

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

ТОМ 32

№ 1

2019



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2019

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

VOLUME 32

No. 1

2019



Sergiev Posad
2019

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-816-0591

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. – Т. 32. – № 1. – 288 с.

Журнал «Богословский вестник» зарегистрирован Министерством печати и массовой информации, свидетельство № 705 от 1 марта 1991 г.

Журнал «Богословский вестник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации от 20 апреля 2018 г. включен в Перечень рецензируемых научных изданий.

Журнал «Богословский вестник» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ). Статьи журнала учитываются в рейтинге авторов как публикации в рецензируемом журнале с ненулевым импакт-фактором.

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Архиепископ Амвросий (Ермаков)

кандидат богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: Игумен Дионисий (Шленов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии
Московской духовной академии

Секретарь журнала: Диакон Александр Ларионов

кандидат богословия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент, секретарь
Ученого совета, заведующий аспирантурой Московской
духовной академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, заведующий
кафедрой богословия Московской духовной академии

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат
философских наук, доцент кафедры богословия Московской
духовной академии

Протоиерей Александр Задорнов, кандидат богословия, доцент,
проректор по научно-богословской работе Московской
духовной академии

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

Нина Валерьевна Квливидзе, кандидат искусствоведения, доцент,
заведующая кафедрой истории и теории церковного искусства
Московской духовной академии

Владимир Михайлович Кириллин, доктор филологических наук,
профессор, заведующий кафедрой филологии Московской
духовной академии

Протоиерей Георгий Климов, кандидат богословия, доцент,
заведующий кафедрой библеистики Московской духовной
академии

Священник Павел Лизгунов, кандидат богословия, проректор по учебной работе Московской духовной академии

Алексей Константинович Светозарский, кандидат богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Московской духовной академии

Протоиерей Владислав Цыпин, доктор церковной истории, доктор богословия, профессор

Олег Ростиславович Хромов, академик Российской академии художеств, кандидат исторических наук, доктор искусствоведения

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Михаил Вадимович Бибилов, профессор, доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИВИ РАН, вице-президент Российского национального комитета византинистов, действительный член РАЕН

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

Протоиерей Иоанн Бэр, доктор богословия, профессор, ректор Свято-Владимирской семинарии (США)

Михаил Николаевич Громов, доктор философских наук, главный научный сотрудник института философии РАН

Епископ Сафитский Димитрий (Чарбак), доктор богословия (Сирия)

Протопресвитер Георгий Звиададзе, профессор, ректор Тбилисской духовной академии (Грузия)

Анна Владимировна Здор, кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Россия)

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

Сергей Павлович Карпов, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, заведующий кафедрой истории Средних веков исторического факультета МГУ, научный руководитель лаборатории истории Византии и Причерноморья МГУ

Митрополит Калужский и Боровской Климент (Копалин), кандидат богословия, доктор исторических наук

Маргарита Анатольевна Корзо, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН

Сергей Алексеевич Мельников, доктор юридических наук, старший научный сотрудник Центра русского феодализма Института российской истории РАН, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Иеромонах Николай (Сахаров), доктор богословия, профессор, лектор Кембриджского университета (Англия)

Симеон Пасхалидис, доктор богословия, профессор патристики и агиографии, директор Центра византийских исследований Фессалоникийского университета (Греция)

Алексей Мстиславович Пентковский, доктор восточных церковных наук, профессор, старший научный сотрудник Института русского языка

Священник Константин Польсков, кандидат философских наук, проректор ПСТГУ по научной работе, доцент кафедры библиистики богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Алексей Иванович Солопов, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой классической филологии Московского государственного университета

Ричард Суинберн, профессор философии Оксфордского университета, член Британской Академии Наук

Наталья Юрьевна Сухова, доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Алексей Русланович Фокин, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Иван Христов, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой исторического и систематического богословия Богословского факультета Софийского университета, директор Центра изучения патристического и византийского духовного наследия (Болгария)

Протоиерей Дмитрий Юевич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библиистики Санкт-Петербургской духовной академии

EDITORS

Head editor: Archbishop Ambrose (Ermakov)

PhD in Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysius (Shlenov)

PhD in Theology
Professor of the Philology Department
of Moscow Theological Academy

Secretary of the journal: Deacon Alexander Larionov

PhD in Theology

EDITORIAL BOARD

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

Priest Stephen Domsuchi, PhD in Theology, PhD in Philosophy,
Associate Professor of the Theology Department of Moscow
Theological Academy

Mikhail S. Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

Oleg R. Khromov, Academician of Russian Academy of Arts, PhD in
History, Doctor of Art History

Vladimir M. Kirillin, Doctor of Philology, Professor, Head of the
Philology Department of Moscow Theological Academy

Archpriest George Klimov, PhD in Theology, Associate Professor,
Head of the Biblical Studies Department of Moscow Theological
Academy

Nina V. Kvlivdze, PhD in Art History, Associate Professor, Head of
the Department of History and Theory of Church Art of Moscow
Theological Academy

Priest Paul Lizgunov, PhD in Theology, Vice Rector for Academic
Affairs of Moscow Theological Academy

Aleksey K. Svetozarsky, PhD in Theology, Professor, Head of the Church

History Department of Moscow Theological Academy

Archpriest Vladislav Tsyppin, Doctor of Church History, Doctor of Theology, Professor

Archpriest Paul Velikanov, PhD in Theology, Head of the Theology Department of Moscow Theological Academy

Archpriest Alexander Zadornov, PhD in Theology, Associate Professor, Vice Rector for Research of Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Archpriest John Behr, Doctor of Theology, Professor, Rector of St. Vladimir's Seminary (USA)

Mikhail V. Bibikov, Professor, Doctor of History, Chief Researcher at the Institute of World History of Russian Academy of Sciences, Vice-President of the Russian National Committee of Byzantinists, full member of Russian Academy of Natural Sciences

David Bradshaw, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy of University of Kentucky

Clement (Kopalin), Metropolitan of Kaluga and Borovsk, PhD in Theology, Doctor of History

Demetrius (Charbak), Bishop of Safita, Doctor of Theology (Syria)

Alexey R. Fokin, Doctor of Philosophy, Leading Researcher of the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

Mikhail N. Gromov, Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

Jacob (Kostyuchuk), Archbishop of Bialystok and Gdansk, Doctor of Theology

Sergey P. Karpov, Doctor of History, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the Medieval Studies program at the History Department of Moscow State University, Academic Adviser at the Laboratory of the History of Byzantium and the Black Sea Region of Moscow State University

Ivan Khristov, PhD in Philosophy, Professor, Head of the Department of Historical and Systematic Theology of the Theology School of Sofia University, Director of the Center for the Study of Byzantine Spiritual Heritage (Bulgaria)

Hieromonk Nicholas (Sakharov), Doctor of Theology, Professor, Lecturer of University of Cambridge (England)

Margarita A. Korzo, Candidate of History, Senior Researcher at the Department of Ethics of the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

Sergey A. Melnikov, Doctor of Law, Senior Researcher of the Center for Russian Feudalism at the Institute of Russian History of Russian Academy of Sciences, Professor of Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation

Simeon Paskhalidis, Doctor of Theology, Professor of Patristics and Hagiography, Director of the Center for Byzantine Studies of University of Thessaloniki (Greece)

Alexey M. Pentkovsky, Doctor of Eastern Christianity, Professor, Senior Researcher of Institute of the Russian Language

Priest Konstantin Polskov, PhD in Philosophy, Vice Rector for Research of Orthodox St. Tikhon University of Humanities, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Theological School of St. Tikhon's Orthodox University

Alexey I. Solopov, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Classical Philology of Moscow State University

Natalya Y. Sukhova, Doctor of History, Doctor of Church History, Professor of St. Tikhon's Orthodox University

Richard Swinburne, Professor of Philosophy at Oxford University, a Member of the British Academy of Sciences

Archpriest Demetrius Yurevich, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies of St.-Petersburg Theological Academy

Anna V. Zdor, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Theology and Religious Studies of the School of Humanities of the Far Eastern Federal University

Protopresbyter George Zviadadze, Professor, Rector of Tbilisi Theological Academy (Georgia)

СОДЕРЖАНИЕ

- 15 **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 17 **Священник Андрей Выдрин**
 Легитимация храмовых служителей и богослужебных традиций
 периода Второго Храма в Истории Летописца на примере 1 Пар. 23–25
- 39 **Михаил Анатольевич Скобелев**
 Происхождение Пятикнижия: традиция и Документальная гипотеза
- Религиоведение*
- 52 **Священник Назарий (Вайдас) Эйвазов**
 Учение о сотворении человека в Коране и Православии:
 сравнительный богословский анализ
- 67 **Татьяна Сергеевна Самарина**
 Феноменология религии П. Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле: от теологии
 к религиоведению
- Богословие и философия*
- 80 **Анатолий Анатольевич Парпара**
 Конкретность, уникальность и неповторимость личности
 как логическая проблема
- 102 **Иеродиакон Дамиан (Воронов)**
 Смерть человека или смерть мозга? Часть I. Проблема критерия смерти
- Патрология*
- 122 **Диакон Сергей Кожухов**
 От «буквы» к «духу»: духовное толкование апостола Павла и ἀναγωγή Оригена
- 140 **Монах Максим (Судаков)**
 Христология Мартирия-Сахдоны
- Аскетика*
- 172 **Священник Павел Лизгунов**
 Понятие смирения у мужей апостольских и у ранних апологетов
- 192 **Игумен Дионисий (Шленов)**
 Учение прп. Никиты Стифата о «четырех главных добродетелях» в контексте
 античной и византийской литературы. Часть I
- История Русской Церкви*
- 210 **Митрополит Феропонт (Кашин)**
 Преподобный Никита Костромской, Серпуховский, Боровский:
 проблемы идентификации личности

- 232 **Архимандрит Макарий (Веретенников)**
Поставление первого Троицкого настоятеля-архимандрита

Литургика

- 247 **Андрей Викторович Антишкин**
Феодор Продром как толкователь текстов христианской гимнографии и его комментарий к канонам Богоявления

РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

- 260 **Священник Андрей Выдрин**
Рецензия на: *Тантлевский И. Р.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории.
СПб.: Издательство РХГА, 2016. ISBN 978-5-88812-794-0.

- 279 **Юлия Николаевна Бузыкина**
Рецензия на книгу: *Царевская Т. Ю.* Феофан Грек. Фрески в Великом Новгороде.
Великий Новгород, 2018. 320 с.: илл. ISBN 978-5-904339-18-0.

CONTENTS

15 **List of abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical Studies

17 **Priest Andrej Vydrin**

The legitimization of temple attendants and the liturgical traditions of the Second Temple period in the History of the Chronicler on the example of 1 Par. 23–25

39 **Mikhail A. Skobelev**

Origin of the Pentateuch: Tradition and epy documentary hypothesis

Religious Studies

52 **Priest Nazarij (Vaidas) Eyvazov**

The doctrine of the creation of man in the Quran and Orthodoxy: a comparative theological analysis

67 **Tatiana S. Samarina**

The phenomenology of religion of P. D. Chantepie de la Saussaye and C.P. Tiele: from theology to religious studies

Theology and Philosophy

80 **Anatolij A. Parpara**

Concreteness, uniqueness and identity of the person as a logical problem

102 **Hierodeacon Damian (Voronov)**

Human death or brain death? Christian view. Part I. Death criterion problem

Patrology

122 **Deacon Sergij Kozhukhov**

From “letter” to “spirit”: the spiritual interpretation of the Apostle Paul and Origen’s ἀναγωγή

140 **Monk Maxim (Sudakov)**

The Christology of Martyrius-Sahdona

Ascetics

172 **Priest Pavel Lizgunov**

The concept of humility in the writing of the Apostolic Fathers and early Christian apologists

192 **Hegumen Dionisij (Shlenov)**

The doctrine of St. Nicetas Stethatus on the “four main virtues” in the context of ancient Byzantine literature. Part I

History of the Russian Church

210 **Metropolitan Therapont (Kashin)**

St. Nicetas of Kostroma, Serpukhov, Borovsk: problems of personal identification

- 232 **Archimandrite Macarij (Veretennikov)**
The appointment of the first archimandrite-abbot of Holy Trinity-St. Sergius Lavra

Liturgics

- 247 **Andrej V. Antishkin**
Theodore Prodrom as an interpreter of texts of Christian hymnography and his commentary on the canons of Epiphany

REVIEWS, BIBLIOGRAPHY

- 260 **Priest Andrej Vydrin**
Review of: *Tantlevsky I. R.* King David and his time in the Bible and history. Saint Petersburg: Publisher RGKhA, 2016; ISBN: 978-5-88812-794-0.

- 279 **Yulia N. Buzykina**
Review of: *Tsarevskaya T. Yu.* Theophanes the Greek. Frescoes in Great Novgorod. Great Novgorod, 2018. 320 p.; il.; ISBN 978-5-904339-18-0.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Н. с. № 1 —. 1993—.
- БЛДР Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–2005. Т. 1–20.
- БТ Богословские труды. М., 1958—.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М., 1948—.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—.
- ТКДА Труды Императорской Киевской духовной академии. К., 1860–1917 ежеквартально, в 1861–1917 ежемесячно. В 1997 г. издание возобновлено с неопределенной периодичностью и с исключением из названия слова «Императорской».
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821–1917; 1991—.
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории древностей российских. М., 1846–1848, 1858–1918. 1–23, 24–264.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout, 1977—.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / Parata a J. Noret. Turnhout, 2003.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. P., etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903—.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. W.; B.; Boston; Leipzig, 1866—.
- CPL Clavis patrum latinorum / Commode recludit E. Dekkers...praeparavit et iuivit A. Gaar. Editio tertia aucta et emendata. Steenbrugis, 1995.
- DS Dictionnaire de spiritualité. P., 1932–1995.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. B., 1897–1935. 1–40 (под названием “Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”). B., 1953–1989; N. F. 1995—.
- JAMA Journal of the American Medical Association. 1883—.
- JBL Journal of Biblical Literature. Atlanta (GA), 1890—.
- JSOT Journal for the study of the Old Testament. L., 1976—.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurate J.-P. Migne. P., 1857–1866. Т. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurate J.-P. Migne. P., 1844–1864. Т. 1–225.
- PTS Patristische Texte und Studien. B. — Boston, 1963—.
- SC Sources chrétiennes. P., 1941—.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

- РГБ Российская государственная библиотека (Москва)
- РНБ Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

МГУ	Московский государственный университет
МДА	Московская духовная академия
ОЦАД	Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия
MThA	Moscow Theological Academy
SPThA	Saint Petersburg Theological Academy

НАЗВАНИЯ ГОРОДОВ

К.	Киев, Київ
Л.	Ленинград
М.	Москва
СПб.	Санкт-Петербург
В.	Berlin
Br.	Bruxelles, Brussels
L.	London
P.	Paris, Parisii
R.	Romae, Roma, Rom, Rome
Wash.	Washington
W.	Wien

БИБЛЕИСТИКА

ЛЕГИТИМАЦИЯ ХРАМОВЫХ СЛУЖИТЕЛЕЙ И БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТРАДИЦИЙ ПЕРИОДА ВТОРОГО ХРАМА В ИСТОРИИ ЛЕТОПИСЦА НА ПРИМЕРЕ 1 ПАР. 23–25

Священник Андрей Выдрин

кандидат богословия

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

vydan83@gmail.com

Для цитирования: *Выдрин А. А., священник.* Легитимация храмовых служителей и богослужебных традиций периода Второго Храма в Истории Летописца на примере 1 Пар. 23–25 // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 17–38. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-17-38

Аннотация

УДК 22.01 (222.61)

В статье исследуется повествование книг Паралипоменон об учреждении царем Давидом порядка храмового ритуала (1 Пар. 23–25). Автор показывает, что, согласно мировоззрению Летописца, Иерусалимский Храм и его богослужение занимали важнейшее место в жизни древнего Израиля. Однако в послевоенную эпоху в результате развития социальных и религиозных учреждений появились различные обычаи, относящиеся к служению священников и левитов, которые не соответствовали законам Пятикнижия, поэтому создавалась острая необходимость установления преемственной связи с эпохой дарования Закона. Таким образом, Летописец легитимирует двадцать четыре священнические группы, а также гильдии храмовых певцов-музыкантов, существовавших в его время. Кроме того, писатель изменяет возраст вступления левитов на их служение при Храме. Для этой цели он по-своему интерпретирует отдельные предписания Пятикнижия, в частности сочетая ссылки на традицию מִשְׁפַּט [mišpāt] и на закон в лице Аарона, а также отождествляя пророческую заповедь (מִשְׁוֵה) [mišwāh] Давида с законами Моисея.

Ключевые слова: книги Паралипоменон, История Летописца, Хроники, Иерусалимский Храм, священники, левиты, персидский (ахеменидский) период, экзегетика, интерпретация Библии, храмовые музыканты и певцы.

В рассказе Летописца¹ о последних годах царствования Давида сообщается о том, как царь Давид, возведя на израильский престол своего сына Соломона, предпринимает широкомасштабные административные преобразования. Он передает сыну и последующим царям совершенно организованное царство, структура которого распадается на две сферы — светскую и религиозную. Организация светской сферы изложена в трёх основных направлениях, военные подразделения, израильские колена и центральная администрация (гл. 27). Организация духовенства основана на главном разделении всего колена Левия на священников и левитов (1 Пар. 23, 2), а также на второстепенном распределении левитов по четырем группам, певцов, привратников, старост и судей (1 Пар. 23, 4–5). Давид сам назначает и инструктирует руководителей, которые будут служить в Иерусалимском Храме и в правительстве Израиля. Создавая обширную систему управления, Давид с помощью Божией составляет план (תבנית [tabnît]) Храма и его дворов (1 Пар. 28, 19), он подготавливает все необходимое для их строительства и содержания², а также с успехом убеждает народ поддержать весь этот проект и самого строителя Храма, Соломона (1 Пар. 29).

Картина Летописца резко контрастирует с описанием Книг Царств³. В Девтерономической Истории рассказ о последних годах жизни Давида наполнен эпизодами восстаний его собственных сыновей, поставивших под угрозу единство и власть правительства Давида. На некоторое время Давид даже был вынужден сбежать из Иерусалима, пока верное ему войско не смогло исправить положение (2 Цар. 15, 1–20, 22). Сам царь изображается старым, больным и слабым (3 Цар. 1, 1–4), а последняя его речь к Соломону отнюдь не выглядит как прощальное

- 1 Под Летописцем имеется в виду писатель книг Паралипоменон. Мы выражаем согласие с тем мнением, что у Хроник и книг Ездры и Неемии были разные авторы (*Freedman D. N. The Chronicler's Purpose // Catholic Biblical Quarterly. 1961. Vol. 23. P. 436–442; Cross F. M. A Reconstruction of the Judean Restoration // JBL. 1975. Vol. 94. P. 4–18; Japhet S. The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra–Neemiah Investigated Anew // Vetus Testamentum. 1968. Vol. 18. P. 330–371; Japhet S. 1 and 2 Chronicles. L., 1993. P. 3–14; Williamson H. G. M. Israel in the Books of Chronicles. Cambridge, 1977*) вопреки тем исследователям, которые приписывают создание всех этих книг одному писателю (*Willi T. Die Chronik als Auslegung. Göttingen, 1972*).
- 2 В этом пассаже Летописец проводит параллель с сооружением скинии Моисеем. В книге Исход (Исх. 25, 9, 40) используется тот же самый еврейский термин // *Japhet S. 1 and 2 Chronicles. P. 493*.
- 3 *Wright J. W. The Legacy of David in Chronicles: the Narrative Function of 1 Chronicles 23–27 // JBL. 1991. Vol. 110. P. 229–242*.

ободрение, она больше похожа на требование от сына использовать его мудрость для устранения или отмщения противникам власти Давида (3 Цар. 2, 1–10).

Среди исследователей повествование Летописца вызывает большой интерес отчасти из-за весьма существенных различий между ним и историей книг Царств, отчасти же из-за невероятно подробного рассказа о назначении Давидом духовенства. Особенно большие дискуссии велись по поводу списков священников и левитов, а также перечней их обязанностей в 1 Пар. 23–26 — обширном разделе, полностью отсутствующем в Царствах. В связи с последним многие комментаторы видели в Летописце верного поборника «пролевитских» взглядов. Некоторые даже полагают, что основным мотивом для написания Хроник было стремление поддержать левитов⁴. По мнению Х. Уильямсона, Летописец утверждал возможность участия левитов в храмовом богослужении. А. Уэлч высказывал даже предположение о том, что Летописец уравнивал во всем левитов и священство. Согласно этим авторам, Летописец написал «пролевитскую» историю, а позднее «просвященнический» редактор привел повествование Летописца в согласие со священническим богословием⁵.

По мнению других исследователей, писатель Хроник, наоборот, занимал «просвященническую» позицию⁶. Так, согласно Ю. Велльгаузену, поскольку священнический закон был идеологической основой слепого иудаизма, Летописец стал верным последователем и распространителем священнических идеалов своей эпохи⁷. Примечательно,

4 Это мнение неоднократно высказывалось в течение последних двух столетий исследования Хроник. Так, например, Де Ветте утверждал, что Летописец дополнил, приукрасил и искажил книги Царств вследствие своего предпочтительного отношения к левитам (*Wette W. M. L. De. Beitrage zur Einleitung in das Alten Testament. Halle, 1806. Bd. 1. S. 80–102*); см. также: *Eissfeldt O. The Old Testament. An Introduction. New York, 1965. P. 537–538*; *Rad G., von. Geschichtsbild des chronistischen Werkes. Stuttgart, 1930. S. 80–119*; *Vaughn A. G. Theology, History and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah. Atlanta, 1999. P. 180–181*.

5 *Welch A. The Work of the Chronicler: Its Purpose and Date. L., 1939. P. 55–96*; *Williamson H. G. M. 1 and 2 Chronicles. Grand Rapids, 1982. P. 28–31*.

6 *Curtis E. L., Madsen A. A. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles. Edinburg, 1910. P. 8–10*.

7 *Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля / пер. с нем. Н. М. Никольского. СПб., 1909. С. 196*. Согласно меткому замечанию Р. Боера, по какой-то странной причине в этом пункте Велльгаузен эхом отзывается на известное выражение К. Маркса: «Правящие идеи века — это идеи правящего класса». И для Велльгаузена правящие идеи еврейской Библии — это идеи священников. Кроме того, по мнению Боера, «основной мотив,

что если защитники первой точки зрения говорят о «просвященнических» дополнениях, то приверженцы второго мнения находят множество «пролевитских» эпизодов, вставленных позднее в изначальное повествование «пролевитским» редактором⁸. Ещё Г. фон Рад указывал на отдельные, так называемые левитские, тексты в Хрониках как на поздние добавления, впоследствии же М. Нот и В. Рудольф расширили список вторичных эпизодов⁹. Ф. М. Кросс обнаружил три значительных редакции в книге Хроник¹⁰. Подобным образом, некоторые современные исследователи, например М. Тронтвейн¹¹, Р. Браун¹², Р. Дюк¹³ и др., продолжают утверждать, что левитские части Хроник (например, 1 Пар. 1–9, 15–16, 23–27) являются плодом позднейших редакций.

