобы он стал святым народом, народом Божиим. Закон свят, и если разум и душа человека живут духом Закона – и они становятся святыми. Но для этого нужно трудиться над Законом, впитывать его в себя, познавать его тайну.

¹⁷ Вержблович М. Пророческое служение в Израильском (десятиколенном) царстве. Киев, 1891. С. 128–129.

Закон не освобождает от греха, но даёт человеку возможность подниматься по лестнице духовно-нравственного совершенства навстречу Богу. Пределом же, к которому возводит Закон, является осознание своих грехов и немощей, ожидание помощи от Бога, Который один лишь может спасти человека. В этом роль Закона как детоводителя к Мессии. Презрение же к Закону не только разлучало с Богом, но и уничтожало Израиль как религиозную общину, как народ Божий, предавая его на растерзание язычеству.

Илия был олицетворением духа Закона, вторым Моисеем, проповедуя высокие нравственные ценности Закона Моисеева и возвещая те беды, которые постигнут народ Израиля за уклонение от него. О проповеди пророка Илии И. Круммахер написал так: «Илия говорил: и пеший, и конный стояли, как пораженные громом. Он угрожал: и тираны тряслись, немые и бледные, отступая перед его обличением. Он повелевал во имя Божие: и огонь и меч соединились для истребления с лица земли правящего рода за его борьбу с царством Божиим. Он негодовал в духе: и его негодование обращалось в пылающее пламя, искорявшее с почвы Израиля отряды слугителей лжи и сатаны»¹⁸.

Но народ Израилев в ответ на проповедь Илии показал свою крайнюю жестоковейность: «Подошёл Илия ко всему народу и сказал: долго ли вам хромать на оба колена? Если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте. И не отвечал народ ему ни слова» (3 Цар. 18, 21). К. Корниль пишет о пророке Илии: «по единодушному преданию, Илия ничего не достиг и ничего не добился»¹⁹. Но так ли это?

Пророк Илия, как небесный посланник, полностью выполнил волю Пославшего его и выполнил блестяще. Недаром он стал прообразом св. Иоанна Крестителя, Предтечи Господнего, который так же, как Илия, грозными словами призывал народ к покаянию и касался руками уже не тихого ветра, а Самого Христа. Пророк

¹⁸ Цит. по: *Покровский А.* Ветхозаветный пророчество как основная типическая черта библейской истории Израиля // *Богословский вестник.* 1908. Т. 1. № 4. С. 783.

¹⁹ *Корниль К.* Пророки. М., 1915. С. 40.

Илия был живым символом присутствия Божия среди народа, он был олицетворением Закона, требующего правды и благочестия. Конечно, он не мог изменить весь народ, который за его отступничество Бог наказывал начиная с Моисея. Неумолимо приближался 722 г. до Р.Хр., когда десятиколенное Израильское царство будет завоёвано ассирийцами и навсегда прекратит своё существование, столица царства Самария будет разрушена, а население уничтожено во время войны и угнано в плен. И у народа не было нравственных сил, чтобы этот год стал другим.

Но пророк Илия мог помочь сохраниться остатку, который спасётся, и сделать его более многочисленным. Над этим он и трудился в течение всей своей жизни, призывая народ быть верным Богу Израилеву и Его Закону.

Илия и Елисей, пророк бури и пророк тихого ветра

После вознесения пророка Илии на небо в вихре на огненной колеснице Елисей поднял упавшую на землю милоть Илии «как залог любви Илии к Елисею и как память его пребывания на земле»²⁰. С этой милотью Елисей получил от Илии пророческий дар, чтобы продолжать его дело. Его преемство Илии символически выражено в первом чуде, которое совершает пророк Елисей. Повторяя действия своего учителя, он бьёт милотью Илии по воде со словами: «Где Господь, Бог Илии, – Он Самый?» (4 Цар. 2, 14), и воды Иордана расходятся. «И увидели его сыны пророков, которые в Иерихоне, издали, и сказали: опочил дух Илии на Елисее. И пошли навстречу ему, и поклонились ему до земли» (4 Цар. 2, 15).

Священное Писание свидетельствует и далее о схожести некоторых чудес пророка Елисея с чудесами пророка Илии.

Во время голода Илия делает так, чтобы у вдовы в Сарепте сидонской «мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало» (3 Цар. 17, 16). Елисей таким же таинственным образом на-

²⁰ *Властов Г.* Священная летопись. СПб., 1893. Т. 4, ч. 2. С. 98.

полняет сосуды маслом в доме другой вдовы, чтобы избавить её от долгов и рабства (4 Цар. 4, 1–7).

Илия воскрешает ребёнка, «простершись над отроком трижды» (3 Цар. 17, 21). Так же воскрешает ребёнка Елисей: «И вошёл, и запер дверь за собою, и помолился Господу; и поднялся и лёг над ребёнком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простёрся на нём, и согрел тело ребёнка» (4 Цар. 4, 33–34).

Конечно же, эти чудеса свидетельствуют не просто о той благодатной великой силе, которую получил Елисей от Бога, так что он смог творить дела Илии, но и о том удивительном духовном родстве, которое возникает между учителем и его учеником.

Когда Илия взял к себе Елисея, он, конечно же, учил его верить, молиться и жить соответственно заповедям Божиим. И поэтому, когда Елисей облачился в милоть вознесшегося на небо Илии, он не только внешне, но и внутренне был похож на своего учителя.

Но в то же время, между ним и Илией были большие различия, связанные с их душевным складом. Ведь пророк – не бездушный автомат, которым управляет Бог, но человек, который соучаствует в делах Божиих, и в те слова, которые он говорит по велению Божьему, вкладывает частичку своей души, преданной Богу и устремлённой к Нему.

«Едва ли можно читать священное повествование о пророке Елисее и не заметить некоторую противоположность пророку Илии в его образе действий, – говорится в Библейской энциклопедии. – Елисей, так сказать, мягкосердечнее и миротворнее, чем пророк Илия; он более живёт и обращается в обществе, чем в пустыне; он менее пророчествует о грозных судах Божиих над нечестивыми царями и царствами и реже является как орудие Божие для выполнения оных; однако, при всём этом, его характер также не лишён высокого мужества и твёрдости, когда то оказывается нужным»²¹.

²¹ Елисей // Библейская энциклопедия / Никифор, архим. М., 1990. С. 228–229 / Репр. 1891.

Очень о многом говорит чудо, совершённое Елисеем на Иордане, когда он достал со дна реки утонувший в ней топор: «и сказали сыны пророков Елисею: вот, место, где мы живём при тебе, тесно для нас; пойдём к Иордану и возьмём оттуда каждый по одному бревну и сделаем себе там место для жительства. Он сказал: пойдите. И сказал один: сделай милость, пойдёшь и ты с рабами твоими. И сказал он: пойду. И пошёл с ними, и пришли к Иордану и стали рубить деревья. И когда один валил бревно, топор его упал в воду. И закричал он и сказал: ах, господин мой! а он взят был на подержание! И сказал человек Божий: где он упал? Он указал ему место. И отрубил он кусок дерева и бросил туда, и всплыл топор. И сказал он: возьми себе. Он протянул руку свою и взял его» (4 Цар. 6, 1–7).

Елисей был ближе к простым, обыденным нуждам человека, чем пророк Илия, у которого, действительно, не было времени, чтобы обращать внимание на такие мелочи, по сравнению с бедой целого народа. Илия вёл большую войну с язычеством и нравственным беззаконием, которые грозно наступали на Израиль, поддерживаемые царём Ахавом и его женой Иезавелью. Он был, как солдат, который видит перед собой в прицел врага, ведёт с ним бой и больше ни на что не обращает внимание. Елисей же вручил оружия наказания Божия в руки Азаила и Ииуя, а сам остался с теми, кому нужна была помощь Божия и его утешение, являя собой непрекращающуюся заботу Бога о человеке среди мира, казалось бы, окончательно погрязшего в богоотступничестве. Не столько уже грозными наказаниями, как пророк Илия, сколько божественной милостью оказавшимся в беде Елисей являл власть Бога Израилева над Своим народом. Он стал служителем утешения Божьего, но оно свидетельствовало не о примирении Бога с грехом народа, а об очень скорой гибели этого царства, отказавшегося от Бога Илии и Елисея.

Да, Илия слышал веяние тихого ветра на горе Хорив, но сам он и после этого откровения оставался большим и сильным ветром, раздирающим горы и сокрушающим скалы перед Господом (3 Цар. 19, 11). Достаточно вспомнить противостояние Илии уже

при царе Охозии воинам этого царя, пришедшим взять его: «и отвечал Илия, и сказал пятидесятнику: если я человек Божий, то пусть сойдёт огонь с неба и поалит тебя и твой пятидесяток. И сошёл огонь с неба и поалил его и пятидесяток его» (4 Цар. 1, 10).

Елисей же недаром был указан Илии в пророки вместо себя тогда, когда Господь явился Илии в веянии тихого ветра. Да, Елисей умертвит того, кто спасётся от меча Ииуева, как это сделал бы и пророк Илия, но в то же время веяние тихого ветра ясно слышится в его душе, когда он творит чудеса иногда просто, как волшебник из сказки, лишь для того, чтобы сделать человека счастливым: «и сказал Гиезию, слуге своему: позови эту Сонамитянку. И позвал её, и она стала пред ним. И сказал ему: скажи ей: “вот, ты так заботишься о нас; что сделать бы тебе? не нужно ли поговорить о тебе с царём, или с военачальником?” Она сказала: нет, среди своего народа я живу. И сказал он: что же сделать ей? И сказал Гиезий: да вот, сына нет у неё, а муж её стар. И сказал он: позови её. Он позвал её, и стала она в дверях. И сказал он: через год, в это самое время ты будешь держать на руках сына. И сказала она: нет, господин мой, человек Божий, не обманывай рабы твоей. И женщина стала беременною и родила сына на другой год, в то самое время, как сказал ей Елисей» (4 Цар. 4, 12–17).

Является хорошей иллюстрацией пророческого служения и душевных качеств Елисея и следующий его диалог с военачальником Нееманом: «И возвратился к человеку Божию он [Нееман] и все сопровождавшие его, и пришёл, и стал пред ним, и сказал: вот, я узнал, что на всей земле нет Бога, как только у Израиля; итак прими дар от раба твоего. И сказал он: жив Господь, пред лицом Которого стою! не приму. И тот принуждал его взять, но он не согласился. И сказал Нееман: если уже не так, то пусть рабу твоему дадут земли, сколько снесут два лошака, потому что не будет впредь раб твой приносить всесожжения и жертвы другим богам, кроме Господа; только вот в чём да простит Господь раба твоего: когда пойдёт господин мой в дом Риммона для поклонения там и обопрётся на руку мою, и поклонюсь я в доме Риммона, то, за мое поклонение в доме Риммона, да простит Господь раба твоего

в случае сем. И сказал ему: иди с миром. И он отъехал от него на небольшое пространство земли» (4 Цар. 5, 15–19).

Елисей не только не берёт себе от Неемана вознаграждение за совершённое чудо, но ещё, видя, что произошло в сердце Немана, позволяет ему свободно принять веру в Бога единого так, как он сейчас может её принять. Он ничего не предписывает ему и ничем не обременяет. Пусть он поклонится в доме Риммона – в сердце его уже живёт вера в Истинного Бога, и она потом сама направит его жизнь так, чтобы все дела и слова Неемана стали служением этой вере. Елисей просто радуется с Нееманом и его исцелению, и его вере. «Иди с миром» (4 Цар. 5, 19), говорит он ему, и эти слова в устах Елисея для Неемана так же значительны, как Закон Моисеев.

К. Корниль пишет, что чудеса Елисея «носят грубый, можно сказать, вульгарный характер; в них нет духа и возвышенности Илии»²². Так можно говорить, только если не принимать во внимание, ради кого совершаются чудеса. Чудо не бывает грубым или вульгарным – оно всегда есть явление творческой воли Божией в малом или большом, явление первозданной красоты мира, беспрекословно повинующегося Богу. И ценность чуда вовсе не в том, передвигает ли оно горы или переворачивает мир, но в том, насколько оно необходимо для жизни человека, для его счастья. А счастье зависит от самого малого, даже от топора, который обязательно нужно достать из реки.

Есть в жизни пророка Елисея один очень интересный эпизод, описанный во второй главе четвёртой книги Царств, который, как может показаться, уничтожает всё, что выше было сказано об этом пророке: «И пошёл он оттуда в Вефиль. Когда он шёл дорогою, малые дети вышли из города и насмехались над ним и говорили ему: иди, плешивый! иди, плешивый! Он оглянулся и увидел их и проклял их именем Господним. И вышли две медведицы из леса и растерзали из них сорок два ребёнка» (4 Цар. 2, 23–24).

Г. Властов так комментирует этот фрагмент: «Во-первых, надо вспомнить грозное значение пророка Илии – этой духовной огненной колесницы Израиля, – перед которым трепетало всё царство

²² *Корниль К.* Пророки. М., 1915. С. 41.

Ахава и Иезавели, перед которым трепетали не только поклонники Ваала и Астарты, но и жрецы тельцов, которых чтили в особых капищах Вефиля и Дана. Весьма недавно, пред предложением Илии на небо, весьма вероятно, ученик Илии – и во всяком случае действующий в духе Илии – пророк Михей (3 Цар. 23) постыдил ложных пророков культа тельца, указав им, что не Духом Господним пророчествуют они, а находятся под влиянием духа лживого. Всё это, конечно, заставляло ненавидеть пророка Илию тех, которые были неверны Иегове, Господу Завета. Когда же разнеслась весть о том, что Илия исчез и нет его более на земле, то враги культа Бога истинного возликовали. Между тем, среди Израиля вместе с таинственными рассказами о взятии Илии на небо разнеслась и другая весть, что «опочил дух Илии на Елисее» (4 Цар. 2, 15).

Ненависть к Илии, естественно, должна была перенестись на преемника Илии, на Елисея, и в особенности должна была она высказаться с особою силою среди жрецов и ложных пророков культа тельца, которые хотели говорить именем Иеговы, не имея на это права и, вероятно, сознавая, что единственный культ Иеговы, именем Которого Илия творил чудеса, есть культ иерусалимский, а не их, искажённый и отвергнутый Богом ещё в пустыне.

Когда жрецы «царского святилища» в Вефиле узнают, что пророк подымается лесною дорогою в Вефиль, то очевидно, что они устраивают ему намеренное оскорбление. По-видимому, они сами высылают в засаду своих детей. Чтобы оскорбить его и наперёд ослабить могущее возникнуть влияние его на народ, которое, конечно, ослабляло или даже совсем уничтожало их собственное влияние.

Мы говорим, что дети этих преступных отцов сидели в засаде... Это явствует из внимательного чтения текста... По-видимому, оскорбление рассчитано было нанести таким образом, чтобы Елисей входил в город, преследуемый мальчишками, которые кричат ему: иди, плешивый! А в Вефиле ему готовилась другая встреча: там отцы этих детей собрались встретить его ещё более грубыми оскорблениями. Самая укоризна мальчиков имеет особое значение. На плешивых смотрели везде в древности с особой подо-

зрительностью: их подозревали в том, что они прокажённые²³. Весьма выгодно было для жрецов культа тельца распространить в народе такой слух, что Елисей прокажённый, и тем отделить его от народа»²⁴.

Следует также отметить, что проклятие детей пророком Елисеем, когда их растерзали медведицы, очень похоже на избивание пророком Илией военачальников царя Охозии с их пятидесятками (4 Цар. 1 гл.) – оно такое же страшное и безжалостное. Это событие в жизни Елисея даёт читателю возможность трезво взглянуть на ветхозаветного пророка, ограждая от сентиментализма, и напоминает, что Елисей, несмотря на свою близость к житейским нуждам человека, к его печалям и радостям, несмотря на служение утешения, в то же время оставался грозным пророком Израиля, сурово наказывающим его за грехи и беззакония, по примеру своего учителя Илии.

Деяния пророка Елисея

В книге Иисуса, сына Сирахова, пророк Елисей воспевается такими словами: «Илия сокрыт был вихрем, – и Елисей исполнился духом его и во дни свои не трепетал пред князем, и никто не превозмог его; ничто не одолело его, и по успении его пророчествовало тело его. И при жизни своей совершал он чудеса, и по смерти дивны были дела его» (Сирах. 48,12–15).

Чудеса пророка Елисея, его политические деяния, далеко выходявшие за пределы Израиля, имеют не только историческое значение, показывая, как Бог действовал в истории Своего народа, не только символическое значение, – приоткрывая тайны Премудрости и силы Божией, но и психологическое, раскрывающее перед читателем внутреннюю сторону жизни пророка.

²³ Плешивость в древности по степени уродства приравнивалась к проказе, так как при проказе также выпадали волосы на голове.

²⁴ *Властов Г.* Священная летопись. СПб., 1893. Т. 4, ч. 2. С. 101–102.

Вот, узнав о смерти ребёнка Сонамитянки, Елисей послал вперёд себя своего слугу Гиезия, чтобы тот возложил его жезл на лицо умершего ребёнка. Гиезий так и сделал, но ребёнок не пробудился (4 Цар. 4, 31). Потребовалось вмешательство самого пророка. Но сможет ли он сам совершить это чудо? Состояние пророка Елисея, когда пришла к нему женщина со своим горем, оказалось смущённым. Елисей не узнал от Бога о смерти мальчика, который родился по его молитве, и это не могло его не опечалить: «а Господь скрыл от меня и не объявил мне» (4 Цар. 4, 27).

Но почему пророк не узнал об этом? Вот как отвечает на этот вопрос Г. Властов: «очевидно, что в душе его явилось спасительное недоверие к самому себе; чувство бессилия, страх за себя, сомнение в своём достоинстве, боязнь: не огорчил ли он чем-либо милосердного Господа. Этим чувством своего человеческого ничтожества и бессилия, когда отнята помощь Божия, Господь готовит его к совершению великого чуда, ибо только сознавая всю свою немощность, человек может быть силён; только человека кроткого и смиренного, сознающего своё ничтожество, творит Господь орудием Своей святой воли»²⁵.

Итак, ради смирения пророка Господь скрывает от него смерть ребёнка, Елисей же, осознав свои немощи, может совершить это великое чудо, которое требует от него не только пламенной молитвы, но и усилий всего его естества: «и вошёл Елисей в дом, и вот, ребёнок умерший лежит на постели его. И вошёл, и запер дверь за собою, и помолился Господу. И поднялся и лёг над ребёнком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простёрся на нём, и согрелось тело ребёнка. И встал и прошёл по горнице взад и вперёд; потом опять поднялся и простёрся на нём. И чихнул ребёнок раз семь, и открыл ребёнок глаза свои» (4 Цар. 4, 32–36).

Это чудо, как и воскрешение пророком Илией сына вдовы из Сарепты Сидонской, показывает, как отличается Ветхий Завет от той великой благодати Нового Завета, которую принёс на землю Господь Иисус Христос. Ему достаточно было лишь слова, чтобы

²⁵ Властов Г. Священная летопись. СПб., 1893. Т. 4, ч. 2. С. 117–118.

воскресить мёртвого. Ученики Его воскрешали мёртвых, призвав лишь священное имя Христово. Так поступил апостол Пётр, а затем, обратившись к телу умершей, лишь позвал её: «Тавифа! встань. И она открыла глаза свои» (Деян. 9, 40). Для человека во Христе нет преград между живыми и умершими, за тех и за других молится он Господу, те и другие знают силу его молитв.

Некоторые чудеса, совершённые Елисеем, символически свидетельствуют о характере пророческого служения, о том, что оно является служением очищения. Пророк борется за очищение мира от греховной языческой скверны, своей проповедью и чудесами он сдерживает потоки зла, стремящиеся затопить Израиль.

Так, жители Иерихона жаловались на плохую воду их небольшой горной речки, из-за чего возникали болезни и бесплодие у женщин. «И вышел Елисей к истоку воды и бросил туда соли, и сказал: так говорит Господь: Я сделал воду сию здоровою, не будет от неё впредь ни смерти, ни бесплодия» (4 Цар. 2, 21). Соль в Священном Писании является символом чистоты, святости, сохраняющей и продлевающей жизнь²⁶. Как сказано в книге Левит, «всякая жертва Богу солью осолится» (Лев. 2, 13). Речка же, в которую пророк бросил соль, несущая в своих водах болезнь, смерть и бесплодие, – это символ греха.

В другом чуде, совершённом Елисеем, очищающим от отравы средством явилась горсть муки. Во время голода пророческая община приготовила себе похлёбку из различных трав, но вскоре после того, как они отведали еды, поднялся крик: «Смерть в котле, человек Божий! И не могли есть. И сказал он: подайте муки. И всыпал её в котёл и сказал Гиезию: наливай людям, пусть едят. И не стало ничего вредного в котле» (4 Цар. 4, 40–41).

Сразу же после рассказа о чуде, совершённом Елисеем с похлёбкой, следует рассказ о событии, имеющем пророческое мессианское значение. «Пришёл некто <...> и принёс человеку Божию хлебный начаток – двадцать ячменных хлебцев и сырые зёрна в шелухе. И сказал Елисей: отдай людям, пусть едят. И сказал слуга его: что тут я дам ста человекам? И сказал он: отдай людям, пусть

²⁶ Соль // Библейская энциклопедия Брокгауза / Ринекер Ф., Майер Г. С. 927.

едят, ибо так говорит Господь: насытятся и останется. Он подал им, и они насытились, и ещё осталось, по слову Господню» (4 Цар. 4, 42–44). Это чудо, совершённое пророком Елисеем, прообразует собой чудо, которое совершил Христос с пятью хлебами и двумя рыбами, насытив несколько тысяч человек и приоткрыв миру тайну о Хлебе жизни (Ин. 6, 35).

Прообразовательное значение имеет и следующее чудо. Заболел проказой военачальник сирийского царя Нееман, и никто не мог вылечить его от этой болезни. Но когда Нееман приехал к Елисею, тот послал слугу сказать ему, чтобы он семь раз окунулся в реке Иордан. Нееман после некоторых колебаний поступил так, как велел ему Елисей, и тотчас исцелился (4 Цар. 5 гл.).

Чудесное исцеление Неемана привело его к познанию единого Бога: «я узнал, что на всей земле нет Бога, как только у Израиля, <...> не будет впредь раб твой приносить всесожжения и жертвы другим богам, кроме Господа» (4 Цар. 5, 15, 17).

«Во времена же, о которых мы говорим, – отмечает Г. Властов, – и это был великий шаг, что язычник получил познание о едином Боге и уверовал в Него и мог распространить этот освещающий и освящающий человеческую жизнь догмат в кругу близких друзей своих. <...> Таким образом, – повторяем мы, – подготавливалась нива, на которой сеялось Господом Иисусом Христом и посланными Им Апостолами Слово Божие»²⁷.

С этих же позиций следует рассматривать и историю с воинами царя сирийского, которые пришли к Дофаиму, чтобы схватить Елисея. Здесь, по молитве Елисея, Господь поразил их слепотою, а Елисей отвёл их в Самарию к царю израильскому. Посреди Самарии Господь открыл глаза сирийских воинов. Но в ответ на предложение израильского царя избить их всех, Елисей сказал: «не убивай. Разве мечом твоим и луком твоим ты пленил их, чтобы убивать их? Предложи им хлеба и воды; пусть едят и пьют, и пойдут к государю своему» (4 Цар. 6, 22). Разве после этого не разошлась молва о Елисее и его милостивом Боге по Сирии? Разве не дрогнули сердца многих сирийцев, когда они слышали об этом

²⁷ Властов Г. Священная летопись. СПб., 1893. Т. 4, ч. 2. С. 138.

чуде? Священное Писание о том плоде, который принесла доброта и мудрость Елисея, свидетельствует так: «и не ходили более те полчища Сирийские в землю Израилеву» (4 Цар. 6, 23).

Но Израиль, видя такие великие дела своего пророка, оставался глух к Божественной вести, которую тот нёс ему. Символом Израиля стал ученик Елисея Гиезий, который многому мог научиться у своего учителя, но Ветхий Завет сохранил о нём следующий рассказ.

После того как сирийский военачальник Нееман исцелился, он предложил Елисею богатые подарки, но Елисей отказался от них. Слуга же Елисея Гиезий догнал возвращавшегося домой Неемана и выпросил у него от имени пророка серебра и одежды. Скрыв полученные подарки, слуга пришёл к своему господину. «Елисей сказал ему: откуда, Гиезий? И сказал он: никуда не ходил раб твой. И сказал он ему: разве сердце моё не сопутствовало тебе, когда обратился навстречу тебе человек тот с колесницы своей? Время ли брать серебро и брать одежды, или масличные деревья и виноградники, и мелкий или крупный скот, и рабов или рабынь? Пусть же проказа Нееманова пристанет к тебе и к потомству твоему навек. И вышел он от него белый от проказы, как снег» (4 Цар. 5, 25–27). Так проказа доброго язычника перешла к корыстолобивому поклоннику Бога Израилева. Так же будет и с самим Израилем, возлюбившим языческие блага и ими извратившим себя более самих язычников. Об этой духовной проказе, покрывшей, как снег, народ израильский так, что слово пророческое оказалось более слышно в языческих странах, чем в земле обетованной, Господь Иисус Христос сказал: «много <...> было прокажённых в Израиле при пророке Елисе, и ни один из них не очистился, кроме Неемана Сириянина» (Лк. 4, 25–27).