Предметом нашего исследования является раздел 1 Пар. 23–27, где описывается процесс организации левитов для служения в Храме (1 Пар. 23–26), а также административное устройство царства Давида (1 Пар. 27). Из предшествующего обзора видно, что данный раздел

страсть, которая руководила Велльгаузенем при написании своего труда, была ненависть к священникам и всем священническим вещам». Помимо этого, Велльгаузен презирает то, что священники делают с историей. Они фальсифицируют ее, манипулируя традицией, свободно переписывая ее, как им кажется лучше, так что она является только фальсификацией, содержащей генеалогии». Причиной такой фальсификации, по Велльгаузену, является желание наложить на историю богословские категории теократии, которая, в свою очередь, является только собственной властью священников. Для Велльгаузена Хроники — это «худший пример сочинения наглой лжи лукавыми священниками». Он видел следы редакции и в Шеститикнижии (Быт. — Ис. Нав.) и в книгах Царств, но Хроники, по его мнению, — это вершина священнической редакции еврейской Библии (*Boer R. T. Book Reviews // JBL. 2005. Vol. 124. № 2. P. 350–351*).

- 8 На самом деле, существует еще третий взгляд. Согласно Т. Уилли, многие тексты в книгах Хроник, посвященные культовым мероприятиям, священнические или левитские по своей направленности, являются поздними дополнениями к произведению Летописца (*Willi T. Die Chronik als Auslegung. S. 194–204*).
- 9 *Rad G., von. Geschichtsbild des chronistischen Werkes. S. 88–115; Noth M. Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammenden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament. Halle, 1943. S. 110–123; Rudolph W. Chronikbücher. Tübingen, 1955. S. 1–5, 402.*
- 10 *Cross F. M. A Reconstruction of the Judean Restoration // JBL. 1974. Vol. 94. P. 11–14 (4–18);* переиздание в: *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel / ed. by F. Cross. Baltimore, 1998. P. 151–172.*
- 11 *Throntveit M. When Kings Speak: Royal Speech and Royal Prayer in Chronicles. Atlanta, 1987. P. 6–7.*
- 12 *Braun R. L. 1 Chronicles. Waco, Texas, 1986. P. 19, 187–88, 228.*
- 13 *Duke R. K. Chronicles, Books of // Dictionary of the Old Testament. Historical Books / ed. B. T. Arnold and H. G. M. Williamson. Downers Grove, 2005. P. 161–181.*

многие считают вторичным по отношению к Хроникам. Однако, на наш взгляд, все эти попытки дробления Истории Летописца на оригинальные, вторичные, третичные и прочие части являются достаточно условными. Они основаны на «вольном» прочтении текста и на ряде рабочих гипотез, которые невозможно подтвердить. Так, например, по мнению М. Нота, стих 1 Пар. 28, 1 является повторением (или «обобщающим повторением») стиха 1 Пар. 23, 2, и лишь по этой причине Нот рассматривает весь промежуточный материал как интерполяцию¹⁴. А согласно А. Уэлчу и В. Рудольфу, в 1 Пар. 23–27 отсутствует единство формы и связности содержания, из-за чего в этих главах они находят множество противоречий¹⁵. Подобные критические замечания сами не выдерживают критики. Во-первых, повторение фразы — это общий стилистический прием, применяемый в различной литературе и служащий многообразным целям; Летописец очень часто использует этот литературный метод. Таким образом, если систематически следовать гипотезе Нота и каждое повторение рассматривать как «обобщающее», а промежуточный текст признавать «вторичным», то Хроники необходимо будет значительно сократить, и каждый ученый мог бы обладать своей особенной версией книги. А что касается внутренних противоречий, то, безусловно, нельзя отрицать наличие в Хрониках позднейших «интерполяций» или редакторских правок, но этим невозможно оправдать беспорядочное исключение всей совокупности материала. За подобными аргументами, скорее всего, может скрываться неосознанное стремление подогнать образ Летописца в Хрониках к какому-то предвзятому шаблону, а также подсознательное желание умалить интерес автора к богослужению и духовенству¹⁶.

При более внимательном и беспристрастном исследовании 1 Пар. 23–27 становится вполне очевидным, что основная часть или даже всё содержание этих глав изначально входило в Историю Летописца (точно так же, как и 1 Пар. 1–9 и 15–16). В 1 Пар. 23–27 автор легитимирует реформы, приписываемые далее периодам Иодая (2 Пар. 23, 18–19), Езекии (2 Пар. 29, 25) и Иосии (2 Пар. 35, 4, 15). И в целом весь этот «левитский» блок имеет связи с другими многочисленными пассажами,

14 Noth M. *The Chronicler's History* / trans. H. G. M. Williamson. Sheffield, 1987. P. 31.

15 Welch A. *The Work of the Chronicler: Its Purpose and Date*. P. 81–96; Rudolph W. *Chronikbücher*. S. 152.

16 См. об этом, например: *Japhet* S. 1 and 2 Chronicles. P. 408.

органично вписываясь в общую структуру повествования Хроник¹⁷. Описание храмового персонала встречается не только в 1 Пар. 23–27, но также во многих других эпизодах на протяжении всей книги.

В данной статье мы рассмотрим повествование об учреждении царем Давидом порядка храмового ритуала на примере 1 Пар. 23–25. Вторая часть большого раздела 1 Пар. 23–27 (т.е. главы 26–27) будет предметом дальнейшего исследования.

Прежде чем приступить к анализу 1 Пар. 23–25, следует обозначить важную предпосылку о том, что большая часть данного повествования Хроник, по-видимому, относится ко времени самого Летописца, хотя все эти установления возводятся непосредственно к царю Давиду¹⁸. Согласно Летописцу, Давид обладает властью в религиозно-культурной сфере¹⁹ наряду с Моисеем; в Хрониках эти величайшие фигуры в истории Израиля представлены двумя главными учредителями израильского религиозного культа (ср. 1 Пар. 15, 12–15; 22, 13; 28, 19; 2 Пар. 8, 12–16 и др.). Однако в 1 Пар. 23–27 царь Давид наиболее ярко изображается «вторым» Моисеем. Все последующие цари, начиная с Соломона, поддерживают и регулируют все храмовые службы, согласно предписаниям Давида, которые были даны Самим «Господом через пророков Его» (2 Пар. 29, 25). Для Летописца важно было показать связь Храма, всех его служителей, а также многочисленных религиозных учреждений и обычаев своего времени с двумя ключевыми вехами в истории организации израильского религиозного культа, эпохами Моисея и Давида²⁰.

В главе 23 сообщается о том, как Давид организует левитов и учреждает для них различные храмовые должности. Согласно Летописцу, именно Давид ввел разделение всех левитов на три группы, соответствующие трем сыновьям Левия: Гирсону, Каафу и Мерари. В стихах 7–11 перечисляются потомки Гирсона, в стихах 12–20 — потомки Каафа, а в стихах 21–23 — потомки Мерари.

17 Schniedewind W. M. *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*. Sheffield, 1995. P. 165–170; *Japhet S.* 1 and 2 Chronicles. P. 406–411; *Allen L. C.* *The First and Second Books of Chronicles // New Interpreters Bible*. Nashville, 1999. Vol. 3. P. 299–301; *Hicks J. M.* 1 and 2 Chronicles. Joplin, 2001. P. 219.

18 *Wilcock M.* 1 and 2 Chronicles // *New Bible commentary, 21st century edition* / ed. by G. J. Wenham, J. A. Motyer, D. A. Carson and R. T. France. Downers Grove (Illinois), 1994. P. 406–407.

19 *Street J. M.* *The Significance of the Ark Narrative: Literary Formation and Artistry in the Book of Chronicles*. New York, 2009. P. 86.

20 *Knoppers G. I* *Chronicles 1–9: a New Translation with Introduction and Commentary*. New York, 2003. P. 514.

Особое богословское значение имеет комментарий в стихах 13–14, где Летописец причисляет сыновей Моисея к левитам посредством ссылки на отца Моисея Амрама. Но вместе с этим автор упоминает и Аарона, стремясь, по-видимому, отделить священников от левитов, «Аарон был отделен... он и потомки его на веки». В стихе 13 Летописец объединяет два своих источника, Исх. 30, 29–30 и Втор. 10, 821, создав наиболее подробный список обязанностей священников в Хрониках (ср. 1 Пар. 6, 49), акцентируя внимание на их посреднической роли между Богом и Его народом²¹. Примечательно, что Аарон и его потомки в стихе 13 буквально называются «великой святыней» (קֹדֶשׁ קְדוֹשִׁים [qôdeš qodāšîm], букв. «святыня святынь»), подобно скинии и ее священным принадлежностям в Исх. 30, 29²². Хотя в других местах левиты тоже называются «святыней», но не великой (см. 2 Пар. 23, 6 – קֹדֶשׁ [qôdeš]; 2 Пар. 35, 6 – הַקְּדוֹשִׁים לַיהוָה [haqqôdōšîm l'YHWH])²³. Таким образом, несмотря на особенный статус, Аарониды находятся в левитской системе. Без сомнения, в этом заключено важное богословское сообщение Летописца: четко показать, что хотя священники и занимают высокое положение в храмовой иерархии, они тем не менее являются частью более широкой системы и братьями левитов, служащих рядом с ними²⁴. В стихе 28 автор делает акцент на сотрудничестве, а не на соперничестве и иерархии между левитами и священством, он изображает их обязанности как взаимодополняющие²⁵: «их назначением было присутствовать рядом (לִיָּד [l'iyad]) с сыновьями Аарона для служения дому Господню»²⁶. Однако во многих переводах эта важная идея истолковывается неверно — в смысле подчинения левитов священникам²⁷. Такое представление действительно отражено в Ветхом Завете: например, в книге пророка Иезекииля левиты, исходя из контекста, занимают подчиненное положение в отношении священства — здесь говорится, что только потомки Аарона могут приближаться ко Господу для служения Ему (ср. Иез. 40, 46; 43, 19; 44, 15–16). Тем не менее, согласно

21 Japhet S. 1 and 2 Chronicles. P. 415–416.

22 Hicks J. M. 1 and 2 Chronicles. P. 222.

23 Japhet S. Op. cit. P. 416.

24 Knoppers G. N. Hierodules, Priests, or Janitors? The Levites in Chronicles and the History of the Israelite Priesthood // JBL. 1999. Vol. 118. № 1. P. 70 (49–72).

25 Hooker P. K. First and Second Chronicles. Louisville; L., 2001. P. 98.

26 Knoppers G. N. Op. cit. P. 59, 70.

27 Предложная фраза לִיָּד (l'iyad) всегда означает близость (1 Цар. 19, 3; Пс. 140, 6; Притч. 8, 3; Неем. 11, 24; 1 Пар. 18, 17).

28 См., например: King James Version (KJV), The New American Standard Bible (NAS).

1 Пар. 23, 28, левиты служат именно рядом (вместе) со священниками. Таким образом, древний богослов значительно поднимает статус левитов, одновременно утверждая высокое положение священников.

В стихах 28–32 перечисляются обязанности левитов в храмовом культе²⁹; все они являются совершенным нововведением в сравнении с указаниями Пятикнижия³⁰. Согласно Числ. 1, 48–53, левиты были ответственны за сохранность и перенесение скинии с ее принадлежностями. Но с построением Храма возникает новая ситуация, и Летописец изображает, как Давид учреждает для левитов новые обязанности. Ни одной из них не существовало «в пустыне», и все они возникают по той причине, что «левитам не нужно больше носить скинию» (ст. 26)³¹.

По мнению А. Уэлча, в данной главе имеется свидетельство разных редакций. Как он отмечает, один и тот же писатель не мог утверждать сначала в стихе 3 о том, что левиты вступали на служение в тридцать лет, а затем в стихах 24–27, что это происходило по достижении двадцати лет³². Однако это противоречие вполне можно объяснить тем, что Летописец пытался соединить в своем рассказе различные традиции. Это проливает свет на экзегезу библейского текста внутри самой Библии, а также на ранние иудейские методы толкования. В данном случае стих 1 Пар. 23, 3 следует предписаниям Числ. 4, где левиты начинают служение в доме Божием в тридцать лет. Тогда как в последних стихах 1 Пар. 23 этот возраст снижается с тридцати до двадцати лет, очевидно, в соответствии с практикой после пленного периода (ср. 2 Пар. 31, 17; Езд. 3, 8)³³.

Примечателен экзегетический прием писателя, посредством которого он эксплицитно согласовывает правило Пятикнижия, выраженное в Числ. 4 и процитированное в начале 1 Пар. 23, с после пленным обычаем, зафиксированным в Езд. 3, 8. Так, в стихах 24–27 в качестве причины для изменения возраста левитов представлено богословие «покоя» (שָׁלוֹם [šālôm]), начавшегося во времена Давида (см. ниже):

«Господь, Бог Израилев, дал покой народу Своему и водворил его в Иерусалиме на веки; поэтому и левитам не нужно носить скинию и всякие вещи ее для служения в ней».

29 *Hicks J. M.* Op. cit. P. 224.

30 *Japhet S.* Op. cit. P. 419.

31 *Hooker P. K.* First and Second Chronicles. P. 99.

32 *Welch A. C.* Op. cit. P. 81.

33 *Schniedewind W. M.* The Chronicler as an Interpreter of Scripture // The Chronicler as Author / ed. by M. P. Graham and S. L. Mckinzie. Sheffield, 1999. P. 169.

Но легко заметить, что этот покой связан с подготовкой к строительству Храма. Например, в 1 Пар. 28, 2 читаем: «...было у меня на сердце построить дом покоя (מנוחה [m^cnûḥāh]) для ковчега завета Господня» (см. также 1 Пар. 22, 9), то есть изменение возраста связано непосредственно со строительством Храма³⁴.

Согласно Летописцу, в древние времена все израильтяне исчислялись в переписи от двадцати лет, лишь левиты были исключением, поскольку они переносили скинию. Здесь подразумевается, что это было очень тяжелое служение (ср. Числ. 1), и в соответствии с Числ. 4 левиты только в тридцать лет приступали к своим обязанностям, а значит, должны были переписываться (Числ. 4, 2–3, 21–22, 29–30). Но в последних словах Давида (1 Пар. 23, 27) этот закон интерпретируется по-новому: поскольку левитам уже не надо ничего переносить, постольку нет необходимости переписывать их с тридцати лет; ведь очевидно, что служба в Иерусалимском Храме была более легкой, чем в пустыне³⁵.

Именно такое объяснение отражено в рассказе о Пасхе Иосии во 2 Пар. 35, 3: «и сказал [Иосия] левитам... поставьте этот святой ковчег в Храме... нет вам нужды носить [его] на плечах». Это имплицитная ссылка на изменение левитских обязанностей в 1 Пар. 23 (особенно, на стих 26)³⁶. Такая взаимосвязь между пассажами, отражающими изменение возраста левитов, является еще одной причиной, почему 1 Пар. 23, 24–27 не может быть ошибкой переписчика (как считает Яфет)³⁷, результатом вторичного редактирования (согласно Уильямсону)³⁸ или частью позднейшей интерполяции всего раздела 1 Пар. 23–27 (по мнению Уэлча)³⁹.

Дело в том, что в пассаже 1 Пар. 23, 24–27 представлено богословие покоя Господа в Храме, которое вплетено в ткань всего повествования книг Хроник. Богословие покоя в Хрониках расходится с девтеронимическим богословием покоя, дарованного земле и народу⁴⁰.

34 Ibid. P. 170.

35 Исходя из этого, прот. А. Глаголев, ошибочно считал, что в стт. 24–26 имеется в виду назначение Давидом, наряду с левитами 30-летнего возраста, еще и 20-летних (Глаголев А., *свящ.* Комментарий на Первую книгу Паралипоменон // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в 12 т. СПб., 1906. Т. 3. С. 75).

36 *Fishbane M.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1985. P. 134–138, 154–159.

37 *Japhet S.* 1 and 2 Chronicles. P. 412.

38 *Williamson H. G. M.* 1 and 2 Chronicles. P. 161–162.

39 *Welch A.* Op. cit. P. 81–96.

40 Согласно утверждению Уильямсона, эти стихи отражают «перспективу, отличную от взгляда самого Летописца», поскольку в 1 Пар. 17, 1 опущено упоминание о покое

В Хрониках Храм был «домом покоя» для Господа (1 Пар. 28, 2). В девтеронOMICеском же богословии земля становится местом покоя для израильского народа. Эта идея получила отражение в нескольких эпизодах, включая закон о централизации культа (Втор. 12, 9), молитву Соломона (3 Цар. 8, 56), в которой Господь «дал покой מנוח [m^cnûḥāh]» народу Своему Израилю», и др. В соответствии с этой разницей в богословии Летописец опускает сообщение о покое, данном Давиду, а, следовательно, земле Израила в 2 Цар. 7, 1 и перефразирует 2 Цар. 7, 11 с фразы: «Я успокою (וַיְהַנִּיחֵנִי [wahāniḥōtî]) тебя от всех врагов твоих» — на фразу: «Я смирю⁴¹ (וַיְהַכֵּנִי [w^chikna^ctî]) всех врагов твоих» (1 Пар. 17, 10, также ср. 1 Пар. 17, 1 с 2 Цар. 7, 1). Летописец изменяет текст источника потому, что покой для него ассоциируется со строительством Храма, а не с завоеванием земли⁴². Следовательно, в 1 Пар. 22, 9 упоминание о покое связано с Соломоном, который назван «человеком покоя». Несомненно, эта ассоциация появилась в силу того, что Соломон был строителем Храма (ср. 1 Пар. 22, 10).

Из вышеприведенного примера становится очевидным явление во времена Летописца противоречий между письменным корпусом законодательства Моисея и различными не связанными с Моисеем традициями. Частое использование фразы: «как написано (כַּכָּתוּב [kakkātûb])» — свидетельствует о растущем в то время влиянии письменного Закона. И вместе с начавшимся процессом канонизации стали возникать проблемы между применением письменного текста и следованием реальной сложившейся в общине практике. Вероятно, такие противоречия с законами Моисея возникали нередко, поскольку естественное развитие социальных и религиозных учреждений неизбежно приводит к несоответствиям с древними традициями. Кроме того, появляется необходимость легализации тех обычаев, которые вообще не получили освещения в Законе. А к наиболее существенным упущениям законодательства относятся указания о строительстве Храма, организации и поддержании его жизнедеятельности, следовательно, в данной ситуации требовалось найти альтернативные методы легитимации. Для этих целей, в частности, использовался важный термин כִּמְשַׁפַּת [kemišpat] — «согласно традиции»⁴³.

в его источнике (ср. 2 Цар. 7, 1), а в 1 Пар. 22, 9 покой связывается с Соломоном (Williamson H. G. M. Op. cit. P. 162).

41 В Синодальном тексте: «смирил».

42 Schniedewind W. M. Op. cit. P. 171.

43 Ibid. P. 173.

В частности, данный термин применяется в главе 24, где сообщается об организации Давидом священников. Священники как отдельный класс среди потомков Левия распределяются на двадцать четыре группы (מִשְׁפָּחֹת [maḥl^cqôṭ]), о которых хорошо известно из поздних источников⁴⁴. Каждая из них несла свою череду в определенное время года. Введение этой системы приписывается Давиду, однако более вероятно, что корни ее связаны с историческими обстоятельствами периода Второго Храма. Одной из главных проблем после пленного периода была легитимация священников. В первую очередь это было продиктовано тем, что наличие множества священников в после пленный период превышало нужды единственного в стране Храма. По-видимому, многие священники соперничали за право проводить богослужение и пользоваться соответствующими привилегиями, поэтому была введена система распределения времени служения, благодаря которой все священники могли быть задействованы в храмовом богослужении, но не постоянно; каждая священническая группа поочередно служила в течение ограниченного периода⁴⁵. Число 24 символически соотносится с двенадцатью коленами Израиля. И либо эта система была связана с двухгодичным циклом, когда одна группа служила в храме в течение месяца⁴⁶, либо с годичным циклом, когда одной группе предоставлялись две недели в году (как в Лк. 1, 5)⁴⁷.

Примечательно, что в 1 Пар. 23–27 священникам уделяется наименьшее внимание из всех представленных в этом разделе групп⁴⁸. Их обязанности описываются не так подробно, как обязанности других левитских подразделений (см., например: 1 Пар. 23, 28–32; 25, 1–6; 26, 14–18, 20–32). Несомненно, Летописец в целом симпатизировал и придавал особое значение именно левитам, а не священникам⁴⁹, хотя значения последних он ни в чем не умалял, полностью признавая их высокое положение, права и власть.

О двадцати четырех священнических группах не говорится ни в Пятикнижии, ни в других ветхозаветных текстах, кроме Хроник. По-видимому, легитимация этих групп и была целью написания данной главы⁵⁰. Во-первых, происхождение каждой возводится к Аарону

44 Лк. 1, 5; тракт. Сукка 5:6–8; *Флавий Иосиф*. Древности. 7, 14:7.

45 *Japhet S.* Op. cit. P. 424.

46 *Myers J. M.* 1 Chronicles. Garden City (New York), 1965. P. 167–168.

47 *Hicks J. M.* 1 and 2 Chronicles. P. 225.

48 *Japhet S.* 1 and 2 Chronicles. P. 425.

49 *Hicks J. M.* Op. cit. P. 224.

50 *Ibid.*

через его сыновей, Елеазара и Ифамара. Более многочисленные потомки Елеазара были разделены на шестнадцать групп, а потомки Ифамара — на восемь. Во-вторых, введение всего порядка священнического служения приписывается самому Аарону — эпизод заканчивается в стихе 19 такими словами:

«Вот их порядок для служения их, когда они будут приходить в дом Господень, по традиции כְּמִשְׁפַּח (kemišpat)⁵¹, данной им Аароном, отцом их, как заповедал ему Господь, Бог Израилев» (ст. 19).

Таким образом, порядок служения священников представлен уже не просто как предписание Давида, но как установление Закона Божия через Аарона⁵².

Замечательную отсылку на Аарона можно лишь отчасти связать с традицией Пятикнижия. Фрагмент Числ. 18 — одно из двух мест в Пятикнижии, где Бог напрямую обращается к Аарону: Он возлагает на Аарона ответственность за руководство священническими и левитскими обязанностями. Однако между Числ. 18 и 1 Пар. 24 нет никакой текстовой связи. Тем не менее заслуживает внимания тот факт, что пассаж Числ. 18 использовался для экзегезы в после пленное время. В Неем. 10, 35–40 цитирование формулы «как написано в Законе» определенно относится к Числ. 18⁵³. А это значит, что данный пассаж однозначно бытовал в письменной форме.

Термин כְּמִשְׁפַּח (kemišpat) — «согласно традиции» — используется исключительно в отношении храмового богослужения, а всё касающееся Храма, как уже упоминалось, не имеет предписаний в Пятикнижии. Безусловно, прообразом Храма была скиния, и многое из её описания могло переноситься на Храм, но это было частью процесса реинтерпретации. Подобное смешение ссылок на законодательство Моисея и традицию встречается в рассказе о реформе Езекии, где сказано, что священники и левиты «стали на своем месте по обычаю (כְּמִשְׁפַּח [kemišpat]) своему, по закону Моисея, человека Божия. Священники кропили кровью [принимая ее] из рук левитов». Здесь самое настоящее нововведение, поскольку в законах о жертвах (Лев. 1 и далее) не сказано, кто должен подносить кровь жертвенного животного священникам⁵⁴. К тому же удивительно утверждение Летописца о том, что это было

51 В RST — «по уставу».

52 Hicks J. M. Op. cit. P. 226.

53 Fishbane M. Biblical Interpretation in Ancient Israel. P. 214–216.

54 Ibid. P. 533.

сделано כְּמִשְׁפַּט (kemišpat) «согласно традиции» и одновременно «по закону Моисея». Это очевидное противоречие можно решить двумя способами. С одной стороны, можно предположить, что у Летописца была своя версия Пятикнижия, которая отличалась от Масоретского текста. Однако это предположение ничем нельзя подтвердить, поэтому, скорее всего, Летописец имел в виду не какое-то письменное предписание, а то, как оно понималось и интерпретировалось им или обществом его времени⁵⁵. Данный случай имеет очевидное сходство с рассматриваемым стихом 1 Пар. 24, 19; единственным отличием является отсылка к Моисею, тогда как в 1 Пар. 24, 19 писатель ссылается на Аарона.

Таким образом, очевидно, что в эпоху Летописца существовали различные обычаи, относящиеся к служению священников и левитов, которые не соответствовали законам Пятикнижия, отсюда фраза «согласно традиции»; но все же сознавалась необходимость установления преемственной связи с эпохой дарования Закона. Такое «умелое смешение Торы Моисея и культовой ритуальной традиции», в конце концов, привело к дальнейшему узаконению последней посредством объединения ее с письменным законом Моисея⁵⁶.

Понимание фразы כְּמִשְׁפַּט (kemišpat) как относящейся к авторитетной традиции, не соответствующей письменной Торе Моисея, подтверждается единственным недвусмысленным сообщением в 2 Пар. 8, 14. Данный текст входит в состав пассажа (2 Пар. 8, 12–15) о введении Соломоном священнических и левитских должностей во вновь построенном Храме, «согласно традиции כְּמִשְׁפַּט (kemišpat), учрежденной его отцом Давидом». В этом утверждении содержится явная ссылка на 1 Пар. 23–26, где Давид учреждает обязанности духовенства для планирующегося Храма. Важно отметить, что предписания Давида, с одной стороны, не связаны с Моисеем, но с другой стороны, они рассматриваются как уточнение или усовершенствование Моисеева законодательства⁵⁷.

Таким образом, Летописец легитимирует двадцать четыре священнических группы существовавших в его время. Хотя по мнению большинства исследователей, такое распределение священства отражает послевоенные обстоятельства, корни этой системы могут уходить в далекое прошлое. Число групп могло меняться в разные периоды; так, например, согласно Неем. 10, 3–9 и 12, 1–7, священники разделены на двадцать две группы по главам семейств, поэтому в Хрониках мог

55 *Japhet S. 1 and 2 Chronicles. P. 951.*

56 *Schniedewind W. M. The Chronicler as an Interpreter of Scripture. P. 176.*

57 *Ibid. P. 178.*

отразиться заключительный этап развития этого культового института⁵⁸. И, судя по всему, в списках данной главы (1 Пар. 24) Летописец использует аутентичные материалы, отражающие действительные исторические обстоятельства, в которых развивался культовый персонал периода Второго Храма⁵⁹.

В стихах 20–30 в основном повторяется список 1 Пар. 23, 16–23 с добавлением еще одного поколения. Некоторые исследователи рассматривают его как дополнение позднейшего редактора⁶⁰, либо как частично испорченный текст, поскольку в нем не хватает потомков Гирсона⁶¹. Однако здесь, возможно, представлена группа левитов, выполнявших определенные функции при храме, подобно музыкантам (1 Пар. 25), привратникам и хранителям сокровищ (1 Пар. 26), заключавшиеся в прямой помощи священникам во время совершения богослужения, то есть эти левиты были ритуальными помощниками и, подобно священникам, разделялись на группы по жребию (ст. 31)⁶².

В главе 25 рассказывается о том, как Давид выделил из всех левитов подразделение — музыкантов. Как уже говорилось, самой заметной особенностью Хроник, в сравнении с другими библейскими книгами, является упоминание о пении и игре на музыкальных инструментах во время жертвоприношений. Согласно Летописцу, музыкальное сопровождение было наиболее существенным и неотъемлемым элементом храмового богослужения⁶³, причем первоначальное повеление о музыке во время жертвоприношений приписывается Давиду и пророкам его времени. Об этом сообщается, например, в пассаже о царе Езекии (2 Пар. 29, 25–26), который имеет определенное сходство с данной главой:

«...и поставил он [Езекия] левитов в доме Господнем с кимвалами, лютнями и лирами, по повелению (מִצְוָה [miswāh]) Давида и Гада, провидца царя, и Нафана пророка; так как от Господа (בְּיַד־יְהוָה [b'yad-YHWH]) было повеление это (מִצְוָה [mišwāh])⁶⁴ через (בְּיַד [b'yad]) пророков Его» (2 Пар. 29, 25).

58 *Myers J. M.* 1 Chronicles. P. 166.

59 *Japhet S.* 1 and 2 Chronicles. P. 425.

60 *Williamson H. G. M.* 1 and 2 Chronicles. P. 165.

61 *Japhet S.* Op. cit. P. 432.

62 *Johnstone W.* 1 and 2 Chronicles. P. 254–255.

63 *Kleinig J. W.* The Divine Institution of the Lord's Song in Chronicles // JSOT. 1992. Vol. 55. P. 82; *Hicks J. M.* 1 and 2 Chronicles. P. 227.

64 В Синодальной Библии, «устав этот».

В вышеприведенном пассаже используется еврейское выражение (יָד־יְהוָה [bʻyad-YHWH]) «рука Господня». Это одна из нескольких библейских фраз, посредством которых описывается Божественное откровение (например, 3 Цар 18, 46; 4 Цар. 3, 15 и особенно Иез. 1, 3; 3, 22; 8, 1 и т.д.). Есть еще одно подобное выражение: «как повелел/говорил Бог рукой יָד־יְהוָה (bʻyad)⁶⁵ Моисея» (Исх. 9, 35; 35, 29 и т.д.), в котором пророк изображается посредником в возвещении Божественной воли. В данном стихе (2 Пар. 29, 25) соединяются оба эти выражения: «Божественное откровение» и «рукой пророка». И оба они связаны с термином מִצְוָה (mišwāh) — «заповедь/повеление», который, в конечном итоге, стал общим для обозначения всех предписаний Пятикнижия. Здесь он также означает «заповедь»⁶⁶. Таким образом, говоря о служении храмовых музыкантов и певцов, Летописец апеллирует уже не к традиции (מִשְׁפָּט [mišpāt]), как в отношении двадцати четырех групп священников, а к заповеди (מִצְוָה [mišwāh]), значительно возвышая статус храмовых певцов.

В этом утверждении содержится важная богословская идея Летописца. Он акцентирует внимание на том, что заповеди Божии даются людям не одним Моисеем, но «пророками» вообще. Т. е. согласно Летописцу, пророки после Моисея в особых ситуациях сообщают не только упреки или поощрения, но и «заповеди». И в данном случае это относится к введению Давидом богослужебной музыки и пения. Летописец хочет сказать, что со смертью Моисея законодательство не прекратилось. Благодаря продолжающемуся откровению Божью через пророков, даже в священной сфере культа оставалось место для изменения⁶⁷. Очевидно, что Летописец, относя учреждение левитских должностей своего времени к эпохе Давида, стремится упрочить их законный статус во времена Второго Храма⁶⁸.

В главе 25, 1–6 перечисляются три главные семейства певцов, Асафа, Емана и Идифуна. Примечательно, что вместе с Давидом здесь упоминаются «начальники войска» (ст. 1), а «войском» здесь, по-видимому, называются левиты, которые занимаются не военной, а духовной службой⁶⁹. Кроме того, необходимо отметить, что Летописец представляет музыкантов как исполняющих пророческое служение

65 В Синодальной Библии, «через».

66 *Japhet S. 1 and 2 Chronicles. P. 927.*

67 *Ibid.*

68 *Dillard R. B. 2 Chronicles. Waco (Texas), 1987. P. 236.*

69 *Japhet S. 1 and 2 Chronicles. P. 439; Johnstone W. 1 and 2 Chronicles. P. 256.*

(1 Пар. 25, 1–6; см. также 2 Пар. 20, 14; 29, 30; 34, 12–13; 35, 15). О них говорится как о «пророчествующих (евр. חַנְּבַלִּים [hannibb^ʿīm]) на лирах, лютнях и кимвалах». Сами Еман (1 Пар. 25, 5), Асаф (2 Пар. 29, 30) и Идифун (2 Пар. 35, 15) называются пророками или прозорливцами. По мнению Дилларда, это является свидетельством упадка пророческого служения в эпоху Летописца, так что оно стало ассоциироваться с храмовыми певцами и музыкантами. И автор Хроник фактически утверждает уже распространенное к тому времени отношение к ним как к исполняющим пророческие обязанности⁷⁰.

Таким образом, распевание богодухновенных песнопений под музыкальное сопровождение считалось формой пророческой прокламации: посредством пения они провозглашали народу весть о чудных деяниях Бога, постоянно благодарили и восхваляли Его (1 Пар. 25, 3)⁷¹. В противоположность языческим культовым практикам с использованием музыки, когда она служила средством достижения экстатического состояния, иступления, музыка Израиля была логоцентричной, важной была весть о спасении и хвала Богу.

В стихах 7–31 музыканты, подобно священникам и их ритуальным помощникам, разделяются на двадцать четыре подразделения по двенадцать человек в каждом. Летописец стремится представить цельную картину существования двадцати четырех богослужебных групп, состоявших из священников, их помощников и музыкантов и попеременно чередовавшихся одна с другой⁷². Однако, как полагают исследователи, здесь отражено богословское представление самого Летописца, а не реальная богослужебная практика, поскольку свидетельства в пользу существования такого всецелого сходства групп певцов с группами священников в период Второго Храма отсутствуют⁷³. Но это нисколько не умаляет высокий статус храмовых певцов и музыкантов, который утверждён пророческой заповедью (מִשְׁוָה [mišwāh]), тождественной для Летописца с законами Моисея.

Итак, проанализировав раздел 1 Пар. 23–25, следует сделать несколько выводов. Во-первых, Летописец предстает здесь в качестве истолкователя древних и современных ему источников; под древними имеется в виду прежде всего Пятикнижие, которое было для него священным и авторитетным Писанием, дошедшим от времени самого

70 Dillard R. B. Op. cit. P. 236.

71 Hicks J. M. 1 and 2 Chronicles. P. 229.

72 Ibid.

73 Japhet S. 1 and 2 Chronicles. P. 438; Johnstone W. 1 and 2 Chronicles. Vol. 1. P. 258.

пророка Моисея. Как правило, именно письменно кодифицированные законы неизбежно приводили с течением времени к их новой трактовке. Несомненно, что вокруг Кодекса законов Моисея на основании исторических прецедентов религиозно-правового характера образовался корпус устного закона. Таким образом, Летописец, интерпретируя священный текст, опирался на существовавшие в его общине живые традиции. А поскольку истолкование — это непрерывный процесс, в той или иной степени происходящий в любом обществе, постольку с каждым новым поколением, с каждым новым социальным и историческим контекстом общество стремится связать себя со своим прошлым посредством интерпретации. Летописец стал активным деятелем этого процесса. Применяя богословские идеи и литературные приемы, он объединил, согласовал и истолковал множество отличных друг от друга традиций как письменных, так и устных. На наш взгляд, такое представление об авторе Хроник однозначно опровергает мнение о том, что он не использовал почти никаких источников, кроме книг Царств, и в связи с этим оспаривает непрекращающиеся на протяжении двух столетий обвинения Летописца в создании не истории, а вымысла.

Во-вторых, показав взаимосвязи повествования 1 Пар. 23–25 с другими частями Хроник, мы можем заключить, что представленная в 1 Пар. 23–25 картина, вопреки мнению многих исследователей, является аутентичной и неотъемлемой особенностью богословского взгляда священного писателя на организацию храмового служения. И этот раздел нельзя изъять из произведения под предлогом его «вторичности», не создав при этом совершенно новую «Историю Летописца».

В-третьих, мы выяснили, что основной целью написания 1 Пар. 23–25 была легитимация важнейших обычаев времени Летописца, связанных с Храмом и со служением в нем священников и левитов, поскольку в Пятикнижии предписания об этом отсутствуют. Так, Летописец легитимирует двадцать четыре священнические группы, мастерски сочетая ссылку на традицию (מִשְׁפָּחַת [mišpāḥat]) и на закон в лице Аарона. Кроме того, он подтверждает высокое положение священников в храмовой иерархии, полностью признавая их авторитет. Но одновременно с этим он подчеркивает братские отношения между священниками и левитами, служащими вместе (1 Пар. 23, 28). Автор делает акцент на сотрудничестве, а не на соперничестве и подчиненности одних другим, изображая их обязанности как взаимодополняющие. Таким образом, Летописец значительно поднимает статус левитов, а в особенности, храмовых музыкантов и певцов. Очевидно, библейский писатель

стремился узаконить их статус⁷⁴, который, согласно его богословским концепциям, утвержден пророческой заповедью (מִשְׁוֵה [mišwāh]), тождественной для древнего богослова с законами Моисея. Не исключено, что Летописец, систематически возвышая статус левитов в своем произведении, мог преследовать апологетическую цель, полемизируя с, видимо, достаточно распространенным представлением о них лишь как о «прислужниках» священников (ср. Иез. 44). Для этого Летописец отклоняется от строгой буквы закона (Числ. 18), пытаясь согласовать с ней своё видение ситуации.

Библиография

Источники

- Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
- Глаголев А., свящ. Комментарий на Первую книгу Паралипоменон // Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в 12 т. СПб.: Синодальная типография, 1906. Т. 3. С. 8–88.
- Иосиф Флавий. Иудейские древности. Минск: «Беларусь», 1994.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hsgb. v. K. Elliger; W. Rudolph; Vorw. v. A. Schenker. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1997.

Литература

- Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля / пер. с нем. Н. М. Никольского. СПб.: Тип. Ю. Н. Эрлих, 1909.
- Allen L. C. The First and Second Books of Chronicles // New Interpreters Bible. Vol. 3. Nashville: Abingdon, 1999. P. 299–301.
- Braun R. L. 1 Chronicles. Waco (Texas): Word Books, 1986.
- Cross F. M. A Reconstruction of the Judean Restoration // JBL. Vol. 94. 1975. P. 4–18.
- Curtis E. L., Madsen A. A. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles. Edinburg: T. and T. Clark, 1910.
- Dillard R. B. 2 Chronicles. Waco (Texas): Word Books, 1987.
- Duke R. K. Books of Chronicles // Dictionary of the Old Testament. Historical Books / ed. Bill T. Arnold and H. G. M. Williamson. Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press, 2005. P. 161–181.
- Eissfeldt O. The Old Testament, an Introduction. New York: Harper & Row, 1965.

74 Dillard R. B. 2 Chronicles. P. 236.

- Fishbane M.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Freedman D. N.* The Chronicler's Purpose // Catholic Biblical Quarterly. 1961. Vol. 23. P. 436–442.
- Hicks J. M.* 1 and 2 Chronicles. Joplin (Missouri): College Press Publishing Company, 2001.
- Hooker P. K.* First and Second Chronicles. Louisville; L.; Leiden; Westminster: John Knox Press, 2001.
- Japhet S.* The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Neemiah Investigated Anew // Vetus Testamentum. 1968. Vol. 18. P. 330–371.
- Japhet S.* 1 and 2 Chronicles. L.: SCM Press, 1993.
- Johnstone W.* 1 and 2 Chronicles. Vol. 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Kleinig J. W.* The Divine Institution of the Lord's Song in Chronicles // JSOT. 1992. Vol. 55. P. 75–83.
- Knoppers G. N.* Hierodules, Priests, or Janitors? The Levites in Chronicles and the History of the Israelite Priesthood // JBL. 1999. Vol. 118. № 1. P. 49–72.
- Knoppers G.* 1 Chronicles 1–9. A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 2003.
- Myers J. M.* 1 Chronicles. Garden City (New York): Doubleday, 1965.
- Noth M.* Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammenden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament. Halle: M. Niemeyer, 1943.
- Noth M.* The Chronicler's History / trans. H. G. M. Williamson. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Rad G., von.* Geschichtsbild des chronistischen Werkes. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1930.
- Rudolph W.* Chronikbücher. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1955.
- Schniedewind W. M.* The Word of God in Transition, From Prophet to Exegete in the Second Temple Period. Sheffield: JSOT Press, 1995.
- Schniedewind W. M.* The Chronicler as an Interpreter of Scripture // The Chronicler as Author / ed. by M. P. Graham and S. L. Mckinzie. Sheffield: JSOT Press, 1999. P. 158–180.
- Street J. M.* The Significance of the Ark Narrative, Literary Formation and Artistry in the Book of Chronicles. New York: Peter Lang Publishing, 2009.
- Throntveit M.* When Kings Speak, Royal Speech and Royal Prayer in Chronicles. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Vaughn A. G.* Theology, History, and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Welch A.* The Work of the Chronicler, Its Purpose and Date. L.: Oxford University Press, 1939.
- Wette W. M. L., de.* Beiträge zur Einleitung in das Alten Testament. Bd. 1. Halle: Schimmelpfennig, 1806.
- Wilcock M.* 1 and 2 Chronicles // New Bible Commentary, 21st century edition / ed. by G. J. Wenham, J. A. Motyer, D. A. Carson and R. T. France. Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press, 1994.
- Willi T.* Die Chronik als Auslegung. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1972.
- Williamson H. G. M.* Israel in the Books of Chronicles. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Williamson H. G. M. 1 and 2 Chronicles. L.; Marshall: Morgan and Scott, 1982.

Wright J. W. The Legacy of David in Chronicles: The Narrative Function of 1 Chronicles 23–27 // JBL. 1991. Vol. 110. P. 229–242.

The Legitimization of Temple Attendants and the Liturgical Traditions of the Second Temple Period in the History of the Chronicler on the Example of 1 Par. 23–25

Priest Andrej Vydrin

PhD in Theology

Associate Professor of the Department of Biblical Studies

of Moscow Theological Academy

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

For citation: Vydrin, Andrej A., priest. “The Legitimization of Temple Attendants and the Liturgical Traditions of the Second Temple Period in the History of the Chronicler on the Example of 1 Par. 23–25”. *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp. 17–38. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-17-38

Abstract. The article explores the information given in the books of Chronicles concerning the establishment of the order of temple worship by King David (1 Chron. 23–25). The A. shows that, according to the Chronicler’s worldview, the Jerusalem Temple and its divine service occupied an important place in the life of ancient Israel. However, in the aftermath of the epoch, as a result of the development of social and religious institutions, there appeared various customs related to the ministry of priests and Levites, which did not comply with the laws of the Pentateuch, therefore, there was an urgent need to establish a continuity with the era of the Law. Thus, the Chronicler legitimizes the twenty-four priestly groups, as well as the guilds of temple singers and musicians that existed in his time. In addition, the writer changes the age of entry of the Levites to their ministry at the Temple. For this purpose, he interprets in his own way the separate prescriptions of the Pentateuch combining references to tradition (מִשְׁפַּת [mišpāt]) and the law in the person of Aaron, as well as identifying the prophetic commandments (מִשְׁוֵה [mišwāh]) of David with the laws of Moses.

Keywords: Paralipomenon, History of the Chronicler, Chronicles, Temple of Jerusalem, priests, Levites, Persian (Achaemenid) period, exegesis, Bible interpretation, temple musicians and singers.

References

Allen, L. C. “The First and Second Books of Chronicles”. *New Interpreters Bible*, vol. 3, 1999, pp. 299–301.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Edited by K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1997.

Bibliya: Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta [Bible: Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments]. Brussel: Zhizn’s Bogom, 1989. (In Russian)

- Braun, R. L. *1 Chronicles*. Waco, Texas: Word Books, 1986.
- Cross, F. M. "A Reconstruction of the Judean Restoration". *Journal of Biblical Literature*, vol. 94, 1975, pp. 4–18.
- Curtis, E. L., Madsen, A. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles*. Edinburg: T. and T. Clark, 1910.
- Dillard, R. B. *2 Chronicles*. Waco, Texas: Word Books, 1987.
- Duke, R. K. "Books of Chronicles". *Dictionary of the Old Testament, Historical Books*. Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press, 2005, pp. 161–181.
- Eissfeldt, O. *The Old Testament, an Introduction*. New York: Harper & Row, 1965.
- Fishbane, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Flavij Iosif. *Iudejskie drevnosti [Jewish Antiquities]*. Minsk: Belarus, 1994. (In Russian)
- Freedman, D. N. "The Chronicler's Purpose". *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 23, 1961, pp. 436–442.
- Glagolev, A. "Kommentarii na Pervuiu Knigu Paralipomenon" ["Commentaries on the First Book of Paralipomenon"]. *Tolkovaia Bibliia [The Commented Bible]*, vol. 3, Saint Petersburg: Sinodal'naya tipografiya, 1906, pp. 8–88. (In Russian)
- Hicks, J. M. *1 and 2 Chronicles*. Joplin, Missouri: College Press Publishing Company, 2001.
- Hooker, P. K. *First and Second Chronicles*. London, Leiden: Westminster/John Knox Press, 2001.
- Japhet, S. "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra–Neemiah Investigated Anew". *Vetus Testamentum*, vol. 18, 1968, pp. 330–371.
- *1 and 2 Chronicles*. London, SCM Press, 1993.
- Johnstone, W. *1 and 2 Chronicles*. Vol. 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Kleinig, J. W. "The Divine Institution of the Lord's Song in Chronicles". *JSOT*, vol. 55, 1992, pp. 75–83.
- Knoppers, G. N. "Hierodules, Priests, or Janitors? The Levites in Chronicles and the History of the Israelite Priesthood". *Journal of Biblical Literature*, vol. 118, № 1, 1999, pp. 49–72.
- *1 Chronicles 1–9, A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2003.
- Myers, J. M. *1 Chronicles*. New York: Doubleday, 1965.
- Noth, M. *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammenden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*. Halle: M. Niemeyer, 1943.
- Noth, M. *The Chronicler's History*. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Rad, G. *Geschichtsbild des Chronistischen Werkes*. Stuttgart: Kohlhammer, 1930.
- Rudolph, W. *Chronikbücher*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1955.
- Schniedewind, W. M. *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*. Sheffield: JSOT Press, 1995.
- "The Chronicler as an Interpreter of Scripture." *The Chronicler as Author*, edited by M. P. Graham and S. L. Mckinzie. Sheffield: JSOT Press, 1999, pp. 158–180.
- Street, J. M. *The Significance of the Ark Narrative: Literary Formation and Artistry in the Book of Chronicles*. New York: Peter Lang Publishing, 2009.