Елисей воздвигает в Израиле карающую десницу Божию – военачальника Ииуя, который должен был привести в исполнение слова Господа о доме Ахава, наводнившем Израиль язычеством: «так говорит Господь: на том месте, где псы лизали кровь Навуфея, псы будут лизать и твою кровь» (3 Цар. 21, 19).

Этот кровавый переворот, совершённый Ииуем, произошёл в 842 г. до Р.Хр. Ииуй убил Иорама, сына Ахава, царя израильского, Охозию, царя Иудейского, который поддерживал Иорама в борьбе с Ииуем, Иезавель, жену Ахава и всё его семейство – семьдесят человек, убил братьев Охозии – сорок два человека и всех слугителей Ваала, а жертвенники его разрушил (4 Цар. 10 гл.).

Революция Ииуя может вызвать у читателя Священного Писания недоумение. Поэтому, чтобы понять волю Божию об Ииуе и Израиле, надо последовательно проследить его путь к царскому престолу.

Господь велит пророку Илие помазать Ииуя в цари над Израилем (3 Цар. 19, 16). Предназначение Ииуя, по словам Божиим, заключается в том, что «кто убежит от меча Азаилова, того умертвит Ииуй» (3 Цар. 19, 17). Каким же должен быть такой человек, который будет умертвлять своих соотечественников так же, как иноплеменник?

Сам Ииуй узнал о том, что дом Ахава должен погибнуть, уже тогда, когда пророк Илия обличил Ахава в убийстве Навуфея. Вот что Ииуй говорит Бидекару, своему сановнику: «возьми, брось его [убитого Ииуем царя Иорама] на участок поля Навуфея Изреелитянина, ибо вспомни, как мы с тобою ехали вдвоём сзади Ахава, отца его, и как Господь изрёк на него такое пророчество: истинно, кровь Навуфея и кровь сыновей его видел Я вчера, говорит Господь, и отмщу тебе на сем поле. Итак, возьми, брось его на поле, по слову Господню» (4 Цар. 9, 25–26).

Видимо, уже тогда в Ииуе появились тщеславные мысли самому стать царём, и для этого он был готов на всё, даже на преступление. Об этом говорят его решительные действия, когда один из сынов пророческих, по указанию Елисея, помазал его на царство (см. 4 Цар. 9, 6–13).

Ииуй не по ревности к Богу устремился исполнить пророчество, сказанное о нём, но по тщеславию и жажде власти. Сын пророческий только освободил его от страха, что переворот может стать неудачным, укрепив его поддержкой Божией.

Этот эпизод являет страшную трагедию, происшедшую с царской властью в Израиле за годы её существования, начиная с царя Саула. Если Давид даже не думал, чтобы убить Саула, потому что он помазанник Божий, хотя сам находился под угрозой смерти от него, то Ииуй убивает и израильского, и иудейского царя, и их семьи.

Господь Сам избирал первых царей, и они должны были быть пастырями Израиля, которые заботятся о нём и прислушиваются ко гласу Божьему. Вот, Господь Бог говорит Давиду о его сыне, который у него ещё не родился: «у тебя родится сын: он будет человек мирный; Я дам ему покой от всех врагов его кругом: посему имя ему будет Соломон. И мир и покой дам Израилю во дни его. Он построит дом имени Моему, и он будет Мне сыном, а Я ему Отцом, и утвержу престол царства его над Израилем навек» (1 Пар. 22, 9–10). Но когда Израиль погрузился во тьму язычества и безнравственности, когда для пророка Илии не нашлось доброй вдовицы в Израиле, чтобы она скрыла его, когда «все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного» (Пс. 13, 3), когда новый Финеес – Илия пророк напрасно небесным огнём пожигал нечестивцев – совесть их оставалась всё такой же бесчувственной, тогда Господь предал израильтян в руки их соотечественников, чтобы, как бесы, которые в аду мучают друг друга, они, страдая друг от друга, поняли, чему научили их язычество и безнравственность.

Пророк Елисей при этом занял очень важную позицию. Как пророк веяния тихого ветра он своей добротой и внимательностью к людям свидетельствовал о Боге и поддерживал их так же, как Господь Бог укреплял пророка Илию на горе Хорив.

Господь сказал Ииу: «за то, что ты охотно сделал, что было праведно в очах Моих, выполнил над домом Ахавовым всё, что было на сердце у Меня, сыновья твои до четвёртого рода будут сидеть на престоле Израилевом» (4 Цар. 10, 30) – но эти слова уже нельзя сравнить с тем, что Господь говорил Моисею, судьям, царю Давиду. То, что Господь избирает Ииу для осуществления своих замыслов об Израиле, говорит о глубоком духовном разложении самого Израиля. Ииуй выполнил волю Божию – поверг Израиль за

грехи его в кровь, но сердце самого Ииуя не было с Богом: «Ииуй не старался ходить в законе Господа Бога Израилева от всего сердца. Он не отступал от грехов Иеровоама, который ввёл Израиля в грех» (4 Цар. 10, 31).

Революция Ииуя не стала избавлением Израиля от языческих заблуждений. Она лишь показала, в какой глубокой яме находится народ. Вместо одного зла пришло другое зло, и над Ииуем, который не отошёл от язычества, Бог произнёс Свой приговор: «сильно блудодействует земля сия [Израиль], отступив от Господа, <...> ещё немного пройдёт, и Я взыщу кровь Изрееля с дома Ииуева, и положу конец царству дома Израилева» (Ос. 1, 2, 4). Неотвратимо было скорое падение всего царства Израильского, оглохшего к словам Божиим и ставшего нечувственным к тем ударам, которые обрушивал на него Бог, чтобы привести в сознание от языческого дурмана.

Заканчивая повествование о Елисее, Священное Писание рассказывает о том, как в его гробницу, испугавшись приближавшихся полчищ моавитян, погребавшие бросили мёртвого человека. Коснувшись костей Елисея, мёртвый воскрес (4 Цар. 13, 20–21). И это воскрешение пробуждало в читавшем о жизни пророка Елисея большую надежду. Будет уничтожено царство Израильское, царство Иудейское будет завоёвано, Иерусалим и храм разрушены, а народ отведён в плен, но там, в вавилонском плену, открывая перед собой историю царей Израильского и Иудейского царств, вслушиваясь в речи пророков, вглядываясь в их деяния, учась их вере, народ, как этот мёртвый человек, коснувшийся костей Елисея, воскреснет духовно и вернётся домой, чтобы заново отстроить Иерусалим, восстановить храм и там ожидать пришествия Мессии.

Итог

Пророк Илия является самой грозной фигурой среди всех пророков Ветхого Завета и «наиболее важным из дописьменных

пророков»²⁸. Наверное, лучше всех о пророке Илие сказал его ученик Елисей. Видя поднимавшегося на огненной колеснице в небеса своего учителя, Елисей воскликнул: «отец мой, отец мой, колесница Израиля и конница его!» (4 Цар. 2, 12).

Да, пророк Илия боролся с язычеством и словом, и чудесами. Ради того, чтобы показать всемогущество Бога Авраама, Исаака и Израиля (3 Цар. 18, 36) запрещал дождь и вновь разрешал ему идти. Он был и колесницей, и конником Израиля, стоя на страже избранного Богом народа. Он один вёл войну с царём Ахавом, его женой Иезавелью, их слугами, их священниками, служившими Ваалу. Царю он пророчествовал смерть, священников убил ножом, на слуг царских послал огонь с неба.

Царь Ахав так же полно, как и Елисей, выразил то, кем был для язычников и преступников закона Божьего Илия, когда, встретив его, воскликнул: «нашёл ты меня, враг мой!» (3 Цар. 21, 20).

Но также пророк Илия был тем, кто воскресил сына несчастной сарептской вдовы, кто заступился за Навуфея, который был убит только потому, что вырастил замечательный виноградник, и этот виноградник царь Ахав захотел присвоить себе, тем, кто пожалел смирившегося перед ним военачальника-пятидесятника и даровал ему жизнь.

Илия свидетельствовал о неподкупной правде Божией, жестоко карающей всех презирающих её и бесконечно милостивой к тем, кто живёт по ней.

Стал Илия и созерцателем тайн Нового Завета, когда услышал пришествие Господа в веянии тихого ветра. Этим явлением Бога он был утешен так же, как были утешены апостолы явлением воскресшего Христа.

Пророк Елисей продолжил служение пророка Илии, завершая то, что Илие повелел сделать Бог. Елисей объявил Азаилу, что тот станет царем Сирии, помазал Ииуя в цари над Израилем, чем подтолкнул их исполнить свои грязные желания, но такова была воля Божия над Израилем: Бог решил наказать народ, и наказал его распущенностью и злобой тех людей, которых Израиль выра-

²⁸ *Bardy G. Elie le prophete. Bruges, 1956. P. 114.*

тил сам (израильтянин Ииуй), и по примеру которых хотел жить (сириец Азаил).

Но в то же время пророк Елисей, в отличие от своего учителя, выделялся большим вниманием к частной жизни человека, большей сердечностью к нему. Он много помогал ученикам пророческим и их семьям, его сердце открыто было и к женщине, которая давала ему приют, и к сирийскому военачальнику, просившему у него помощи, и к воинам, которые пришли, чтобы схватить его. Среди сирийцев он зажёл свет веры в единого Бога своими чудесами, среди соотечественников для этого ему приходилось прибегать к бичу. Указанный гласом Божиим в веянии тихого ветра Илии пророку в ученики, Елисей до многих сердец и иудеев, и язычников донёс это веяние, утешающее и укрепляющее человека.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2000. 1337 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. М., 2001. 1658 с.
3. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, 1977. 1574 с.
4. Biblia Sacra Vulgata. Stuttgart, 1958. 1366 с.
5. Septuaginta. Stuttgart, 1935. 2125 с.
6. *Вержблович М.* Пророческое служение в Израильском (десятиколенном) царстве. Киев, 1891. 375 с.
7. *Властов Г.* Священная летопись. СПб., 1893. Т. 4, ч. 2: Пророки: Илия, Елисей и Иона. 248 с.
8. Елисей // Библейская энциклопедия / Никифор, архим. М., 1990. С. 226–229.
9. Елисей // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 400–406.
10. Илия // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 22. С. 236–259.

11. *Князев А., прот.* Пророки // Вестник РСХД. Париж, 1972. № 103. С. 7–32.
12. *Корниль К.* Пророки. М., 1915. 224 с.
13. *Мауренбрехер М.* Пророки. СПб., 1919. 103 с.
14. *Мень А., прот.* Исагогика. Ветхий Завет. М., 2000. 631 с.
15. *Мень А., прот.* Магизм и единобожие. М., 2001. 669 с.
16. *Покровский А., проф.* Ветхозаветный профетизм как основная типическая черта библейской истории Израиля // Богословский вестник. 1908. Т. 1. № 4. С. 764–793.
17. Соль // Библейская энциклопедия Брокгауза / Ринекер Ф., Майер Г. С. 927–928.
18. Толковая Библия / Лопухин А. П.: В 3 т. Стокгольм, 1987. Т. 1. 502 с.
19. *Харден Д.* Финикийцы – основатели Карфагена. М., 2004. 262 с.
20. *Церен Э.* Библейские холмы. М., 1966. 469 с.
21. *Шифман И.Ш.* Ветхий Завет и его мир. М., 1987. 239 с.
22. *Bardy G.* Elie le prophete. Bruges, 1956. 131 p.
23. *Rad Gerhard, von.* Theologie des Alten Testaments. Munchen, 1966. Bd 2: Theologie des Alten Testaments. 474 p.

Р.А. Бадаев¹

Особенности преподавания догматического богословия в реформированной семинарии

Доклад прочитан на Рождественских чтениях в 2014 г. на секции «Преподавание гуманитарных дисциплин в вузах» и представляет собой размышления преподавателя о том, как методологически «выжить» и «вырасти» догматике как предмету в условиях реформированной семинарии.

Ключевые слова: догматика, реформа образования, теологический и гуманитарный контекст.

Хотелось бы представить на ваше рассмотрение некоторые соображения относительно особенностей преподавания Догматического богословия в условиях реформирования семинарского образования, которое в настоящее время стремится встроиться в систему российского вузовского гуманитарного образования в соответствии с «Концепцией дальнейшего реформирования системы духовного образования РПЦ», принятой на заседании Священного Синода РПЦ 22 марта 2011 года.

За 15 с половиной лет преподавания в Духовной семинарии и других образовательных структурах РПЦ, докладчик имел опыт преподавания догматики в разных условиях и не может недооценивать возможность читать курс в течение 3-х лет по 4 академических часа в неделю, которую имел несколько лет назад.

В этих условиях хватало времени и продиктовать конспект, и подискутировать по каждому возникающему у воспитанников вопросу, и потратить немалое количество учебных часов на то,

¹ *Ромил Абидулович Бадаев* – преподаватель Перервинской православной духовной семинарии. Адрес для корреспонденции: 125493, Россия, г. Москва, ул. Смольная, д. 21, корп. 1, кв. 37. E-mail: romeek.bad@rambler.ru

чтобы повторить и зафиксировать в сознании учащихся важнейшие положения пройденного материала.

Ныне другие времена, другие возможности (количество часов преподавания катехизиса уменьшилось в два раза, догматики – в полтора, на катехизаторском отделении – в три раза) и другие задачи, которые требуют соответственно и новой методологии преподавания. Некоторыми размышлениями, отчасти апробированными в собственном преподавательском опыте, и хотелось бы с вами поделиться.

Весь комплекс изменившихся условий и задач, а также способ реализации задач в новых условиях преподавания Догматики в реформированных семинариях, очевидно, можно лаконично свести всего к трём тезисам:

- изменение условий: резкое сокращение учебного времени;
- изменение задач: к прежней задаче систематического усвоения вероучительных истин добавилась задача интеграции этих истин в сознании учащихся в общетеологическую и гуманитарную культуру, которая ставится самим фактом автопрезентации современной семинарии в качестве ВУЗа;
- способ решения задач в новых условиях – изменение методики преподавания.

По известному изречению «Врач, исцели Самого Себя» (Лк 4:23) и хотелось бы сказать, какие требования к преподаванию и к преподавателю предъявляют эти изменившиеся условия.

1. Первое изменение – изменение чисто формальное, и оно ставит требования к изменению формы преподавания. Теперь это, прежде всего, лекция. И она должна, возбуждая интерес к самому содержанию излагаемого материала и поддерживая его качеством преподавания, вовлечь учащихся в поток новых смыслов и творческой энергии их постижения. Этот творческий процесс, конечно, требует материального и интеллектуального обеспечения. От преподавателя он требует, помимо качества преподавания, наличия авторских лекций или конспекта, или на первых порах, по крайней мере, всем доступного и не слишком объёмного учебника, который можно было бы прочитать и перечитать во время, отведён-

ное для курса лекций и подготовки к экзаменам, а также прочее методическое обеспечение, требуемое учебным комитетом. Требуется также чёткая ориентация учащихся в море святоотеческой литературы по каждому разделу. От администрации семинарии такая ситуация требует большего внимания к интеллектуальному потенциалу абитуриентов.

2. На втором пункте, относящемся к содержанию преподаваемого материала и потому более сложном и более дискуссионном, позволим себе остановиться более подробно.

Несомненно новая методика должна сохранять и строго проводить в жизнь сами принципы преподавания догматики – по возможности, чёткие дефиниции вероучительных положений на основании дедукции из основных источников Православного вероучения: Священного Писания и Священного Предания, по всем разделам систематического изложения вероучения – триадологии, христологии, сотериологии, эклессиологии и эсхатологии, или, сказать совсем кратко, по всем разделам теологии и икономии.

Вместе с тем, ситуация интеграции семинарского образования в систему вузовского образования не может не отразиться, как представляется, на некотором качественном изменении в методике преподавания, которое можно было бы назвать «контекстом» преподаваемого материала. Причём, учитывая специфику семинарского образования как теологического, этот контекст приобретает дополнительную нагрузку:

– во-первых, непосредственный, общетеологический, демонстрирующий интегрированность Догматики в систему церковных дисциплин;

– во-вторых, более широкий, гуманитарный, который демонстрировал бы прозрачность гуманитарной культуры с точки зрения исследователя, укоренённого в Богооткровенном учении, которое является для верующего как бы местом, открывающим особую перспективу к постижению семантики той или иной области гуманитарной культуры.

Итак, начнём с общетеологического контекста:

а) Первой в ряду церковных дисциплин, наитеснейшим образом связанной с Догматикой, является экзегетика Свящ. Писания. Преподавателю Догматики необходимо знать святоотеческие толкования классических мест Свящ. Писания, лежащих в основании догматического учения, а также трудных мест, неправильно интерпретируемых еретиками, и при необходимости продемонстрировать своё знание.

б) Вторым предметом, генетически связанным с Догматическим богословием является Общая Церковная история, особенно история периода Вселенских Соборов. Знание истории формирования догмата, полемики вокруг него, развивает чуткость в восприятии смысловых нюансов при искажении догматических формулировок, которые нередко появляются у учащихся в ходе учебного процесса. Можно продемонстрировать ложные формулировки и указать сущность и последствия их неадекватности.

в) Третьим предметом (по нумерации, но не по значению), составляющим теологический контекст Догматики, является Патрология. Именно святые отцы в своих писаниях позволяют нам приоткрыть для себя содержание догмата, приобщиться к его созерцательному переживанию, а также составляют один из вероучительных критериев истинности, известный как согласие отцов (*consensus patrum*). Чтение классических святоотеческих текстов по соответствующим разделам вероучения самим преподавателем и учащимися существенно углубляет и изложение, и восприятие материала.

г) Следующим предметом, составляющим непосредственный контекст Догматики, является нравственное богословие и аскетика. Связь между догматикой и православной аскетикой более, чем тесная – они взаимно предполагают друг друга. По известному выражению, «Закон веры определяется законом молитвы» (Целестин I, Римский папа, V в.). Вера христианина вытекает из опыта молитвы, опыта теозиса. В свою очередь, характер аскетических усилий православного христианина в значительной мере определяется целью стяжания божественной благодати. Этой же цели подчинено и православное вероучение.

Из этого следует сотериологический аспект православной догматики. Всё в нашей вере и в нашей духовной практике принимается постольку, поскольку ведёт к обожению. Аскетика имеет целью очищение души, а «чистые сердцем – Бога узрят» (Мф 5:8). В противном же случае можно потерять дар правой веры, по слову Ап. Павла: «Имея веру и добрую совесть, которую некоторые отвергнув, потерпели кораблекрушение в вере» (1 Тим 1:19). Невредно также напомнить учащимся о тех нравственных выводах, которые побуждает нас делать тот или иной догмат.

д) Следующим пунктом будет контекст Основного богословия. Как известно, Основное богословие методологически строится на рациональной аргументации, относящейся к обоснованию бытия Божия, выяснению сущности религии и т.п. В определённой степени рациональная аргументация от естества и законов нашего мира имеет место и в догматике. И здесь рациональная и естественнонаучная апологетика является для преподавателя не только контекстом, но и существенным подспорьем. Достаточно будет привести два универсальных примера – онтологический аргумент (который из теологической аксиомы Божественной абсолютности и гносеологического принципа тождества бытия и мышления делает выводы, относящиеся как к основному богословию – о реальности бытия Божия, так и к догматике – о Его единстве; и закон возрастания энтропии, который может быть приведён в качестве примера несамобытности тварного мира, а также природной деградации, связанной с духовной и нравственной деградацией человеческого общества).

е) Последним из предметов, задающих общетеологический контекст преподавателю догматики, о котором хотелось бы упомянуть, будет Сравнительное богословие. Излагая те догматы, которые искажены или отвергнуты Римско-католической церковью или какой-либо из протестантских деноминаций, небесполезно подчас указать на это, а также на духовную подоплёку данного обстоятельства или его последствия для религиозной жизни.

Можно было бы также сказать о значении для преподавания догматики церковного права, теории церковного искусства, истории религий и др., но мысль, как кажется, итак достаточно ясна.

Наконец мы подошли к последнему и, может быть, наиболее дискуссионному и проблематичному пункту нашего доклада – гуманитарному контексту, репрезентирующему открытость Православия к здоровым элементам светской культуры, по словам Спасителя: «Кто не против вас, тот за вас» (Лк 9:50), которые в святоотеческой экзегетике относятся именно к элементам, процессам и персоналиям, представляющим светское, нецерковное устройства человеческой жизни.

Выбор предметов, задающих гуманитарный контекст, очень широк и зависит от общего образования и широты интересов преподавателя. Здесь же будет представлено только небольшое количество примеров, которые смогут проиллюстрировать сам предлагаемый принцип.

1. Первым из предметов, который задаёт светский контекст в преподавании Догматики, без сомнения, является философия. История свидетельствует о том, что с самого появления христианства как заявляющей о себе новой духовной и метафизической реальности – и по нынешний день философия явилась и является естественным оппонентом Церкви. Но, как известно, наши враги нередко являются и лучшими нашими учителями. Философия, являясь оппонентом христианству, в то же время задавала и задаёт некую интеллектуальную парадигму, в которой Церкви приходится усваивать её терминологический и понятийный аппарат, чтобы «дать отчёт» в своём «уповании» (1 Петр 3:15) на понятном для светского общества языке. Вызов философии порождает теологию. Поэтому представляется целесообразным, говоря, например, о Божественной онтологии, проводить параллели и чёткую дифференциацию с идеями философии Платона, о Пресвятой Троице – философии Плотина, о божественных энергиях – философии Аристотеля, о православной антропологии – как с различными античными концепциями, так и с современными теориями экзистенциального и персоналистического направления.

2. Вторым предметом, на котором бы хотелось остановиться, является логика. Классическая логика – тот предмет, без которого было совершенно немыслимо дореволюционное высшее образова-

ние. Сейчас логика преподаётся в основном в юридических вузах, на философских и некоторых теологических факультетах, в некоторых московских школах, а также в Перервинской духовной семинарии – благодаря трудам и авторитету доктора философских наук Александры Денисовны Гетмановой. Значение классической логики для христианина можно легко подтвердить словами Спасителя «Да будет слово ваше “да, да”; “нет, нет”, а что сверх этого, то от лукавого» (Мф 5:37), в которых законы тождества, непротиворечия и исключённого третьего определяются как норма цельного, нелицемерного отношения к реальности. Известно также, какую роль чёткое логическое мышление занимает в трудах свт. Василия Великого, прп. Иоанна Дамаскина, свт. Григория Паламы и многих других.

В качестве примера логического контекста при преподавании догматики можно продемонстрировать действие логической формы мышления, известной под названием «условно-категорический силлогизм» и существующей, как известно, в 2-х модусах: конструктивном или утвердительном – *modus ponens* ($a \supset b, a \vdash b$) и деструктивном или отрицательном – *modus tollens* ($a \supset b, \neg b \vdash \neg a$) из двух посылок, одна из которых – импликация, а другая – антецедент импликации, следует консеквент импликации, если же второй посылкой является отрицание консеквента, то из этого следует отрицание антецедента.

Митрополит Макарий (Булгаков) в своей «Догматике», говоря о соотношении общего и частного догмата и о значении этого соотношения, указывает, что, принимая догматы в целом – а наиболее общим является догмат о Церкви – мы обязуемся разделять и все частные догматы, даже если их понимание выходит за пределы наших актуальных возможностей, и в таком смиренном устроении ума мы можем жить церковно, в благодатном общении с Богом.

В то же время, отвергая один из частных догматов, мы рискуем подвергнуть ревизии всё учение Церкви: так, известно, например, что монофелитство и моноэнергизм (т.е. отрицание двух волей и энергий во Христе) исторически и логически явилось в действи-

тельности скрытой формой монофизитства (т.е. более глобального отрицания в Нём двух природ).

3. Наконец в качестве третьего примера гуманитарного контекста хотелось бы привести разработки современной теоретической и практической психологии. Многие из того, что предлагает нам современная психология, представляет для православного человека пример того, как не нужно мыслить и поступать. Вместе с тем, психология за 100 с небольшим лет своего существования накопила огромный эмпирический материал и сделала теоретические обобщения, некоторые из которых являются подтверждением евангельского и святоотеческого опыта. Например, открытый социальной психологией закон каузальной атрибуции недвусмысленно ассоциируется с известными словами Спасителя, обличающими двойной стандарт фарисеев: «Что ты смотришь на соринку в глазе брата твоего, а бревна в твоём глазе не чувствуешь?» (Мф 7:3).

Разработками современной психологии, смыкающимися с тематикатехизисаидогматики, можно признать, например, исследования Ф.Е. Василюка, касающиеся психологического опыта молитвы или психологической перспективы таинства Покаяния. Другим примером является учение В. Франкла о фундаментальной общечеловеческой интенции, направленной на постижение смысла, корреляцией которого является для верующего стремление к Богу. В области православных исследований на стыке психологии и теологии работают также такие авторы, как Б.С. Братусь, А.А. Гостев, Н.В. Лагутов.