- Throntveit, M. *When Kings Speak: Royal Speech and Royal Prayer in Chronicles*. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Vaughn, A. G. *Theology, History, and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah*. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Vell'gauzen, Yu. *Vvedenie v Istoriiu Izrailia [Introduction to the History of Israel]*. Translated from German by N. M. Nikolsky. Tipografiya Yu. N. Ehrlih, 1909. (In Russian)
- Welch, A. *The Work of the Chronicler, Its Purpose and Date*. London: Oxford University Press, 1939.
- Wette, W. M. L., de. *Beiträge zur Einleitung in das Alten Testament*. Bd. 1. Halle: Schimmelpfennig, 1806.
- Wilcock, M. "1 and 2 Chronicles". *New Bible Commentary, 21st century edition*. Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press, 1994.
- Willi, T. *Die Chronik Als Auslegung*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1972.
- Williamson, H. *Israel in the Books of Chronicles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- *1 and 2 Chronicles*. L.; Marshall: Morgan and Scott, 1982.
- Wright, J. "The Legacy of David in Chronicles: The Narrative Function of 1 Chronicles 23–27". *Journal of Biblical Literature*, vol. 110, 1991, pp. 229–242.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПЯТИКНИЖИЯ: ТРАДИЦИЯ И ДОКУМЕНТАЛЬНАЯ ГИПОТЕЗА¹

Михаил Анатольевич Скобелев

кандидат богословия

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

доцент кафедры библеистики Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1

mskobelev@mail.com

Для цитирования: Скобелев М. А. Происхождение Пятикнижия: традиция и Документальная гипотеза // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 39–51. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-39-51

Аннотация

УДК 22.013 (222.1)

В статье рассматривается проблема происхождения Пятикнижия. Согласно традиционному церковному взгляду, Пятикнижие всегда считалось произведением пророка Моисея. Однако уже в XVII веке — первой половине XVIII века появились исследователи (Бенедикт Спиноза, Ришар Симон, Жан Астриук), утверждавшие, что весь текст Пятикнижия или отдельные его части не принадлежат пророку Моисею. Эти предположения получили дальнейшее развитие в трудах протестантских ученых Вильгельма Де Ветте, Э. Рейсса, Карла Графа, Г. Гупфельда и Ю. Вельгаузуна. В результате Ю. Вельгаузен сформулировал гипотезу, согласно которой текст Пятикнижия состоит из четырех источников (документов): Ягвиста (J), Элогиста (E), Девтерономиста (D) и Жреческого Кодекса (P). Эта гипотеза получила название Документальной. Важно отметить, что самый ранний из этих источников, Ягвист, датируется Ю. Вельгаузенем IX в. до Р. Х. Таким образом, налицо очевидное противоречие между традиционным и критическим взглядами на происхождение книг Закона. Автор статьи излагает основные аргументы адептов Документальной гипотезы, отстаивающих компилятивный характер Пятикнижия, и пытается проследить отношение к ней в отечественной дореволюционной библеистике, католицизме и традиционном иудаизме.

Ключевые слова: пророк Моисей, Пятикнижие, Тора, Документальная гипотеза, источник, имена Божии YHWH и 'Elohim, Жреческий кодекс, Девтерономист, Ягвист, Элогист.

1 Статья подготовлена в рамках проекта «Документальная гипотеза в контексте современных теорий происхождения Пятикнижия» при поддержке Фонда Развития Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (ПСТГУ). Основанием для публикации послужил доклад, прочитанный на конференции ПСТГУ «Статус "старого" и "нового" в христианской богословской традиции» 13 декабря 2018 г.

Введение

Закон Моисеев (ивр. *tôrâ* — «учение», «закон»), или Пятикнижие (греч. *πεντάτευχος*), — это первые пять книг Ветхого Завета: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. В раввинистической традиции эти книги называются *hamiššâ ħûmāše hattôrâ* — «пять пятых закона (учения)», или кратко — *ħûmāš*. Данное еврейское выражение, возможно, послужило источником для греческого *πεντάτευχος* (*пέντε* — «пять», *τεῦχος* — «орудие», «сосуд»).

Слово Пятикнижие встречается у святых отцов нечасто, они предпочитают называть эти книги Законом (греч. *νόμος*), как это делали новозаветные авторы (Мф. 5, 17; 7, 12; 11, 13; 22, 40; Лк. 16, 16; Ин. 1, 17), вероятно, чтобы отличить их от книг пророков.

Исторический охват книг Закона — от творения мира (Быт. 1) до смерти Моисея (Втор. 34). Важно напомнить, что Тора имеет особый статус в последующей религиозной традиции не только из-за значения событий, о которых в ней идет речь, но и потому, что она содержит свод законов, которые стали обязательными для иудеев, а их нравственная часть — и для христиан.

Свидетельства христианской и иудейской традиций о пророке Моисее как авторе Пятикнижия

Автором Пятикнижия обе традиции считают пророка Моисея. Вместе с тем первая книга Закона, Бытие, повествует о событиях, произошедших задолго до рождения Моисея. Естественно, возникает вопрос: использовал ли Моисей какие-либо источники, устные или письменные, при написании книги Бытия? Что говорит об этом церковная традиция?

В самом Пятикнижии есть упоминания о некоторых записях событий, которые велись при Моисее: битва с амаликитянами (Ис. 17, 14); описание странствования по пустыне (Числ. 33, 2), обличительная песнь на Израиль (Втор. 31, 19). Кроме того, есть прямое указание на написание закона Моисеем: И написал Моисей закон сей, и отдал его священникам, сынам Левиным, носящим ковчег завета Господня, и всем старейшинам Израилевым (Втор. 31, 9), а также упоминание о чтении Моисеем книги Завета народу (Исх. 24, 7) и его повелении левитам положить книгу Закона (Втор. 31, 26) рядом с ковчегом.

Святитель Василий Великий в предисловии к беседам на Шестоднев ясно говорит о принадлежности описания семи дней творения пророку Моисею: «Итак, составивший сие повествование есть Моисей — тот Моисей, о котором засвидетельствовано, что он был угоден Богу (Деян. 7, 20)»². Святитель говорит о Моисее как о единственном человеке, видевшем Бога и говорившем с ним (Числ. 12, 6–8), он приводит свидетельства Писания об особом избранничестве Моисея (Числ. 12, 6–8; Евр. 11, 25, 26). В начале комментария святитель делает особый акцент на праведности и святости Моисея с тем, чтобы подчеркнуть высоту и подлинность библейского повествования о творении.

Святитель Иоанн Златоуст также указывает на принадлежность книги Бытия пророку Моисею, он особо раскрывает пророческий дар Моисея при описании дней творения: «Это писание (книгу Бытия — М. С.) послал Бог, а принес Моисей. О чем же говорит Писание? Вначале сотвори Бог небо и землю. Усматривай, возлюбленный, и в этом особенное превосходство чудного пророка. Все другие пророки говорили или о том, что имело быть спустя долгое время, или о том, что надлежало случиться тогда же, а он, блаженный, живший спустя уже много поколений (после сотворения мира), удостоился водительством вышней Десницы изречь то, что сотворено Господом всего еще до рождения»³.

Очевидно, у церковных экзегетов есть консенсус относительно принадлежности Пятикнижия пророку Моисею. Читая комментарии на книгу Бытия святых отцов, понимаешь, что для них пророк Моисей был важен как составитель Пятикнижия, поскольку он получил особые откровения от Бога. Согласно церковным экзегетам, святая жизнь Моисея свидетельствовала об истинности изложенного в книгах Закона.

В иудейской традиции Филон Александрийский неоднократно называет Моисея автором Шестоднева и первых пяти книг Библии («О вечности мира» 19; «О сотворении мира» 12; «О потомстве Каина» 127).

В Талмуде также есть указание на то, что пророк Моисей написал всю Тору, от начала до конца, под диктовку Творца (Бава Батра, 15).

О статусе Торы и ее принадлежности пророку Моисею сказано в тринадцати принципах веры, изложенных Маймонидом (1135–1204 гг.):

2 *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев. Беседа 2 // *Василий Великий, свт.* Творения. Часть 1. М., 1845. С. 2–3.

3 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. М., 2006. Т. 1. С. 30.

«7. Моисей стоит выше всех пророков. 8. Вся Тора была дана Моисею. 9. Тора Моисея никогда не будет отменена или заменена иным законом, к ней ничего не будет добавлено и из нее ничего не будет исключено».

Нужно отметить наличие существенного различия в восприятии пророка Моисея в иудейской и христианской традициях: для иудеев Моисей — прежде всего Законодатель, через которого израильскому народу дана Тора, для христиан Моисей — в первую очередь пророк, предсказавший пришествие Господа Иисуса Христа.

На мессианское значение Пятикнижия Моисеева указывают в Новом Завете слова апостола Филиппа к Нафанаилу:

«Мы нашли Того, о Котором писал Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета» (Ин. 1, 45), а также слова Господа Иисуса Христа к двум спутникам на пути в Эммаус: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк. 24, 26.27).

Отношение к авторству в древности на Ближнем Востоке

На особое понимание авторства в отношении к литературным памятникам Древнего Востока указывал выдающийся отечественный востоковед Б. А. Тураев: «Приписывание отдельных библейских книг определенным авторам во многих случаях надо понимать не в нашем, а в восточном смысле. Восток не знал литературной собственности; индивидуальность творчества и авторов в почти современном смысле с достаточной ясностью проявляется лишь в книгах пророков»⁴.

Псевдоэпиграфический характер многих библейских книг отмечал известный протестантский библеист Герман Гункель (1862–1932 гг.), поэтому неудивительно, что у исследователей (например, прот. Александра Меня) возникает справедливый вопрос: как понимать авторство Моисея в отношении Пятикнижия, в буквальном смысле слова или шире — по духу?⁵

4 Тураев Б. А. История Древнего Востока. Т. 1. С. 6. Цит. по: *Мень А., прот.* Исагогика. Ветхий Завет. М., 2003. С. 90.

5 *Мень А., прот.* Исагогика. С. 90.

Документальная гипотеза происхождения Пятикнижия

Традиционная точка зрения на происхождение Пятикнижия не была оспариваема в течение столетий вплоть до XVII века. Первые работы, посвященные данной проблеме, принадлежат Бенедикту Спинозе (1632–1677), Ришару Симону (1638–1712), Жану Астриюку (1684–1766). Вопросом о том, как возник корпус тестов, входящих в Пятикнижие, европейские ученые (Вильгельм де Ветте, Эдуард Ройс, Вильгельм Фатке, Генрих Гупфельд, Карл Граф и др.) занимались более ста лет, прежде чем на него был дан ответ, который удовлетворил большинство исследователей. Этот ответ был оформлен Ю. Велльгаузенем (1844–1918 гг.) в качестве гипотезы, которая получила название Документальной.

Документальная гипотеза представляет собой принципиально новый, отличный от традиционного взгляд на происхождение первых пяти книг Библии. Свое название она получила от предположения, что в основе текста Пятикнижия (Велльгаузен использовал термин Шестикнижие (нем. *Hexateuch*)⁶, добавив книгу Иисуса сына Навина — *М. С.*) находятся несколько документов (источников). Вопрос происхождения Шестикнижия (1876 г.) разрабатывался Велльгаузенем параллельно с написанием «Введения в историю Израиля» (1877 г.). Как и его учитель Генрих Эвальд (1803–1875 гг.), Велльгаузен хотел написать подлинную историю Израиля и для этого стремился установить, какое место в ней занимают книги Закона. Историческая обоснованность Документальной гипотезы, сделанная Велльгаузенем, придала ей особую убедительность.

В результате изучения книг Закона Велльгаузен предложил гипотезу, согласно которой текст Пятикнижия представляет собой компиляцию из четырех источников (документов): Ягвиста (J), Элогиста (E), Девтерономиста (D) и Жреческого (Священнического) кодекса (P).

Первые два документа J и E получили названия по двум именам Бога — *YHWH* и *'Elohîm*, чаще других встречающихся в одноименных источниках. Третий источник (D) — по названию книги Второзаконие (от греч. *Δευτερονόμιον*), значительная часть которой (Втор. 12–26) его и образует, а четвертый — P (от нем. *Priestercodex*), согласно Велльгаузену, представляет собой жреческую редакцию первых двух источников J и E и содержит новые законы, касающиеся совершения культа.

6 *Wellhausen J.* Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher. В., 1899. S. 210.

Исходя из классической Документальной гипотезы, Ягвист датируется X–IX вв. до Р. Х., происходит из Южного царства — Иудеи; Элогист — VIII в. до Р. Х., происходит из Северного Царства, Девтеронимист — VII в. до Р. Х., его происхождение также связывают с Северным царством, а Жреческий кодекс V века происходит из Иудеи.

Велльгаузен считал, что в отношении первых трех источников учеными уже достигнуто согласие и предстоит определиться лишь с датировкой последнего, четвертого источника Р. Собственно говоря, Документальная гипотеза получила свою классическую форму после того, как Велльгаузен обосновал возникновение документа Р временем священника Ездры (V век до Р. Х.).

Сторонники Документальной гипотезы указывают следующие факты, свидетельствующие о наличии нескольких источников в составе Пятикнижия:

Повторения — случаи вариации одного и того же события в Пятикнижии (творение мира и человека Быт. 1, 1–2, 3 и Быт. 2, 4b–25; повествование о сестре/жене Быт. 12, 10–20 и Быт. 20, 1–18).

Терминология. Каждый источник обладает своей характерной терминологией. «В некоторых частях, — замечает профессор калифорнийского университета Ричард Эллиот Фридман, — например, используется одно определенное наименование для обозначения Бога, в то время как в других используется другое. В одном месте в повествовании употребляется одно имя человека, в то время как в другом этого же человека называют иным именем. Это само по себе интересно, но, самое главное, эти различия в терминологии стабильно имеют место в той или иной группе повторов. То есть, когда в повествовании присутствует повтор, в одной из двух версий используется один набор имен и терминов, а в другой версии используется другой набор. Затем повторы выстраиваются в последовательные группы повествований, для каждой из которых характерен собственный язык»⁷. Синай как название горы, где состоялось откровение Бога Моисею и был заключён Завет, встречается в J и P. Названия, используемые в E и D, — это «Хорив» и «гора Бога». Выражение «всем сердцем и всей душой» (Втор. 6, 5) характерно для источника D (все девять случаев употребления в Торе). Слово 'ēdā, «собрание», употребляется более ста раз, исключительно в источнике Р.

Противоречия. «В тексте Торы, — пишет Р. Э. Фридман, — возникают многочисленные противоречия, которые можно объяснить тем,

7 Friedman R. E. Torah (Pentateuch) // The Anchor Bible Dictionary. New York, 1992. Vol. 6. P. 605–622.

что они являются результатом соединения изначально самостоятельных сюжетных групп. Противоречия аналогично можно обнаружить, исследуя повторы и терминологию:

- 1) Так, число животных, взятых на ковчег в повествовании о потопе, согласно J, составляет семь пар чистых и одну пару нечистых животных в Быт. 7, 2.3; но в P — только две из каждой пары в 6, 19; 7, 8, 9, 15;
- 2) Декалог. В том фрагменте Второзакония, где Моисей пересказывает десять заповедей, в формулировках есть множество небольших отличий от текста десяти заповедей в Исх. 20. Более всего поражает, что в Исх. 20, 11 (P) и Втор. 5, 15 (D) различаются причины, приведённые для заповеди о субботе»⁸.

Непрерывность повествования. Две редакции истории потопа (J = Быт. 6, 5–8; 7, 1–5, 7, 10, 12, 16b–20, 22–23; 8, 2b — 3a, 6, 8–12, 13b, 20–22. P = 6, 9–22; 7, 8–10, 11, 13–16a, 21, 24; 8, 1–2a, 3b–5, 7, 13a, 14–19; 9, 1–17). Каждая история выглядит вполне самостоятельно, если их отделить друг от друга⁹.

Естественно, возникает вопрос: как реагировали на появление Документальной гипотезы представители как церковной науки, так и иудейской традиции?

Рецепция Документальной гипотезы в отечественной дореволюционной науке

Святитель Филарет Московский, осведомленный о появлении критического отношения к Пятикнижию в европейской науке, пишет в предисловии к первому изданию своего комментария «Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие» (1816 г.):

«О Моисее, как писателе книги Бытия и вместе с нею четырех следующих книг Священного Писания, составляющих в этом отношении одно с нею в течение трех тысяч лет от времени Моисея, не изъявляли сомнения даже и такие люди, как Цельс, Порфирий и Юлиан. Смелое суждение некоторых новейших испытателей, которые или совсем отъемлют

8 Ibid.

9 Другие примеры см.: *Friedman R. E. Torah*. P. 605–622.

у него его писания, или мнят видеть их поврежденными, уже довольно слабое по своей новости, опровергается рассматриванием самих сих писаний, и непререкаемым о них свидетельством последующих писателей священных, и Самого Господа Иисуса Христа»¹⁰.

Святитель делит события Пятикнижия на три группы:

- 1) то, что было до Моисея,
- 2) то, что происходило в его время и перед его глазами,
- 3) то, что принадлежит временам, бывшим после Моисея.

Первые две группы событий, согласно святителю, принадлежат Моисею, а третья — немногочисленная, могла быть записана Иисусом Навином, Ездрой и другими избранниками Святого Духа, хранителями Священного Писания¹¹.

Вслед за святителем Филаретом на защиту традиционного взгляда относительно происхождения Пятикнижия выступили преподаватели духовных академий протоиерей Николай Елеонский¹², В. П. Рыбинский¹³, П. А. Юнгеров¹⁴.

Рецепция Документальной гипотезы в Католической Церкви

Католическая Церковь, поначалу отвергавшая Документальную гипотезу, в 1948 году в лице Папской Библейской комиссии приняла ее с некоторыми изменениями. Со второй половины XX века данная гипотеза стала использоваться в католической библеистике как метод исследования Пятикнижия¹⁵. Известный католический библеист Жан-Луи Ска (J.-L. Ska) так описал это событие:

«Эта теория (Документальная гипотеза — М. С.) с начала 1950-х годов указана во всех введениях к изданиям Библии, как своего рода

10 Филарет (Дроздов), *свт.* Толкование на книгу Бытия. М., 2003. С. 16.

11 Там же.

12 Елеонский Н., *прот.* Современная критика священных ветхозаветных писаний и ее слабые стороны. М., 1904.

13 Рыбинский В. П. Библейская ветхозаветная критика // ТКДА. 1908. Т. 3. № 12. С. 575–613.

14 Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. М., 2003. Кн. 1. С. 126.

15 Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан; М., 1992. С. 58–61.

“Евангелие” для всех культурных читателей Священного Писания. Документальная гипотеза получила “вход” в католический мир в 1956 г., с момента выхода в свет первого французского издания Иерусалимской Библии¹⁶. Экзегеты, учителя, исследователи, студенты, изучающие религию, а также проповедники углубились в теорию, которая просто и убедительно объясняла возникновение Пятикнижия»¹⁷.

Рецепция Документальной гипотезы в традиционном иудаизме

Документальная гипотеза, являясь плодом протестантской науки, была воспринята как вызов не только христианскими учеными, но и иудейскими. Среди иудейских исследователей, вступивших в полемику с основными положениями Документальной гипотезы, Бенно Якоб¹⁸, Умберто Кассуто¹⁹, Иезекииль Кауфманн²⁰, М. Сегал²¹.

Названные выше представители традиционного иудаизма критически отреагировали на основные положения документальной гипотезы. Так, У. Кассуто выделил следующие «столпы», поддерживающие всё здание теории Документальной гипотезы:

- 1) использование различных имён Бога;
- 2) лингвистическая и стилистическая неоднородность текста;
- 3) содержательные противоречия между различными фрагментами текста;
- 4) повторы;
- 5) признаки сложной структуры²².

После этого последовательно показал их необоснованность.

16 La Bible de Jerusalem. P., 1956. Английский перевод этого издания – Jerusalem Bible был осуществлен в 1966. Особенность данного издания состоит в том, что библейские книги переводились с еврейского и греческого, а не с Вульгаты.

17 Ska J. L. Introduction to Reading the Pentateuch. Winona Lake (Indiana), 2006. P. 9.

18 Benno J. Das Erste Buch der Tora. B., 1934.

19 Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem, 2008 (первое издание на иврите 1941).

20 Kaufmann Y. The Religion of Israel. Chicago, 1960.

21 Segal M. H. The Pentateuch: Its composition and Other Biblical Studies. Jerusalem, 1967.

22 Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem, New York, 2008. P. 17.

У. Кассуто многими примерами из Писания опровергает первое положение Документальной гипотезы о том, что имена Божии YHWH и 'Elohim используются в Писании без какой-либо разницы в значении. По мнению сторонников Документальной гипотезы, это указывает на существование двух различных источников — J и E. В отношении употребления имен Божиих YHWH и 'Elohim У. Кассуто сформулировал следующее правило: «Ветхозаветные историки делают выбор в пользу Тетраграмматона тогда, когда составляемый ими текст отражает израильское представление о Боге, которое находит выражение в атрибутах, традиционно приписываемых Ему Израилем, в особенности же — в Его этических атрибутах. Они же избирают лексему 'Elohim тогда, когда составляемый ими текст подразумевает абстрактную идею Бога, доминировавшую в умах авторов литературы Премудрости как израильской, так и общей ближневосточной, идею Бога как Творца вселенной, Владыки природы и Источника жизни»²³. Подобное объяснение предлагалось и отечественными дореволюционными библеистами святителем Филаретом Московским и архиепископом Феофаном (Быстровым)²⁴.

Заключение

Подводя итог, нужно отметить принципиальное различие в отношении к Священному Писанию в целом и конкретно к Пятикнижию между святыми отцами и представителями критической школы XIX–XXI вв. Для первых главным было понять, что говорит Пятикнижие, а вторые пытаются ответить на вопрос: как оно возникло?

Еще одно существенное различие: если церковным экзегетам свойственно доверие к священному тексту, благоговейное к нему отношение, то для сторонников Документальной гипотезы характерен критический подход, проявляющийся в стремлении обличить создателей (жреческого редактора) Пятикнижия в исправлении древних источников в корыстных целях.

Важно отметить, что с конца XX века засвидетельствован кризис в исследованиях Пятикнижия. Католический библеист Жан-Луи Ска пишет, что если в начале второй половины XX века между исследователями в целом был консенсус относительно обоснованности Документальной гипотезы, то к концу XX века ситуация в корне изменилась.

23 Ibid. P. 37.

24 Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя Иеговы: магистерская диссертация. СПб., 1905.

«Документальная гипотеза, принятая разными конфессиями, и особенно Католической церковью, — пишет Ж.-Л. Ска, — снова атакуется и блокируется... Сегодня никто не знает, когда новый консенсус будет достигнут»²⁵.

Относительно гипотезы о наличии в составе Пятикнижия различных источников, нам близка точка зрения известного американского востоковеда С. Х. Гордона²⁶, который утверждал, что у нас нет возможности заглянуть за существующий текст в поисках его источников. Однако невозможно доказать, что Моисей пользовался более ранними источниками и утверждение, обратное этому. Следовательно, нам нужно осознать ограниченность своих возможностей в данной области²⁷.

В завершение отметим, что, несмотря на справедливую и обоснованную критику Документальной гипотезы, ее разработчикам удалось установить в тексте Пятикнижия множество интересных фактов, касающихся его структуры и текстологии, которые обогатили наше понимание этих книг. Стоит дополнить, что Документальная гипотеза, явившись вызовом для традиционного понимания Пятикнижия, поставила новые вопросы, тем самым способствуя развитию библейской науки.

Библиография

Источники

Василий Великий, свт. Творения. Часть 1. М., 1845.

Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. М.: Ковчег, 2006. Т. 1.

Филарет (Дроздов), свт. Толкование на книгу Бытия. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.

La Bible de Jerusalem. P.: Les éditions du Cerf, 1956.

Исследования

Гальбиати Э., Пьяца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан; М.: Христианская Россия, 1992.

Леонский Н., прот. Современная критика священных ветхозаветных писаний и ее слабые стороны. М.: [б.и.], 1904.

Мень А., прот. Исагогика. Ветхий Завет. М.: Фонд имени Александра Менья, 2003.

25 *Ska J. L.* Introduction to Reading the Pentateuch. P. 9.

26 С. Н. Gordon (1908–2001).

27 *Ринекер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. М., 1999. С. 805–812.