Кратко резюмируя сказанное, мы предлагаем преподавателю догматического богословия в изложении вероучительного материала проводить нити, соединяющие веру, знание, и жизнь. В заключение хотелось бы заметить, что контекстуальное отношение это прежде всего некое типологическое видение преподаваемого материала, которое совершенно не обязывает преподавателя каждый раз отвлекаться (будучи уводимым в плен очередной ассоциацией) от непосредственного изложения догматического содержания. Напротив, наблюдая актуальность ситуации, необходимо своевременно нажимать на нужную клавишу своего преподавательского инструмента, чтобы создать гармонию внимания и смысла.

*Диакон Илья Маслов*¹

Проблемы религиозного синкретизма в эсхатологии: история и современность

Статья посвящена проблеме религиозного синкретизма – одному из главных аспектов так называемых межконфессиональных диалогов и современного либерального богословия. В качестве примера рассмотрены попытки создания единого «общехристианского» эсхатологического учения в ходе догматических споров о чистилище на Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1440 гг.). Особое внимание уделено формированию в XX в. такой философско-богословской модели синкретической эсхатологии, как «эсхатология очищения» – смешение идей чистилища, апокатастасиса и философии экзистенциализма. Анализ этих богословских тенденций с точки зрения православного учения и проведён в этой работе.

Ключевые слова: эсхатология очищения, апокатастасис, чистилище, вечные муки, синкретизм, экзистенциализм, Ферраро-Флорентийский собор, Марк Эфесский, Бердяев.

Вопрос смерти и посмертной жизни человека – один из самых неопределённых, острых и противоречивых в христианской традиции. Эсхатология, как частная, так и общая, только приоткрывается нам в христианском Откровении, а в большей степени является тайной будущего века. Поэтому все эсхатологические системы, появлявшиеся неоднократно в истории богословской мысли на Востоке и на Западе, были довольно условны и часто страдали внутренней противоречивостью. Попытаться ответить на вопрос о посмертном бытии человека возможно, на наш взгляд, имея лишь правильную эсхатологическую интуицию, проверяемую православным Преданием Церкви и опытом святых. Любое отклонение от этих критериев влечёт за собой опасность построить эсхатологическое учение «по своему вкусу».

¹ *Диакон Илья Маслов* – преподаватель факультета теологии Современного института управления, аспирант Академии общественных и гуманитарных наук (АГиОН). Адрес для корреспонденции: 127276, Россия, Москва, ул. Ак. Комарова, 14.кв. 15. E-mail: ilyateolog@yandex.ru

Так рождается проблема богословского синкретизма: принципиальная разница концепций и понятий нивелируется посредством общих терминов и образов. В итоге же появляется «новая» эсхатология в угоду времени или богословским воззрениям автора, а иногда – тому и другому. Синкретизм (а в широком смысле – всякое богословское заблуждение) рождается тогда, когда «вместо чистой истины, человек в своих рассуждениях предлагает нам только более или менее удачную сделку истины с его взглядами и желаниями»². Первая попытка осуществить богословский синкретизм в области эсхатологии была предпринята в экуменических целях ещё в сер. XV в. – на Ферраро-Флорентийском соборе 1438–1440 гг. Одной из задач соборных дискуссий стояла выработка общей православно-католической частной эсхатологии.

Несостоявшаяся «эсхатологическая уния» XV в.

Первая угроза православно-католического синкретизма отчетливо проявилась в ходе дискуссии по поводу чистилища в 1438 г. на Ферраро-Флорентийском соборе. Следует отметить тот факт, что на момент начала 4-го заседания в Ферраре (с которого и начались собственно богословские споры) вопрос о чистилище не представлял ни для православных, ни для латинян серьёзной проблемы. Как отмечает один из современных исследователей Флорентийской унии – диакон Александр Занемонец, за чистилищем «не было той полемической традиции, что стояла за проблемами *filioque* или папской власти»³. Византийцы узнали о чистилище лишь в XIII столетии. Первая дискуссия на эту тему состоялась в 1235 г. в Отранто между Георгием Варданом, митрополитом Корфу, и францисканским монахом Варфоломеем; из рассказа следует, что митрополит никогда раньше не слышал о новом учении⁴.

² *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. М., 1991. С. 13.

³ *Занемонец А.В.* Иоанн Евгеник и православное сопротивление Флорентийской унии. СПб., 2008. С. 104.

⁴ *Ле Гофф Ж.* Рождение чистилища. Пер. с фр. В. Бабинцева, Т. Краевой. Екатеринбург М., 2009 С. 418–421. Интересно отметить, что митрополит Георгий Вардан

Из четырёх тем для дискуссий (*filioque*, папский примат, литургическая практика и чистилище), предложенных католиками, православная делегация в лице св. Марка Эфесского выбрала для первого обсуждения именно чистилище – вопрос, как казалось, догматически наименее проблемный⁵. Архим. Амвросий (Погодин) подтверждает эту мысль. Император Иоанн VIII Палеолог дал поручение греческим митрополитам (св. Марку Эфесскому и Виссариону Никейскому) обсуждать проблему чистилища первой среди прочих, т.к. считал этот вопрос наиболее лёгким для нахождения «моста» между православными и католиками⁶. На понимание в этом вопросе надеялся и папа Евгений IV.

Участник собора (в качестве чиновника Константинопольской Патриархии – великого еkkлесиарха), сторонник св. Марка, византийский диакон Сиропул в своих «Воспоминаниях» донёс до нас вступительную речь кардинала Иулиана Цезарини, открывшего дискуссию о чистилище. В этой речи встречается тот риторический приём, который часто используется и в некоторых современных экуменических контактах, цель которых – максимально нивелировать догматические расхождения в угоду быстро достижимого внешнего единства. Для такого «соглашательства», ведущего к конфессиональному синкретизму, необходимо в самом начале диалога постулировать несущественность вероучительных различий при важности призрачного и неопределённого единения. Насколько успешно использовала этот приём католическая сторона, видно из фрагмента доклада Цезарини: «Когда люди отличаются друг от друга в отношении некоторых вещей, живут далеко и не касаются причин их различия, тогда каждая из разнящихся частей считает сама в себе, что велико различие между ними. Когда же они встречаются и исследуют то, чем

был, похоже, удивлен синкретической проблемой «среднего» места: францисканец признавал вечный ад, но учил ещё и об «очистительном огне». Митрополит увидел в этом смешение библейской эсхатологии с оригенизмом.

⁵ *Tsirpanlis C.N.* Mark Eugenicus and the Council of Florence. A historical re-evaluation of his personality. Thessalonica, 1974. P. 76.

⁶ *Амвросий (Погодин)*, архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. Джорданвилль; Нью-Йорк, 1963. С. 48.

они отличаются, то часто обнаруживают, что мало и невелико их различие, которое они считали большим. Это, мне кажется, произошло и с нами. Ведь при случившемся большом разделении из-за дальности мест, из-за прошествия большого числа лет и того, что мы давно не приходили из своих стран для обсуждения, и различие кажется большим. Но теперь <...> считаю, что небольшим окажется разделившее нас различие и легко исцелимым, если Бог управит»⁷. Православным делегатам на соборе также казалось, что это разногласие легко может быть преодолено, поскольку грекам учение о чистилище, возникшее уже после Великого раскола 1054 г., было совершенно неизвестно. Видимо, оно расценивалось ими как частное мнение Западной Церкви. Именно так полагал и святитель Марк, по свидетельству Сильвестра Сиропула, до начала дискуссий⁸.

Однако, как отмечает, прот. Иоанн Мейендорф, начавшееся обсуждение чистилища со всей остротой обнаружило основное различие в сотериологическом подходе и методах богословствования (по мнению о. Иоанна и некоторых других православных богословов, именно определения Флорентийского собора о чисти-

⁷ *Сиропул С.* Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439). В 12 частях. Пер. с греч. диакона А. Занемонца. СПб., 2010. С. 128–129.

⁸ Кардинал Цезарини выступил с предварительным докладом о чистилище, в котором в самых общих и неопределённых словах говорилось об очистительном огне. Доклад с богословской точки зрения довольно слаб и расплывчат. Возможно, кардинал намеренно избегал употребления слова чистилище, чтобы лишний раз не дать повода для полемики. Понятие «чистилище», неизвестное неразделённой Церкви, требовало серьёзного обсуждения концепции самого этого учения. Термин же «очистительный огонь», как было показано нами выше, употреблялся и восточными Отцами, поэтому на уровне термина не вызывал возражения греков. Марк Эфесский «ради большей икономии», действительно, поначалу благожелательно отнёсся к речи кардинала Иулиана: «Из рассказа твоего преосвященства я нахожу, что невелико различие между нами в этом вопросе, и надеюсь, что и оно будет исправлено, если Бог захочет» (Сильвестр Сиропул. Указ. соч. С. 136). Однако святителю быстро удалось отделить область икономии от сферы догматической бескомпромиссности. Уже на 5-м заседании собора, когда Иоанн Торквемада (Иоанн Испанец) дал подробное богословское обоснование чистилища, св. Марку Эфесскому стало ясно, насколько велика догматическая разница между учением о загробной жизни в Православной и Римско-Католической Церквях.

лище стали богословской базой для учения об индульгенциях)⁹. На принципиальную разницу в подходах к обсуждению догматических разногласий, послужившую препятствием богословскому синкретизму между участниками диалога, указывает греческий исследователь проф. А. Пападакис: «Будучи наследниками латинской схоластики, западные богословы подходили к каждому обсуждаемому на соборе вопросу с позиции скорее философской и диалектической, чем библейской святоотеческой. Для православных, которые, как мы не раз отмечали, никогда не рассматривали богословие как схоластическую или научную дисциплину, такой подход представлял серьёзную проблему»¹⁰. Это различие было выявлено вопреки общему настроению собравшихся в Ферраре участников собора: как латинян, так и греков. И те, и другие полагали найти единство на основе эсхатологического учения неразделённой Церкви. Греки, как мы уже сказали, не имели чёткого представления о чистилище до собора. Католики объясняли отсутствие у православных учения о чистилище простой терминологической недосказанностью при схожей для Востока и Запада эсхатологии. Поэтому латинская сторона взяла на себя инициативу подвести чистилище под «общий эсхатологический знаменатель».

Мы не будем касаться подробно аргументов за и против чистилища – они хрестоматийны для сравнительного богословия¹¹, – а остановимся на богословских методах, использованных для построения синкретического «общехристианского» учения о за-

⁹ Мейендорф И., *протопресв.* Состоялась ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом? // Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. Пер. с англ. Л.А. Успенской. М., 2005. С. 136; Pelican J. The Christian Tradition: A History of Development of Doctrine. Vol. 4: Reformation of the Church and Dogma (1300–1700). Chicago, London, 1984. P. 137.

¹⁰ Пападакис А., Мейендорф И., *прот.* Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. Пер. с англ. Левитского А.В., Рахновской У.С., Чеха А.А. М., 2010. С. 569.

¹¹ См., например: Макарий (Булгаков), *митр.* Замечание о чистилище // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. С. 558–563; Козлов М., *прот.*, Огницкий Д.П. Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009. С. 199–203.

гробной жизни. Некоторые из них будут использованы и в экуменическом богословии XX в. Из содержания двух соборных докладов об очистительном огне¹², сделанных латинянами, можно выделить следующие методологические тенденции:

1. Особый метод выборочной и расширительной экзегезы Священного Писания довольно волюнтаристский. Наглядным примером этому могут служить библейские цитаты, на которые обычно ссылаются католические богословы для обоснования чистилища. Это – традиционно три текста: 2 Макк 12:46 (упоминание об очистительных жертвах, принесённых Иудой Маккавеем за павших воинов, согрешивших присвоением идоложертвенного золота), Мф 12:32 и паралл. (о непрощительном грехе против Св. Духа) и знаменитый отрывок из 1 Кор 3:11–15 (об испытании дела каждого и о спасении «как бы из огня» – ὡςδιὰ πυρός).

Любой богословский дискурс должен изначально иметь под собой библейское основание – Слово Божие. Поэтому для католиков в Ферраре важно было обосновать своё учение как обязательное для всего христианского мира, в первую очередь, на Священном Писании. Если чистилище выводится из Откровения, как и прочие христианские догматы, то его уже нельзя так легко отринуть. Таким образом, задача латинских богословов состояла в том, чтобы на основании весьма «специфической» экзегезы убедить православных в том, что чистилище есть одно из библейских откровений, а не «артефакт» поздней схоластики. Св. Марк Эфесский и последующие за ним поколения православных полемистов весьма аргументировано доказывали католикам, что приведённые выше ссылки не могут служить достаточным библейским основанием учения о чистилище. Ни в одном из этих текстов нет даже намёка на существование какого-либо «среднего» состояния или места очищения.

Во-первых, св. Марк, толкуя указанные библейские места, отверг один из важнейших концептов чистилища – «соотношение грехов» – как не подтверждённое авторитетом Священного Писания и ни одним из святых отцов-экзегетов Востока. Очищения

¹²Русский перевод см.: *Амвросий (Погодин), архим.* Указ. соч. С. 49–57; 90–116.

и молитвы, упоминаемые в 2 Макк, могут рассматриваться лишь как ветхозаветное доказательство в пользу практики молитв за усопших в Новом Завете в целом. Тем более что, как отмечает св. Марк, это библейское повествование противоречит католическому учению о прощительных (вениальных) грехах, которые подлежат искуплению в чистилище: маккавейские воины же согрешили смертным грехом – осквернились идолослужением – и умерли без покаяния. Принесение умилоствления за смертные грехи противоречит католическому взгляду очищения только «средних»¹³. Молитвы о других усопших бесполезны¹⁴. Толкование Мф 12:13 в контексте латинской пенитенциарной системы тоже выглядит большой натяжкой. Евангельский текст о непрощительности хулы на Св. Духа не дает оснований сделать вывод о прощительности тех грехов, сложной градацией которых обогатилась средневековая католическая каноника в XII в. Не в её пользу говорит и 1 Кор 3:11–15: апостол говорит там не об очищении некоторых, а об испытании всех, притом что испытанию подвергаются как добродетели – «золото, серебро, драгоценные камни», так и преступления – «дерево, сено, солома».

Во-вторых, святитель Марк указывает, что, согласно общепринятой святоотеческой экзегезе (в лице св. Иоанна Златоуста), спасение «как бы из огня» следует понимать как неуничтожимость человеческой личности грешника, для которого этот огонь будет пополающим и мучительным, в то время как богоподобие праведников будет ещё больше просветляться от него¹⁵. Огонь этот, «объяв святых и благих Учителей, святые дела которых строятся на основании Христа, – просветит и соделает ещё более светлыми их дела, <...> назидавшим же (на этом осно-

¹³ *Марк Эфесский, свят.* Речь вторая о чистилище, 12 // Амвросий (Погодин), архимандрит. Указ. соч. С. 126; 135.

¹⁴ Из Первого доклада латинян о чистилище: «Нет нужды молиться за тех, которые находятся в раю, ибо они не имеют никакой нужды в этом, ни за тех, которые в аду, так как они не могут освободиться или очиститься от грехов» (Амвросий (Погодин), архимандрит. Указ. соч. С. 51).

¹⁵ *Марк Эфесский, свят.* Речь вторая о чистилище, 21–22 // Амвросий (Погодин), архимандрит. Указ. соч. С. 139–141.

вании) дерево, сено, солому, – материал неценный и легко сгораемый, – не только не будет дана награда, но и самое дело учительства их сгорит <...> и будет подлежать вечному мучению»¹⁶. Святитель Марк тем самым проясняет, что на основании апостольского текста нельзя утверждать существование какого-то «особого» огня – огня чистилища.

2. Вторым методологическим принципом интерполяции чистилища в православную традицию является абсолютизация святоотеческих богословских мнений – теологуменов.

В чём состоит этот синкретический метод? Как известно, в православном богословии существует такое понятие, как *consensus patrum* – согласие отцов по догматическим вопросам. Этот *consensus* выявляет Священное Предание Церкви и одновременно подтверждается им, т.е. авторитет святоотеческого согласия находится в гармонии с авторитетом Предания, выраженного в разнообразных формах – в Писании, в соборных постановлениях, в богослужебном творчестве. Вне этой гармонии *consensus*'а и Предания любые частные богословские воззрения, сколь угодно авторитетных церковных писателей и приведённые в сколь угодно большом объёме и количестве, не могут претендовать на «прописку» в Церкви. Исходя из такого понимания согласия отцов, можно сказать, что *consensus patrum* имеет – применительно к нашему исследованию – не только положительное, но и отрицательное значение. Для определения эсхатологического учения Церкви необходимо найти согласие не только в том, что отцы сказали по данному вопросу, но и о чём они промолчали. Отсутствие у большинства восточных святых отцов учения о чистилище (в любых его интерпретациях) говорит о том, что это учение не совместимо с церковным Преданием. Значит, простое цитирование тех даже святых авторов, которые всё же частным порядком высказывали мнения о посмертном очищении, не имеет церковного авторитета и не может служить богословским обоснованием чистилища. Католическая сторона в XV в. и сторонники синкретической «эсхатологии очищения» в веке XX спекулировали на теологуменах,

¹⁶ Там же. С. 138.

подменяя ими *consensus patrum*. Авторитет автора, высказавшего тот или иной теологумен, и количество этих мнений служили подтверждением допустимости, а то и необходимости данного учения.

Традиционно ссылаясь на блаж. Августина¹⁷ и святителя Григория Великого¹⁸ как на «отцов» чистилища, католические богословы понимали, что для греков такое обоснование является довольно слабым – мнение двух западных святых никак не могло претендовать на *consensus patrum* всей неразделённой Церкви. Поэтому Иоанн Торквемада ссылается на тех восточных отцов, которые были провозглашены на Пятом Вселенском Соборе «столпами Православия», а больше всего – на святителя Григория Нисского. Признанный Церковью авторитет этого святого отца Торквемада распространяет на всё его учение, не делая различия между его догматической непогрешимостью в троическом богословии, за которое Нисский святитель и был удостоен такого авторитета, и его частными эсхатологическими взглядами¹⁹, которые в период его жизни не проходили церковной рецепции.

Логика защитников теологумена св. Григория об очистительном огне, как в XV в., так и в XX, базируется на следующем тезисе: если Ориген со своим учением об очистительных наказаниях был осуждён на Пятом Вселенском Соборе, а Григорий Нисский с по-

¹⁷У блаж. Августина мы находим только одно неясное представление о «некоторых сокровенных местах», где души находятся до всеобщего воскресения или в покое, или в тяготах, – нет основания считать эти места чистилищем, т.к. не идёт речь о каком-то «среднем месте»: *Блаж. Августин. Энхиридион Лаврентию, или О вере, надежде и любви*, 109. С. 343; об очистительном огне и очистительных наказаниях у Августина: *Блаж. Августин. Энхиридион Лаврентию, или О вере, надежде и любви*, 69. С. 325; Он же. О граде Божиим, XXI, 21 // *Блаж. Августин. О граде Божиим*. Минск, М., 2000. С. 1182–1183; см. также: *Фокин А.Р. Из истории западного богословия: блж. Августин Иппонский // Альфа и Омега*. М., 2000. № 2 (24). С. 388–389.

¹⁸*Святитель Григорий Великий Двоеслов. Диалоги*, IV. 24–25 // *Свт. Григорий Великий Двоеслов. Творения*. С. 651–652; *Idem. Expositio in librum Iob sive Moralia*, XV, 29, 35 // PL 75, 509–576, 782.

¹⁹Подробно об эсхатологии св. Григория Нисского см.: *Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского*. Киев, 2006; *Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского*. М., 2000. С. 574–622.

хожими взглядами – нет, значит «эсхатология очищения» допустима в церковном учении в ином варианте. Как заявили католики в Ферраре, Вселенский Собор «не одобрил бы его (т.е. св. Григория Нисского – *Авт.*), если бы счёл, что в них заключаются оригеновские бессмыслицы, которые осудить он имел величайшее тщание»²⁰, следовательно очистительный огонь, о котором пишет святитель в «Большом огласительном слове» и в трактате «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью», подтверждает существование чистилища. Если же св. Григорий – «столп Православия» – признавал чистилище, значит, его теологумен имеет общецерковное значение, как и его триадология. С точки зрения католиков, последним аргументом, который должен убедить греков в существовании чистилища, является как раз наличие таких теологуменов в самой Греческой Церкви. «Есть нечто, что должно вас совершенно убедить и устыдить, именно: до появления нынешнего Раскола ваши Отцы никогда не обнаруживали себя возражающими против сего нашего учения, так что возможно, что вместе с нами держались этого мнения»²¹, – говорится в ответном докладе латинян на Флорентийском соборе.

Святитель Марк Эфесский подробно касается в двух своих речах о чистилище эсхатологии св. Григория Нисского, дабы пресечь любые синкретические интерпретации его учения и спекуляцию на его авторитете. Во-первых, Эфесский митрополит, многократ-

²⁰ Ответ латинян на доклад греков о чистилище, 4 // *Амвросий (Погодин), архим.* Указ. соч. С. 95.

²¹ Ответ латинян на доклад греков о чистилище, 16 // *Амвросий (Погодин), архим.* Указ. соч. С. 106. Сам святитель Григорий Нисский держался как раз иного мнения. Сфера очищения у святителя гораздо шире, чем у настоящих «отцов» чистилища. Согласно его эсхатологии, очищение происходит даже с некрещёными людьми: «Поэтому так как в воде и в огне есть некая очистительная сила, то таинственной водой омытые от скверны зла не имеют нужды в ином роде очищений, а не освящённые этим очищением (т.е. некрещённые – *Авт.*) по необходимости очищаются огнём» (*Григорий Нисский, свят.* Большое огласительное слово, 35. С. 270). Как справедливо указывал на соборе св. Марк Эфесский, св. Григорий не делал различия между очистительным огнём и огнём геенны – и то, и другое было для него синонимами «огненного крещения» в контексте всеобщего восстановления (апокатастасиса).

но цитируя самого св. Григория (что гораздо реже делают католики в своих докладах), показывает, что даже сам теологумен Великого Каппадокийца не имеет ничего общего с чистилищем. «Скажи же мне, – спрашивает Марк Эфесский у Иоанна Торквемеды, – что общего между этими словами и введённым вами чистилищем? Ибо он утверждает, что все грешники и всякий грех в равной мере очищаются тем огнём, а вы говорите, что очищаются лишь некоторые, именно – более легкие грехи, и очистительный огонь действует в отношении лишь некоторых душ, которые не были совершенно дурны; и он говорит, что это будет после конечного Суда, а вы говорите, что очищение имеет место немедленно после разрешения от тела»²². Таким образом, даже неправославное учение св. Григория Нисского не может обосновывать существование чистилища, это очевидно при самом поверхностном знакомстве с его творениями, а в частности с «Большим огласительным словом».

Во-вторых, попытка соединить эсхатологию Нисского епископа и средневековое чистилище игнорирует тот факт, что «огненное крещение-очищение» у древнего отца не является самостоятельным учением. Оно – лишь один из концептов стройной системы апокатастасиса, которую Григорий Нисский взял у Оригена. На оригенизм в эсхатологии святителя также указывал католикам св. Марк²³. Тем самым он поставил латинян перед выбором: или признать связь между апокатастасисом и чистилищем, или же не ссылаться на св. Григория. Католики не могли согласиться на признание осуждённой ереси, но очень хотели видеть в «огненном крещении» восточный вариант чистилища. Святитель Марк указывал на первое, а его младший брат – Иоанн Евгеник – бывший свидетелем дискуссий, писал после в своём знаменитом «Антиретики»: «Учить этому (т.е. чистилищу – *Авт.*) – всё равно, что возвещать апокатастасис душ перед всеобщим воскресением и отри-

²² *Марк Эфесский, свят.* Речь вторая о чистилище, 21–22 // *Амвросий (Погодин), архим.* Указ. соч. С. 139–141.

²³ *Он же.* Речь первая о чистилище, 11; Речь вторая, 18 // Там же. С. 68; 133.

цать грядущий суд и воздаяние второго пришествия Христова»²⁴. Известный православный богослов, проф. Йельского университета Ярослав Пеликан тоже отмечает существенную связь между апокатастасисом и чистилищем: сама «идея чистилища восходит к широко распространенной и выраженной ещё Оригеном надежде, что сила спасительной воли Божией выходит за пределы этой земной жизни и даже после смерти дарует человеку ещё одну возможность очищения и окончательного спасения»²⁵. Жак Ле Гофф, не сильно углубляясь в богословскую полемику о чистилище, считает, что греческий Восток не дошёл до этого понятия только потому, что апокатастасис был осуждён на Константинопольских соборах вместе с Оригеном – подлинным «изобретателем» чистилища²⁶. Мысль, возможно, спорная, но важно другое: если идея чистилища восходит к Оригену, то построить общую эсхатологию для Востока и Запада невозможно – нельзя же признать древнюю ересь догматическим обоснованием посмертного очищения.