- Ринкер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. М.: Российское Библейское Общество, 1999.
- Рыбинский В. П.* Библейская ветхозаветная критика // ТКДА. 1908. Т. 3. № 12. С. 575–613.
- Тураев Б. А.* История Древнего Востока. Т. 1 / под ред. В. В. Струве и И. Л. Снегирева. Л.: Соцэкгиз, 1935.
- Феофан (Быстров), архиеп.* Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя Иеговы: магистерская диссертация. СПб.: СПбДА, 1905.
- Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет. М.: ПСТБИ, 2003. Книга 1.
- Cassuto U.* The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem; New York: Shalem Press, 2008.
- Friedman R. E.* Torah (Pentateuch) // The Anchor Bible Dictionary / ed. D. N. Freedman. New York: Doubleday, 1992. Vol. 6. P. 605–622.
- Ska J. L.* Introduction to Reading the Pentateuch. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns, 2006.
- Wellhausen J.* Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher. B.: G. Reimer, 1899.

Origin of the Pentateuch: Tradition and Documentary Hypothesis

Mikhail A. Skobelev

PhD in Theology

Associate Professor of the Department of Biblical Studies
of Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

Associate Professor of the Department of Biblical Studies
of St. Tikhon's Orthodox University
6/1 Likhov pereulok, Moscow 127051, Russia
mskobelev@mail.ru

For citation: Skobelev, Mikhail A. "Origin of the Pentateuch: Tradition and Documentary Hypothesis". *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp. 39–51. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-39-51

Abstract. In the article the problem of Pentateuch's origin is researched. According to the traditional Church position, the Pentateuch was always considered a work of the prophet Moses. But already in XVII century – first half of XVIII century they were scholars (Benedictus Spinoza, Richard Simon, Jean Astruc), who argued, that the entire text of Pentateuch or some of its parts do not belong to Moses. These assumptions received a development in the works of protestant scholars Wilhelm De Wette, E. Reuss, Karl Graf, G. Hupfeld and J. Wellhausen. As a result, J. Wellhausen formulated a hypothesis, that the Pentateuch's text consists of four sources (documents) – Jahwist (J), Elohist (E), Deuteronomist (D) and Priesterkodex (P). This hypothesis

was called the Documentary hypothesis. It is important to notice, that the earliest of these sources was dated by Wellhausen to the IX century BC. So there is an obvious contradiction between the traditional and critical views on the Torah's origin. The A. sets forth the main arguments of the followers of the documentary hypothesis, who argue a composite character of the Pentateuch, and tries to understand the attitude towards it in pre-revolutionary Russian biblical studies, in Catholicism and traditional Judaism.

Keywords: prophet Moses, Pentateuch, Torah, Documentary hypothesis, source, God names YHWH and 'Elohîm, Priesterkodex, Deuteronomist, Jahwist, Elohist.

References

- Cassuto, U. *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*. Jerusalem, New York: Shalem Press, 2008.
- Drozдов, Filaret. *Tolkovanie na Knigu Bytiia [Commentary on the Book of Genesis]*. Moscow: Izdatel'skii Sovet Russkoï Pravoslavnoï Tserkvi, 2003. (In Russian)
- Eleonskiï, N., prot. *Sovremennaia kritika sviashchennykh vetkhovetvnykh pisanii i ee slabye storony [Modern Criticism of the Sacred Old Testament Scriptures and Its Weaknesses]*. Moscow, 1904. (In Russian)
- Friedman, R.E. "Torah (Pentateuch)". *The Anchor Bible Dictionary*, edited by D. N. Freedman, New York: Doubleday, vol. 6, 1992, pp. 605–622.
- Jungerov, P. A. *Vvedenie v Vethii Zavet [Introduction to the Old Testament]*. Vol. 1, Moscow: St. Tikhon's Orthodox University, 2003. (In Russian)
- Gal'biati, E., P'yatsa, A. *Trudnye Stranitsy Biblii (Vethii Zavet) [Difficult Pages of Bible (The Old Testament)]*. Milan; Moscow: Khristianskaia Rossiia, 1992. (In Russian)
- La Bible de Jerusalem*. Paris: Les éditions du Cerf, 1956.
- Men', A. *Isagogika. Vethii Zavet [Isagoge. The Old Testament]*. Moscow: Fond imeni Aleksandra Menia, 2003. (In Russian)
- Rineker, F., Majer, G. *Bibleiskaia éntsiklopediia Brokgauza [Brockhaus Bible Encyclopedia]*. Moscow: Rossiiskoe bibleiskoe obshchestvo, 1999. (In Russian)
- Rybinskij, V. P. "Bibleiskaia Vetkhovetvnaia Kritika" ["Biblical Old Testament Criticism"]. *Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii [Works of the Kiev Theological Academy]*, vol. 3, no. 12, 1908, pp. 575–613. (In Russian)
- Ska, J. L. *Introduction to Reading the Pentateuch*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2006.
- Sviashchennoe pisanie v tolkovaniakh sviatitelia Ioanna Zlatoustia [Commentaries on the Holy Scripture of St. John Chrysostom]*, vol. 1, Moscow: Kovcheg, 2006. (In Russian)
- Turaev, B. A. *Istoriia Drevnego Vostoka [History of the Ancient East]*. Vol. 1, Leningrad: Socekhgiz, 1935. (In Russian)

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УЧЕНИЕ О СОТВОРЕНИИ ЧЕЛОВЕКА В КОРАНЕ И ПРАВОСЛАВИИ

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ

Священник Назарий (Вайдас) Эйвазов

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
vaidas1987@bk.ru

Для цитирования: *Эйвазов Н. С., свящ.* Учение о сотворении человека в Коране и Православии: сравнительный богословский анализ // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 52–66. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-52-66

Аннотация

УДК 291 (297) (281.93)

В статье предпринята попытка произвести сравнительный богословский анализ учения о сотворении человека в двух мировых религиях. Результаты этой работы в перспективе можно использовать для диалога с мусульманами и их просвещения. Актуальность избранной темы несомненна, поскольку конфронтация между мусульманским и христианским миром нарастает, и научные работы, которые могут даже в небольшой степени наладить диалог и взаимопонимание, крайне востребованы. Новизна данной работы заключается в том, что серьезных богословских трудов с системным сравнительным анализом антропологических концепций крайне мало.

В данной статье для репрезентации исламского вероучения будет использован в основном текст Корана, который почитается приверженцами всех мусульманских направлений и служит основой мусульманского законодательства как религиозного, так и гражданского. Из исламских направлений в данной статье затронуты вероучения суннитского и шиитского толка, поскольку именно их приверженцы являются в наше время самыми многочисленными, а предание данных общин — наиболее древнее и авторитетное.

Ключевые слова: сравнительное религиоведение, сотворение мира и человека, душа и дух человека, ислам, православие, Коран, Библия, суннизм, шиизм.

Истинное представление о человеке, поиск смысла его существования, пути его совершенствования — вот вопросы, которые многие века являлись вожделенными для человеческого познания. Они же часто становились предметом яростных споров в истории многих народов, культур, религий и цивилизаций. Проблема расхождения антропологических представлений существует и в сфере взаимоотношений православия и ислама, что, несомненно, сказывается на реализации принципа добрососедства. Однако, при ближайшем рассмотрении, учение о человеке в этих религиях, помимо отличий, имеет и много общего, что может стать плодотворной почвой для межрелигиозного диалога. Развитие христианско-исламского диалога может принести прекрасные плоды: взаимоуважение и взаимопонимание представителей двух мировых религий и стать основой для многогранного сотрудничества.

В священной книге ислама Творцом, создавшим все существующее, в том числе и человека, является Аллах. Несмотря на то, что о сотворении человека в разных местах Корана говорится часто, такого систематического повествования, какое встречается в книге Бытия, в священной книге мусульман нет.

Согласно Корану, Аллах сотворил небо и землю и то, что находится в них, за шесть дней:

«Аллах — тот, который сотворил небеса и землю и то, что между ними, в шесть дней, потом утвердился на троне»¹.

В первые два дня были сотворены сами небо и земля, а в следующие четыре дня Аллах творил то, что находится на земле:

«Первые два дня Бог творил небо и землю, которые сначала были единым целым»²... следующие четыре дня Бог творил то, что находится

1 Коран 32, 4. В данной статье будет использован перевод Корана, выполненный академиком И. Ю. Крачковским: Коран. М.: Наука, 1986. Так как данный перевод ввиду его высокой научной значимости в России считается академическим и литературным, он был рассчитан не только на простых верующих мусульман, но и на учёных-арабистов и корановедов. Также уместно будет привести цитату одного из переводчиков Корана, а именно Эльмира Кулиева, который в предисловии к своей книге подчеркивает, что «наиболее точным является перевод академика Крачковского» (Коран: Перевод смыслов Э. Р. Кулиева. М., 2007. С. 7).

Кроме того, важно заметить, что перевод И. Ю. Крачковского еще содержит в себе комментарии к сурам, включающие важные для настоящей статьи сведения.

2 Коран 21, 30.

на земле, начиная с гор и кончая созданной из воды всякой живой вещью»³.

Первое упоминание о сотворении человека встречается в начальных стихах Корана, где Аллах говорит ангелам о Своем намерении создать наместника на земле:

«И вот, сказал Господь твой ангелам: Я установлю на земле наместника. Они сказали: Разве Ты установишь на ней того, кто будет там производить нечестие и проливать кровь, а мы возносим хвалу Тебе и святим Тебя? Он сказал: поистине, Я знаю то, чего вы не знаете»⁴.

Умар ибн Касир (1301–1373), один из самых древних и авторитетных толкователей Корана суннитского направления, комментирует данный стих так:

«Аллах ответил на вопрос ангелов: воистину, Я знаю то, чего вы не знаете! Т. е. сотворение этого существа принесёт больше пользы, чем вреда, о котором вы упомянули... Я создам среди них пророков и пошлю посланников. Я также создам среди них праведников, мучеников, правоверных, аскетов, поклоняющихся, кротких, набожных, ученых, которые будут практиковать их знания, и тех, кто любит Аллаха и следует за Его посланниками»⁵.

В Коране также многократно упоминается о том, что Аллах сотворил человека из глины:

«Он создал его из праха, потом сказал ему: “Будь!” — и он стал... Он прекрасно сделал всякую вещь, которую сотворил, и начал творение человека из глины... Мы уже создали человека из эссенции глины... Мы ведь создали их из пристающей глины... Я сотворю человека из звучащей, из глины, облеченной в форму... Он сотворил человека из звучащей глины, как гончарная»⁶.

Исламский исследователь Корана нашего времени, анализируя данные стихи, утверждает, что Аллах в начале творения человека смешал глину с водой, которая превратилась в грязь. Затем из этой

3 Журавский А. В. Ислам. М., 2004. С. 101.

4 Коран 2, 30.

5 Абуль-Фида Исмаил ибн Умар ибн Касир ад-Димашки. Комментарии Великого Корана. М., 2015. Т. 1. С. 55.

6 Коран 3, 59; 15, 28; 23, 12; 32, 7; 37, 11; 55, 14.

глины Он сформировал тело Адама. Глина долгое время сохла, пока не превратилась в звучащую глину:

«Почва, из которой был создан Адам, имеет множество названий... для каждого этапа используется отдельное название почвы... после смешивания с водой глина или почва превращается в грязь. Затем оставленная сохнуть материя получает название вязкой глины. По прошествии некоторого времени она темнеет и источает запах — черная гладкая глина. Именно из этого вещества Господь сформировал тело Адама. Его бездушное тело сохло еще некоторое время и превратилось в то, что известно в Коране как звучащая глина. Адам был создан из вещества, близкого к гончарной глине, которая звенит при легком постукивании»⁷.

О том, что тело Адама было сформировано из глины и долгое время сохло, указывается и в хадисах:

«Когда Аллах сделал форму Адама в Саду, Он оставил его на столь долго, сколь угодно Ему было»⁸.

Далее в Коране указывается, что Аллах спустя некоторое время одухотворил тело Адама:

«Вот сказал Господь твоим ангелам: Я создаю человека из глины. А когда Я его завершу и вдуну в него от Моего духа, то падите, поклоняясь ему... потом выровняйте его и вдуну в него от Своего духа и устройте вам слух, зрение и сердца»⁹.

По мнению одного из авторитетных суннитских толкователей Корана XIV века Абд ар-Рахмана бин Насира ас-Саадия, под словом «дух» следует понимать разумную душу:

«Когда Всевышний Аллах завершил сотворение человеческого тела и вдохнул в него душу, ангелы убедились в превосходстве человеческого знания над познаниями обитателей небес. Именно поэтому Аллах повелел им поклониться человеку»¹⁰.

7 *Стейси А.* История Адама. М., 2010. С. 3.

8 *Аль Имам Муслим.* Хадисы Сахих аль-Муслим. М., 2009. С. 583.

9 Коран 32, 9; 38, 71–72.

10 *Абд ар-Рахман бин Насир ас-Саади.* Толкование Священного Корана. М., 2012. Т. 3. С. 70.

Согласно же шиитским толкователям, каждый человек носит в себе частицу Бога. В подтверждение можно привести следующее толкование Корана:

«Один из показателей благородства и достоинства человека состоит в том, что он носит в себе частицу Божьего духа. Помещенное рядом с именем Аллаха слово “рух” (дух) приобретает возвышенный смысл, то есть смысл именного того святого духа, о котором идет речь в выражении “и вдул в него от Своего духа”. Это напоминает нам о том, что человек, сотворенный из комка глины, является, тем не менее, носителем духа Аллаха. Одна часть его существа связана с землей, другая — с престолом Всевышнего»¹¹.

Кроме того, и в другом месте вышеупомянутого толкования имеется аналогичное подтверждение:

«Слово “выровнял” образовано от “совершенствовать”, “дополнять” и подразумевает все стадии развития, которые проходит человеческий плод от зародыша до состояния, когда можно уже различить все члены тела, а также все те метаморфозы, которые пережил Адам (да будет мир с ним!) с момента сотворения его из глины до того, как Господь вдохнул в него частицу Своего Духа»¹².

Также важно отметить, что Аллах, согласно Корану, дал отнюдь не много сведений о душе, поэтому попытки познания ее сущности в исламе не одобряются:

«Они спрашивают тебя о духе. Скажи: Дух от повеления Господа моего. Даровано вам знания только немного»¹³.

Насир ас-Саади комментирует данный стих так:

«Не следует оставлять важные вопросы и расспрашивать о душе, знание о которой сокрыто от людей. Ни один человек не способен описать душу или ее сущность. И в этом нет необходимости, тем более что многие люди лишены знаний, в которых нуждаются все творения.

11 Свет Священного Корана: разъяснения и толкования. СПб., 2008. Т. 9. С. 15. Данный труд в десяти томах был составлен в наше время группой мусульманских ученых, которые объединили труды древних шиитских толкователей (аль-Мизан, аль-Кумми, аль-Баян, Махзан аль-Ирфан, аль-Бурхан) и создали толкование на каждый стих Корана.

12 Там же. С. 16.

13 Коран 17, 85.

Знание о тонкостях души не принесет людям большой пользы, тем более что люди не ведают о других более важных вещах»¹⁴.

В стихах Корана также есть упоминание о сотворении первой женщины, которая была взята из Адама:

«О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин»¹⁵.

Толкуя этот стих, ас-Саади пишет:

«Господь сотворил из него (Адама) супругу на пользу ему, чтобы он мог сблизиться с ней и найти в ней умиротворение...сотворение из человека пары ему указывает на необходимость соблюдения супругами обязанностей друг перед другом, которые определяются тем, что женщина произошла от мужчины»¹⁶.

Важно заметить, что в Коране не упоминается имя первой женщины, но, согласно мусульманскому преданию, ее звали Хаввой (араб. حواء), то есть Евой: «Если бы не Хавва, то женщины не обманывали бы своих мужей»¹⁷.

В результате сравнения православного и исламского вероучения о человеке можно выделить следующее. Как в православном, так и в исламском учении мир и человек были сотворены за шесть дней:

«И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой. Так совершены небо и земля, и все воинство их»¹⁸.

Также первый человек был сотворен из праха земного: «И создал Господь Бог человека из праха земного»¹⁹. Аналогичное сходство есть и в сотворении Евы, которая была взята из Адама:

«И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку»²⁰.

14 Абд ар-Рахман бин Насир ас-Саади. Указ. соч. Т. 2. С. 415.

15 Коран 4, 1.

16 Абд ар-Рахман бин Насир ас-Саади. Указ. соч. Т.1. С. 452.

17 Мухаммад аль-Бухари. Сахих аль-Бухари. Сборник Хадисов // The Comprehensive Muslim e-Library. URL: <http://www.muslim-library.com/dl/books/ru4264.pdf>.

18 Быт. 1, 31; 2, 1.

19 Быт. 2, 7.

20 Быт. 2, 22.

Еще одно сходство имеется в повествовании об одухотворении первого человека: «Вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою»²¹. Отличительной чертой является то, что душа человека в православном учении не единосущна Богу:

«Он — Бог, а она (душа) — не Бог; Он — Господь, а она — раба; Он — Творец, а она — тварь; Он Создатель, а она — создание; ничего нет общего в Его и ее естестве»²².

Кроме того, как учит прп. Исидор Пелусиот, душа в силу своей богообразности имеет божественные свойства, но не божественную природу:

«Признаём мы, что душа божественна и бессмертна, однако же не единосущна с Пребожественным и Царственным естеством и не часть сего Божественного, Творческого и присносущного естества. Ибо если бы она была частью одного неизреченного естества, то не грешила бы, не была бы судима. Если же терпит это, то, по справедливости, должны мы верить, что она — творение, а не часть высочайшей Сущности. Иначе окажется, что Божеское естество судит Само Себя»²³.

Следующим важным отличительным признаком в этом пункте является то, что в Коране душа и дух являются синонимами. Например, в исламской энциклопедии встречается такое объяснение: «Рух (араб. روح) — это дух; душа, которая дает телу жизнь»²⁴.

В православном же учении, начиная со Священного Писания и заканчивая творениями святых отцов Церкви, указывается на нетождественность души и духа:

«Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает. д. разделения души и духа, составов и мозгов и судит помышления и намерения сердечные»²⁵.

Святой Иустин Философ отличает душу от духа, называя дух высшей частью души: «Тело есть жилище души, а душа — жилище духа, и эти три

21 Быт. 2, 7.

22 Макарий Великий, прп. Беседа 49, 4 // Макарий Великий, прп. Духовные беседы. М., 2013. С. 148.

23 Исидор Пелусиот, прп. Письмо 27, 1 // Исидор Пелусиот, прп. Письма. М., 2001. Т. 3. С. 37.

24 Али заде Айдын Ариф оглы. Исламский энциклопедический словарь. Баку, 2007. С. 364.

25 Евр. 4, 12.

сохраняются в тех, которые имеют надежду и веру в Бога»²⁶. В творениях сщмч. Иринея Лионского встречается аналогичное утверждение:

«Совершенный человек... состоит из трех: плоти, души и духа, из коих один, то есть дух, спасает и образует, другая, то есть плоть, соединяется и образуется, а средняя между этими двумя, то есть душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения»²⁷.

Также святитель Иоанн Златоуст учил о трёхсоставной человеческой природе:

«Душа в человеке занимает середину: с одной стороны, тело склоняет ее к удовольствиям, с другой — дух влечет к Богу, побуждая благословлять Его, то есть проповедовать Его и прославлять всегда»²⁸.

Кроме того, здесь важно привести слова святителя Феофана Затворника, который учит:

«В человеке надо различать душу и дух. Дух содержит чувство Божества — совесть и ничем неудовлетворенность. Он есть та сила, которая вдохнута в лицо человека при сотворении. Душа — низшая сила или часть той же силы, назначенная на ведение дел земной жизни. Она такого чина, как и душа животных, но возвышена ради сочетания с нею духа»²⁹.

В книге по православной антропологии протоиерея Вадима Леонова можно найти следующее определение духа:

«Дух человеческий — это высшая часть души, соединяющая человека со сверхчувственным миром и позволяющая ему находиться в благодатном единстве с Богом, воспринимать божественные энергии и тем самым обоживаться»³⁰.

26 Цит. по: *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: учебное пособие. М., 2013. С. 73.

27 *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей 5, 9:1 // *Иринея Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. М., 2010. С. 468.

28 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа на псалом 102 // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: в 12 т. СПб., 1898. Т. 5. Кн. 1. С. 732.

29 *Феофан Затворник, свт.* Наставления в духовной жизни. М., 2012. С. 157.

30 *Леонов В., прот.* Указ. соч. С. 74.

Кроме того, согласно учению святых отцов Церкви, Господь Бог прежде, чем сотворить человека, не объявлял о своем намерении ангелам, а этому предшествовало некое «совещание» Божественных Лиц:

«И сказал Господь: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему»³¹.

Вот что по этому поводу пишет святитель Василий Великий:

«В начале, при сотворении мира, видим, что Бог беседует с Сыном и Духом... Ибо кому говорит “сотворим” если не Слову и Единородному Сыну, через Которого, по слову евангелиста, все начало быть, и Духу, о Котором написано: Дух Божий, сотворивший меня?»³²

Аналогичное подтверждение встречается и в учении святителя Иоанна Златоуста:

«Как это возможно, чтоб ангел вступал в совещание с Господом, создание — с Создателем? Дело ангелов состоит не в том, чтобы вступать в совещание (с Богом), а в том, чтобы предстоять и служить... Кто это такой, кому говорит Бог: сотворим человека?... Единородный Сын Божий, равный Отцу по существу, имже вся быша? Ему говорит (Отец): сотворим человека по образу нашему и по подобию»³³.

Кроме того, данное «совещание», которое в православном богословии получило название Предвечного Совета указывает на особое место человека в замысле Божиим:

«Был совет, смотрение и сообщение, не потому, однако, будто Бог имеет нужду в совете — этого да не будет, — но чтобы самым способом выражения показать нам достоинство творимого»³⁴. «Единородный Сын открыл и исполнил этот Совет через Свое Воплощение, став Вестником Великого и Предвечного Совета Бога Отца»³⁵.

31 Быт. 1, 26.

32 *Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2008. Т. 1. С. 208.

33 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на книгу Бытия. Беседа 8 // Творения. Т. 4. Кн. 2. С. 736–737.

34 Там же. С. 735.

35 *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия. Сотница 2, 23 // *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. Т. 1. С. 238.

Далее следует показать отличия в рассказе об одухотворении человека. В православном вероучении душа и тело творятся одновременно, а не одно прежде другого. Прп. Иоанн Дамаскин по этому поводу пишет так:

«Тело и душа сотворены в одно время; а не так, как пустословил Ориген, что одна прежде, а другое после»³⁶

Приведем также слова святителя Григория Нисского:

«Не следует предполагать, будто бы души, как обольщают себя язычники, сначала вращались во вселенной, а затем, обременившись каким-то пороком, оказались неспособны двигаться вместе со скоростью полюса и ниспали на землю. Не следует также утверждать, словно бы человек сначала был создан подобным изваянию из глины и будто для этого изваяния была сотворена душа. Ибо в таком случае умная природа окажется менее стоящей, чем создание из глины. Поскольку человек, состоящий из души и тела, есть одно, то мы предполагаем одно общее начало его состава, так что он ни старше, ни моложе самого себя, и в нем не прежде телесное, а потом другое. Напротив, мы утверждаем, что предвещающим Божиим могуществом, согласно с изложенным несколько выше учением, приведена в бытие вся полнота человеческого естества... В сотворении же каждой части мы не противопоставляем одного другому: души телу и наоборот, — чтобы человек, разделяемый разностью во времени, не был поставлен в разлад с самим собою»³⁷.