В-третьих, в речах о чистилище святителя Марка в Ферраре даётся, на наш взгляд, очень важный богословский ответ на вызов унионально-синкретических идеологий любого времени. Большинство из них строится по указанному выше принципу – необоснованном преувеличении авторитета частных богословских мнений. В отношении данной проблемы – как относиться к апокатастасису у Святого Отца и вообще к теологуменам в Церкви, нейтральным и спорным, – св. Марк Эфесский даёт следующий ответ: «Если и действительно святой был такого мнения, однако это было тогда, когда это учение было предметом спора и не было окончательно осуждено и отвергнуто противоположным мнением на Пятом Вселенском Соборе; так что нет ничего удивительного, что и сам, будучи человеком, он погрешил в точности (Истины), когда то же самое случилось и с многими бывшими до него, как

²⁴ Иоанн Евгеник. Антирретик, § 33 // *Занемонец А.В.* Указ. соч. С. 108.

²⁵ Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения в 5 тт. Т. 1. Возникновение кафолической традиции (100–600). М., 2007. С. 340; см. также: *Фокин А.* Богословие святителя Григория Великого // Альфа и Омега. М., 2004. № 3 (41). С. 151, сноска № 2.

²⁶ Ле Гофф Ж. Указ. соч. С. 82–90.

– Иринеем Лионским и Дионисием Александрийским и иными, ибо и они своими изречениями оказали известную поддержку не право ведущим. А то, что это учение было тогда спорным и отнюдь не очищенным так, чтобы представлять точное суждение, свидетельствует Григорий Богослов, который в слове «На крещение», любомуудрствуя о неугасаемом том огне, после сего так говорит: «Если только не будет угодно кому и здесь понять это более человечесно и достойно “Наказующего”. Видишь ли, как он допускает желающим понимать этот огонь более человечесно? Но Пятым Вселенским Собором такое мнение (о конечности мучений) признано из всех учений наиболее бесчеловечным и – как причиняющее вред Церкви и как ослабляющее старательных – предано анафеме. Итак, эти изречения, если и действительно сказаны чудным Григорием о том огне, то они указывают не на особое чистилище, а вводят конечное очищение и конечное восстановление всех; но они никоим образом не убедительны для нас, взирающих на общее суждение Церкви и руководящихся Божественным Писанием, а не взирающих на то, что каждый из учителей писал, выражая как своё личное мнение»²⁷.

Апокатастасис и «огненное крещение» св. Григория Нисского не прошли церковной рецепции, и это недвусмысленно определил Пятый и последующие за ним два Вселенских Собора, последовательно анафематствовавшие не только оригеновскую эсхатологию, но всю богословскую тенденцию подобного рода. Церковь не осудила святителя Григория, но осудила тех самых «прежних учителей» апокатастасиса, тем самым она оградила имя великого каппадокийца от обвинения в оригенизме, отделив его православную триадологию от его же слишком философской эсхатологии. Теологумен св. Григория Нисского о посмертной судьбе человека остаётся памятником христианской мысли первых веков, но подлинно догматическую православную эсхатологию сформулировал наиболее полно св. Марк Эфесский.

²⁷ *Марк Эфесский, свят.* Речь первая о чистилище, 11 // *Амвросий (Погодин), архим.* Указ. соч. С. 68–69

Основной причиной, почему для православного сознания одинаково неприемлемы как апокатастасис (и «огненное крещение» в качестве его концепта), так и чистилище, является вера в Последний и окончательный Суд. Учение апокатастасиса отвергает его как последний. Чистилище же делает этот суд совсем не окончательным, ибо католическая картина загробного мира представляет собой уже завершённую эсхатологическую модель: праведники полностью наслаждаются вечным блаженством, грешники преданы вечным мукам – ни те, ни другие не нуждаются в молитвах Церкви, т.к. их состояние неизменно, и лишь «средние» души чистилища испытывают некую динамику «кверху», претерпевая очистительные муки и предвкушая гарантированное блаженство. Как отмечает архим. Плакида (Дезей), в католической средневековой эсхатологии «смешались акценты при объяснении последней участи индивида; вечная участь каждого человека стала рассматриваться как окончательно определенная в момент смерти: святые идут прямо на небо, нераскаянные грешники – в ад, а те, кому ещё предстоит что-то искупить, идут в чистилище на более или менее длительный срок, но в конце концов им обеспечено спасение. Всеобщее воскресение внесёт лишь несущественное дополнение в уже полное блаженство избранных и в наказание проклятых»²⁸. На эту же проблему католической идеи чистилища, делающей Последний суд фактически ненужным, указывал и святитель Марк Эфесский²⁹.

«Эсхатология очищения» в XX в.

В христианском богословии XX в. и, особенно, в русской религиозной философии вновь проявляется тенденция к созданию «общехристианской» эсхатологии – «эсхатологии очищения» –

²⁸ Плакида (Дезей), архим. Смерть побеждена. Последние времена по учению Отцов Церкви // Альфа и Омега. М., 2000. № 2 (24). С. 173

²⁹ Марк Эфесский, свят. Речь вторая о чистилище, 3 // Амвросий (Погодин). Указ. соч. С. 119.

синкретического учения, соединяющего в себе идею посмертного очищения (объединение католического представления о чистилище с оригенизмом) и экзистенциализм.

Процесс либерализации богословия на Западе и популярная философия экзистенциализма в прошлом веке столкнулись с серьёзной эсхатологической проблемой: традиционная вера Церкви в вечность адских мук. В «Православном исповедании Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» говорится: «Как должно думать о людях, умирающих во гневе Божиим? – После последнего суда они будут вечно мучиться, одни более, другие менее, как говорит о сем Писание (Лк. 12: 47–48)»³⁰. Прямыми библейскими обоснованиями вечности ада служат притчи о Страшном суде (Мф 25: 31–46), о богаче и Лазаре (Лк 16: 19–31), свидетельство Апокалипсиса (Откр 20: 10); косвенными – Послания ап. Павла (1 Кор 6: 10; Гал 5: 19–21; Флп 3: 19 и др.). Блаженный Иероним Стридонский в толковании на Мф 25: 46 предельно ясно и недвусмысленно понимает это место: «Благоразумный читатель, обрати внимание на то, что и наказания вечны, и вечная жизнь не должна иметь впоследствии какого-либо конца»³¹. Святитель Григорий Богослов, говоря об очистительном огне как о нравственных мучениях грешников (в этом его взгляды сходны с преп. Исааком Сирином), тем не менее совершенно определённо утверждает и существование вечного огня: «Знаю огонь и не очистительный, но карательный. <...> Есть ещё и сих ужаснейший огонь, который заодно действует с червем неусыпающим, не угасим, но увековечен (курсив мой – Авт.) для злых»³².

Однако именно эти библейские тексты подверглись в либеральном богословии всевозможной критике. К экзегезе Священного Писания стал применяться метод, в котором прослеживает-

³⁰ Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Ч. 1, вопр. 63 // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. ТСЛ., 1995. С. 48.

³¹ Иероним Стридонский, *благ.* Толкование Евангелия. Кн. 4. Минск, 2008. С. 280.

³² Григорий Богослов, *свят.* Слово 40, на Святое Крещение // Григорий Богослов, *свят.*, архиеп. Константинопольский. Творения в 2 тт. Т. 1. М., 2010. С. 480.

ся синкретическое сочетание волюнтаристского и выборочного подхода к тексту с философскими вкусами толкователя.

Например, Г.У. фон Бальтазар рассматривает притчу о Страшном суде как всего лишь иудейское представление о геенне, не имеющее ничего общего с новозаветной эсхатологией³³. Другой католический богослов – Бернар Себоюэ – указывает на то, что, коль скоро учение об аде содержится в притчах, а не в прямых словах Спасителя, то эти притчи – лишь «умозрительные сценарии, и Иисус желает, чтобы Его слушатели избежали подобного развития событий». «Это не “репортаж о будущем”, которое однажды осуществится, а обращение к человеку, живущему сегодня», – пишет о. Бернар, ссылаясь на Карла Ранера³⁴. В наших современных православных исследованиях так же нередко встретишь мысль о том, что понимать притчу о Страшном Суде следует «не как догматическое утверждение о вечности мучений, но как пророческое предупреждение»³⁵.

Современные католические богословы считают утверждение о вечности ада не более, чем «пастырством страха»³⁶ или оценивают его как «опасное и в наше время всё более непостижимое утверждение»³⁷. Автор, взявший на себя труд представить католическое богословие в начале XXI в., отверг мысль о вечном наказании как несостоятельную: «Понимание Бога, <...> осуждающего на вечные муки, не имеет большого богословского смысла»³⁸. Некоторые православные авторы в XX в. также скептически смотрели на муку вечную с высоты своего интеллектуального пьедестала: «Рас-

³³ *Бальтазар Г.У. фон.* Пасхальная тайна. Богословие трех дней. Пер. с нем. В. Хулап. М., 2006. С. 157.

³⁴ *Себоюэ Б.* Вечен ли ад? // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. Сб. статей. М., 2005. С. 67.

³⁵ *Иларион (Алфеев), иг.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб., 2002. С. 269.

³⁶ *Delumeau J.* Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident: XIII–XVIII siècles. Paris, 1983.

³⁷ *Себоюэ Б.* Вечен ли ад? С. 62.

³⁸ *Раш Т.* Католическое богословие в третьем тысячелетии. Пер. с англ. А. Дубининой. М., 2007. С. 266.

пространенная концепция вечных мук является лишь школьной точкой зрения, упрощённым богословием (карательного толка)»³⁹.

Н.А. Бердяев предлагает видеть в притчах «экзотерическую» – внешнюю, педагогическую, обращённую к недалёкому читателю – сторону Евангелия, противоположную «эзотерическому» учению Христа – милосердному, всепрощающему и никого не осуждающему. Бердяев корректирует Святое Писание согласно своей гипертрофированной философии свободы: «Христианство есть религия любви и свободы. <...> Христос пришёл не судить, а спасти и спасти всех. Но сравните дух Нагорной проповеди, да и весь дух Евангелия с притчами. В притчах обычно хозяин производит резкое разделение людей и всех, не исполнивших его воли, посылает в геенну огненную, где будет плач и скрежет зубовой. В притчах есть жестокость и беспощадность, и многочисленные ортодоксальные любители ада могут на них опираться. <...> Это есть вопрос о том, можно ли понимать христианство как религию страха и запугивания <...> Нужно помнить, что притчи обращены к простому народу той эпохи, к среднему человеку, которому мало понятна бескорыстная любовь к Богу и божественному, они сказывались в ограниченных рамках пространства и времени. Притчи – экзотеричны, в них учение Христа, голос свыше, преломлены в тёмном ещё человеческом сознании. Другого языка человеческая масса ещё не понимает, понимают лишь немногие»⁴⁰. Этими «немногими» стали в начале прошлого века религиозные экзистенциалисты, пытавшиеся адаптировать эсхатологию Церкви в рамках своего философского дискурса. Здесь зарождается «эсхатология очищения», проявившаяся в синкретизме религии и философии и ставшая философской верой, индивидуалистическая «догматика» которой не принимала реального и объективного ада.

В нашей религиозной философии критика традиционного учения Церкви о вечных муках звучит резче всего в оценке именно Н.А. Бердяева: «Наибольшее противление у меня вызывает всякая объективация ада и всякая попытка построить онтологию ада,

³⁹ Евдокимов П.Н. Православие. М., 2002. С. 468.

⁴⁰ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 2007. С. 397.

что и делают традиционные богословские учения. Я вижу в этом догматизирование древних садических инстинктов человека»⁴¹. Святоотеческое предупреждение о том, что ад есть объективная реальность и осуждение на вечные муки есть предел напряжённости православной эсхатологии в плане личной ответственности и серьёзности выбора, а не просто церковная педагогика, – всё это представляется либеральной мысли «средневековым мракобесием» и требует нового осмысления в духе «современного» христианства. Если же эсхатология, включающая в себя возможность вечного ада, является не учением Церкви, а воспитательной нормой, то она может быть смело отвергнута «повзрослевшим» христианином. Бердяев вполне ясно это демонстрирует: «Человечество вступило в возраст, когда в религии элемент устрашающий и грозный жестокими карами оказывается лишь на руку воинствующему безбожию. Если идея ада раньше удерживала в церкви, то сейчас она лишь отталкивает от церкви, как идея садическая, и мешает вернуться в неё. <...> Для моего религиозного чувства (курсив мой – Авт.) и сознания неприемлемы и те элементы самого Евангелия, которые носят судебный, карательный характер и устрашают адом»⁴².

Для Бердяева – первого религиозного экзистенциалиста в нашей стране – и тех богословов, которые видят в идее ада лишь «пастырство страха», сама эсхатология перестаёт быть учением Церкви, а становится предметом личного «религиозного чувства». Истинность, чистота и источник этого чувства не всегда вызывают доверие у духовно разборчивого человека. Угроза религиозного синкретизма нарастает с большей силой, когда догматические границы Истины определяются или корректируются религиозными чувствами и философскими течениями. В XX в. – экзистенциализмом.

Почему именно философия экзистенциализма рассматривается как одна из составляющих «эсхатологии очищения»? Возможно, потому что сама идея очищения всех и отвержение даже мыс-

⁴¹ Там же. С. 386.

⁴² Там же. С. 398.

ли об аде стало большим искушением для XX в., обожествившим свободу и безудержный индетерминизм. Известный философ русского зарубежья С.А. Левицкий назвал это «идололатрией свободы», увидев в современном ему экзистенциализме «философию горделивого отчаяния»⁴³. В учении Бердяева Левицкий усмотрел «трагическую теодицею, отрицающую всемогущество Божье ради спасения свободы человека и всеблагости Божьей»⁴⁴.

Тайна жизни будущего века была спрофанирована чисто философской дилеммой: как логически совместить Божественную Любовь ко всякой твари и существование вечных мук; универсальную надежду на спасение всех и наличие у человека нерушимой свободы воли, могущей противостать собственному спасению; Бога-Судию и Бога Милосердного. Попытки разрешить эту проблему обозначили те основные эсхатологические тенденции XX в., которые для удобства описания можно разделить на три философско-богословских течения, идейно очень тесно переплетённых между собой:

- эсхатология, связанная в той или иной мере с возрождением древнего апокатастасиса;
- эсхатология так называемого хирургического ада⁴⁵;
- психологическая эсхатология, обусловленная интуитивным желанием надеяться на спасение всех.

Все эти три течения представляют собой общую картину «эсхатологии очищения» в современном либеральном богословии. Как и во времена Флорентийского собора, унификацию учения о посмертной судьбе человека экуменически настроенные мыслители прошлого века начали с того, что попытались смоделировать единую «географию» загробного мира. В XV в. православный мир в лице св. Марка Эфесского отверг традиционное католическое учение о чистилище как о «среднем» месте и состоянии между раем и адом, в XX столетии рождается новый богословский вызов:

⁴³ *Левицкий С.А.* Трагедия свободы. Минск, 2011. С. 339–343.

⁴⁴ Там же. С. 397.

⁴⁵ *Elluin J.* Quelenfer? Paris, 1994.

философия экзистенциализма и либеральная теология предлагают признать ад одним большим чистилищем.

Апокатастасис как универсальное чистилище

Чистилище в его средневековой интерпретации Данте уже не воспринимается серьёзно самими католическими богословами и, тем более, русскими религиозными мыслителями. Но сама идея некоего среднего состояния после смерти, возможности очищения и динамики личности, своеобразного «милосердного» чистилища очень импонирует многим русским религиозным философам и некоторым богословам – как католическим, так и православным. Они отказались от классической концепции чистилища как «среднего» места и состояния, но активно развивали идею о том, что чистилище есть только состояние, и это состояние тождественно аду. В их понимании средневековое учение о чистилище – лишь грубая и искаженная форма подлинно христианской эсхатологической интуиции Древней Церкви. Такой подлинной интуитивной верой предлагается объявить апокатастасис.

Мысли об этом, например, высказывал о. Сергей Булгаков, полагавший, что чистилище есть лишь «огрубленное в прямолинейности своей» выражение веры Церкви в действенность молитв за усопших⁴⁶. В другом месте о. Сергей говорит о том, что границы между понятиями чистилища и ада весьма условны, и весь ад следует понимать как особое состояние очищения: «По существу важно не различие ада и чистилища как двух разных мест загробного пребывания душ, но как двух состояний, точнее – наличия возможности освобождения от адских мук, перехода из состояния отверженности в состояние оправданности. А в этом смысле можно спрашивать не о том, существует ли чистилище для Православия, но скорее о том, есть ли ад в окончательном смысле, т.е. не представляет ли собою и он род чистилища?»⁴⁷.

⁴⁶ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 2001. С. 636.

⁴⁷ Булгаков С., *прот.* Православие: очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 384.

Известный профессор Свято-Сергиевского института в Париже Павел Евдокимов пишет то же самое. Отвергнув грубое пространственное определение чистилища как *locus purgatorius*, он пытается найти в православном Предании место для чистилища как «среднего» состояния: «Согласно православному учению, если существование между смертью и страшным судом и может быть названо чистилищем, то оно является не местом, а *промежуточным состоянием очищения* (курсив мой – Авт.). <...> Не будучи связанным с эсхатологической метафизикой или физиологией и тем более с физикой душ после смерти, чистилище как участь человека между смертью и Судом есть вовсе не место, <...> но положение, состояние. Речь идёт не о мучениях и не о пламени, но о достижении зрелости через освобождение от всякой нечистоты, которая давит на дух»⁴⁸.

Однако сами рассуждения парижских богословов – о. Сергия и П. Евдокимова – опираются на «эсхатологическую метафизику» апокатастасиса: «Можно ли представить, что рядом с вечностью Царствия Божия Бог готовит вечность ада, что в некотором смысле было бы крушением божественного предначертания, победой, хотя бы и частичной, зла?» – пишет П.Н. Евдокимов⁴⁹. Прот. Сергей Булгаков стоит на тех же позициях. Введя в эсхатологическую терминологию понятия «бесконечности благой» и «бесконечности дурной», о. Сергей подвергает критике «хронологическое понимание вечности» у св. Василия Великого, блаж. Августина и других Отцов⁵⁰. Булгаков считает невозможным объединять вечное блаженство в Боге и ад в одно и то же понятие «вечности» – ад должен быть конечен, поскольку зло небытийно, а свобода человека тварна, а значит, по мнению о. Сергия, ограничена в своём противлении Богу. Булгаков смотрит на вечность глазами оригениста и видит в вечных муках лишь «изживание» дурной бесконечности⁵¹.

⁴⁸ Евдокимов П.Н. Православие. С. 461–463.

⁴⁹ Там же. С. 468.

⁵⁰ Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 491–494.

⁵¹ Там же. С. 519–520.

Это «изживание», представляющее собой классический апокатастасис, в целях снятия противоречий между католической и православной эсхатологиями прот. Сергей Булгаков называет чистилищем. Правда, он снова оговаривается, как и Евдокимов, что для православного сознания неприемлема идея чистилища как места, но очистительное «среднее» состояние считает вполне православным учением. «Нельзя спорить вообще против самой мысли о *состоянии очистительном* (курсив мой – Авт.) за гробом, однако нужно ли схематизировать его, как особое третье место наряду с раем и адом? – пишет о. Сергей и далее предлагает свою эсхатологическую схему, выдаваемую им как православное учение, – Согласно православному учению, загробное состояние грешников может быть ближе определено, как *всеобщее чистилище* (курсив мой – Авт.) с временным в нём пребыванием, нежели как ад неотменный»⁵². Состояние очистительное и есть то «среднее» состояние, которое, будучи одним из концептов западного догмата о чистилище, позволяет о. Сергию Булгакову перекинуть «мост» между католической эсхатологией и «огненным крещением», именуюя всё это православным учением.

Вопреки мнению Булгакова, преп. Исаак Сирин, на которого часто ссылаются как на «милосердного» Отца, уповающего на конец геенны⁵³, отрицает наличие в эсхатологической перспективе какого-либо промежуточного состояния между раем и адом: «Что несмысленнее или неразумнее такой речи: “Довольно для меня избежать геенны, о том же, чтобы войти в Царство, не забочусь?” Ибо избежать геенны и значит это самое – войти в Царство: равно как лишиться Царства – значит войти в геенну. Писание не указало

⁵² Там же. С. 386.

⁵³ *Исаак Сирин, преп.* О божественных тайнах и духовной жизни. Беседа 40 // Преп. Исаак Сирин. О божественных тайнах и духовной жизни. Новооткрытые тексты. Пер. с сир. епископа Илариона (Алфеева). СПб., 2006. С. 282–287. Здесь следует сделать одно замечание: авторство цитируемого текста в современной патрологии далеко не однозначно – многие исследователи относят его не к преп. Исааку Сирину, автору «Слов подвижнических», а к подлогам несторианского толка. Это специальная тема, выходящая за рамки нашего рассмотрения. Но это еще раз доказывает, что даже еретики не обладали таким эсхатологическим «оптимизмом», как о. Сергей Булгаков.

нам трёх стран, но что говорит? (Здесь приводится цитата из Мф 25: 31, 33 – *Авт.*) Не три наименовал сонма, но два: один одесную, другой ошуюю. <...> Не уразумел ли ты из сего, что состояние, противоположное горней степени, и есть та мучительная геенна?»⁵⁴.

Сторонниками «православного» или «общехристианского» чистилища, построенного на учении апокатастасиса, можно назвать и более близких к нашему времени богословов или даже наших современников. Например, в краткой главе «Чистилище» в известном исследовании Г. фон Бальтазара обоснование католического догмата ведётся с позиции защитника апокатастасиса: «Можно многое возразить Оригену с экзегетической точки зрения, с богословской точки зрения он оказывается прав: в “бытии с мертвыми” Христос созидает момент милосердия. <...> Католическая догматика в любом случае должна вести речь об “универсальной тенденции спасения”»⁵⁵. Блаж. Августин, на мнении которого во многом основывается католическая догматика, подвергал резкому обличению тех «ложных милостивцев»⁵⁶, которые вслед за Оригеном извращали слова Писания о вечных наказаниях. Однако, кардинал Бальтазар вполне согласен с таким синкретизмом.

Епископ Диоклийский Каллист (Уэр) тоже придерживается универсально-оригенистского взгляда на чистилище: «Вечный ад никого не исцеляет, и потому наказывать адом бессмысленно и безнравственно. Так что наше третье воззрение на наказание (как на воспитательную функцию – *Авт.*) несовместимо с понятием о вечных адских муках, но скорее заставляет думать о чём-то вроде чистилища после смерти»⁵⁷. В другой статье владыка Каллист отмечает, что православные и католические воззрения на «промежуточную стадию» не так уж несхожи, как кажется на пер-

⁵⁴ Он же. Слово 58 // Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. ТСЛ, 2008. С. 375.

⁵⁵ Бальтазар Г. У. фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. С. 157–158.

⁵⁶ Августин, блаженный. О граде Божием, XXI, 17–24. Минск, 2000. С. 1178–1193.

⁵⁷ Каллист (Уэр), еп. Сеем ли мы надеяться на спасение всех? Ориген, Григорий Нисский, Исаак Ниневийский // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. С. 49.

вый взгляд⁵⁸. Правда, довольно странно для греческого богослова объединять эти взгляды, исходя из оригенизма, – православным он никогда не был, а чистилище самими католиками на Флорентийском соборе противопоставлялось апокатастасису.

Примечательно, с каким рвением защищают апокатастасис сторонники «эсхатологии очищения»: церковная реакция на Оригена объявляется ими почти садизмом. «Элемент садизма занимает большое место в истории религии, он силён и в истории христианства. Его можно найти в псалмах, и он вошёл в систему ортодоксального богословия. Только Ориген был вполне свободен от садического элемента, и за это он был осуждён представителями ортодоксального садизма. Утверждение человечности христианства вызывает настоящую ненависть у тех многочисленных христиан, которые считают жестокость основным признаком ортодоксальности», – пишет Н. Бердяев⁵⁹. Однако при внимательном прочтении Оригена можно обнаружить, что и он не лишён «садического элемента», ибо не отрицает вечного огня и наказания: «Даже у тех, которые должны быть осуждены на вечный огонь и мучения, воскресшее тело, вследствие самой перемены чрез воскресение, станет нетленным, так что не будет разрушаться и распадаться даже от мучений»⁶⁰.

При этом, конечно же, эсхатология Оригена тесно связана с его космологией: для Оригена нет истории, есть циклы-эоны⁶¹ – в их смене и заключено понятие вечности. В этом, по мнению прот. Георгия Флоровского, краеугольный камень апокатастасиса. Вопреки Бердяеву, о. Сергию Булгакову, Евдокимову, Бальтазару и многим другим сторонникам нравственной мотивации чистилища-апокатастасиса о. Георгий отмечает, что «учение о “всеобщем спасении” определяется не моральными мотивами. Это преж-

⁵⁸ *Kallistos (Ware), bish.* «One body in Christ»: Death and the Communion of Saints // *Sobornost*, 3:2 (1981). P. 179–191.

⁵⁹ *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 381.

⁶⁰ *Ориген.* О началах, 2: 10: 3 // *Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб., 2008. С. 216.