Эта точка зрения была подтверждена и соборными решениями:

«Церковь же, наученная Божественными Писаниями, утверждает, что душа сотворена вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после, как казалось сумасбродству Оригена»³⁸.

Итак, подводя итоги данной работы, следует отметить, что на основании сведений Корана и его толкований были затронуты самые важные аспекты исламского вероучения о сотворении человека. Кроме того, через призму Священного Писания и Священного Предания, а также трудов православных богословов были системно сопоставлены

36 *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М., 2010. С. 209.

37 *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека 29 // *Григорий Нисский, свт.* Творения. Т. 1. М., 1861. С. 198.

38 *Деяния Вселенских соборов.* Казань, 1913. Т. 5. С. 291.

и раскрыты сходства и различия учения о сотворении человеке в двух мировых религиях.

Сходства заключаются в том, что:

- 1) Адам сотворен из праха земного, и жена его Ева была взята из него;
- 2) душа не рассматривается как продукт деятельности нервных клеток мозга и признаётся, что человек был одухотворён Богом;
- 3) первозданный человек обладал реальным физическим телом, которое имело природное единство с подчиненным ему тварным миром.

Различия заключаются в том, что:

- 1) Аллах, перед тем как сотворить человека, объявляет о своем намерении ангелам, в то время как в православном вероучении имеет место так называемый Предвечный Совет Пресвятой Троицы;
- 2) тело и душа, по Корану, были сотворены отдельно друг от друга, в то время как православное богословие настаивает на единовременности творения этих двух составляющих человеческой природы;
- 3) душа человека единсущна Аллаху и имеет божественную природу; в православном учении душа человека является творением Божиим;
- 4) в Коране нет учения о различии души и духа, в православном же учении душа и дух нетождественны.

Таким образом, в учении о сотворении человека в двух мировых религиях имеется ряд существенных отличий, однако присутствует много общих положений. На основании вышеизложенных сравнений можно сделать вывод о том, что определенный потенциал для выстраивания диалога содержится в изучении антропологии двух мировых религий. Также, приступая к просветительской миссии, необходимо раскрывать именно те аспекты антропологического учения мусульман, которые ближе всего к православной традиции.

Кроме того, надо отметить, что в данной статье для репрезентации исламского вероучения был использован текст Корана и вероучения

суннитского и шиитского направлений, не были затронуты традиции истолкования текстов Корана иными течениями ислама.

Итак, если в данной области вероучения на основании этих положений четко разграничить сходство и различие представлений, то в будущем можно будет избежать, как минимум, недопонимания и вытекающих из этого конфликтов. Противостояние христианского и мусульманского мира, как это ни печально, является фактом современной жизни, а результат этой конфронтации весьма конкретен — многочисленные человеческие жертвы на фоне тотального взаимного непонимания. Диалог между христианами и мусульманами, поиск средств к мирному сосуществованию, стремление к нравственному изменению сторон, смене конфронтационной методологии общения в наше время столь важны, что любые конструктивные предложения, исследования и проекты в этом направлении вызывают неподдельный интерес с обеих сторон.

Завершить данное исследование можно словами профессора А. И. Осипова из его интервью под названием «Мусульманство — это ближайшая к христианству религия». Он обозначил схожесть христианства и ислама в том, что:

«Мусульманская религия — это, по существу, ветхозаветная религия, хотя в ней присутствуют и элементы религии христианской. В этом отношении она превзошла иудаизм, для которого Христос — лжемессия, а их ожидаемый мессия является для христиан — антихристом»³⁹.

Библиография

Источники

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2009.

Абд ар-Рахман бин Насир ас-Саади. Толкование Священного Корана: в 3 томах. М.: Умма, 2012.

Абуль-Фидаа Исмаила ибн Умара ибн Касира ад-Димашки. Комментарии Великого Корана в 4 томах. М.: Рисаля, 2015.

Аль Имам Муслим. Хадисы Сахих аль-Муслим. М.: Сад, 2009.

Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2008.

39 *Осипов А. И.* Мусульманство — это ближайшая к Христианству религия // Святоотеческая литература. URL: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/intervju-nacionalnyj-kontrol.html>.

- Григорий Нисский свят.* Творения. Т. 1. М.: Тип. В. Готье, 1861.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М.: Сибирская Благовонница, 2010.
- Иоанн Златоуст, свят.* Творения: в 12 т. СПб.: СПбДА, 1898. Т. 4, 5.
- Иринеи Лионский, свят.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. М.: Православный паломник, 2010.
- Исидор Пелусиот, прп.* Письма: в 3-х томах. М.: Издательство имени святителя Игнатия Ставропольского, 2001.
- Коран на арабском языке. Казань: Академия познания, 2011.
- Коран / пер. и комм. И. Ю. Крачковского. М.: Наука, 1986.
- Коран: Перевод смыслов Э. Р. Кулиева. М.: Умма, 2007.
- Макарий Великий, прп.* Духовные беседы. М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2013.
- Максим Исповедник, прп.* Творения. М.: Мартис, 1993. Т. 1.
- Мухаммад аль-Бухари.* Сахих аль-Бухари. Сборник Хадисов // The Comprehensive Muslim e-Library. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.muslim-library.com/dl/books/ru4264.pdf> (дата обращения 05.10.2018).
- Феофан Затворник, свят.* Наставления в духовной жизни. М.: Правило веры, 2012.

Литература

- Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим.* Догматическое Богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 2010.
- Деяния Вселенских соборов. Т. V. Казань: Центральная типография, 1913.
- Журавский А. В.* Ислам. М.: Весь Мир, 2004.
- Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: учебное пособие. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.
- Осипов А. И.* Мусульманство — это ближайшая к Христианству религия // Святоотеческая литература. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/intervju-nacionalnyj-kontrol.html> (дата обращения 17.12. 2018).
- Свет Священного Корана: Разъяснения и толкования. Том I–X. СПб.: Фонд исследований исламской культуры, 2008.
- Стейси А.* История Адама. М.: Дом ислама, 2010.

The Doctrine of the Creation of Man in The Quran and Orthodoxy: A Comparative Theological Analysis

Priest Nazarij (Vaidas) Eyvazov

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

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

vaidas1987@bk.ru

For citation: Eyvazov, Nazarij (Vaidas), priest. "The Doctrine of the Creation of Man in The Quran and Orthodoxy: A Comparative Theological Analysis". *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp. 52–66. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-52-66

Abstract. The article attempts to make a comparative theological analysis of the doctrine of the creation of man in two world religions. The results of this work in the future can be used for dialogue with Muslims and their enlightenment. The relevance of the chosen topic is undoubted, since the confrontation between the Muslim and Christian world is growing, and scientific work, which can even to a small extent establish dialogue and mutual understanding, is extremely in demand. The novelty of this work lies in the fact that there are very few serious theological works with a systemic comparative analysis of anthropological concepts. This article will mainly use the text of the Koran, which is revered by adherents of all Muslim directions and serves as the basis of Muslim legislation, both religious and civil, to represent Islamic dogma. Of the different Islamic sects, the A. concentrates on the creeds of the Sunni and Shiite persuasion, since it is their supporters in our time that are the most numerous, and the tradition of these communities is the most ancient and authoritative.

Keywords: comparative religious studies, creation of the world and man, soul and spirit of man, Islam, Orthodoxy, Koran, Bible, Sunnism, Shiism.

References

- Abd ar-Rahman bin Nasir as-Saadi. *Tolkovanie Sviashchennogo Korana: v 3 tomakh [The Commentary of the Holy Quran: in 3 Volumes]*. Moscow: Umma, 2012. (In Russian)
- Abu'l-Fida Ismail ibn Umar ibn Kathir ad-Dimashqi. *Kommentarii Velikogo Korana v 4 tomakh [Commentaries on the Great Quran: in 4 Volumes]*. Moscow: Risalya, 2015. (In Russian)
- Al' Imam Muslim. *Hadisy Sahih al'-Muslim*. Moscow: Sad, 2009.
- Basil the Great, St. *Tvoreniia [Works]*. Vol. 1, Moscow: Sibirskaiia blagozvonitsa, 2008. (In Russian)
- Irenaeus Lugdunensis, St. *Protiv eresej. Dokazatel'stvo apostol'skoj propovedi [Against heresies. Proof of the apostolic sermon]*. Moscow: Pravoslavnyi palomnik, 2010. (In Russian)
- Isidor Pelusiot, rev. *Pis'ma: v 3-h Tomakh [Letters: in 3 Volumes]*. Moscow: Izdatel'stvo imeni sviatitelia Ignatii Stavropol'skogo, 2001. (In Russian)
- John of Damascus, rev. *Tochnoe Izlozhenie Pravoslavnoj very [An Exact Statement of the Orthodox Faith]*. Moscow: Sibirskaiia blagozvonitsa, 2010. (In Russian)

- John Chrysostom, St. *Tvoreniia v 12 tomakh [Works in 12 Volumes]*. Vol. 4, vol. 5, Saint-Petersburg: St. Petersburg Theological Academy, 1898. (In Russian)
- Kastal'skii-Borozdin, Alipii, arhim., Isaiia (Belov), arhim. *Dogmaticheskoe Bogoslovie [Dogmatic Theology]*. Sergiev Posad: Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 2010. (In Russian)
- Koran [Quran]*. Translated by I. Yu. Krachkovsky, Moscow: Nauka, 1986. (In Russian)
- Koran [Quran]*. Translated by E. R. Kuliev, Moscow: Umma, 2007. (In Russian)
- Koran na Arabskom jazike [Quran in Arabic]*. Kazan': Akademiia poznaniia, 2011.
- Leonov, V., archpriest. *Osnovy pravoslavnoj antropologii [Fundamentals of the Orthodox Anthropology]*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, 2013. (In Russian)
- Macarius the Great, rev. *Dukhovnye besedy [Spiritual Homilies]*. Moscow: Sretenskii stavropigial'nyi muzhskoi monastyr', 2013. (In Russian)
- Maximus the Confessor, rev. *Tvoreniia [Works]*. Vol. 1, Moscow: Martis, 1993. (In Russian)
- Muhammad al'-Buhari, Sahih al'-Buhari. *Sbornik Hadisov [Collection of Hadis]*. www.muslim-library.com/dl/books/ru4264.pdf.
- Osipov, A. I. "Musul'manstvo — éto blizhaishaia k Xristianstvu religia" ["Islam is the Religion closest to Christianity"]. *Sviatootecheskaia literatura [Patristic literature]*. www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/intervju-nacionalnyj-kontrol.html.
- Theophan Zatvornik, St. *Nastavleniia v dukhovnoj zhizni [Instructions in the Spiritual Life]*. Moscow: Pravilo very, 2012. (In Russian)
- Steisi, A. *Istoriia Adama [History of Adam]*. Moscow: Dom islama, 2010. (In Russian)
- Svet Sviashchennogo Korana: Raz'iasneniia i tolkovaniia. Tom I–X. [The Light of the Holy Quran: Explanations and Interpretations]*. Vol. 1–10, Saint-Petersburg: Fond issledovaniia islamskoï kul'tury, 2008.
- Zhuravskii, A. V. *Islam. [Islam]*. Moscow: Ves' mir, 2004. (In Russian)

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ П. Д. ШАНТЕПИ ДЕ ЛЯ СОССЕ И К. ТИЛЕ: ОТ ТЕОЛОГИИ К РЕЛИГИОВЕДЕНИЮ

Татьяна Сергеена Самарина

кандидат философских наук
научный сотрудник Института философии РАН
109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
t_s_samarina@bk.ru

Для цитирования: Самарина Т.А. Феноменология религии П. Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле: от теологии к религиоведению // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 67–79. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-67-79

Аннотация

УДК 21

В статье рассматриваются концепции двух классиков религиоведения – П. Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле. На примере их творчества демонстрируется процесс отделения религиоведения от теологии. Несмотря на то, что и Тиле, и Соссе были выпускниками теологических факультетов, они являлись одними из самых радикальных борцов за отделение религиоведения от теологии. И Соссе, и Тиле выступали за создание нового типа рассмотрения религии, основанного на принципах компаративного анализа и идее равенства религий. При этом в их религиоведческих проектах имплицитно содержится наследие теологического мировидения – постулируемый ими антиредукционизм как основа понимания и изучения религии. Шантепи де ля Соссе считал, что проект исследования религии должен стать своеобразным подспорьем, помогающим перевести христианские идеи на языки других культур и религий. Соссе не только ввел в историю мысли словосочетание «феноменология религии», но и наметил основные перспективы ее будущего развития: выделение религиозных феноменов, антиредукционизм, вопрос о центре религии. Тиле подчеркивал важность компаративного анализа различных религий, на основе этого метода он стремился реформировать и трансформировать старые теологические установки.

Ключевые слова: религиоведение, феноменология религии, история религии, история религиоведения, философия религии, антиредукционизм, феномен, компаративистика, П. Д. Шантепи де ля Соссе, К. Тиле.

Специфика теологии как научной дисциплины в последнее время стала серьезно обсуждаться в кругу отечественных исследователей. И здесь важно не только определение теологии по ее сущностным аспектам, но и прояснение ее исторических взаимоотношений с иными смежными дисциплинами, поэтому особую значимость приобретает связь теологии с религиоведением. Благодаря некоторым трудам, посвященным генезису религиоведения, могло сложиться впечатление, что религиоведение как дисциплина возникла независимо от теологии с целью заместить ее. Исторический анализ этого вопроса показывает, что ситуация была несколько иной – религиоведение возникло из теологии, с одной стороны, как способ эмансипации ради соответствия новым принципам научного исследования, с другой – как дисциплина, впитавшая в себя целый ряд принципиальных теологических установок, можно даже сказать имплицитно теологическая. Лучшее всего процесс становления религиоведения в его связи с теологией можно продемонстрировать на примере голландской традиции, оказавшей влияние на две важнейшие отрасли религиоведения – историю религии и феноменологию религии. Для этой цели далее мы обратимся к анализу наследия двух классиков голландского религиоведения – П. Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле.

Пьер Даниэль Шантепи де ля Соссе по праву считается автором, который ввел в историю мысли словосочетание «феноменология религии»¹, поэтому изучение его места в истории религиоведения и споры о его наследии всегда предваряли любой экскурс в специфику феноменологии религии. Сразу стоит отметить, что, несмотря на его роль первопроходца в использовании термина, Соссе вряд ли можно считать родоначальником самой дисциплины, хотя в некоторых чертах его труды напоминают работы классиков феноменологии религии. Оценивая вклад Соссе в религиоведение, современный голландский историк этой науки А. Молендийк даже как-то написал, что Соссе «...почти случайно стал одним из ведущих ученых зарождающейся науки о религии»².

Шантепи де ля Соссе родился в семье известного голландского теолога, одного из основателей этической теологии. Его отец Даниель находился под большим влиянием философии Ф. Шлейермахера и именно на ней основывал свои теологические построения. Шантепи пошел

1 Подробнее об этом см.: Самарина Т. С. Феноменология религии и философская феноменология // Вопросы философии. 2017. №4. С. 61–71.

2 *Molendijk A. L. The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden, 2005. P. 111.*

по стопам отца, сначала получив теологическое образование в Утрехте, а затем став пастором. Основным направлением его интересов были принципы изучения религии, диссертацию он писал о современных ему теориях происхождения религии. В тридцать лет он был избран профессором истории религии в университете Амстердама. В течение жизни Соссе занимался в основном отдельными аспектами истории религии, в первую очередь восточными религиями и религией древних германцев. Некоторые его труды получили широкое признание среди исследователей, уважение к Соссе было всеобщим, что выразилось в избрании его председателем первого конгресса историков религии, прошедшего в Нидерландах в 1912 году.

Но несмотря на свою большую активность в сфере изучения религии, Соссе по убеждениям был скорее теологом, зачастую противопоставлявшим современное научное понимание религии и теологию, способную удовлетворить «...потребность в углубленном познании тайны»³. Любопытно, что Соссе порой указывал на то, что он не является настоящим ученым. Это показательно, поскольку, по общему мнению исследователей, самостоятельным ученым он действительно не был, некоторые даже говорят о применимости к его трудам обозначения «second hand»⁴. Причина в том, что Соссе не специализировался на изучении какой-либо конкретной религии, а писал работы по второисточникам, компилируя существующие теории. Однако именно такой труд снискал ему всемирную популярность. Общеизвестной классикой религиоведения конца XIX века стал его «Учебник по религиозной истории», вышедший в оригинале по-немецки в 1887 году⁵ и выдержавший четыре издания, последнее из которых было опубликовано после его смерти в 1925 году⁶. Учебник был даже частично переведен на английский и французский языки. Перевод для английского издания книги осуществила дочь Макса Мюллера – Беатрис.

Как исследователь религии Соссе был убежден, что понимание сущности религии тесно связано с пониманием ее происхождения, поэтому изучение бесписьменных народов или постижение религии без эмпатии не приведет к успеху, если не принимать во внимание наличие центра религии – Бога. Эта эксплицитная теологическая установка хорошо ощутима во всех идеях Соссе. Например, христианство

3 *Chantepie de la Saussaye P.D.* De taak der theologie. Haarlem, 1899.

4 Так он назван Молендийком, см.: *Molendijk A. L.* Op. cit. P. 110.

5 *Chantepie de la Saussaye P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1887.

6 *Chantepie de la Saussaye P.D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1925.

он считал «...полным выражением того, что известно в других религиях поверхностным образом»⁷. Вот почему сам проект исследования религии должен был стать своеобразным подспорьем, помогающим перевести христианские идеи на языки других культур и религий, дабы открыть им возможность к постижению христианства и осознанию его как полноты религиозной жизни.

Введенное Соссе в научный оборот словосочетание «феноменология религии», как мы уже отмечали выше, было употреблено им в «Учебнике по истории религии». Этот массивный труд, в первом издании насчитывавший около девятистот страниц, имел целью познакомить широкие круги общественности с достижениями современной науки по этому вопросу. В тексте и названии книги Соссе намеренно сделал акцент именно на истории религии, поскольку, по его мнению, наука о религии в целом синонимична истории религии. При этом исторический материал не должен оставаться без рефлексивного осмысления, которое может дать только философия. Именно поэтому исторический аспект труда дополняется историей философского рассмотрения места и роли религии. Среди философов Соссе особенно выделяет труды Канта, Гегеля и Шлейермахера. Из этих троих первенствующее место в изучении религии он отводит философско-историческим идеям Гегеля, считая его основателем науки о религии. При этом, согласно Соссе, становление современного изучения религии – сложный процесс, который связан не только с философией и историей, большую роль, по Соссе, в нем сыграли открытия архаических культур антропологами, исследования этнологов и многое другое. Он замечает, что «...наука о религии обязана своим устойчивым ростом открытиям и достижениям, которые были сделаны в науках о языке, в археологии, филологии, этнографии, психологии народов, мифологии и фольклоре»⁸.

В тексте первого тома первого издания мы видим три основные части: феноменологическую, этнографическую и историческую. Причем последняя занимает непропорционально большой объем по сравнению с двумя другими и продолжается во втором томе⁹. Согласно идее Соссе, этнография и история религии являют собой определенное единство: «...этнографический раздел дает нам подробную информацию о рели-

7 *Chantepie de la Saussaye P. D.* Het belang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het christendom. Groningen, 1878. S. 20.

8 *Chantepie de la Saussaye P. D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg, 1897. S. 4.

9 Феноменологии Соссе отводит около 120 страниц, этнографии – около 60, все остальное занимает история.

гиях диких племен, так называемых детей природы или той части человечества, которая не имеет истории. Второй раздел представляет собой историческое развитие религий цивилизованных народов»¹⁰. Таким образом, обе части являются историей религии, этнография при этом отвечает за бесписьменные архаические культуры. Собственно историческая часть разделена по историко-географическому принципу: Соссе начинает с древних религий (Египта и Вавилонии), а заканчивает исламом.

Для нас наибольший интерес представляет феноменологическая часть учебника. Как хорошо известно, Соссе видел в феноменологии дисциплину-медиатор, целью которой было соединение отвлеченных философских теорий с конкретными историческими данными. По крайней мере, так он писал о ней во введении к первому изданию своего учебника. Во втором и последующих изданиях часть с феноменологией и все упоминания о ней исчезли, поскольку, по некоторым данным, Соссе решил полностью сфокусироваться на истории, ибо объем материала превышал возможности книги, а по феноменологии, как особой дисциплине, он хотел написать специальный труд, но этот замысел ему так и не удалось осуществить. Описывая идею феноменологической части первого издания, он заметил, что она представляет собой «...первую всеобъемлющую попытку организовать основные группы религиозных проявлений (*Erscheinungen*), не объясняя их доктринальным единообразием, упорядочивая их таким образом, чтобы основные стороны и точки зрения были самоочевидны из самого материала»¹¹. Здесь обращает на себя внимание мысль о том, что феноменология должна группировать религиозные проявления. Эта идея найдет продолжение во всех последующих трудах классиков феноменологии религии (например, Ф. Хайлера или Г. ван дер Леу). Интересен и сам перечень феноменов, приведенный Соссе в этой части. Здесь встречаются и священный камень, дерево и зверь, священное время, священное пространство, священные личности, священная община, священные писания, религиозная мифология и т.п. Почти все эти темы, ровно с такими же наименованиями, будут встречаться и во всех классических трудах феноменологов религии¹².

10 Ibid. S. 6.

11 *Chantepie de la Saussaye P.D. Lehrbuch...* 1897. S. V.

12 Например, в трудах В. Б. Кристенсена (*Kristensen W. B. The Meaning of Religion. The Hague, 1960*) или Ф. Хайлера (*Heiler F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart, 1961*).

При этом заметим, что Соссе не предлагает в своей книге никакой единой теории группировки и выделения религиозных феноменов. Предложенная им систематизация религиозного материала является для него интуитивно очевидной, и он не видит особой нужды в ее объяснении или выделении какого-то особого феноменологического метода исследования. Как он писал, все должно быть ясно из самого материала. Пожалуй, единственное, что роднит его в методологическом плане с последующими феноменологами, – осознанный *антиредукционизм*. Например, в феноменологической части книги в разделе о священных людях он пишет: «Раньше вся религия считалась произвольным творением хитрых священников, в настоящее время все знают, что не священники создали религию, а наоборот, религия – священников»¹³. Согласно Соссе, по-настоящему понимать религию возможно только изнутри, поэтому ее изучение должно быть связано с пониманием психологии верующего человека. К примеру, Герардус ван дер Леу вспоминал, что одним из исследователей, вдохновивших его на изучение религии, в том числе ее психологического аспекта, был именно Соссе. Кое-что говорит Соссе и об объекте религии – теме, к которой в той или иной степени обращались все феноменологи. Правда, в «Учебнике...» рассмотрение центра религиозной жизни носит откровенно теологические черты, Соссе пишет, что объектом религии является «...живой Бог, который открывает себя всем народам как единственный истинный Бог»¹⁴.

Можно заключить, что Шантепи де ля Соссе не только ввел в историю мысли словосочетание «феноменология религии», но и намечил основные перспективы ее развития: выделение религиозных феноменов, антиредукционизм, вопрос о центре религии. Правда, сделал он это скорее интуитивно, не выработав никакого цельного представления о феноменологии религии как дисциплине со специфическим методом. Если у Соссе и был в реальности какой-то проект феноменологического исследования религии, то он не выразил его ни в одном из сочинений. Анализ даже первого издания Учебника показывает, что определяющим методом в нем служит историческое рассмотрение религий, феноменологическая часть вполне может восприниматься как довесок, не связанный с основной книгой, который, как оказалось, легко можно убрать за ненадобностью в последующих изданиях.