⁶¹ *Он же.* О началах, 3: 5: 3 // Там же. С. 316.

де всего метафизическая теория. Апокатастасис есть отрицание истории»⁶².

На два существеннейших аспекта, отличающих апокатастасис (и любые другие метафизические взгляды на посмертную судьбу человека) и православную эсхатологию, указывает о. Иоанн Мейендорф: «Никакая эсхатология не может соответствовать христианскому благовестию, если не утверждает *одновременно* (курсив мой – Авт.) и власть Божию над историей, и задачу человека, состоящую в той совершенно реальной свободе, которая возвращена ему во Иисусе Христе для созидания Царствия Божия»⁶³.

Поэтому совершенно излишне как-то «подправлять» апокатастасис, как это делают некоторые патрологи, говоря, что «в Православии учение об апокатастасисе в сдержанном варианте занимает законное место»⁶⁴. «Сдержанным» вариантом при этом считается и оригенизм св. Григория Нисского, и эсхатология св. Григория Богослова и преп. Исаака Сирина, и использование термина «апокатастасис» преп. Максимом Исповедником, и некоторые другие патристические тексты, которые могут быть истолкованы в духе гуманизма⁶⁵. Бернар Себоуэ прослеживает целую богословскую тенденцию на Востоке в защиту апокатастасиса, именуя Отцов, поддерживавших эту идею, «милосердными». Возникает лишь вопрос, почему о. Бернар записал в Отцы Церкви осужденных еретиков: Евагрия, Дидима Слепца, Феодора Мопсуестийского, Дио-

⁶² Флоровский Г., *прот.* Противоречия оригенизма // *Он же.* Догмат и история. Сб. статей. М., 1998. С. 295.

⁶³ Мейендорф И., *прот.* Христианское благовестие и социальная ответственность // Мейендорф Иоанн, *прот.* Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. Пер. с англ. Л.А. Успенской. М., 2005. С. 240.

⁶⁴ Каллист (Уэр), *еп.* Понимание спасения в православной традиции // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. С. 34.

⁶⁵ См., например: Иларион (Алфеев), *иг.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб., 2006. С. 393–395; *Он же.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. С. 269–272; *Он же.* Об основных богословских темах и об эсхатологии преподобного Исаака Сирина (послесловие) // Преподобный Исаак Сирин. О божественных тайнах и духовной жизни. С. 313–320; Фельми К.Х. Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 276–277; Balthasar H.U. von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln. 1961. S. 357–358.

дора Тарсийского, – а также, очень спорной является уверенность Себоуэ (так же как и Бальтазара) в скрытом оригенизме преп. Максима Исповедника⁶⁶. Такое прочтение Святых Отцов не обходится без «натяжек». Апокатастасис в церковной истории осужден не как отдельное учение Оригена, а как общий и недопустимый для христианской эсхатологии сценарий, как «ересь о времени», по замечанию о. Георгия Флоровского. В трагическом непонимании христианской истории как становящейся вечности с раз и навсегда сделанным выбором о. Георгий видит причину неиссякаемого интереса к оригенизму: «Оригенизм можно определить как “ересь о времени”. Проблематика оригенизма имеет не только историческое значение. Это некий повторяющийся тип мысли. Этим объясняется длительное и обновляющееся влияние Оригена»⁶⁷.

На Константинопольском соборе 543 г. и на Пятом Вселенском соборе 553 г. были осуждены были не только идеи предсуществования душ или спасения дьявола, но вся неправославная тенденция к созданию «эсхатологии очищения», искажающей образ Бога как Вседержителя, Отца и Судии и посягающей на ипостасную человеческую свободу.

«Хирургический ад» и / или чистилище

Жан Элюэн предложил теорию т.н. «хирургического ада», где личность грешника не смешивается с его грехами, благодаря очистительному «хирургическому» огню вся скверна человека сгорает, а он сам сможет «в своем уже смиренном состоянии включиться во всеобщую гармонию, которая есть божественная Омега»⁶⁸. В этой идее прослеживаются ясные параллели с эсхатологией св. Григория Нисского (см. раздел 1.1 настоящей работы) – с «огненным крещением». Элюэн настаивает на разнице между «хирургическим адом» и чистилищем, но ему не удается избежать син-

⁶⁶ Себоуэ Б. Вечен ли ад? С. 63.

⁶⁷ Флоровский Г., *прот.* Противоречия оригенизма // Догмат и история. С. 302.

⁶⁸ Elluin J. Quelenfer? P. 41–44.

кретического слияния. Как отмечает о. Бернар Себоюз, «Элюэн, безусловно, различает “хирургический ад” и “целительное” чистилище. Но это очень зыбкое различие. На самом деле оба понятия совпадают: очищение при определенных условиях и очищение возрождающее»⁶⁹.

Понимание чистилища как «хирургического ада», отсекающего грехи и возрождающего «прооперированного» грешника к вечной жизни, встречается у многих современных католических авторов. Это объясняется желанием гуманизировать средневековое представление о чистилище, придав традиционному западному догмату восточно-христианскую интерпретацию в духе учения об «огненном крещении». Например, кардинал Джакомо Биффи пишет о чистилище как о состоянии очищения в загробном мире, «когда огонь Его (Бога – *Авт.*) любви сможет окончательно спалить всё, что нас обременяет»⁷⁰. Священник Томас Рауш, преподаватель католического богословия, почти полностью стирает границу между чистилищем, «хирургическим адом» и апокатастисом: «Как эсхатологическую концепцию чистилище нельзя понимать во временных и пространственных терминах. Современное богословие склонно воспринимать его в непосредственной связи со встречей с Богом в момент смерти или даже ранее – встречей, сметающей любое наше сопротивление (курсив мой; это можно понимать как насильствование человеческой свободы – *Авт.*) сиянию божественного присутствия и очищающей нас от остатков самопоглощённости (та же самая «операция» греха, что и у Элюэна – *Авт.*) как препятствия к окончательному единению»⁷¹.

В нашей русской религиозной философии подобную идею «хирургического ада» высказал о. Павел Флоренский, назвав её «антиномией геенны» и этим, как ему казалось, избежав «вульгарного оригенизма». Мысль его выражена тезисом и антитезисом: «Тезис – “невозможна невозможность всеобщего спасения” – и ан-

⁶⁹ Себоюз Б. Вечен ли ад? С. 70.

⁷⁰ Биффи Дж. Я верую. Краткое изложение католического вероучения. Милан, 1992. С. 187.

⁷¹ Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. С. 267–268.

титезис – “возможна невозможность всеобщего спасения” – явно антиномичны. Но доколе признаётся Любовь Божия, – дотоле неизбежен тезис, а доколе признается свобода твари, сама составляющая необходимое следствие Любви Божией, – дотоле неизбежен антитезис»⁷², – в этом основная проблема апокатастасиса и вообще любой «эсхатологии очищения». В рамках философии она неразрешима и представляет собой чистое противоречие, но в богословии – это антиномия, верно подмеченная Флоренским.

Отец Павел пытается разрешить её с помощью «хирургического ада»: суд Божий и адские муки «отсекают», «вырывают» греховную часть души из эмпирической личности; пройдя эту огненную операцию, человек спасается по слову апостола «как бы из огня» (1 Кор 3:15), а грехи его сгорают⁷³. Комментируя это место из апостольского послания, на которое чаще всего ссылаются католики в подтверждение чистилища, о. Павел Флоренский не оспаривает самого догмата о чистилище, а лишь спорит о «технике» очищения⁷⁴.

«Антиномия геенны» о. Павла и «хирургический ад» Элюэна – конечно же, не чистилище в схоластическом смысле, но их теории испытали сильное влияние идеи «огненного крещения» св. Григория Нисского, и в этом смысле поданы ими как чистилище. Ни Флоренский, ни Элюэн не смогли разрешить «антиномию геенны», потому что решали её философским путём, исходя из метафизики апокатастасиса и антропологии Григория Нисского. Апокатастасис по св. Григорию есть апокатастасис природы без учёта личностного выбора человека. «Он соединяет пафос свободы и мотив необходимости, – в понятии *необходимого обращения* (курсив мой – Авт.) свободной воли. Для него это – основной вопрос эсхатологического богословия. При этом воля подчинена закону благого естества. Содержание эсхатологического процесса определяется изживанием последствий порождения зла, – в этом смысл очисти-

⁷² Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. С. 183.

⁷³ Там же. С. 204, 208–209.

⁷⁴ Там же. С. 201.

тельного огня», – пишет о. Георгий Флоровский⁷⁵. «Хирургический ад» страдает той же богословской ошибкой: отсечение греха не означает отвращение воли индивида от греха. «Бывает инертная и упрямая воля, и такое упрямство не может вылечить даже “всеобщее исцеление”», – пишет о. Георгий Флоровский⁷⁶.

Флоренский и Элюэн отвергли дисциплинарное понимание наказания, но их «исцеляющий» ад также не затрагивает главный антропологический стержень – волю. Поэтому их гипотезы так напоминают чистилище.

Если вспомнить преп. Максима Исповедника, на которого часто ссылаются защитники апокатастасиса, в частности, и сторонники «эсхатологии очищения», в целом, то можно выделить сущностное антропологическое отличие того «восстановления» и очищения, о котором говорит Исповедник, от вышеизложенных богословско-философских теорий. Оно по-прежнему коренится в волевом устремлении. Преп. Максим различает два «восстановления»: 1) восстановление в бытии природы всей вселенной и каждой твари – это произойдёт через всеобщее воскресение; 2) восстановление человека в соответствии с существующим о нём Божественным замыслом (логосом бытия)⁷⁷.

Об этом логосе преп. Максим пишет в «Амбигвах к Иоанну»: «Каждое из умных и мыслящих существ – ангелов и людей – посредством замысла (λόγος), по которому оно было создано, сущего в Боге и к Богу направленного, есть и называется “частью Бога”. Очевидно, что если оно будет двигаться согласно с этим замыслом, то окажется в Боге, <...> не имея уже возможности после быть движимым к какому-либо иному месту за пределами своего собственного начала, и восхождения, и восстановления (ἀποκατάστασις) в замысле, по которому оно создано, не будучи движимым каким-либо

⁷⁵ Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы Церкви. М., 2003. С. 256.

⁷⁶ Он же. Воскресение жизни // Догмат и история. С. 248.

⁷⁷ Малков П.Ю. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных Отцов Церкви // Малков П.Ю. По образу Слова. Статьи. М., 2007. С. 208; см. также: Флоровский Г., *прот.* Воскресение жизни // Догмат и история. С. 247–248; Он же. О воскресении мертвых // Там же. С. 442–443.

ещё образом, поскольку движение его к божественной цели явно достигло своего предела в самой этой божественной цели»⁷⁸.

Первый апокатастасис будет, действительно, всеобщим, ибо воскреснут все, но второе восстановление нельзя назвать апокатастасисом, ибо восстановление природы не есть ещё святость произволения (тот самый логос бытия), восстановление которой зависит от ипостасной свободы.

Психологическое чистилище

Христианские гуманисты, здоровое церковное сознание которых испытывает сильную зависимость от философских взглядов современности и индивидуального религиозного чувства, довольно неясно и расплывчато, но всё же оформили ту эсхатологическую тенденцию, которая в данной работе получила название «психологического чистилища». Не решаясь с категоричностью Бердяева защищать апокатастасис или вместе с Элюэном дополнять загробную географию «хирургическим адом», сторонники «эсхатологии очищения» на эмоционально-психологическом уровне выражают надежду на спасение всех.

Обычно в подтверждение обоснованности этой надежды на спасение всех православные гуманисты ссылаются на известного подвижника XX в. преподобного Силуана Афонского⁷⁹. Преп. Силуан, по свидетельству его биографа, действительно, надеялся на спасение всех, даже дьявола, но это исходило от его подвижнического духа, сердечного горения и, главным образом, от его монашеского делания – он молился за всех⁸⁰. Здесь не было философии: Силуан Афонский вряд ли даже слышал об оригенизме и апокатас-

⁷⁸ *Maximi Confessoris. Ambigua Iohannem*, II // PG 91, 1080 С.; русский перевод: Максим Исповедник, *преп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 66–67.

⁷⁹ Там же; *Каллист (Уэр), еп.* Смеем ли мы надеяться на спасение всех? Ориген, Григорий Нисский, Исаак Ниневийский // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. С. 37.

⁸⁰ *Софроний (Сахаров), иеромон.* Старец Силуан. Париж, 1952. С. 23, 99.

тасисе; здесь отсутствовала сентиментальная эмоциональность – старец был монахом глубокой духовной жизни; здесь и в самом деле была молитвенная надежда.

Но надежда теоретиков «эсхатологии очищения», хотя она и окрашена в большой мере религиозной психологией, есть не просто надежда, а концепция. Эта концепция имеет свои философско-богословские основания: 1) крайне субъективное отношение к аду, которое основано на личных переживаниях и эмоциях (психологическая составляющая); 2) односторонняя динамика личности после смерти, направленная на соединение с Богом (элемент апокатастасиса).

Сторонники «психологического чистилища» не отрицают вечных мук как церковной теоретической доктрины, но в реальности ад не признают, определяя его как «экзистенциальную неопределенность»⁸¹. «Ад не должен быть проблемой для других: это только моя проблема», – пишет о. Бернар Себоюэ⁸², который ставит экзистенциальную потребность надежды на спасение всех выше вероучительного голоса Церкви. Себоюэ индивидуализирует ад, сводя его к состоянию нашего мышления: «Ад – это такой же разлом в нашем мышлении, как и в нашем существовании... Мы не только можем, мы должны надеяться за всех. И так будет гораздо лучше»⁸³. Тем самым надежда эта проистекает не из христианской любви, которая созвучна Откровению, а из философии экзистенциализма, для которой является тяжким крестом сама «антиномия геенны», и из сентиментального гуманистического чувства.

Милосердие как эмоциональное чувство не всегда бывает спасительным. Касаясь проблемы границ милосердия или милосердия без Христа, философ Иван Ильин в своей работе «О сопротивлении злу силой» приводит такую притчу: «Есть мудрая христианская легенда об отшельнике, который долгое время побеждал дьявола во всех его видах и во всех, исходивших от него искушениях, пока, наконец, враг не постучался к нему в его уеди-

⁸¹ Себоюэ Б. Вечен ли ад? С. 77–78.

⁸² Там же. С. 71.

⁸³ Там же. С. 77.

нилище в образе раненого, страдающего ворона, и тогда слепое, сентиментальное сострадание победило в душе отшельника: ворон был впущен, и монах оказался во власти дьявола. <...> Именно этой сентиментальной любви, проистекающей из слабости и имеющей значение соблазна, духовная зрячесть и духовная воля полагают предел»⁸⁴.

П.Тейяр де Шарден, излагая своё понимание ада как части «Божественной среды», Плеромы, вольно или невольно доводит свою эсхатологию до дуализма. Ад для Шардена реален, но является «отрицательным полюсом мира», созданного Творцом, некоей движущей силой духовной эволюции, проповедуемой Тейяром, – своего рода «естественным отбором», «структурным элементом Вселенной»⁸⁵. Свои философские рассуждения Тейяр де Шарден заканчивает молитвой «за всех»: «Пусть адское пламя не достигнет меня, Господи, никого из тех, кого я люблю. <...> Пусть оно не достигнет никого, Боже!»⁸⁶. Молитва в духе общей концепции «эсхатологии очищения».

Апокатастасис как надежду исповедовал и другой французский богослов XX в. Ж. Даниелу: «Она затрагивает всё человечество. То, чего мы ожидаем, – это спасение мира. В действительности наше упование есть спасение всех людей – и только в той степени, в которой я озабочен их судьбами, оно касается и меня»⁸⁷. Епископ Каллист (Уэр) склонен считать даже оригеновский апокатастасис не философским умозаключением, а надеждой о спасении всех⁸⁸.

Однако надежда на апокатастасис, как у владыки Каллиста, и уверенность во «всеобщем чистилище», как у о. Сергия Булгакова, на наш взгляд, мало чем отличаются. И то, и другое осно-

⁸⁴ Ильин И.А. О сопротивлении злу силой // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 78.

⁸⁵ Шарден П. Тейяр де. Божественная среда // Шарден П. Тейяр де. Божественная среда. Сборник. Пер. с фр. О. Вайнера и З. Масленниковой. М., 2003. С. 150–152; об эсхатологии Тейяра см., например: Струговщиков Евгений, свящ. Тейяр де Шарден и православное богословие. М., 2004. С. 170–186.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Daniélou J. Essai sur le mystère de l'histoire. Paris, 1982. P. 340.

⁸⁸ Каллист (Уэр), еп. Сеем ли мы надеяться на спасение всех? Ориген, Григорий Нисский, Исаак Ниневийский. С. 45.

ываается на той мысли, что после смерти существует некая динамика личности, причём односторонняя – только к Богу, т.е. существует покаяние за гробом, которое может изменить участь умершего. Представление о пассивности загробного существования отвергал о. Сергей Булгаков, говоря о том, что после смерти «каждый человек должен по-своему духовно дозреть и окончательно определиться как в добре, так и во зле», само это состояние есть «духовная школа, новый опыт жизни, который не остается бесследным»⁸⁹. На этом основании, как было сказано выше, о. Сергей строит свою теорию «всеобщего чистилища».

Митрополит Иларион (Алфеев), ограждая православную традицию от мысли о «среднем» состоянии очищения, тем не менее считает посмертную динамику оптимистической стороной восточной эсхатологии⁹⁰. Чистилище с его освобождением от временных наказаний чуждо Православию, по мнению владыки, именно потому, что в восточной традиции (особенно в сирийской) существует надежда на избавление от мук вечных⁹¹. Указывая на раскаяние евангельского богача (Лк. 16, 20–31), который осознал бедственность своего положения в аду, владыка Иларион пишет: «С одной стороны, в аду невозможно деятельное покаяние, невозможно исправить совершенные злые дела соответствующими добрыми делами. Однако покаяние в смысле “перемены ума”, переоценки ценностей, очевидно, возможно»⁹². Но православная традиция знает другое деление: покаяние как «перемена ума», связанное воедино с обращением воли и принесением плодов покаяния, и раскаяние – бесплодные муки совести, которые и испытывал богач из притчи. Последнее нельзя назвать покаянием, ибо в противном случае пришлось бы констатировать и покаяние Иуды Искарота. Раскаяние не спасает: переоценка ценностей,

⁸⁹ Булгаков Сергей, *прот.* Невеста Агнца. С. 389.

⁹⁰ Иларион (Алфеев), *иером.* Таинство веры. М., Клин, 1996. С. 255.

⁹¹ Иларион (Алфеев), *еп.* Об основных богословских темах и об эсхатологии преподобного Исаака Сирина (послесловие) // Исаак Сирин, преподобный. О божественных тайнах и духовной жизни. С. 319.

⁹² Он же. Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2005. С. 327–328.

сделанная богачом, не перенесла его из ада на лоно Авраама, между которыми «великая пропасть» (Лк. 16: 26).

«Православное исповедание» отвергает веру в очистительный огонь на том основании, что покаяние есть Таинство Церкви, а после смерти душа не может быть деятельной участницей Таинств, следовательно, покаяние для неё невозможно⁹³. Этим и обусловлены в Православии литургия, молитвы и милостыни, совершаемые за усопшего: они помогают личностной воле в устремлении к Богу, но не производят «перемены ума» в самом умершем: «Многие из грешников освобождаются от уз ада не покаянием или исповедью, <...> но за благотворения людей, находящихся в живых, за молитвы, воссылаемые о них Церковью, и особливо за бескровную Жертву, которую Церковь ежедневно приносит вообще за всех живых и мёртвых, так как Христос умер за всех»⁹⁴. В этом смысл 3-й молитвы на вечерне Пятидесятницы о «еже во аде держимых». Если человек имел жажду Бога при жизни, воля его была направлена к Богу, то прощение его грехов возможно и после смерти. Если динамика личности и возможна в эсхатологической перспективе, то не в смысле обращения и покаяния, а как движение по заданному при жизни духовному вектору. С этой мыслью согласен и владыка Иларион: «Посмертное существование не есть переход из динамичного бытия в статичное, но продолжение – на новом уровне – того пути, по которому человек шёл *при жизни* (курсив мой – Авт.)»⁹⁵.

Оптимистическая «эсхатология очищения» и святоотеческое учение о вечных муках одинаково утверждают: бытие человека после смерти не статично. Разница в том, что душа после смерти может двигаться не только «вверх», но и «вниз», согласно православной эсхатологии. Это зависит не от загробного покаяния-раскаяния, а от воли, направление которой человек полагает при жизни. После смерти динамики воли, как пишут Святые Отцы,

⁹³ Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. Ч. 1, вопр. 66 // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. С. 50.

⁹⁴ Там же. Ч. 1, вопр. 64. С. 48.

⁹⁵ Иларион (Алфеев), еп. Христос – Победитель ада. С. 328.

не существует ни у ангелов, ни у человека. Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Нужно знать, что падение для ангелов есть то же самое, что для людей – смерть. Ибо после падения для них невозможно покаяние, как и для людей после смерти»⁹⁶.

Как говорит блаж. Феофилакт Болгарский, вопреки мнению сторонников «психологического чистилища», надежда на обращение грешника существует, пока он жив, «по смерти же будет рассмотрение дел его, и если он *здесь* (курсив мой – *Авт.*) не раскаялся, то там окружает его кромешная тьма, ибо надежды на обращение тогда уже нет, и наступает совершенное лишение божественных благ»⁹⁷. Святитель Марк Эфесский ясно указывает в полемике с латинянами, что движение воли ограничено настоящей жизнью (в чём, кстати, католики XV в. были согласны, в отличие от своих нынешних единоверцев)⁹⁸. Таким образом, идея динамики личности после смерти не может служить надеждой на посмертное покаяние и всеобщее спасение, согласно святоотеческой православной традиции. Психологическое чистилище стоит на тех же синкретических позициях, что и всеобщее чистилище и «хирургический ад».

Ересь апокатастасиса, представление о «среднем» состоянии, «хирургическом аде», всеобщем или психологическом чистилище – все эти идеи пытаются предстать в виде общей для христианства «эсхатологии очищения», лишённой средневековых представлений в виде теории заслуг (*the saurus meritorum Sanctorum*) и наполненной подлинным духом восточного христианства. По сути же – духом осуждённых на Востоке (и Западе) древних ересей и индивидуальных, духовно не вполне здоровых, религиозных переживаний, окрашенных философией экзистенциализма. Очень трудно не увидеть в таком синтезе совершенно различных религи-

⁹⁶ *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры, II, 4 (18) // Творения преп. Иоанна Дамаскина. Источник знания. Пер. с гр. Д. Афиногенова. М., 2002. С. 191.

⁹⁷ *Блаженный Феофилакт, архиеп. Болгарский.* Благовестник. Толкование на Евангелие от Матфея. Гл. 25. СПб., 1993. С. 152.

⁹⁸ *Марк Эфесский, свят.* Десять аргументов против чистилища, 5–8 // *Амвросий (Погодин), архим.* Указ. соч. С. 166–167.

озных идей синкретическую модель загробного учения – учения не церковного, а философско-религиозного.

Подлинно же православное учение о частной эсхатологии, согласующееся с многовековым преданием Церкви и заключающее в себе *consensus patrum*, выразил св. Марк Эфесский: до Последнего суда нет никакого окончательного приговора, нет «средних» душ, нет «промежуточного» состояния, нет ни необходимо осуждённых, ни обязательно спасённых или очищающихся – никто «не воспринял полностью свой удел» – праведники находятся в предвкушении вечных благ, а грешники в предвкушении вечных мук⁹⁹. Святые не испытывают полного блаженства, как и грешники полного осуждения, но воспримут это в совершенной мере после Страшного суда.

«Эсхатология очищения», с философской рациональностью вобравшая в себя разные богословские идеи Востока и Запада, настаивает на том, что после смерти у человека есть шанс на спасение вне зависимости от его прожитой жизни, и этот шанс в конечном итоге беспроигрышный. Как заметил Льюис, «если бы миллион шансов тут мог помочь, нам бы их дали. Только учитель знает, когда уже бесполезно разрешать переэкзаменовку»¹⁰⁰. Эту же серьёзность и ответственность в земной жизни перед лицом вечности подчёркивает и православная эсхатология.

Источники и литература

Источники

1. PG – *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, ed. J.-P. Migne. Vol. 1–161. Paris, 1857–1866.
2. PL – *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne. Vol. 1–220. Paris, 1844–1856.

⁹⁹ Святитель Марк Эфесский. Речь вторая о чистилище, 3 // Амвросий (Погодин), архим. Указ. соч. С. 119.

¹⁰⁰ Льюис К.С. Страдание // Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Тракаты. М., 1992. С. 171.

3. *Августин Блаженный. Энхиридион Лаврентию, или О вере, надежде и любви // Блаженный Августин. Энхиридион, или О вере, надежде и любви. Трактаты / Пер. с лат. Киев, 1996.*
4. *Августин Блаженный. О граде Божием. Минск, М., 2000*
5. *Григорий Богослов, свят., архиепископ Константинопольский. Творения в 2 тт. Т. 1. М., 2010.*
6. *Григорий Великий, свят. Диалоги // Свт. Григорий Великий Двоеслов. Творения. М., 1999.*
7. *Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. Пер. с греч. Ю.А. Вестеля. Киев, 2003.*
8. *Иероним Стридонский, блаж. Толкование Евангелия. Минск, 2008.*
9. *Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры // Творения преп. Иоанна Дамаскина. Источник знания. / Пер. с древнегреч. Д. Афиногенова. М., 2002.*
10. *Иоанн Евгеник. Антирретик // Занемонец А.В. Иоанн Евгеник и православное сопротивление Флорентийской унии. СПб., 2008.*
11. *Исаак Сирий, преп. Слова подвижнические. ТСЛ., 2008.*
12. *Исаак Сирий, преп. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты / Пер. с сир. епископа Илариона (Алфеева). СПб., 2006.*
13. *Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006.*
14. *Марк Эфесский, свят. Речи о чистилище; Десять аргументов против чистилища // Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. Джорданвилль; Нью-Йорк, 1963.*
15. *Ориген. О началах // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб., 2008.*
16. *Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. ТСЛ., 1995.*
17. *Сиропул Сильвестр. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1439). В 12 частях / Пер. с греч. диакона А. Занемонца. СПб., 2010.*

18. *Феофилакт Блаженный, архиеп. Болгарский*. Благовестник. Толкование на Евангелие от Матфея. СПб., 1993.

Литература

1. *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. Джорданвилль, Нью-Йорк, 1963.
2. *Бальтазар Г.У. фон.* Пасхальная тайна. Богословие трех дней. Пер. с нем. В. Хулап. М., 2006.
3. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 2007.
4. *Биффи Дж.* Я верую. Краткое изложение католического вероучения. Милан, 1992.
5. *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. М., 2005.
6. *Булгаков С., прот.* Православие: очерки учения православной церкви. М., 1991.
7. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 2001.
8. *Евдокимов П.Н.* Православие. М., 2002.
9. *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры. М., Клин, 1996.
10. *Иларион (Алфеев), иг.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб., 2002.
11. *Иларион (Алфеев), иг.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб., 2001.
12. *Иларион (Алфеев), еп.* Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2005.
13. *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силой // *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993.
14. *Каллист (Уэр), еп.* Понимание спасения в православной традиции // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. Сб. статей. М., 2005.
15. *Каллист (Уэр), еп.* Сеем ли мы надеяться на спасение всех? Ориген, Григорий Нисский, Исаак Ниневийский // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. Сб. статей. М., 2005.

16. Козлов М., прот., Огицкий Д.П. Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009.
17. Левицкий С.А. Трагедия свободы. Минск, 2011.
18. Ле Гофф Ж. Рождение чистилища / Пер. с фр. В. Бабинцева, Т. Краевой. Екатеринбург – М., 2009.
19. Льюис К.С. Страдание // Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992.
20. Макарий (Булгаков), митр. Замечание о чистилище // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005.
21. Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 2006.
22. Малков П.Ю. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных Отцов Церкви // Малков П.Ю. По образу Слова. Статьи. М., 2007.
23. Мейендорф И., прот. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. Пер. с англ. Л.А. Успенской. М., 2005.
24. Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского. М., 2000.
25. Пападакис А., Мейендорф И., прот. Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. / Пер. с англ. Левитского А.В., Рахновской У.С., Чеха А.А. М., 2010.
26. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения в 5 тт. Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600). М., 2007.
27. Плакида (Дезей), архим. «Смерть побеждена». Последние времена по учению Отцов Церкви // Альфа и Омега. М., 2000. № 2 (24).
28. Рауш Т. Католическое богословие в третьем тысячелетии / Пер. с англ. А. Дубининой. М., 2007.
29. Себоуэ Б. Вечен ли ад? // Учение о спасении в разных христианских конфессиях. Сб. статей. М., 2005.
30. Сергей (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. М., 1991.

31. *Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. Париж, 1952.
32. *Струговщиков Е., свящ.* Тейяр де Шарден и православное богословие. М., 2004.
33. *Фельми К.Х.* Введение в современное православное богословие. М., 1999.
34. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. М., 2007.
35. *Флоровский Г., прот.* Догмат и история / Сб. статей. М., 1998.
36. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы Церкви. М., 2003.
37. *Фокин А.Р.* Богословие святителя Григория Великого // Альфа и Омега. М., 2004. № 3 (41).
38. *Фокин А.Р.* Из истории западного богословия: блж. Августин Иппонский // Альфа и Омега. М., 2000. № 2 (24).
39. *Шарден П. Тейяр де.* Божественная среда // *Шарден П. Тейяр де.* Божественная среда. Сборник / Пер. с фр. О. Вайнера и З. Масленниковой. М., 2003.
40. *Balthasar H.U. von.* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1961.
41. *Daniélou J.* Essaisur le mystère de l'histoire. Paris, 1982.
42. *Delumeau J.* Le péchéet la peur. La culpabilisation en Occident: XIII–XVIII esiècles. Paris, 1983.
43. *Elluin J.* Quelenfer? Paris, 1994.
44. *Kallistos (Ware), bishop.* «One body in Christ»: Death and the Communion of Saints // *Sobornost*, 3:2 (1981).
45. *Pelican J.* The Christian Tradition: A History of Development of Doctrine. Vol. 4: Reformation of the Church and Dogma (1300–1700). Chicago – London, 1984.
46. *Tsirpanlis C.N.* Mark Eugenicus and the Council of Florence. A historical re-evaluation of his personality. Thessalonica, 1974.

*Иеромонах Леонид (Толмачев)*¹

Насельники Николо-Перервинского монастыря

В статье проведён обзор состава насельников Николо-Перервинского монастыря: показана динамика их количества по годам, анализируется сословное происхождение и образовательный уровень. Особое внимание обращено на положение настоятелей этой обители: их сословному происхождению и отношению к Московскому митрополиту. Наконец описываются послушания насельников в самом монастыре и при Иверской часовне.

Ключевые слова: настоятели, насельники, Николо-Перервинский монастырь, Перервинская духовная школа, послушания, Иверская часовня.

История любой монашеской обители не может существовать в отдельности от её насельников, ведь несомненно, что облик любого монастыря определяют люди, живущие в нём. От настоятеля во многом зависит благополучие обители и благочестие братии, так как он своим примером и самой жизнью должен служить во всём образцом. Поэтому для многих обителей личности её насельников формировали характерный образ монастырской истории, и очень часто их имена ассоциировались с самим монастырём.

«Иноческая жизнь по назначению своему и по свойству своему есть внутренняя, сокровенная»², и различные внешние события для истории монашества не имеют первостепенного значения. Но внешняя сторона жизни насельников монастырей, описанная различными источниками, не перестаёт привлекать внимание исследователей. Именно через неё можно прикоснуться к монастырско-

¹ *Иеромонах Леонид (Толмачёв)* – клирик Успенского подворья Оптиной пустыни в Санкт-Петербурге, выпускник Перервинской православной духовной семинарии и Московской православной духовной академии. Адрес для корреспонденции: 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, ВО, наб. Лейтенанта Шмидта, д. 27/2, кв. 24. E-mail: tshamda2012@mail.ru

² Соловецкий патерик. М., 1991. С. 3.

му быту или хотя бы отчасти увидеть подвиги монашествующих, которые были известны только одному Богу.

Для многих обителей с её основателем, а в ряде случаев с ктиторм, был связан выбор того монастырского устава, по которому впоследствии жил монастырь. Но часто определённое положение обители среди других монастырей связывалось с личностями, которые придавали ей особый статус, отражающийся и на жизни её насельников. Именно так происходило с Перервинским монастырем, посвящённым святителю Николаю. На страницах «Трудов Перервинской духовной семинарии» довольно подробно были описаны внешние изменения в облике одноимённой обители, происходившие в годы царствования Алексея Михайловича и в годы святительства Патриарха Адриана, а также в периоды управления Московской епархией митрополита Платона (Левшина), святителя Филарета и других архипастырей, которые и явились личностями, возводившими Перервинский монастырь в новые этапы его существования. Но почти не уделялось внимания влиянию этих пастырей на монашескую жизнь насельников. Однако эта сторона монастырской истории также интересна, потому что отчасти даёт возможность взглянуть на духовную и нравственную составляющую жизни настоятелей и братии данной обители.

Настоятели монастыря

Имена всех настоятелей Перервинского монастыря от его основания до закрытия в XX в. неизвестны, как неизвестна и точная дата основания обители. Ещё в первом историческом описании монастыря отмечалось: «Как бумаги, в монастыре находящиеся, содержат в себе исторические свидетельства только от времён царя и великого князя Михаила Феодоровича, то есть от опустошения России поляками, то и роспись игуменов обители сей начинается с сих времён»³. Однако даже и о тех настоятелях, имена которых известны, не имеется достаточно сведений. За период с XVII и до

³Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // ЧОЛДП. М., 1877, Ч. 3, октябрь. С. 114.

XVIII вв. большей частью известны лишь годы их управления монастырём. Довольно подробная информация сохранилась только о настоятелях XIX и начала XX вв.

В царствование Алексея Михайловича произошло заметное улучшение состояния Перервинского монастыря. С этого времени положение его настоятелей почти во всех отношениях было сравнено с положением настоятелей прочих московских монастырей. Так, игумен Павел в 1675 г. присутствовал при торжественном праздновании именин особ царствующего дома в Успенском соборе⁴; участвовал в богослужении и в Крестном ходе 8 июля в день памяти Казанской иконы Божией Матери⁵, а 18 августа его приглашали на поминальную трапезу после панихиды по государыне Евдокии Михайловне⁶. Действительно, перервинские настоятели регулярно вызывались для заупокойных служений по царским особам в Архангельский собор и Вознесенский монастырь.

Кроме того, игумен Варлаам в 1728 г. присутствовал при коронации императора Петра II⁷ и в 1731 г. участвовал в очередных служениях в Успенском соборе, а архимандрита Илариона (Завалевич) до 1764 г. вызывали для участия в Крестных ходах⁸. Вообще соборное служение в определённые дни для всех настоятелей московских монастырей в Успенском соборе было неопустительным, а для перервинского и угрешского настоятелей даже было специальное указание Синодальной канцелярии, чтобы они участвовали в указанные дни обязательно в соборном служении «без оговорок», если, конечно, «в те дни в Московской духовной консистории заседания иметь не будут»⁹. То есть перервинские настоятели в это время являлись и членами консистории.

⁴ Дворцовые разряды, по высочайшему повелению изданные вторым отделением Собственной Его Величества канцелярии. СПб., 1852. Т. 3. С. 1420, 1442, 1492.

⁵ Там же. С. 1517.

⁶ Там же. С. 1603.

⁷ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительственного Синода. Т. 7. СПб., 1885. Ст. 325.

⁸ *Никифор (Бажанов)*, иг. Исторический очерк Никола-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М., 1888. С. 321.

⁹ *Скворцов Н.А., прот.* Архив Московской Св. Синода канцелярии. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. Вып. II. М., 1914. С. 144.

В обязанность настоятелей входило составление проповедей на высокаторжественные и праздничные дни и произнесение их в Успенском соборе. Сохранились сведения, что архимандрит Иларион в первое своё управление Перервинским монастырём произносил проповедь 18 декабря 1748 г.¹⁰ и 25 ноября 1754 г.¹¹ Назначался для произнесения проповеди 5 сентября 1759 г. на день тезоименитства императрицы Елизаветы Петровны и игумен Кирилл, но так как он был отправлен в Белград, то эту проповедь назначено было вместо него произнести архимандриту Илариону. Однако тот, сославшись на свои болезни, «ради которых не точию оную проповедь сказать, но и изготовить <...> не в состоянии»¹², отказался от произнесения. Несмотря на это, 25 апреля 1761 г., в день коронавания императрицы Елизаветы Петровны архимандриту Илариону всё же было назначено произносить проповедь, как способному и «от чередных священнослужений в Успенском соборе уволенному и никакими другими делами и послушаниями необязанному и жительствовавшему в подмосковном своём монастыре во всяком довольстве»¹³. Также проповедь назначалось произносить на 24 ноября 1766 г. и иеромонаху Сильвестру, но он не смог её произнести, так как скончался 18 июля того же года¹⁴.

Произносили проповеди и последующие настоятели: игумен Иринея (Климентьевский) – 22 июля 1782 г.¹⁵ и иеромонах Гедеон (Замыцкий) – 29 июня 1783 г.¹⁶ Анализ имеющихся сведений за вышеописанный период времени показывает, что для произнесения проповедей назначались только лишь те перервинские настоятели, которые имели духовное образование. Более того, на место настоятелей в данной обители иногда поставлялись и непосредственно проповедники Московской Славяно-греко-латинской академии. Назначение 6 декабря 1746 г. иеромонаха Лаврентия

¹⁰ Там же. С. 116.

¹¹ Там же. С. 117.

¹² Там же. С. 120.

¹³ Там же. С. 121.

¹⁴ Там же. С. 123.

¹⁵ Там же. С. 133.

¹⁶ Там же. С. 134.

(Ясинского) в Перервинский монастырь было совершено именно в награждение за долголетний проповеднический труд и с целью, чтобы он вместе с игуменом Ризоположенского монастыря Феофилом мог произносить по очереди проповеди в Успенском соборе¹⁷. Также и впоследствии учитель риторики Перервинской семинарии Павел в 1811 г. титулярно числился игуменом Перервинским, а потом стал проповедником академии¹⁸.

При введении в 1764 г. так называемых монастырских штатов данная обитель стала заштатной, а настоятель – её строителем. Но в 1775 г., когда по ходатайству архиепископа Платона (Левшина) она была приписана к кафедральному Чудову монастырю для учреждения в ней семинарии и стала третьеклассной¹⁹, то настоятели в ней стали занимать и должность префекта. Последний был непосредственным начальником семинарии, заведую её учебной и воспитательной частью, а экономической стороной он заведовал уже как настоятель монастыря. Имелись и исключения, когда в 1789 г. префект иеромонах Агапит (Скворцов) был уволен от настоятельства и оставлен в одной префектской должности, а хозяйственной частью в семинарии стал заведовать строитель, а впоследствии и игумен, Иоанн (1790–1805)²⁰. Префект семинарии, кроме своих административных обязанностей, преподавал риторику и поэзию²¹; а иногда историю, географию²², латинский и греческий языки²³.

С архимандрита Лаврентия (Бакшевского) в 1806 г. вновь возобновилось совмещение настоятельской и префектской должностей – и окончилось при нём же, когда в Перервинском монастыре в 1814 г. была открыта Московская семинария²⁴. Но в первые годы

¹⁷ РГИА ф. 796 о. 27 д. 237 л. 1об.–2.

¹⁸ *Смирнов С.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 368.

¹⁹ *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии. М., 1813. Ч. 5. С. 496–497.

²⁰ Там же. С. 504.

²¹ *Смирнов С.* История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867. С. 489–490.

²² *Амвросий (Орнатский), архим.* Указ. соч. Ч. 5. С. 506; ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 30 л. 2.

²³ *Амвросий (Орнатский), архим.* Указ. соч. Ч. 5. С. 502.

²⁴ *Н[едумов] В.* Духовная школа при Николо-Перервинском монастыре 1775–1890 годы // ЧОЛДП. М., 1890. Октябрь. С. 206–207.

её образования этот настоятель продолжал заботиться о хозяйственной части семинарии. В 1828 г. при образовании в Перервинском монастыре духовных училищ, настоятель стал членом правления этих училищ, куда входили смотритель и инспектор²⁵. Даже после реформы духовного образования в 1867 г. настоятель принимал участие в заседаниях правления²⁶. Таким образом, настоятель Перервинского монастыря с 1775 по 1918 гг. принимал деятельное участие в экономических вопросах Перервинской духовной школы.

О сословном происхождении настоятелей Перервинского монастыря можно судить по имеющимся в консисторских послужных списках биографическим данным. Наиболее полны эти сведения с последней четверти XVIII в. По ним все настоятели до 1920 г. происходили из духовного сословия, и большинство из них имело духовное образование. Лишь последние три настоятеля (с 1920 г.) происходили не из духовного сословия: двое из них были мещанами, получившими домашнее образование; а последний – крестьянином, окончившим сельскую школу. Настоятели же, находившиеся на должности префекта семинарии, конечно, имели полное семинарское или академическое образование. Но настоятели последующего периода либо имели неполное семинарское образование, либо училищное. Однако со второй половины XIX столетия до 1920 г. наблюдается положительная динамика в этом вопросе – настоятели имеют полное семинарское образование, происходят из вдового белого духовенства, и такая картина наблюдается во многих российских монастырях.

Обычно настоятели Перервинского монастыря назначались из казначеев, экономов, ризничих или настоятелей монастырей уездов Московской или других губерний. Лишь несколько настоятелей (особенно в начале XX столетия) были выходцами из братии данной обители. Также мало кто из настоятелей закончил дни своей земной жизни в данном монастыре. Часто в качестве повы-

²⁵ Там же. С. 221.

²⁶ Там же. С. 239.

шения и награждения они переводились в настоятели известных монастырей более высокого класса.

Хотя штатное расписание 1764 г. определяло настоятелю Перервинского монастыря быть в должности строителя, но были и исключения, что связывалось с личными качествами. Например, настоятель о. Афанасий (1766–1775) именно так был игуменом в данной обители. Митрополит Московский Тимофей, считая необходимым наградить иеромонаха Афанасия, когда тот был еще в архиерейском доме экономом – за его старательность «по честному и добропорядочному в той должности обращению»²⁷ – решил поставить его игуменом в один из монастырей своей епархии. Однако в то время свободного игуменского места не оказалось, а Перервинскому монастырю как раз требовался строитель, поэтому о. Афанасий и был определён на это место. Лишь с середины XIX в. настоятели при назначении в данный монастырь возводились в сан игумена, а с конца третьей четверти этого же столетия – в сан архимандрита, каковыми и оставались до закрытия монастыря в XX в.

С приписанием в 1775 г. Перервинского монастыря к Чудову данная обитель стала непосредственно относиться к Московскому иерарху как к настоятелю, но в консисторских послужных списках почти до кончины святителя Московского Филарета в 1867 г. игуменов обители продолжали именовать «настоятелями». Только в 1874 г. игумен Никодим (Руднев) при возведении в сан архимандрита был назван не настоятелем, а лишь управляющим монастырём²⁸. После этого архимандрита по послужным спискам и документам уже не было настоятелей, но были управляющие²⁹ либо заведующие³⁰, либо наместники³¹. Даже на 1904 г. настоятелем

²⁷ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 7 л. 87об.–88.

²⁸ Возведение в сан архимандрита и протоиерея и награждение набедренником. Указы Св. Синода от 20 марта 1874 года за №№ 639 и 679 // МЭВ. 1874. оф. отд. № 24. С. 77.

²⁹ ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 386 л. 137об.

³⁰ ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 386 л. 381об.

³¹ Хроника Московской епархиальной жизни (по официальным сведениям) // МЦВ. 1918. № 11. С. 5.

монастыря официально был назван митрополит Московский Владимир (Богоявленский), а исполняющим его должность, то есть наместником, – архимандрит Викентий³².

Насельники

Самые первые сведения о монашествующих Перервинского монастыря находятся в Писцовых книгах XVI столетия, где содержится следующая запись: «В Васильцеве же стану, в пусте, Перервинский монастырь на Москве-реке, да того же монастыря пустошь Горьево и иные, а имян их сыскать некем»³³. О числе насельников находятся упоминания под другими годами. Если в 1623 г. в монастыре находились игумен и два старца³⁴, то уже в 70-е годы XVII столетия, кроме игумена, было 6 человек братии³⁵. Переписные книги 1702 г. отмечают, что обитель имела «игумена, 32 человека братии и 3 служебников, которые пользовались всем содержанием от монастыря, а жалования не имели»³⁶. Также в одной челобитной 1731 г. говорится, что в монастыре находится 33 человека и бывает до сорока³⁷. В реестре для раздела кружечных доходов, составленном при игумене Викторе (1734–1746), упоминается и о составе братии: «игумен, наместник, казначей, ризничий, иеромонахи, иеродиаконы, монахи, проходящие различное послушание, как то: канархист, просвиряк, часовод, пономари, хлебные, поваренные, часовенные, белые попы, трудники, бельцы, конюшенные, скотники, огородники, да, кроме того, несколько старцев, находившихся в Рузском уезде, в сельце Лукине, на пустоши для присмотра за скотом и для уборки хлеба; первый из сих

³² Памятная книжка Московской губернии на 1904 год. М., 1903. С. 86.

³³ Писцовые книги XVI века / Под ред. Н.В. Калачева. М., 1872. Т.1. Отд.1. С. 9.

³⁴ *Никифор (Бажанов)*, *из* Указ. соч. С. 302.

³⁵ Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. СПб., 1848. Т. 9. С. 107.

³⁶ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительственного Синода. Т. 2. Ч. 2. СПб., 1878. С. 78.

³⁷ *Никифор (Бажанов)*, *из* Указ. соч. С. 319.

старцев называется иногда строителем, иногда правителем. Всех числом 42 человека»³⁸. Вышеприведённые данные говорят о том, что в XVII и в первой половине XVIII столетий Перервинский монастырь растёт и развивается, увеличивая и число братии.

Однако увеличение числа насельников в данной обители во второй половине XVIII в., как, впрочем, и во всех российских монастырях, прекращается. По штатам 1764 г. в монастыре определялись, «кроме настоятеля, 15 монашествующих»³⁹. Но и это малое число трудно было поддержать в обители, и уже четыре года спустя по недостатку в насельниках были присланы на время для исправления священнослужения священник Алексеевского монастыря Алексей Иванов и диакон упразднённого Андреевского монастыря Никита Алексеев⁴⁰. По документам 1771 г. в Перервинском монастыре находилось 13 монашествующих: игумен, казначей, ризничий, два иеромонаха, восемь монахов на разных послушаниях⁴¹, то есть не хватало по штату одного иеромонаха и двух иеродиаконов. Конечно, всё это говорит о том, что в описываемое время число насельников в обители было крайне малым, недостаточным для совершения богослужения.

С приписанием Перервинского монастыря в 1775 г. к Чудову по штату полагалось, кроме настоятеля, 9 насельников (казначей, 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 2 монаха)⁴². Но известно и прошение игумена Перервинского Порфирия от августа 1775 г. архиепископу Платону об уменьшении числа братии от 10 до 7 человек. В ответ на это архипастырь указал оставить трёх человек (монаха Серафима, отставного сержанта и монаха Исаию) за штатом⁴³. Как видно из последнего, кроме монашествующих, в Перервинской обители на монастырском содержании иногда находились отставные военные – согласно указу о приёме в монастыри для пропитания отставных штаб- и обер-офицеров, унтер-офицеров и рядовых.

³⁸ Там же. С. 320.

³⁹ Амвросий (Орнатский), архим. Указ. соч. Ч. 5. С. 496.

⁴⁰ Никифор (Бажанов), иг. Указ. соч. С. 320.

⁴¹ ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 399 л. 20.

⁴² Амвросий (Орнатский), архим. Указ. соч. Ч. 5. С. 497.

⁴³ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 34.

Есть сведения, что ещё и «в 1760 году в монастыре содержались для пропитания отставные солдаты Алексей Петров и Яков Жуков»; а «в 1761 году – отставной солдат Никита Коробов и другие»⁴⁴.

О личном составе насельников данной обители можно найти сведения в консисторских послужных списках, относящихся большей частью лишь к периоду с первой половины XIX в. до начала XX в. Из них видно, что число братии было непостоянным и меньше указанного в 1731 г. (таблица № 1). Конечно, необходимо учитывать, что в этих послужных списках значились только те насельники монастыря, которые были причислены к братству обители указом консистории. В братство могло входить и вдовое духовенство, которое поступало в монастырь с надеждой пострижения в монашество. Число же монахов не в священном сане было очень мало, а были годы, когда таковые вообще отсутствовали.

***Братия Николо-Перервинского монастыря**
(принадлежность к сословиям).
См. приложение «Таблица №1» на стр. 133.*

Из послужных списков видно и то, что братия монастыря была из разных сословий: из духовного, из мещан, купечества, крестьян и из других; но количественное их соотношение в разные годы не всегда было одинаковым (См. таб. № 1). С конца XVIII в. и в первые три четверти XIX в. большая часть насельников Перервинского монастыря были выходцами из духовного сословия, и лишь в отдельные годы – незначительное количество крестьян, мещан, купцов. Но уже в конце XIX в. и в начале XX в. большая часть насельников была из крестьян, а выходцев из духовного сословия, мещан и казаков встречается намного меньше и примерно поровну между собой. Впрочем, такая картина наблюдалась во многих монастырях России⁴⁵, что, вероятно, было связано с оскудением религиозного духа в целом. Хотя в конце XIX в. и наблюдался рост

⁴⁴ Никифор (Бажанов), *из. Указ. соч.* С. 320.

⁴⁵ Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 2002. С. 25, 163.

народной религиозности, но при этом современники свидетельствовали «о падении авторитета монашества»⁴⁶. Эти данные с достаточной убедительностью свидетельствуют о том, что «происходил процесс “окрестьянивания” монашества»⁴⁷, причем и он был гораздо более глубоким, чем в начале XIX в.