13 *Chantepie de la Saussaye P. D. Lehrbuch...* 1897. S. 124.

14 *Ibid.* S. 51.

Наряду с работами Шантепи де ля Соссе немалое значение для становления феноменологии религии имели труды Корнелиуса Тиле. Тиле не принято причислять к феноменологам религии, поскольку в центре его исследований было историческое изучение верований, но он сыграл значительную роль в развитии голландского религиоведения, непосредственно в рамках которого и оформлялась феноменология религии. Кроме того, Тиле оказал значительное влияние на труды таких классиков феноменологии, как В. Б. Кристенсен и Г. ван дер Леу. Далее мы кратко остановимся на творчестве Тиле, выделив значимые для формирования этой дисциплины черты.

Как и Соссе, Тиле принадлежал к теологическим кругам, получил образование теолога и был служителем реформатской церкви (голландская ветвь арминианства). Затем его назначили ректором реформатской семинарии, а позже перевели на теологический факультет Лейденского университета, где он и проработал большую часть жизни. В университетских кругах авторитет Тиле был так высок, что в течение некоторого времени он даже занимал пост ректора. На факультете он поначалу преподавал гомиетику, катехизис, пастырское богословие, позже переориентировался на общую историю религии и философию религии. Первые труды Тиле были по богословию Евангелия от Иоанна, в религиоведении сферой его интересов стали древние религии, он специализировался по Персии, Вавилонии и Египту. Исследователи отмечают, что именно его инаугурационная лекция 10 октября 1877 года о значении ассириологии для сравнительного религиоведения стала этапным моментом в истории этой науки в Голландии. Авторитет Тиле в религиоведческом сообществе был выше, чем у Соссе. Помимо того, что он имел множество почетных званий, его, наравне с Ф. Макс Мюллером, избрали президентом первой международной конференции по истории религии. Классическим трудом Тиле стал «Очерк по истории религии». Впервые он вышел в 1877 году на голландском, затем был переведен на немецкий язык и издан под редакцией Натана Зедерблома, именно это издание стало одним из самых уважаемых трудов по религиоведению в немецкоязычном мире.

Несмотря на то, что по происхождению и сфере деятельности Тиле был теологом, он являлся одним из самых радикальных борцов за эмансипацию религиоведения от теологии. Изначально его проектом было преобразование теологии в религиоведение, поскольку он считал все теологические методы устаревшими, а саму науку несостоятельной. Вот как он образно выразил эту мысль: «Целые и половинные королевства,

княжества, герцогства, кусочек Германии, немного Польши, немного Италии, Чехии, Венгрии, дополненные тремя миллионами русских, полутора миллионами сербов и иллирийцев, миллионом каринтийцев и некоторым количеством болгар и хорватов – вот что можно назвать Австрийской Империей. Немного филологии, немного истории религий, немного философии, немного теории риторики, немного психологии, немного теории искусства и еще кое-что – и у нас есть теология»¹⁵. По мнению Тиле, современная теология разобщена, не имеет никаких единых принципов и ориентируется на узкие представления отдельных деноминаций. По его мнению, такая ограниченность на фоне быстрого расширения знания о других культурах летальна. Тиле был полностью солидарен с Макс Мюллером в том, что любое знание начинается со сравнения, именно поэтому теология должна уступить место сравнительной, по определению, дисциплине – религиоведению. Последнее, по Тиле, обладает значительно большей эмпирической базой и отвечает всем основным представлениям о современной науке. Теология, в лучшем случае, может стать частным разделом общего религиоведения, при этом, разумеется, лишившись полемических дисциплин, таких как апологетика.

Для Тиле религия как таковая представляет собой уникальное явление человеческой жизни, укорененное в психике. В своем описании истоков религиозной жизни Тиле очень близок и Мюллеру и Шлейермахеру, поскольку видит в психике человека отражение бесконечного. В одной из работ он пишет: «Несомненно, во всяком случае, что религия – наряду со всем действительно великим в целях и действиях человека – эманурует непосредственно из того, что делает человека человеком – бесконечного внутри него»¹⁶. В своих гиффордовских лекциях Тиле выразился еще более четко, обозначив религию как явление, основанное на «вере в сверхчеловеческое»¹⁷.

Само религиоведение Тиле считал задачей философов, стремящихся рассматривать и изучать религиозные феномены и искать проникновения в их основы. Вспомогательными дисциплинами для такого исследования могут стать антропология, психология и социология, каждая со своей стороны раскрывающая специфику религиозного.

15 Tiele C. P. *Theologie en Godsdienstwetenschap* // *De Gids*. 1866. 30/2. P. 205–244. S. 213.

16 Tiele C. P. *Elements of the Science of Religion: Vol. II: Ontological*. Edinburgh; L., 1899. P. 248.

17 Tiele C. P. *Elements of the Science of Religion. Vol. I: Morphological*. Edinburgh; L., 1896. P. 4.

При этом, как уже было отмечено выше, Тиле склоняется к *антиредукционистской* теории религии – общей для всех феноменологов. Культурные, политические, социальные реалии для него оформляют лишь внешнюю часть религиозной жизни. Важно отметить, что Тиле уделял значительное место исследованию ритуала, считая, что и догматика, и ритуальная часть есть важные, но внешние проявления религиозной жизни: «...не то, чтобы догматы и ритуалы были религией, они являются лишь ее необходимыми проявлениями, воплощением того, что должно рассматриваться как сама ее жизнь и сущность, того, что по внутреннему убеждению должно отличаться от доктрины или символа веры – веры как таковой»¹⁸. Здесь также просматривается общая для всех феноменологов идея разделения сущности религии и ее проявлений в различных формах – феноменов. В гиффордовских лекциях, которые считаются суммой взглядов Тиле по теме, он открыто говорит об этом: «Что такое религия и откуда она возникает, мы можем установить только благодаря религиозным феноменам... [Так же, как] наше сокровенное существо может быть известно только по его внешним проявлениям»¹⁹.

Гиффордовские лекции представляют интерес еще и по той причине, что они связаны с феноменологией религии. Тиле разделил лекции на морфологическую часть, раскрывающую мысль о постоянной смене форм в эволюционном религиозном процессе (в ней Тиле выделяет законы религиозного развития и предлагает свою классификацию религий), и онтологическую часть, рассматривающую не подверженные изменениям константы религиозной жизни. Онтологическая часть, в свою очередь, делится на психологическую и феноменологическую. По сути, онтологическая часть лекций имеет прямое отношение к описанию сущности религии, при этом Тиле, в отличие от Соссе, не склонен говорить о сущности религии как таковой (о Боге), его интересует религия как человеческое действие, вызванное сверхъестественной силой, а не эта сила сама по себе. В онтологической части Тиле выделяет проявления религиозной жизни – «слова и дела»²⁰, выражающие религиозную жизнь, если производятся исходящим из сердца религиозным чувством. Именно аспект проявления религиозного чувства и описывается в психологическом разделе, в котором говорится о сущности религии. Феноменологический раздел посвящен облечению религиозного чувства

18 Tiele C. P. Religions // The Encyclopaedia Britannica: Ninth Edition. Vol. XX. Edinburgh, 1886. P. 248.

19 Tiele C. P. Elements of the Science of Religion. Vol. I. P. 18.

20 Tiele C. P. Elements of the Science of Religion. Vol. II. P. 6.

в формы религиозных доктрин, практик и организаций. Согласно Тиле, религия строится из трех частей: эмоций, концепций и настроения. Если нет одной из них, то нет и самой религии. Если все базируется на эмоциях, то религия вырождается в сентиментализм. Если центральное место занимают концепции, то это приводит к фанатизму. Если преобладает настроение, то религия превращается в морализм. В психологическом аспекте Тиле усматривал сущность религии в благочестии, из которого, по его мнению, возникали все формы богослужения. По этому поводу он писал: «В поклонении объединены те две фазы религии, которые называются школами “трансцендентного” и “имманентного”, соответственно, или которые на религиозном языке представляют верующего “воспринимающим Бога как Всевышнего” или “чувствующего Бога своим Отцом”»²¹. Вообще, в описании истоков религиозной жизни Тиле близок Шлейермахеру с его идеей религиозного чувства, правда, Тиле не стремился свести всю религию к чувству.

Можно заключить, что Тиле в своей теории религий также использовал некоторые положения, характерные для последующей традиции феноменологии религии. Во-первых, он придерживался последовательного *антиредукционизма*, утверждая, что религия, как никакая другая сфера человеческой жизни, способна давать человеку не только цельное мировоззрение, но и «...полное примирение со своим Я и своим мирским уделом, которые являются плодами религии и характеризуют истинно благочестивых во все эпохи»²². Несмотря на стремление исследовать внешние проявления религиозной жизни, Тиле всегда подчеркивал, что истоком ее является чувство бесконечного. Во-вторых, Тиле использовал термин «*феноменология*», когда писал о неизменяемых в процессе эволюции религии формах религиозной жизни, хотя перечень этих форм не совсем стандартный, но во многом он соответствует общим принципам классиков феноменологии религии. В-третьих, Тиле подчеркивал важность *компаративного анализа* различных религий, на основе этого метода он стремился реформировать и трансформировать старые теологические установки.

Таким образом, в трудах двух рассмотренных нами ученых очевидно стремление к отказу от монополии теологии в вопросах изучения религии. И Соссе, и Тиле выступали за создание нового типа рассмотрения религии, основанного на компаративном анализе и принципиальной идее равенства религий. При этом в их религиозоведческих проектах

21 Ibid. P. 192.

22 Ibid. P. 246.

имплицитно содержится наследие теологического мировидения – постулируемый ими антиредукционизм как основа понимания и изучения религии. На примерах этих двух ученых хорошо видна специфика феноменологии религии в ее становлении, а также ясны проблемы, которые она вынуждена была решать на последующих этапах своего развития, что мы находим впоследствии в трудах классиков – Р. Отто, Ф. Хайлера, Г. ван дер Леу.

Библиография

- Самарина Т. С.* Феноменология религии и философская феноменология // Вопросы философии. 2017. №4. С. 61–71.
- Chantepie de la Saussaye P. D.* De taak der theologie, Haarlem: F. Bohn, 1899.
- Chantepie de la Saussaye P. D.* Het belang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het christendom. Groningen: Noordhoff, 1878.
- Chantepie de la Saussaye P. D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1887.
- Chantepie de la Saussaye P. D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1925.
- Chantepie de la Saussaye P. D.* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1897.
- Heiler F.* Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.
- Kristensen W. B.* The Meaning of Religion. The Hague: M. Nijhoff, 1960.
- Molendijk A. L.* The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands. Leiden: Brill, 2005.
- Tiele C. P.* Elements of the Science of Religion. Vol. I: Morphological. Edinburgh; L.: William Blackwood & Sons, 1896.
- Tiele C. P.* Elements of the Science of Religion: Vol. II: Ontological. Edinburgh; L.: William Blackwood & Sons, 1899.
- Tiele C. P.* Religions // The Encyclopaedia Britannica: Ninth Edition. Vol. XX. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1886. P. 248.
- Tiele C.P.* Theologie en Godsdienstwetenschap // De Gids. 1866. 30/2. P. 205–244.

The Phenomenology of Religion of P. D. Chantepie de la Saussaye and C.P. Tiele: from Theology to Religious Studies

Tatiana S. Samarina

PhD in Philosophy, Research Fellow of the Institute of Philosophy
of Russian Academy of Sciences
12/1 Goncharnaya str., Moscow 109240, Russia
t_s_samarina@bk.ru

For citation: Samarina, Tatiana S. "The Phenomenology of Religion of P. D. Chantepie de la Saussaye and C.P. Tiele: from Theology to Religious Studies". *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp. 67–79. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-67-79

Abstract. The article discusses the ideas of famous religious scholars, the founders of religious studies P. D Chantepie de la Saussaye and C. Tiele. Their work may serve as an illustration of the process of separation of religious studies from theology. Despite the fact that both Tiele and Saussaye were graduates of theological departments, they were one of the most radical advocates for the separation of religious studies from theology. Both Saussaye and Tiele advocated the creation of a new way of studying of religion based on the principles of comparative analysis and the idea of equality of religions. At the same time, their religious projects implicitly contain the legacy of the theological worldview – the anti-reductionism they postulate as the basis for understanding and studying religion. Chantepie de la Saussaye believed that the project of the studying religion should help to translate Christian ideas into the languages of other cultures and religions. Saussaye not only introduced the phrase “the phenomenology of religion” into the history of thought, but also outlined the main prospects for its future development: the isolation of religious phenomena, anti-reductionism, the question of the center of religion. Tiele stressed the importance of a comparative analysis of various religions, based on this method, he sought to reform and transform the old theological guidelines.

Keywords: religious studies, phenomenology of religion, history of religion, history of religious studies, philosophy of religion, anti-reductionism, phenomenon, comparative studies, P. D. Chantepie de la Saussaye, C. P. Tiele.

References

- Chantepie de la Saussaye P. D. *Het belang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het christendom*. Groningen: Noordhoff, 1878.
- Chantepie de la Saussaye P. D. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg: J. C. B. Mohr, 1887.
- Chantepie de la Saussaye P. D. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg: J. C. B. Mohr, 1897.
- Chantepie de la Saussaye P. D. *De taak der theologie*. Haarlem: F. Bohn, 1899.
- Chantepie de la Saussaye P. D. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg: J. C. B. Mohr, 1925.
- Heiler F. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.
- Kristensen W. B. *The Meaning of Religion*. The Hague: M. Nijhoff, 1960.

- Molendijk A. L. *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. Leiden: Brill, 2005.
- Samarina T. S. Fenomenologiya religii i filosofskaya fenomenologiya (Phenomenology of Religion and Philosophical Phenomenology). *Voprosy filosofii (Problems of Philosophy)*, Moscow, 2017, no. 4, pp. 61–71.
- Tiele C. P. *Elements of the Science of Religion. Vol. I: Morphological*. Edinburgh, London: William Blackwood & Sons, 1896.
- Tiele C. P. *Elements of the Science of Religion: Vol. II: Ontological*. Edinburgh, London: William Blackwood & Sons, 1899.
- Tiele C. P. Religions. *The Encyclopaedia Britannica: Ninth Edition*. Vol. XX. Edinburgh, Adam and Charles Black, 1886, p. 248.
- Tiele C. P. Theologie en Godsdienstwetenschap. *De Gids*, 1866, no. 30/2, pp. 205–244.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

КОНКРЕТНОСТЬ, УНИКАЛЬНОСТЬ И НЕПОВТОРИМОСТЬ ЛИЧНОСТИ КАК ЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Анатолий Анатольевич Парпара

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
aparpara@yandex.ru

Для цитирования: *Парпара А. А.* Конкретность, уникальность и неповторимость личности как логическая проблема // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 80–101. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-80-101

Аннотация

УДК 233.5 (159.9)

Понятие личности в современном богословии по ряду причин требует прояснения. Однако логический анализ понятия личности как конкретного, уникального и неповторимого бытия выявляет парадоксы, существование которых приводит к нежелательным последствиям как на практике, так и в теоретической области. Показано, что ведущие богословы-персоналисты в той или иной мере осознавали данную проблему, но эффективность предлагавшихся ими решений вызывает сомнения. В заключение намечается подход, придерживаясь которого, представляется возможным избежать описанных затруднений.

Ключевые слова: персонализм, личность, богословие личности, индивидуальность, ипостась, уникальность, неповторимость, несводимость к природе, инаковость, православная психология.

Введение

Слово «личность» давно уже заняло одну из ключевых позиций в языке современного православного богословия, однако желающий понять, что же такое личность с точки зрения современного православного персонализма, неизбежно сталкивается со значительными трудностями. Дело в том, что у виднейших богословов-персоналистов отсутствует какое-либо однозначное определение личности. Классическая формула Боэция, гласящая, что личность есть индивидуальная субстанция разумной природы, признается односторонней и недостаточной¹, но ничего столь же определенного взамен не предлагается². Неудивительно, что при этом возникают недопонимания и довольно неожиданные интерпретации, как мы увидим ниже.

Тем не менее существует определенный набор высказываний о личности, который так или иначе признается всеми персоналистами, поэтому можно сказать, что понятие личности всё-таки определено через перечисление «свойств», которыми она обладает: личность несводима к природе, уникальна, инакова, открыта к общению и так далее. Естественно, возникает желание свести воедино и систематизировать все эти высказывания, а также изучить логические взаимосвязи между ними — и такие исследования в последнее время появляются всё чаще³. К сожалению, приходится констатировать, что работа в этом направлении только начата и требуется еще много труда для того, чтобы прояснить основное понятие богословского персонализма. А между тем логическая проработка основных понятий становится совершенно необходима, если православный персонализм предлагается в качестве

- 1 См., например: *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Богословие и боговидение.* М., 2006. С. 652; *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М., 2012. С. 217.
- 2 В качестве иллюстрации к этому тезису приведем слова Ю. А. Шичалина: «На следующей странице текст “Догматического богословия” завершается, и невольно испытываешь чувство облегчения, поскольку тем самым завершается это непредсказуемое мелькание личности-лица-ипостаси в разнообразном сочетании с другими терминами; но здесь же и сожаление, поскольку так и не удалось уяснить, что же такое богословское понятие “личности”» (*Шичалин Ю. А.* О понятии «Личности» применительно к Троициному Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия.* 2009. Вып. 1 (25). С. 47–72).
- 3 См., в частности: *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX вв. СПб., 2014; *Чурсанов С. А.* Богословские основания социальных наук. М., 2015.

методологического основания психологии⁴ или даже социальных наук вообще⁵. Дело в том, что наука всегда стремится к логическому описанию или конструированию своего предмета. Хорошая научная теория должна быть способна однозначно отличить ложные высказывания об изучаемых явлениях от истинных, что невозможно, если понятия, фигурирующие в этих высказываниях, можно толковать противоречивым образом: ведь в рамках системы, содержащей противоречия, можно доказать буквально всё что угодно⁶. Следовательно, исключение неясностей и противоречий для науки является жизненно важной задачей, не решив которую она не в состоянии отличить ложь от истины.

В настоящей статье мы постараемся проанализировать сложности, связанные прежде всего с такими общепризнанными свойствами личности, как конкретность, уникальность и неповторимость. Их общепризнанность вряд ли нуждается в развернутом доказательстве, сошлемся только на главу книги С. А. Чурсанова, посвященную уникальности⁷, которая теснейшим образом связана с прочими двумя характеристиками. Неслучайно митрополит Иоанн (Зизиулас) перечисляет их через запятую:

«Лицо, Личность не просто хочет быть... Она желает нечто большего: существовать в качестве конкретной, уникальной и неповторяемой единицы»⁸.

Действительно, конкретное всегда существует здесь и сейчас, а значит, оно неповторимо. Конкретное, одновременно существующее в другом месте, это всегда другое конкретное. И наоборот, если нечто неповторимо, то оно конкретно, потому что множественная реализуемость — неотъемлемое свойство абстрактного. А то, что уникальность и неповторимость — это почти синонимы, можно считать очевидным.

4 Слободчиков В. И. От психологии психики к психологии человека // Христианская психология в контексте научного мировоззрения: коллективная монография / под ред. Б. С. Братуся. М., 2017. С. 172–182; Шеховцова Л. Ф. Концепция личности в православной психологии. СПб., 2015. С. 17.

5 Чурсанов С. А. Указ. соч.

6 Этот элементарный, хотя и, на первый взгляд, несколько парадоксальный факт объясняется в любом хорошем учебнике логики, например: Формальная логика / под ред. И. Я. Чупахина, И. Н. Бродского. Л., 1977. С. 81.

7 Чурсанов С. А. Указ. соч. С. 101–108.

8 Иоанн (Зизиулас), митр. Указ. соч. С. 42.

Личность как предмет абстрактного мышления

Итак, конкретная, уникальная и неповторимая личность в рамках персонализма становится предметом отвлеченно-логического рассмотрения. И здесь мы сразу же должны задать себе вопрос: а возможно ли это вообще? Дело в том, что, как известно, наука может иметь дело только с общим и воспроизводимым. Чтобы не быть голословными, сошлемся на В. В. Зеньковского, свидетельство которого как известного богослова-персоналиста особенно ценно в данном случае. Он пишет:

«Общее и индивидуальное — это реальные стороны конкретной действительности, находящиеся в таинственном, быть может навсегда неизследимом сплетении. Они несводимы одно к другому... понятие индивидуальности охватывает в неразложимом синтезе индивидуальное и общее, неповторимое и повторяющееся. Нельзя поэтому сказать, что индивидуальность совершенно недоступна для анализирующего познания: она познаваема в своем общем, повторяющемся содержании, благодаря чему и возможна психология как наука. Но доступная со стороны своего общего, индивидуальность закрыта со стороны другой, неустранимо реальной части своего бытия, со стороны своего индивидуального и потому остается в сущности закрытой как форма обособленного бытия, как его основа»⁹.

И далее:

«Индивидуальность, как целостное бытие, как творческая, подлинно своеобразная сила, непостижима для дискурсивного мышления»¹⁰.

Таким образом, наука может познавать конкретное и неповторимое, но лишь как сочетание свойств, которые сами могут повторяться в других индивидуальностях. Уникальное само по себе может быть познаваемо лишь в живом опыте общения, который так же неповторим, уникален и несообщаем, как и личности, связанные этим общением:

«Не существует общей способности к педагогической апперцепции, которая при известном развитии могла бы всегда удаваться: почувствовать реальность и полноту какой-нибудь живой индивидуальности, почувствовать не только своеобразные черты

9 Зеньковский В. В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Вопросы философии и психологии. 1911. Т. 110. Ч. 2. С. 821.

10 Там же. С. 854.

данной личности, но и живое единство ее, эту неразложимую тайну души, иной раз удается в итоге долгого и мучительного педагогического общения с ней. В этом смысле нет и не может быть никаких общих решений тех вопросов и загадок, которые выдвигает педагогический опыт»¹¹.

Нас не должно смущать, что Зеньковский пишет не о личности, а об индивидуальности, поскольку под последней он понимает «в каждой личности... неисследимый источник чисто индивидуального формирования»¹², то есть именно ту конкретность, уникальность и неповторимость личности, о которой мы ведем речь. Почему в личности, и без того уже уникальной и неповторимой, потребовалось дополнительно выделять «начало подлинного своеобразия, неповторимости»¹³ — это интересный вопрос, на который мы постараемся ответить ниже.

Итак, если мы поверим Зеньковскому, то использование в науках понятия личности как конкретной, уникальной и неповторимой оказывается весьма проблематичным. А поверить есть все основания, поскольку науки всегда стремятся устанавливать общие закономерности на основании воспроизводимых экспериментов и наблюдений¹⁴. Но является ли это проблемой для персонализма в богословии? Если бы персоналисты всегда употребляли слово личность в соединении с конкретным именем, например, «Личность Святого Духа», или «Личность Иисуса Христа», или «личность апостола Павла», то нам действительно пришлось бы ограничиться вышесказанным. Однако характерной особенностью персонализма как раз и является постоянная речь о личности вообще¹⁵ и о некоторой личности, которой обладают Святой Дух или апостол Павел, но не обладает, например, Единое Плотица или *Ungrund* Бёме. Отсюда неизбежно следует вывод, что в рамках философского и богословского персонализма конкретное, уникальное

11 Там же. С. 828.

12 *Зеньковский В. В.* Собрание сочинений. М., 2011. Т. 4. С. 116.

13 Там же.