Из тех же консисторских послужных списков можно почерпнуть сведения и об образовательном уровне насельников обители (См. таб. № 2). Следует подчеркнуть, что при составлении данной таблицы не учитывалось досрочное отчисление из того или иного учебного заведения, которое обязательно отмечалось в послужных списках насельников. Кроме того, формулировку «домашнее образование» в послужных списках стали указывать лишь с первого десятилетия XX в. (1909 г.), а ранее указывалось: «учился читать, писать и петь» (до половины XIX в.), «грамоте обучался дома» (1900 г.). Причем научиться читать, писать и петь можно было и в монастыре, что тоже лишь с натяжкой допустимо объединять с домашним образованием. На основе данных таблицы № 2 видно, что почти все насельники в конце XVIII в. не имели духовного образования.

*Братия Николо-Перервинского монастыря
(по образованию).*

См. приложение «Таблица №2» на стр. 138.

Обычно насельники Перервинского монастыря были постриженниками монастырей уездов Московской губернии или вообще других губерний, то есть принимали монашество в других обителях и переводились после в этот монастырь. Меньшая же часть была постриженниками этой обители из отчисленных учеников Перервинского духовного училища и из вдовых священников, определённых в монастырь. Последнее, по наблюдению П.Н. Зы-

⁴⁶ Там же. С. 156.

⁴⁷ Там же. С. 168.

рянова, говорит о том, что данное поступление в монастырь было связано с жизненными обстоятельствами⁴⁸.

Были случаи перевода насельников этого монастыря в настоятели других обителей. Более того, архивные материалы дали возможность одному исследователю даже утверждать, что Перервинский монастырь, наряду со Свято-Троице-Сергиевым, Чудовым и Пешношским, в последней четверти XVIII в. был «опорным монастырём» и «содействовал возрождению монастырской жизни в епархии»⁴⁹. В подтверждение этого мнения следует сказать о переводе 22 февраля 1779 г. архиепископом Платоном из Перервинской обители иеромонаха Иоасафа⁵⁰ строителем Берлюковской пустыни. При этом очень деятельном человеке строгой и подвижнической жизни Берлюковская обитель совершенно преобразилась. Известны и последующие переводы перервинских иеромонахов в настоятели других монастырей: в 1907 г. иеромонаха Евгения – в настоятели Кременецкого Вознесенского монастыря Донской епархии⁵¹, в 1915 г. ризничего иеромонаха Пантелеимона (Орлова) – в настоятели Екатерининской пустыни⁵², в 1916 г. ризничего иеромонаха Никона (Соловьева) – в настоятели Вознесенской Давидовой пустыни⁵³.

В XVIII в. в обитель присылались не только военные для содержания, но и лица, которые подозревались в умопомешательстве: в 1747 г. – несколько рабочих фабрики Малютина, в 1742 г. – вдовый диакон Григорий Романов, в 1760 г. – отставной капитан Немчинов⁵⁴. Также нередки были ссылки в эту обитель под начал и наказание за какие-либо проступки. Например, в 1745 г. синодальный священник села Озерецкого Алексей Сергеев – под начал

⁴⁸ Там же. С. 26.

⁴⁹ *Короткевич Р.М.* О внутреннем устройении Платона, митрополита Московского // Платоновские чтения, 1 декабря 2008: сб. матер. / Перервинская духовная семинария. М., 2009. С. 34.

⁵⁰ ЦИАМ ф. 203 о. 253 д. 111 л. 37.

⁵¹ ЦИАМ ф. 203 о. 549 д. 74.

⁵² ЦИАМ ф. 1371 о. 1. д. 55.

⁵³ ЦИАМ ф. 1371 о. 1 д. 82 л. 6об.–7.

⁵⁴ *Никифор (Бажанов)*, иг. Указ. соч. С. 320.

на год за неслужение в день коронации; в 1747 г. священник Андреевского монастыря в Пленицах Андрей Иванов – на год с запрещением священнослужения; в 1758 г. священник московского Вознесенского монастыря Василий Иванов за служение в один день двух литургий⁵⁵.

Следует особо остановиться на практике при управлении Московской епархией митрополита Платона⁵⁶: в Перервинский монастырь отсылались «в работу», для «исправления и утверждения в благочестии» провинившиеся лица (крестьяне, церковно- и священнослужители) «за непорядочные поступки» или «ослушание» и «самовольную отлучку». Один из исследователей, анализируя многочисленные указы по этому поводу, делает следующие предположения. Во-первых, «Перерва, находившаяся под постоянным личным контролем главы епархии, оказалась наиболее удобной для действенного “исправления” провинившихся лиц»⁵⁷. Здесь же находились и опытные духовные наставники, о чем свидетельствуют некоторые факты. Так, присланный 17 февраля 1786 г. в Московскую консисторию из Московского губернского правления некий «непомнящий родства» Володимир отсылается в Перервинский монастырь, а привести его в «совершенное чувство» архиепископ Платон поручает «благоразумному старцу»⁵⁸. 29 декабря 1776 г. в Перервинский монастырь был послан крестьянин Дементий Михайлов – для выполнения резолюции архиепископа Платона: «содержать безвыходно и быть ему на всякой службе и при слушании правила чередного иеромонаха»⁵⁹. Это говорит о том, что и примера иеромонаха данного монастыря было достаточно для утверждения крестьянина в благочестии. Во-вторых, тот же исследователь, отмечает, что «с помощью присланных на исправление лиц, монастырь получал, на короткое время, дополнительные рабочие силы

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60 л. 31–36.

⁵⁷ *Короткевич Р.М.* Монастырская политика митрополита Московского Платона (Левшина) // Платоновские чтения, 1 декабря 2009: сб. матер. / Перервинская духовная семинария. М., 2010. С. 53.

⁵⁸ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60 л. 27.

⁵⁹ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 39 л. 12.

для выполнения своих многочисленных строительных работ»⁶⁰. Подтверждением этому является указание архиепископа Платона в отношении того же Дементия Михайлова, чтобы «его употреблять во всякую монастырскую и семинарскую работу»⁶¹.

Однако, кроме вышеописанного, есть некоторое упоминание в жизнеописании одного из бывших насельников Перервинского монастыря, которое указывает, что в данной обители во второй половине XVIII в. имелись духовные наставники. Таковым был о. Мелхиседек (Ветошников) – старец-подвижник, происходивший из купеческого сословия и ранее подвизавшийся в брянских лесах, а по болезни в 1762 г. перешедший в Перервинскую обитель⁶². Именно его жизненный пример и наставления воспитали прекрасного настоятеля и духовника – соимённого архимандрита Мелхиседека, который впоследствии смог, расположив сердца людей, увеличить доход Иверской часовни, возобновить Екатерининскую пустынь и Серпуховской Высоцкий монастырь.

Перервинский монастырь использовался для исправления и во времена святителя Филарета, митрополита Московского. Обзор изданных и оставшихся в архивных документах резолюций этого святого иерарха, управлявшего Московской епархией с 1821 по 1867 гг., может, конечно, служить темой отдельного исследования. В них видны не только виды проступков священно- и церковнослужителей и меры их наказаний, но и мудрость архипастыря, всегда находившего индивидуальный подход для вразумления и исправления отдельного лица. Для примера вот только некоторые из известных случаев, отражённые в источниках: в 1825 г. на Перерву был сослан отрешённый от должности за воровство Угрешский игумен Израиль с запрещением в священнослужении⁶³; в 1828 г. в монастырь на месяц был направлен дьячок Вдовьева дома С. Никифоров за пьянство и сопротивление влас-

⁶⁰ Короткевич Р.М. Монастырская политика митрополита Московского Платона (Левшина). С. 54.

⁶¹ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 39 л. 12.

⁶² Жиянова И.Н. Старец архимандрит Мелхиседек. М., 2002. С. 8–9.

⁶³ Воспоминания архимандрита Пимена, настоятеля Николаевского монастыря, что на Угреше // ЧОИДР. М., 1876, октябрь–декабрь (кн. 4). С. 79.

тям⁶⁴; в 1830 г. в монастырь был отправлен на два месяца дьячок церкви Рождества Богородицы села Мячикова Бронницкой округи Д. Трофимов за присутствие на литургии в пьяном виде⁶⁵; в 1832 г. в монастырь на 2 недели был отправлен дьячок церкви Космы и Дамиана Космодамиановской Московской округи Адрианов за оскорбление священника той же церкви И. Дмитриева⁶⁶; в 1863 г. был отправлен в монастырь за пьянство Лебединский пономарь Соловьев⁶⁷.

Подробнее следует рассмотреть случай отправления для исправления в Суздальский монастырь в 1831 г. насельника Перервинской обители иеромонаха Лампада по подозрению в организации «Общества духовных братьев». В Перервинский монастырь данный иеромонах был переведен из Чудова по причине замеченной за ним склонности делаться наставником других «без призывания к тому от начальства»⁶⁸, то есть, как сейчас было бы отмечено: «в склонности к старчеству». Причем святитель Филарет не случайно «вывел его (иеромонаха Лампада – *Авт.*) из Москвы от многолюдства, но не в отдалённый монастырь», а именно в Перервинский, «чтоб не потерять его из вида»⁶⁹. Этот иерарх, регулярно посещая Перерву, контролировал в ней все процессы. Однако, хотя этот иеромонах и был уволен из Перервинского монастыря, но фактически насельником данной обители он только числился. Переведённый в данный монастырь в июне 1830 г., он остался недоволен помещением для своего проживания. Вскоре по своему прошению был отпущен в отпуск на семь недель для посещения родных в Новгородскую и Санкт-Петербургскую епархии, откуда вовремя так и не вернулся. По проведенному расследованию в вышеуказанном подозрении иеромонах Лампад был в феврале 1831 г.

⁶⁴ ЦИАМ ф. 203 о. 212 д. 10.

⁶⁵ ЦИАМ ф. 203 о. 213 д. 31.

⁶⁶ ЦИАМ ф. 203 о. 216 д. 15.

⁶⁷ ЦИАМ ф. 203 о. 582 д. 116.

⁶⁸ Григорий [Воинов], архим. Иеромонах Лампад // ЧОИДР. 1875. Кн. 4. С. 202.

⁶⁹ Там же.

отправлен в Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь под строгий надзор настоятеля⁷⁰.

Нельзя скрыть и того, что нравственное состояние некоторых из монашествующих и самого Перервинского монастыря по временам оставляло желать лучшего. В XVIII в. в обители, как и везде в то время, практиковались «телесные наказания плетью и содержание в кандалах»⁷¹. Действительно были случаи нарушения дисциплины в самой обители, о чем свидетельствуют документы. Известно, что донесением в Святейший Синод за 1748 г. Московская духовная консистория отмечала: «братия, не имея настоятеля, чинит ссоры и брани», а поэтому, чтобы «не учинилось монастырскому имени напрасного растощения», та же консистория просила «для пресечения оного безобразия» и для предотвращения «наипущих непорядков и казенного расхищения оный монастырь поручить в смотрение добро состоятельному человеку»⁷². Архивные документы последующих лет говорят, что при нарушении дисциплины насельники данной обители ссылались в далекие монастыри от Москвы, а послушники просто удалялись. Так в 1821 г. был отправлен в Бобринев Голутвин монастырь иеродиакон Павел «на воздержание от пьянства и других богопротивных поступков, несоответствующих его званию»⁷³. В 1890 г. был уволен из монастыря послушник Александр Преображенский «за нетрезвое поведение и неблагочиние в церкви»⁷⁴. В 1902 г. два послушника, проживавших в монастыре, были уволены «за неблаговидное поведение»⁷⁵.

Некоторым особняком стоит и ещё один случай, отразившийся в архивных документах, о наказании насельника Перервинского монастыря. Это наложение в 1839 г. епитимии на монаха Агапита

⁷⁰ Там же. С. 205.

⁷¹ *Никифор (Бажанов)*, из. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря. С. 321.

⁷² РГИА ф. 796 о. 27 д. 303 л. 16–16об.

⁷³ ЦИАМ ф. 203 о. 206 д. 802 л. 1.

⁷⁴ ЦИАМ ф. 203 о. 378 д. 8 л. 5.

⁷⁵ ЦИАМ ф. 203 о. 403 д. 4 л. 17, 23.

за самовольную покупку для себя гроба⁷⁶, что само по себе представляет интерес как одно из немногих свидетельств о жизненных явлениях внутреннего порядка в Перервинской обители. Этот факт говорит не о волнении монаха, которому было чуть больше 40 лет⁷⁷, и который волновался, чтобы его похоронили должным образом. Конечно, он заботился о том, чтобы гроб в его келии служил ему хорошим напоминанием о кратковременности и тленности земной жизни и чтобы побуждал его к покаянному плачу о своих грехах. Епитимия же была наложена по причине того, что он это сделал самочинно, то есть без благословения настоятеля.

Вышеупомянутый реестр раздела кружечного сбора при игумене Викторе показывает, кроме числа насельников, и различные виды послушаний, которые выполнялись в первой половине XVIII в. в Перервинском монастыре. Однако впоследствии – с уменьшением числа братии и с увеличением монастырского дохода – послушания для насельников в обители сократились и не имели такого разнообразия. На это повлияло не только то, что после 1764 г. у монастыря были изъяты некоторые земли, но и то, что монастырский доход стал расти за счёт увеличения пожертвований, приносимых в Иверскую часовню⁷⁸. Этот немалый прирост средств давал возможность не занимать насельников сельскохозяйственным трудом даже на той незначительной площади земли, которая оставалась после 1764 г., где работали лишь некоторые послушники⁷⁹ и наёмные рабочие. Поэтому монашествующие несли только церковные послушания.

Хотя настоятель Перервинского монастыря с 1775 г. и являлся префектом Перервинской семинарии и преподавал в ней, но насельники обители не участвовали в педагогическом процессе данной семинарии, так как они большей частью не имели духовного образования, а преподавали в ней учителя. Только в одном

⁷⁶ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 261.

⁷⁷ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 156 л. 5об.–6.

⁷⁸ Леонид (Толмачёв), иером. История Николаевского Перервинского монастыря в период его существования с 1690 по 1774 год. // ТППДС. 2012. № 5 (2). С. 117–118.

⁷⁹ АРФ ф. 10035 д. 78798 л. 29.

послужном списке имеются сведения, что один из дьяконов, имевший семинарское образование и определённый в монастырь с надеждой пострижения, обучал латинскому языку низший класс семинарии⁸⁰. Даже если кто-то из учителей семинарии или духовного училища и был иеромонахом или иеродиаконем, то он также не был насельником этого монастыря, а состоял в духовно-учебном ведомстве.



**Насельники Николаевского Перервинского монастыря. Начало XX в.
В центре сидит архимандрит Викентий, а слева от него
игумен Иоанникий (Николаевский)**

Действительно большая часть братии несла послушания в самом монастыре, а меньшая часть – в пяти часовнях, ему принадлежащих⁸¹. В самой обители иеромонахи исполняли в основном чередное священнослужение, а престарелые из них несли это послушание по силе, читали и пели на клиросе. Старшие и опытные из иеромонахов или имеющие духовное образование проходили послушания казначея, ризничего и духовника, на которые они на-

⁸⁰ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 93.

⁸¹ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 114, 271, 301.

значались с благословения епархиального начальства. Иеродиаконы же исполняли чередное дьяконское служение. Послушники пели и читали на клиросе, либо исполняли должности свечников, пономарей и расходчиков при духовном училище.

Также в консисторских послужных списках начала XX в. есть упоминание о том, что один из насельников – живший на покое игумен, имевший семинарское образование, – состоял законоучителем в Перервинской церковно-приходской школе⁸². Другой насельник, иеромонах, постриженный из вдовых священников, состоял преподавателем Перервинского училища глухонемых и по праздничным и воскресным дням произносил проповеди⁸³. В послужном списке за 1916 г. отмечается, что один из послушников был призван в действующую армию⁸⁴. Иеромонахи обители в 1910-е годы тоже были призываемы в действующую армию: один – для несения обязанностей священнослужения в полевом подвижном госпитале⁸⁵, а другой – для прохождения пастырских обязанностей при 210 пехотном Бронницком полку⁸⁶.

Некоторые представления о личной жизни монашествующих XIX в. можно почерпнуть из дел о распоряжении имуществом умерших насельников, в которых помещаются описи оставшегося после их смерти вещей. Из них видно, что монашествующие имели минимум необходимого: по две пары монашеской одежды, три или четыре пары смены белья, два или три образа в святом углу, служебник, а у некоторых имелся псалтирь и требник⁸⁷. Это говорит о том, что эти насельники не заботились о приобретении каких-либо вещей, а довольствовались малым.

Так как Перервинская обитель была общежительной, то все монашествующие получали определенную часть от общего дохода монастыря, а по временам и некоторые вознаграждения

⁸² ЦИАМ ф. 1371 о. 1 д. 82 л. 5об.–6.

⁸³ ЦИАМ ф. 1371 о. 1 д. 82 л. 6об.–7.

⁸⁴ ЦИАМ ф. 1371 о. 1 д. 82 л. 15об.–16.

⁸⁵ ЦИАМ ф. 1371 о. 1 д. 82 л. 9об.–10.

⁸⁶ ЦИАМ ф. 1371 о. 1 д. 82 л. 10об.–11.

⁸⁷ ЦИАМ ф. 203: о. 208 д. 1001, о. 210 д. 802; ф. 423 о. 1 д. 118, 266.

к праздникам⁸⁸. После же 1920 г., когда Перервинский монастырь стал функционировать как приход, бывшие насельники обители продолжали жить в монастыре, совершая ежедневное богослужение. Известно, что в 1920-х и начале 1930-х годов бывшие монахи монастыря, которых было около 8 человек во главе с архимандритом Никанором (Морозкиным), жили в основном за счёт «исправления разных религиозных треб»⁸⁹, совершая их по домам местного населения.

Казначей и монашествующие в Иверской часовне

Еще изначально при Иверской часовне для сбора подаяний «постоянно находился старец»⁹⁰. При ней для приезда братии обители существовало подворье, которое в 1694 г. при игумене Симоне было даровано Перервинскому монастырю⁹¹. Уже в 1760-х годах обитель для обслуживания Иверской часовни отправляла в Москву одного или двух человек из братии⁹², а в помощь им давались два псаломщика из московских церквей, которые до середины XIX в. числились в штате надвратной церкви обители⁹³.

С годами при общем росте населения и при усилении народной религиозности число иеромонахов, обслуживающих Иверскую часовню, постепенно увеличивалось. Уже к 1826 г. в штате Иверской часовни, кроме казначея, числился ещё один иеромонах, два псаломщика, свечник и три сторожа⁹⁴. Вместе с тем обители принадлежало ещё четыре часовни (Выхинская, Сухаревская, Калужская и Серпуховская), при которых также было по сторожу. В 1845 г. при Иверской часовне, кроме казначея, находилось уже

⁸⁸ ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 384 л. 4–5.

⁸⁹ ГАРФ ф. 10035 д. 78798 л. 31.

⁹⁰ *Сергий [(Спасский)]*, архим. Иверская святая и чудотворная икона Богородицы на Афоне и списки её в России. М., 1879. С. 26.

⁹¹ *Никифор (Бажанов)*, иг. Указ. соч. С. 374–376.

⁹² ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 16, 19, 23–25.

⁹³ ЦИАМ ф. 203 о. 751 д. 2560 л. 1.

⁹⁴ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 114.

два иеромонаха, два послушника, исполняющих роль псаломщиков, свечник и пять сторожей. Также обязательными оставались сторожа и при четырёх других часовнях⁹⁵. Но к 1878 г. при Иверской и Сухаревской часовнях, кроме казначея, находилось уже пять иеромонахов, свечник и пять послушников⁹⁶. Примерно то же количество человек сохранялось и в последующее время, притом что в Сухаревской часовне был только один иеромонах и послушник⁹⁷. Наконец, на 13 сентября 1920 г. Иверскую часовню обслуживало 4 иеромонаха, 2 монахини, 2 сторожа, 2 певца, 3 члена Приходского совета, которые по очереди продавали свечи в часовне и ещё одна монахиня, дежурившая там целый день⁹⁸.



**Часть братии Николаевского Перевринского монастыря. Начало XX в.
В центре сидит игумен Иоанникий (Николаевский)**

⁹⁵ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 271.

⁹⁶ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 301.

⁹⁷ ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 388 л. 13; д. 386 л. 246.

⁹⁸ ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 384 л. 57.

Если же говорить об иеромонахе, исполняющем должность казначея, то с усложнением и расширением деятельности Перервинской обители в конце XVIII в. его должность при Иверской часовне становилась всё более ответственной. Назначение на должность казначея, согласно консисторским послужным спискам, исходило не от настоятеля монастыря, а непосредственно от Московской духовной консистории. На эту должность консистория могла назначить иеромонаха и не из братии Перервинской обители, а из другого монастыря с определением в число монастырского братства. Для многих казначеев эта должность была переходной к должности настоятеля одного из московских монастырей, а иногда и самой Перервинской обители. С начала XX в. казначеев монастыря стали возводить в сан игумена.

Вообще должность казначея при часовне была весьма многотрудной. Кроме чтения акафиста, служения молебнов перед чудотворным образом и хлопот по вызовам в дома его списка, стоящего в часовне, у казначея было много других забот. Ему поручалось вести большую часть монастырской финансовой документации, – весьма разнообразной, – отвечать за снабжение монастыря, нанимать мастеров для строительных и реставрационных работ, обеспечивать работы нужными материалами, нести ответственность за должное благолепие часовни. Казначеем же велись приходные и расходные книги, книги кружечного сбора, книги привесных вещей – золотых и серебряных монет и украшений с драгоценными камнями и жемчугом, которые благочестивые богомольцы жертвовали для украшения чудотворной иконы.

Так же послушание казначея предполагало ведение большой рукописной книги, в которую записывались случаи исцеления при Иверской иконе с указанием подробностей чудес. Об одном таком случае исцеления при казначее иеромонахе Ионафане есть краткое упоминание в книге архимандрита Сергия⁹⁹, а более полные сведения содержится в архивном документе: 14 сентября 1846 г. был исцелен от немоты московский мещанин Сергей Петрович

⁹⁹ *Сергий [(Спаский)], архим.* Указ. соч. С. 39.

Черняев¹⁰⁰. Записи об исцелениях велись и в начале XX в., но книга исчезла после разрушения Иверской часовни в 1929 г.

Как известно, Иверская икона в часовне у Воскресенских ворот в течение многих лет была единственной в мире, которая никогда не запиралась и не оставалась без предстоящих перед ней молящихся людей. Множество богомольцев было не только в часовне, но и вблизи неё. Ещё в 1761 г. «с тем, чтобы богомольцы сами опускали деньги в ящик, а иеромонаху тех денег отнюдь не брать», митрополит Московский Тимофей велел сделать для Иверской иконы ящик, окованный железом, со скважиной вверху «для спуска денег», ключ от которого иметь казначею, а печать настоятелю монастыря. Кроме того, в часовне для сбора пожертвований находились четыре кружки¹⁰¹. Так же благочестивые московские горожане, которым хотелось, чтобы Иверская икона «была привезена в их дома и чтобы там перед ней был отслужен молебен»¹⁰², делали свои пожертвования. Часть из этих собранных средств отчислялась монашествующим, служащим при Иверской часовне, а распределением этих пожертвований занимался настоятель монастыря¹⁰³.

О всеобщей любви народа к Иверской иконе Божией Матери говорит тот факт, что ежедневно для совершения молебнов из часовни выходили с иконой в 3 часа утра и возвращались в 3, 4, 7 и даже иногда в 8 часов вечера¹⁰⁴. В справочнике, изданном в начале XX в., отмечалось, что «днём, от 6 час. утра до 6 час. вечера, икона развозится, по приглашению, по домам»¹⁰⁵. Наибольшее же число молебнов в домах и на открытых местах (на рынках, площадях и рядах) бывало в осеннее время, а наименьшее – в Великий пост.

¹⁰⁰ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 178 л. 2.

¹⁰¹ Розанов Н.П. История Московского епархиального управления. М., 1871. Ч. 2. Кн. 2. С. 314.

¹⁰² [Ростиславов Д.И.] Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. СПб., 1876. С. 147.

¹⁰³ ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 384 л. 4–5.

¹⁰⁴ Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери // МЕВ. 1869. № 20. С. 10.

¹⁰⁵ Москва белокаменная. Путеводитель справочник с иллюстрациями и планом Москвы. СПб., 1903. С. 92.

Известно, что «в холерные 1848 и 1852 годы так много было желающих принимать в дома Иверскую икону, что один иеромонах отправлялся в 12 часов дня до 12 часов ночи, а другой с 12 часов ночи до 12 часов дня»¹⁰⁶. Иверская икона в часовне находилась в таком почитании у народа, что не было «в целом году дня, в который бы она с утра и до вечера не переходила из дома в дом»¹⁰⁷. Бывало так, что иеромонах, совершая молебны на дому по 13 часов подряд, еле стоял на ногах, а молящиеся думали, что он пьяный¹⁰⁸.

* * *

Подводя итог обзору состава монашествующих Перервинской обители, можно, прежде всего, сказать, что насельники данного монастыря во многом соответствовали своим собратьям в других обителях: их число и сословный состав менялись с изменением отношения к монашеству в обществе. Хотя в XVII и XVIII вв. эта обитель и была уравнена в своем положении с другими московскими, но в XVIII в. настоятельство в ней было более почётным, что связывалось с её немалым доходом, поступающим в основном из Иверской часовни.

Изменение положения Перервинского монастыря и его насельников произошло в 1775 г. с вступлением на Московскую кафедру митрополита Платона, который открыл в нём духовную школу, содержащуюся на возрастающем доходе обители. С этого времени префекты её являлись настоятелями данного монастыря, а последний стал использоваться не только как источник, поставляющий кандидатов в игумены других обителей, но и как исправительный, могущий через насельников назидать сосланных лиц в благочестии. В исправительных целях Перервинская обитель использовалась и при святителе Московском Филарете, который так же, как и митрополит Платон, сам часто бывал в ней.

С приписанием данного монастыря к кафедральному и с открытием в нём духовной школы московский иерарх стал как бы

¹⁰⁶ Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери. С. 10.

¹⁰⁷ Пыляев М.И. Старая Москва. Рассказы из былой жизни первoprестольной столицы. М., 1990. С. 275.

¹⁰⁸ ЦИАМ ф. 203 о. 400 д. 10.

хозяином данного монастыря, а настоятель его наместником. Но придание монастырю училищного статуса почти не коснулось самих насельников, так как они большей частью исполняли только богослужебные послушания. Лишь в редких случаях некоторые из них в начале XIX в. обучали семинаристов, а в начале XX в. с открытием при обители церковно-приходской школы и школы для глухонемых преподавали в них.

Хотя сама обитель была необщежительной, и соответственно ее насельники получали определенную часть монастырского дохода, но это не мешало им вести строго монашескую жизнь, что хорошо видно из описей оставшегося после их смерти имущества. С закрытием Перервинского монастыря после революции 1917 г. и с отображением Иверской часовни насельники этой обители стали жить за счёт совершения треб по домам верующих.

Конечно, главным послушанием для иеромонахов данного монастыря с XVIII в. становилось служение в Иверской часовне, где они не только совершали молебны, но и совершали молебны при Иверской иконе по вызову в общественные места и в дома москвичей. Это послушание при чудотворной иконе было не только благодатное, но и самое трудное, несколько часов подряд иеромонахи неотлучно находились при святыне.

Наконец в завершение следует сказать, что приведенный обзор состава насельников Перервинской обители не является полным, а лишь только отмечает некоторые их особенности, которые можно было почерпнуть из известных в настоящее время источников и литературы. Поэтому обнаружение других документов может помочь в формулировке более решительных и глубоких выводов.

Таблица № 1 (1/3)

Годы	всего братии с настоят.	Число монашествующих				Число бельцов	
		иеромонахов	иеродиаконов	монахов	всего с настоят.	духовенства	послушников
1766	14	6	2	6	14	–	–
1772	11	3	1	5	10	–	1
1787	9	4	2	1	8	1	–
1807	15	6	3	1	11	1	3
1818	11	6	1	–	8	1	2
1826	14	6	2	–	9	1	4
1827	16	5	2	–	8	2	6
1828	12	5	2	–	8	–	4
1829	13	6	2	1	10	–	3
1840	22	7	2	2	12	–	10

Братия Николо-Перервинского монастыря (принадлежность к сословиям)

Принадлежность братии к сословиям								Источник
дух. сословие	крестьяне	мещане	купцы	дворовые мастеровые	казаки	татары	нет сведений	
5	2	-	4	2	-	-	1	ЦИАМ ф. 203 о. 755 д. 287 л. 36-40
4	2	-	1	-	-	-	4	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 21
7	1	-	1	-	-	-	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 30
6	-	6	-	-	-	-	3	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 93
8	-	3	-	-	-	-	-	ЦИАМ ф. 203 о. 748 д. 212
10	2	2	-	-	-	-	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 109
11	3	1	-	-	-	1	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 123
7	2	1	1	-	-	1	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 130
10	1	-	1	-	-	1	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 135
16	2	1	1	-	-	1	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 156

Таблица № 1 (2/3)

Годы	всего братии с настоят.	Число монашествующих				Число бельцов	
		иеромонахов	иеродиаконов	монахов	всего с настоят.	духовенства	послушников
1841	20	6	2	2	11	-	9
1842	21	6	2	2	11	-	10
1843	21	7	2	1	11	1	9
1844	21	7	3	-	11	2	8
1845	24	7	4	-	12	3	9
1846	21	8	4	-	13	-	8
1847	23	8	4	-	13	-	10
1848	21	7	2	-	10	-	11
1849	19	7	2	-	10	-	9
1859	20	5	3	-	9	2	9

Братия Николо-Перервинского монастыря (принадлежность к сословиям)

Принадлежность братии к сословиям								Источник
дух. сословие	крестьяне	мещане	купцы	дворовые мастеровые	казаки	татары	нет сведений	
15	1	2	1	-	-	1	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 159а
15	1	2	1	-	-	1	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 265
17	1	1	-	-	-	1	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 268
16	1	2	-	-	-	1	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 169
20	1	1	-	-	-	1	1	ЦИАМ ф. 203 о. 1 д. 272
17	1	1	-	-	-	1	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 179
19	-	2	-	-	-	1	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 185
16	-	3	-	-	-	1	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 192
16	-	1	-	-	-	1	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 200
17	-	2	-	-	-	-	1	ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 970 л. 302-318об.

Таблица № 1 (3/3)

Годы	всего братии с настоят.	Число монашествующих				Число бельцов	
		иеромонахов	иеродиаконов	монахов	всего с настоят.	духовенства	послушников
1876	19	9	4	1	15	–	4
1900	17	12	2	1	16	–	1
1909	19	12	3	2	18	–	1
1910	9	14	3	1	19	–	–
1912	22	14	3	1	19	–	3
1913	22	14	3	2	20	–	3
1916	25	14	3	4	22	–	3
1917	25	14	6	1	22	–	3

Братия Николо-Перервинского монастыря (принадлежность к сословиям)

Принадлежность братии к сословиям								Источник
дух. сословие	крестьяне	мещане	купцы	дворовые мастеровые	казаки	татары	нет сведений	
17	-	1	-	-	-	-	1	ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 1175 л. 362-374
6	7	2	2	-	-	-	-	ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 295-306
2	13	2	-	-	2	-	-	ЦИАМ ф. 203 о. 763 д. 96 л. 18-31
3	12	2	-	-	2	-	-	ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 1761 л. 143-159
3	14	2	-	-	3	-	-	ЦИАМ ф. 203 о. 766 д. 133 л. 446-462
3	13	2	-	-	4	-	-	ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 386 л. 6-17
4	15	2	-	-	4	-	-	ЦИАМ ф. 1371 о. 1 д. 82
3	15	3	-	-	4	-	-	ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 386

Таблица № 2

Годы	всего братьев с настоятелем	академия	семинария		уездное и духовное училище	приходское училище (школа)	сельская школа	домашнее образование	неграмотность	нет сведений	источник
			всего	в том числе с высш. светским							
1772	11	-	-	-	-	-	-	7	2	2	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 21
1787	9	-	1	-	-	-	-	6	2	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 30
1807	15	-	3	-	-	-	-	12	-	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 93
1818	11	1	1	-	-	-	-	9	-	-	ЦИАМ ф. 203 о. 748 д. 212
1826	14	-	3	1	2	-	-	9	-	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 109
1827	16	-	3	1	5	-	-	7	-	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 123
1828	12	1	2	1	3	-	-	6	-	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 130
1829	13	1	2	1	4	-	-	6	-	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 135
1840	22	-	9	1	5	-	-	7	-	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 156
1841	20	-	7	1	6	-	-	5	-	-	ЦИАМ ф. 423 о.1 д.159а
1842	21	-	7	1	8	-	-	6	-	-	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 265

Братия Николо-Перервинского монастыря (по образованию)

1843	21	–	9	1	7	–	–	4	–	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 268
1844	21	–	10	1	8	–	–	2	–	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 169
1845	24	–	12	1	8	–	–	3	–	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 272
1846	21	–	10	1	7	–	–	3	–	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 179
1847	23	–	12	1	8	–	–	2	–	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 185
1848	21	–	10	1	6	–	–	4	–	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 192
1849	19	–	10	1	6	–	–	2	–	1	ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 200
1859	20	–	5	–	10	–	–	4	–	1	ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 970 л. 302–318об.
1876	19	–	9	–	6	–	–	3	–	1	ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 1175 л. 362–374
1900	17	–	3	–	5	2	1	6	–	–	ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 1581 л. 295–306
1909	19	–	2	–	–	2	4	11	–	–	ЦИАМ ф. 203 о. 763 д. 96 л. 18–31
1910	19	–	3	–	–	2	4	10	–	–	ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 1761 л. 143–159
1912	22	–	3	–	–	3	4	12	–	–	ЦИАМ ф. 203 о. 766 д. 133 л. 446–462
1913	22	–	3	–	–	3	4	12	–	–	ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 386 л. 6–17
1916	25	–	4	1	–	3	4	14	–	–	ЦИАМ ф. 1371 о. 1 д. 82
1917	25	–	3	1	–	3	5	14	–	–	ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 386 л. 203–216

Список сокращений

- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
МЕВ – Московские епархиальные ведомости
МЦВ – Московские церковные ведомости
РГИА – Российский государственный исторический архив
ТППДС – Труды Перервинской православной духовной семинарии
ЦИАМ – Центральный исторический архив Москвы
ЧОИДР – Чтения в императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете
ЧОЛДП – Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения
д. – дело
о. – опись
ф. – фонд

Источники и литература

Архивные материалы

1. ГАРФ ф. 10035 (Управление Комитета государственной безопасности СССР по г. Москве и Московской области) д. 78798: Дело по обвинению Морозкина Н.М., Фомина П.В., Полякова И.П., Колесникова Н.С., Смирнова М.С. и Фролова М.И. по ст. 58¹⁰ УК. (1932 г.)
2. ГАРФ ф. 353 (Народный комиссариат юстиции. Отдел культа) о. 4 д. 384: Протоколы допросов Всероссийской чрезвычайной комиссии по борьбе с контрреволюцией, саботажем и спекуляцией; и следователя Наркомюста по делу об Иверской часовне и Николо-Перервинском монастыре; приговор народного суда РСФСР по обвинению в контрреволюционной деятельности и религиозном шантаже Патриарха Тихона и других, связанных с ним лиц. (18.11.1920 г. – 14.12.1922 г.)
3. ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 386: Материалы к делу об Иверской часовне и Николо-Перервинском монастыре. (4.10.1918 г. – 12.06.1920 г.)

4. ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 388: Материалы по делу Иверской часовни и Николо-Перервинского монастыря. (16.09.1919 г. – 12.1919 г.)
5. РГИА ф. 796 (Канцелярия Святейшего Синода) о. 27 д. 237: По донесению Московской Синодальной конторы, о производстве проповедника Московского Заиконоспасского монастыря иеромонаха Лаврентия Ясинского в игумена Николаевского Перервинского монастыря. (18.08.1746 г. – 24.12.1746 г.)
6. РГИА ф. 796 о. 27 д. 303: По донесению Синодальной конторы об определении в Козловский Троицкий монастырь архимандрита (о находящемся под следствием иеромонахе Лаврентии, о иеромонахе Иларионе Завалевиче). (24.10.1748 г. – 1.03.1748 г.)
7. ЦИАМ ф. 203 (Московская духовная консистория) о. 206 д. 802: Протокол заседания Московской духовной консистории о слушании дела иеродиакона Николо-Перервинского монастыря Павла, замеченного в поступках неприличных его сану. (15.03.1821 г.)
8. ЦИАМ ф. 203: о. 208 д. 1001: Об отправке в Консисторию описи имущества умершего иеромонаха Николаевского Перервинского монастыря Антония. (14–18.12.1823 г.)
9. ЦИАМ ф. 203 о. 210 д. 802: О предоставлении сведений о смерти иеромонаха Можайского Лужецкого монастыря Германа и о приходовании двух билетов сохранной казны, оставшихся после него. (4.02.1748 г. – 23.11.1748 г.)
10. ЦИАМ ф. 203 о. 212 д. 10: Об отправке дьячка Панкратьевской церкви, что на Сретенке, Никифорова Н. в Николаевский Угрешский монастырь на 2 месяца и дьячка Вдовьева дома Никифорова С. в Николаевский Перервинский монастырь на месяц за пьянство и сопротивление властям. (31.01.1827г. – 16.10.1828 г.)
11. ЦИАМ ф. 203 о. 213 д. 31: Об отправке в Николаевский Перервинский монастырь на 2 месяца дьячка церкви Рождества Богородицы с. Мячикова Бронниковской округи Трофимова Д. за присутствие на литургии в пьяном виде. (12.09. – 18.04.1830 г.)
12. ЦИАМ ф. 203 о. 216 д. 15: Об отправке в Николаевский Перервинский монастырь на 2 недели дьячка церкви Космы и Дамиана с. Космодамиановского Московской округи Андрианова Г. за оскорбление священника той же церкви Дмитриева И. (15.12 – 21.09.1832 г.)

13. ЦИАМ ф. 203 о. 253 д. 111: О осмотре церковного и монастырского имущества и проч. (03.1779 г.)
14. ЦИАМ ф. 203: о. 260 д. 17: Ведомости учёта и послужные списки настоятелей и настоятельниц монастырей Московской епархии и сопроводительные документы к ним. (25.11.1842 г. – 20.02.1843 г.)
15. ЦИАМ ф. 203 о. 378 д. 8: Донесение настоятелей монастырей Московской епархии об увольнении послушников за пьянство. (22.05.1890 г. – 2.01.1891 г.)
16. ЦИАМ ф. 203 о. 400 д. 7: Сведения о состоянии монастырей Московской епархии. (20.11.1900 г. – 26.06.1901 г.)
17. ЦИАМ ф. 203 о. 400 д. 10: О наказании иеромонаха Николо-Перервинского монастыря Сократа за оскорбление молящихся и проведении молебна перед Иверской иконой Божией Матери в нетрезвом состоянии. (1901 г.)
18. ЦИАМ ф. 203 о. 403 д. 4: О представлении сведений настоятелями Златоустова, Спасо-Андронниковского, Николо-Перервинского и др. монастырей Московской епархии об увольнении монахов из монастырей за нарушение церковного устава. (1901 – 1902 гг.)
19. ЦИАМ ф. 203 о. 549 д. 74: О назначении иеромонаха Николаевского Перервинского монастыря Евгения настоятелем Кременского Вознесенского монастыря Донской епархии. (30.03 – 24.07.1907 г.)
20. ЦИАМ ф. 203 о. 582 д. 116: Дело 116: Об отправке Лебединского пономаря Соловьёва в Перервинский монастырь за пьянство. (26 – 31.01.1863 г.)
21. ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 399: Ведомости о заштатных монахах монастырей Московской епархии за 1771 год.
22. ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 970: Ведомость о монашествующих за 1859 год Николаевского Перервинского монастыря.
23. ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 1175: Именная ведомость о монашествующих московских монастырей за 1876 год.

24. ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 1581: Именная ведомость братии Николо-Перервинского монастыря, Иверской и Сухаревской часовни за 1900 год.
25. ЦИАМ ф. 203 о. 746 д. 1761: Послужной список братии Николо-Перервинского монастыря за 1910 год.
26. ЦИАМ ф. 203 о. 748 д. 212: Ведомость о настоятеле, монашествующих и бельцах Николо-Перервинского монастыря за 1818 год. (1818 г.).
27. ЦИАМ ф. 203 о. 751 д. 2560: По рапорту настоятеля Николаевского Перервинского монастыря иеромонаха Аарона о смерти псаломщика Ивана Родионова и о погребении его в Покровском монастыре. (1819 г.)
28. ЦИАМ ф. 203 о. 755 д. 287: Ведомости о монашествующих Московских монастырей. (1766 г.)
29. ЦИАМ ф. 203 о. 763 д. 96: Послужной список братии Николо-Перервинского монастыря за 1909 год.
30. ЦИАМ ф. 203 о. 766 д. 133: Послужные списки монашествующих по монастырям Московской епархии. (1912 г.)
31. ЦИАМ ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь) о. 1 д. 7: Указы Синода и Московской духовной консистории. (15.09.1764 г. – 31.07.1769 г.)
32. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 16: Книга для записи расхода денежных сумм при Иверской часовне. (7.01 – 20.12.1765 г.)
33. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 19: Книга для записи денежных сумм Иверской часовни. (01 – 12.1766 г.)
34. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 21: Указы Московской духовной консистории. (29.04.1767 г. – 06.1768 г.)
35. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 23–25: Книги для записи расхода и прихода денежных сумм. (1767–1769 гг.)
36. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 30: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1772 г.)
37. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 34: Указы Синода и Московской духовной консистории. (1.05 – 2.12.1775 г.)
38. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 39: Указы Синода. (10.03 – 29.12.1776 г.)

39. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60: Указы Московской духовной консистории. (19.02 – 12.1786 г.)
40. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 93: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1807 г.)
41. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 109: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1822 г.)
42. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 114: Дело о выдаче жалования церковнослужителям монастыря и часовен. (03.1825 г.)
43. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 118: Указы Московской духовной консистории. (4.01 – 27.11.1827 г.)
44. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 123: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1827 г.)
45. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 130: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1828 г.)
46. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 135: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1829 г.)
47. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 156: Дело 156: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1840 г.)
48. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 159а: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1841 г.)
49. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 169: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1844 г.)
50. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 178: Донесение казначея Иверской часовни о возвращении дара речи у мещанина Черняева при вступлении им на площадку часовни. (14.09.1846 г.)
51. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 179: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1846 г.)
52. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 185: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1847 г.)
53. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 192: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1848 г.)
54. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 200: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1849 г.)

55. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 261: Дело о наложении епитимии на монаха Агапита. (1839 г.)
56. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 265: Ведомость о монашествующих и бельцах. (1842 г.)
57. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 266: Опись имущества, оставшегося после смерти иеромонаха Петра. (1842 г.)
58. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 268: Ведомость о числе монахов. (1843 г.)
59. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 271: Дело о выдаче жалования церковнослужителям монастыря и часовен. (1845 г.)
60. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 272: Ведомость о числе монашествующих. (1845 г.)
61. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 301: Реестр монашествующих на раздачу кружечных денег. (1878 г.)
62. ЦИАМ ф. 1371 (Канцелярия епископа Серпуховского, викария Московской епархии) о. 1е. д. 55: О переводе ризничего Перервинского монастыря иеромонаха Пантелеимона в настоятели Екатерининской пустыни. (1915 г.)
63. ЦИАМ ф. 1371 о. 1 д. 82: Послужной список монашествующих Николо-Перервинского монастыря за 1916 год.

Источники

1. Возведение в сан архимандрита и протоиерея и награждение набедренником. Указы Св. Синода от 20 марта 1874 года за №№ 639 и 679 // МЕВ. 1874. оф. отд. № 24. С. 77.
2. Воспоминания архимандрита Пимена, настоятеля Николаевского монастыря, что на Угреше // ЧОИДР. 1876. Кн. 4. С. 73–224.
3. *Григорий [(Воинов)], архим.* Иеромонах Лампад // ЧОИДР. 1875. Кн. 4. С. 198–209.
4. Дворцовые разряды по высочайшему повелению изданные II отделением собственной Его Величества канцелярией. СПб., 1852. Т. 3: (1645–1676 годы). 485 с.
5. Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. СПб., 1848. Т. 9. 353 с.

6. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 2. Ч. 2. СПб.: Синодальная типография, 1878.
7. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 7. СПб.: Синодальная типография, 1885.
8. Писцовые книги XVI века / Под ред. Н.В. Калачева. СПб.: Типография второго отделения собственного Е.И.В. канцелярии, 1872. Т. 1. Отд. 1. 924 с.
9. *Скворцов Н., прот.* Архив Московской Св. Синода конторы. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. Вып. II. М.: Типография П.П. Рябушинского, 1914. 811 с.
10. Хроника Московской епархиальной жизни (по офиц. сведениям) // МЦВ. 1918. № 11. С. 4–8.

Литература

1. *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии. М.: Синодальная типография, 1813. Ч. 5. 737 с.
2. *Жиянова И.Н.* Старец архимандрит Мелхиседек. М.: ПСТБИ, 2002. 56 с., ил.
3. *Зырянов П.Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М.: Вербум-М, 2002. 319 с.
4. Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // ЧОЛДП. М., 1877, Ч. 3, октябрь. С. 91–20.
5. *Короткевич Р.М.* Монастырская политика митрополита Московского Платона (Левшина) // Платоновские чтения, 1 декабря 2009: сб. матер. / Перервин. духов. семинария. М., 2010. С. 45–58.
6. *Короткевич Р.М.* О внутреннем устройении Платона, митрополита Московского // Платоновские чтения, 1 декабря 2008: сб. матер. / Перервин. духов. семинария. М., 2009. С. 32–43.
7. *Леонид (Толмачев), иером.* История Николаевского Перервинского монастыря в период его существования с 1690 по 1774 год. // ТППДС. 2012. № 5 (2). С. 103–122.

8. Москва белокаменная. Путеводитель справочник с иллюстрациями и планом Москвы. СПб.: Изд. книжного склада Н.И. Игнатова, 1903. 214 с.
9. *Н[едумов] В.* Духовная школа при Николо-Перервинском монастыре 1775 – 1890 годы // ЧОЛДП. М., 1890. Октябрь. С. 195–252.
10. *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М., 1888. С. 296–385.
11. Памятная книжка Московской губернии на 1904 год. М.: Московский столичный и губернский статистический комитет, 1903. 700 с.
12. *Пыляев М.И.* Старая Москва. Рассказы из былой жизни первопрестольной столицы. М.: АСТ, Хранитель, 1990. 768 с.
13. *Розанов Н.П.* История Московского епархиального управления. М.: Типография «Русских ведомостей», 1871. Ч. 2. Кн. 2.
14. *[Ростиславов Д.И.]* Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. СПб.: Типография морского министерства при главном адмиралтействе, 1876. 397 с.
15. *Сергий [(Спасский)], архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки её в России. М.: Типография и Литография И.Е. Ефимова, 1879. 113 с.
16. Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери // МЕВ. 1869. № 20. С. 4–11.
17. *Смирнов С.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М.: Типография В. Готье, 1855. 432 с.
18. *Смирнов С.* История Троицкой Лаврской семинарии. М.: Типография В. Готье, 1867. 587 с.
19. Соловецкий патерик. М.: Синодальная библиотека Московского патриархата, 1991. 220 с.

Труды Перервинской православной духовной семинарии

Научно-богословский журнал

№ 10

2014

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви
Свидетельство № 171 от 06 октября 2011 г.

Редактор-корректор

Мария Кенарская

Переводчик

Екатерина Полякова

Вёрстка

Михаил Михальчук

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

109383, г. Москва, ул. Шоссейная, д. 82

Тел. +7 (495) 354-15-83

Эл. почта: trudy@ppds.ru

Подписано в печать: 20.08.2014 г.

Формат 70х100/16

Объём журнала: 9,375 п.л.

Тираж: 300 экз.

Заказ №5231.

Отпечатано в типографии ООО «Буки Веди»
105066, г. Москва, ул. Новорязанская, д. 38, стр. 1, пом. IV
Тел.: (495) 926-63-96, www.bukivedi.com, info@bukivedi.com

ISSN 2220-9530

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал «Труды ППДС» публикует
научно-исследовательские статьи, доклады, рецензии,
обзоры литературы и материалы конференций

Статья должна иметь следующую структуру:

- ❖ **имя автора** — имя, отчество, фамилия без сокращений (для священнослужителей — сан, имя и фамилия);
- ❖ **сведения об авторе** — все учёные степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- ❖ **название статьи;**
- ❖ **аннотация** — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, в которых изложены основные идеи и важные аспекты исследования;
- ❖ **ключевые слова** — до 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- ❖ **текст статьи** — не должен превышать объема 70 тысяч знаков (с пробелами); набор текста осуществляется шрифтом Times New Roman, 12-м кеглем с межстрочным интервалом 1; сноски оформляются тем же шрифтом и интервалом, но 10-м кеглем;
- ❖ **источники и литература** — список использованной литературы, оформленный в алфавитном порядке;
- ❖ **[список иллюстраций]** — приводится в случае необходимости; каждая иллюстрация подписывается, и отдельным списком иллюстрации отправляются в формате jpg.

*Материалы и иллюстрации отправляются по электронной почте на адрес **trudy@ppds.ru**. После получения файла с текстом статьи редакция высылает подтверждение. Рассмотрение материалов занимает около 1 месяца, после чего автору отправляется решение редколлегии.*

Статьи, не имеющие указанной структуры, дублирующие, а также материалы, в которых будет обнаружен плагиат, к публикации не принимаются. Авторам, чьи статьи приняты редколлегией для публикации, выплачивается жалование (за 10.000 знаков – 1.000 руб.).