14 Насколько историческая наука и подобные ей отрасли знания соответствуют этому утверждению — вопрос дискуссионный, однако в данном контексте несущественный, поскольку персонализм не интересуется историей как таковая. Конечно, персоналисты довольно часто пользуются историческими фактами, но лишь в качестве материала для обобщений.

15 Например, человеческая личность вообще и, более того, «понятие человеческой личности» вообще фигурирует уже в самом названии известной статьи В. Н. Лосского (*Лосский В. Н.* Указ. соч. С. 645–656).

и неповторимое становится объектом абстрактного мышления. Какие же проблемы в связи с этим возникают?

Попробуем проанализировать понятие конкретного как предмет отвлеченного мышления. Кажется очевидным, что слово «конкретное» обозначает единичное бытие. При этом конкретных сущностей много, следовательно, слово «конкретное» обозначает нечто общее, некую «конкретность», присущую целому классу конкретных сущностей, и это нечто как раз и составляет содержание понятия конкретного. Но ведь именно такого рода признаки, выделяемые во множестве различных вещей путем отвлечения от прочих признаков, и называются абстрактными. Например, «белое» получается путем отвлечения признака белизны, присущего белым предметам, от их формы, положения в пространстве, яркости и так далее. Выходит, понятие конкретного имеет своим содержанием нечто абстрактное?

При рассмотрении понятия уникального выявляется сходный парадокс. Если мы допустим, что уникальных сущностей много, возникает вопрос: почему мы называем их все одним именем «уникальное»? Предположим, что каждое уникальное является таковым в силу каких-то совершенно уникальных обстоятельств и, говоря об уникальности, мы каждый раз имеем в виду что-то совершенно иное. Тогда уникальность не обозначает ничего определенного, ведь каждый раз это является чем-то иным, а значит, уникальным можно назвать абсолютно всё что угодно. Понятие уникального оказывается совершенно бессодержательным, а слово «уникальное», в лучшем случае, междометием, показывающим наше эмоциональное отношение к характеризуемому предмету. Если мы хотим придать хоть какое-то логическое содержание этому понятию, мы не можем не допустить, что оно обозначает некий общий признак, присущий всем уникальным сущностям. Но тогда всё уникальное оказывается сходным, причем как раз по признаку своей уникальности.

Так же можно рассуждать и насчет неповторимости. Когда мы говорим о повторении чего-либо, мы никогда не имеем в виду одинаковость двух сущностей абсолютно во всех отношениях, иначе нет никакого повторения, а есть только одна-единственная сущность, тождественная сама себе. Два повтора всегда одинаковы лишь в каком-то определенном отношении, а в каком-то другом они должны быть различны, и что выдвигать на передний план, сходство или различие, зависит лишь от точки зрения. Значит, верно и обратное: если две сущности, сколь угодно различные, сходны в чем-то одном, мы можем говорить

о повторении. Например, если в дверь вносят белый шкаф и белый цветок, а потом т. д. же заходят белый кот и белый человек, наблюдатель вполне может сказать: «Снова белый!» — как бы мало общего ни было между шкафом и человеком. Но всем неповторимым сущностям присуща неповторимость, а значит, мы уже в силу одного этого можем говорить об их повторении по признаку неповторимости! Конечно, можно сказать, что, называя что-либо неповторимым, мы подчеркиваем именно инаковость данной сущности при всех ее возможных сходствах с другими. Но тогда снова объем понятия «неповторимое» устремляется к бесконечности, а содержание к нулю, поскольку абсолютно любая сущность хоть в чем-то является иной по отношению ко всем остальным, а значит, ее можно назвать неповторимой.

Примеры «превращения конкретного в абстрактное»

На первый взгляд, эти рассуждения выглядят как софизмы, весьма далекие от реальности. Но оказывается, подобная схема парадоксального превращения конкретного в абстрактное и уникального в повторяющееся прекрасно «работает» на практике. Возьмем пример, который приводит тот же В. В. Зеньковский в уже упомянутой статье. Человек, который сознательно ставит себе цель быть уникальным, начинает сильно походить на других людей из своей среды, тоже стремящихся к уникальности:

«Стоит поставить себе целью “быть оригинальным”, как исчезает естественная, неуловимая оригинальность наша»¹⁶.

И это закономерно, потому что человек, стремящийся к оригинальности, держит в голове абстрактную идею этой оригинальности, а она, как правило, стереотипна и характерна для культурного окружения, в котором он находится.

Та же самая логика начинает работать, когда специалисты в области прикладной науки берут на вооружение идеи персонализма. Яркий пример такого рода мы имеем благодаря Л. Ф. Шеховцовой, психологу, автору целого ряда работ в области православной психологии. В конце первой главы своей книги «Концепция личности в православной психологии» она делает следующее заключение:

16 Зеньковский В. В. Собрание сочинений. Т. 4. С. 852.

«Философско-богословская мысль (кроме позитивистской атеистической)... размышляя об “устройстве”, сущности, природе человека, приходит к выводу о необходимости обозначения в нем некоего “особого”, “инакового” Начала, трансцендентного по отношению к человеку. Это “начало” во множестве концепций, теорий, учений называется по-разному (душой, духом). В рассматриваемом нами контексте — “личность”, Я, “самосознание”»¹⁷.

По утверждению автора, личность находится в человеке, и только атеисты-позитивисты считают иначе. Но в каком смысле она может находиться в нем? По-видимому, либо как его качество, либо как его часть. Если личность — это качество, то она абстракция, если же она часть, то она отделима. То есть можно помыслить человеческую личность без самого человека и человека без его личности. Именно этот второй вариант понимания подтверждается фразой о том, что личность трансцендентна по отношению к человеку. Ведь «трансцендентность» личности может обозначать в таком контексте только то, что она является не просто частью человека, но частью приданной откуда-то извне и, вообще говоря, случайной, акцидентальной. Ведь сущностно необходимую часть никак не назовешь трансцендентной по отношению к целому.

Прежде всего, здесь очевидна терминологическая путаница, за которую ответственна, в первую очередь, не автор-психолог, а богословы, не нашедшие достаточно ясных средств для выражения своих мыслей. Но за вычетом этой путаницы мы получаем обычную дихотомическую антропологию. В человеке различается физическая часть, то есть тело, и духовная, то есть душа. И последняя отождествляется здесь с духом, «Я» и самосознанием, что, может быть, спорно, но в любом случае не ново. Словом «трансцендентность» автор, по-видимому, стремилась выразить «надприродность» души¹⁸ или «сверхъестественность» — то, что в некотором смысле она изъята из сферы действия физических законов. И эта мысль также вполне лежит в рамках классической христианской антропологии. Таким образом, максимум, в чем можно обвинить Л. Ф. Шеховцову по существу, так это в склонности к картезианству. Но какое отношение ко всему этому имеет персонализм, терминологией которого автор пытается воспользоваться?

17 Шеховцова Л. Ф. Концепция личности в православной психологии. С. 17.

18 Там же. С. 36.

В одном из своих устных выступлений Л. Ф. Шеховцова излагает еще более интересное для нас понимание православной антропологии:

«За смысл жизни какая структура отвечает у человека? С точки зрения христианского учения, что такое человек? Сегодня возникает такое определение человека, как ипостасно-природное единство. То есть человек — это ипостась (личность) и природа. Тело, душа, дух — это природа, а личность — это та структура (слово структура здесь не очень подходит, но другого я пока не нашла), которая управляет природой»¹⁹.

Здесь мы видим примечательное умножение сущностей: к традиционной трихотомии добавляется личность-ипостась, которая по своей функции явно соответствует τὸ ἰψευτικόν (владычественному души) классических текстов. Нужно отметить интеллектуальную честность Л. Ф. Шеховцовой: хотя она понимает, что слово «структура» не соответствует категориям персонализма, она употребляет его, поскольку того требует логика изложения и логика ее мышления как специалиста-психолога. Таким образом, несмотря на очередной терминологический диссонанс, мысль автора вполне ясна. Нередко приходится читать статьи, в которых употребляются исключительно «правильные» слова, но при этом совершенно непонятно, о чем идет речь.

Можно показать, что за терминологическую путаницу у обсуждаемого автора ответственна та же логика «превращения конкретного в абстрактное». Действительно, из богословских сочинений Л. Ф. Шеховцовой известно, что у каждого человека есть нечто уникальное, неповторимое, несводимое к природе, которое этой природой обладает. Но если это нечто стабильно имеется у каждого человека и выполняет определенные функции, что же это, как не структура? Конечно, слово «структура» здесь «не подходит», поскольку любое понятие структуры — это абстрактное понятие, а речь должна идти о чем-то конкретном, неповторимом и уникальном. Но как тут быть, если получается именно структура? И тогда весь персонализм сводится к учению о том, что высшая часть души управляет всем остальным составом человеческой природы, или, по крайней мере, таков нормальный порядок вещей.

Аналогичную картину мы встречаем у другого автора, гораздо менее известного, но обладающего богословским образованием:

19 Шеховцова Л. Ф. Путь к святости: условия, цели, смыслы. Доклад на VI международной православной миссионерской конференции «Ставрок» «Путь святости в миру». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=kTEhGJP48NM>. 32:30–33:20.

«В православии человек представляет собой существо сложной, составной природы, объединенной личностью-ипостасью. Именно личность-ипостась будет восстановлена после Второго Пришествия и Суда, и она вновь объединит все элементы личности, в том числе и тело»²⁰.

Здесь мы имеем тело, какие-то другие составляющие человеческой природы (очевидно, душа и дух) и личность-ипостась, которая всё это объединяет. После Второго Пришествия личность-ипостась восстанавливается первой (а следовательно, может существовать без прочих составляющих) и соединяет вместе распавшиеся части человеческой природы. Как известно, в традиционной христианской антропологии такая роль отводится душе:

«Если же распоряжающаяся Вселенной сила даст знак разложенным стихиям снова соединиться, то как к одному началу прикрепленные разные верви (σχοῖνοι) все вместе и в одно время следуют за влекомым, так по причине влечения единой силой души различных стихий... сплетется тогда душой цепь нашего тела (ἡ τοῦ σώματος ἡμῶν σείρα διὰ τῆς ψυχῆς συμπλεκίσεται)»²¹.

В обоих примерах «личность-ипостась» — это вполне определенная «структура», имеющаяся у всех людей наряду с телом и душой и выполняющая вполне определенные функции, одинаковые у всех людей (определение смысла жизни, управление природой, объединение элементов при воскресении). Но если нечто является общим для всех и выполняет у всех людей одинаковые функции, то что это, если не часть природы? Можно возразить, что смысл жизни каждый человек определяет для себя слишком по-своему, но ведь и мыслим, и чувствуем мы все тоже очень по-разному. Между тем, ощущение и мышление — это природные способности человека. Таким образом мы убедились в том, что вышеизложенные парадоксы действительно «работают» и что конкретное, уникальное и неповторимое действительно превращается в абстрактное, общее и повторяющееся, как только становится предметом абстрактного мышления. Личность превращается в часть души, а ипостась — в часть природы.

20 Гунский А. Ю. Некоторые базовые понятия православной и китайской антропологии: к попытке сопоставительного анализа. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/5467177.html>.

21 *Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione* // PG. 46. Col. 77: 11–18. Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 255–256.

Еще один пример такого же точно рода из книги диакона Андрея Юрченко «Философические и феонологические опыты» разбирается в статье М. В. Ковшова²², что окончательно убеждает нас в серьезности проблемы.

Для полноты картины обратим внимание на другую характерную фразу из «Концепции личности в православной психологии»: «Бог или Пресвятая Троица имеет единую Сущность, Энергию и три Лица или Личности: Отец, Сын и Святой Дух»²³. В отношении энергии, действительно, следует употребить глагол «иметь»; в отношении сущности его употребить возможно, но как можно сказать, что Бог имеет три Лица или Личности? Ведь личностью можно только быть, ее нельзя иметь, разве что в том смысле, в котором комната имеет столько-то находящихся в ней людей, поэтому последняя часть фразы звучит довольно странно, о чем, видимо, догадывалась сама автор, не решившаяся употребить грамматически верную форму винительного падежа (следовало бы: «имеет... Отца, Сына и Святого Духа»). Если же мы вспомним о том, что личность у Л. Ф. Шеховцовой стала частью природы, то всё встает на свои места: в таком понимании личность возможно и даже необходимо иметь так же, как можно иметь ум, душу или дух. Но возможно ли при таком отождествлении: ипостась = лицо = личность = высшая часть души — сохранить смысл догмата о Святой Троице?

Попытки преодоления парадоксов личности

Л. Ф. Шеховцова и А. Ю. Гунский осуществили «превращение конкретного в абстрактное», по видимости, не отрефлексировав это. Но крупнейшие богословы-персоналисты, конечно, не могли не осознать возможность подобной «метаморфозы» и не сделать попытки избежать связанных с ней опасностей. Эта тема заслуживает отдельного исследования, поэтому здесь мы можем ее рассмотреть лишь тезисно.

Прежде всего, вспомним, что В. В. Зеньковский выделяет в личности «особое начало индивидуальности»²⁴. В значительной степени это продиктовано особенностями его образования и научных интересов: Зеньковский употребляет термины «индивид», «личность»

22 Ковшов М. В. Богословское понятие личности в современной православной психологии // Психолого-педагогические исследования. 2011. № 3. URL: <http://psyedu.ru/journal/2011/3/2404.phtml>.

23 Шеховцова Л. Ф. Концепция личности в православной психологии. С. 5.

24 Зеньковский В. В. Собрание сочинений. Т. 4. С. 116.

и «индивидуальность» так, как это характерно для психологии: индивид — это представитель биологического вида, личность — это субъект общественных отношений, а индивидуальность — это то, что отличает человека от всех иных людей, делает его самим собой²⁵. Но одновременно он делает попытку решить обозначенную нами проблему: если постоянно грозит опасность смешения конкретного с абстрактным и общего с частным, давайте обозначим это самое конкретное особым термином и договоримся употреблять этот термин строго в нужном смысле. В качестве такого термина Зеньковский предлагает «индивидуальность»: «Мы не можем растворить личность в социальной стихии, ибо начало индивидуальности глубже эмпирической сферы, и это начало индивидуальности... и есть именно то, <что> обуславливает и обеспечивает решительную неповторимость и решительную незаменимость данной индивидуальности, то есть обеспечивает метафизическое и этическое ее своеобразие»²⁶.

К сожалению, этот путь не приводит к желаемому результату. Особенно ясно это становится при изучении богословия В. Н. Лосского. Он, пожалуй, наиболее глубоко прочувствовал проблему и попытался наметить ее решение в знаменитой статье «Богословское понятие человеческой личности», где многое становится ясно лишь в контексте вышеизложенных рассуждений. Интерпретируя словосочетание «три Ипостаси» в понятийных рамках персонализма, Лосский сразу же натывается на известный нам парадокс и выражает желание немедленно устранить его любой ценой вплоть до отказа от самой догматической формулы:

«Когда мы говорим “три Ипостаси, то уже впадаем в недопустимую абстракцию: если бы мы и захотели обобщать и найти определение “Божественной Ипостаси”, надо было бы сказать, что единственное обобщающее определение трех Ипостасей — это невозможность какого бы то ни было общего их определения. Они сходны в том, что несходны...»²⁷.

25 Ср. тезис А. Г. Асмолова: «Индивидом рождаются. Личностью становятся. Индивидуальность отстаивают» (Асмолов А. Г. Психология личности: культурно-историческое понимание развития человека. М., 2007. С. 9.).

26 Зеньковский В. В. Собрание сочинений. Т. 4. С. 124.

27 Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 647.

Выдающийся богослов понимает, что терминологические различия, проводившиеся до сих пор, непригодны для борьбы с этим парадоксом:

«Однако усия и ипостась — всё же синонимы, и каждый раз, когда мы хотим установить четкое разграничение между этими двумя терминами, придавая им тем самым различное содержание, мы вновь неизбежно впадаем в область концептуального познания: общее противопоставляем частному, “вторую усю” — индивидуальной субстанции, род или вид — индивидууму»²⁸.

Какой же выход предлагает Владимир Лосский? «Истину нам надо искать за пределами понятий: они очищаются и становятся знаками личностной реальности... Бога»²⁹ — пишет он и ниже действительно предлагает своего рода «очищение понятий», в том же направлении, что и Зеньковский, но гораздо более тонкое, настолько тонкое, что очищаемое понятие личности и вовсе перестает быть понятием:

«...сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”»³⁰.

Мысль Лосского ясна: сформулированные выше парадоксы возникают из-за того, что мы относим личность к категории сущности, а конкретность, уникальность и неповторимость (можно добавить: и несводимость к природе) относим к категории качества. Если мы скажем: «Личность не есть ни сущность (нечто несводимое), ни качество (нечто делающее несводимым)», то автоматически исключим возможность парадокса.

Но, к сожалению, недостаточно сказать, в какой «языковой игре» слово «личность» не может участвовать, необходимо определить, в какой может. Если, конечно, мы хотим сохранить это слово в нашем лексиконе. Что такое «личность-несводимость», если это не сущность, не качество, не количество, не действие, не претерпевание и т.д.? Если категории Аристотеля и древо Порфирия нам не подходят, то чем именно мы их заменяем или дополняем? Владимир Лосский оставляет этот вопрос

28 Там же.

29 Там же. С. 649.

30 Там же. С. 654.

открытым, поэтому его статью читают, соглашаются и... продолжают использовать «личность» как сущность и «несводимость» как качество в соответствии с привычным словоупотреблением. Обратим внимание, что, пытаясь выразить свою мысль, Лосский в конечном итоге вынужден играть по правилам того же самого логического парадокса: ведь слово «несводимость» так же, как и французское «*irréductibilité*» в оригинале, образовано как абстрактное существительное от прилагательного «несводимый». И лишь косвенно можно догадаться, что с его помощью богослов пытался выразить ускользающую конкретность и уникальность личности.

Такой выдающийся мыслитель, как митрополит Иоанн (Зизиулас) тоже не мог не осознавать парадокс, связанный с уникальностью или «абсолютной инаковостью», как он выражается:

«Но если каждое конкретное существо является абсолютно Иным, тогда никакое существо не будет абсолютно Иным; возможно, оно является Иным в отношении самости или в отношении природы и всего общего, но оно не будет абсолютно Иным по отношению к другим Иным. Инаковость — это понятие, которое в своем абсолютном смысле, то есть в своей истине, исключает всякого рода обобщения»³¹.

И греческий богослов сразу же предлагает еще один вариант решения:

«Невозможно рассматривать и трактовать всех “иных” как абсолютно и подлинно Иных; для того чтобы кто-то был абсолютно Иным, этот кто-то должен быть уникален (*unique*)»³².

Чтобы понять, о чем здесь идет речь, нужно вспомнить ключевой логический ход, применявшийся нами при формулировке всех трех парадоксов: «конкретных много, следовательно...»; «уникальных много, следовательно...»; «неповторимых много, следовательно...». Если это звено будет выбито, всё рассуждение окажется недействительным, поэтому митрополит Иоанн предлагает: давайте считать, не что «Иных» много, а что «Иной» уникален, причем абсолютно, то есть единственен. Здесь нельзя не вспомнить М. Бубера с его представлением о том, что «Ты... заполняет все поднебесное пространство» и «все остальное

31 Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. С. 85.

32 Там же.

живет в его свете»³³, а, в конечном итоге, «каждое взятое в отдельности Ты есть прозрение к Вечному Ты»³⁴. Иначе говоря, «Ты» всегда единственен. Но решение, естественное для Бубера, оказывается весьма проблематичным для богослова-христианина: как можно говорить о единственном уникальном «Ином», если уже в Боге их три? Или, если хотите, три раза «Иной», что вряд ли меняет дело.

Дальнейшие перспективы

Но есть ли иные способы решения проблемы? Это также могло бы стать темой полноценного исследования, однако позволим себе высказать некоторые мысли на этот счет в качестве рабочей гипотезы. Прежде всего, поскольку все проблемы начинаются в тот момент, когда конкретное, уникальное и неповторимое становятся предметом абстрактного мышления, напрашивается вывод: не следует делать конкретное, уникальное и неповторимое предметом абстрактного мышления. Оставим абстрактному абстрактное, а для выражения конкретного существует, например, искусство: скульптура, живопись, музыка, литература, театр... Не зря первые экзистенциалисты предпочитали литературную форму романа жанру философского трактата. Если в науке парадокс — это что-то, безусловно, требующее преодоления, то поэзия только выигрывает от таких выражений, как «Невеста Невестная», «смертию смерть поправ» или «страстию бесстрастною». И за богослужением читают произведения литургической поэзии, а не богословские трактаты не потому ли, что первые лучше выражают взаимоотношения Бога и человека, чем последние?

Означает ли это, что, например, психологическая наука ничего не дает для понимания личности, а богословие как наука и вовсе бесполезно? Нет, это означает лишь, что у абстрактного мышления есть свои задачи и свои границы. Например, психология признает ценность и важность человека как конкретной личности, но одновременно признает, что здесь пролегает граница возможностей науки. Она может констатировать, что конкретное есть, но не может говорить, что оно есть, поскольку это неминуемо ведет к вышеописанному превращению конкретного в абстрактное с бессмысленным удвоением сущностей.

33 Бубер М. Я и Ты // Два образа веры / под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. М., 1995. С. 19.

34 Там же. С. 57.

Конкретное можно встретить, ощутить, полюбить, но невозможно изучить. Изучению подлежит лишь общее и абстрактное.

Как бы мы ни постулировали невозможность свести конкретное бытие к совокупности его отличительных признаков, для нашего абстрактного мышления здесь всегда будет стоять знак тождества, поскольку оно просто не может мыслить ничего иного, кроме совокупности отличительных признаков. И если мы попытаемся преодолеть это ограничение при помощи таких эпитетов, как «неповторимость», «уникальность», «несводимость», «инаковость» или любых других, то мы не получим ничего более, чем еще несколько абстрактных признаков, которые можно добавить к совокупности уже имеющихся. Причем признаков довольно сомнительной ценности, поскольку, как мы видели выше, при логически последовательном применении объем соответствующих понятий устремляется к бесконечности, а содержание — к нулю. Никакие терминологические или понятийные очищения, или словообразовательные нагромождения (лицо — личность — личностность) тут в принципе не могут помочь. Невозможно преодолеть ограниченность когнитивных средств при помощи этих же самых когнитивных средств так же, как невозможно поднять самого себя за волосы.

Тезис о несводимости конкретного бытия к совокупности его свойств, конечно, справедлив. Но если нас заинтересовал этот самый несводимый остаток, то совершенно бессмысленно писать философский или богословский трактат об этом остатке. Нужно просто закрыть книгу и начать жить. Если же мы начинаем писать трактат в научном стиле, то мы сразу же неявно предполагаем, что предмет этого трактата охватывается абстрактным мышлением. В этом видится коренная причина всех парадоксов: логически рассуждая о конкретном, уникальном и неповторимом как таковом, мы декларируем, что оно недоступно абстракции, но одновременно пытаемся логически манипулировать с ним так, как если бы оно уже было абстракцией.

В то же время не следует недооценивать возможности абстрактного мышления, которое моделирует любую конкретную целостность как пересечение множества общих признаков. Например, в рамках такой модели получают ясный смысл те же самые «уникальность», «неповторимость» и «конкретность». Об уникальности мы говорим тогда, когда рассматриваемые нами признаки определяют одну и только одну сущность. Но, конечно, с точки зрения логики имеет смысл говорить

об уникальности только по отношению к тому или иному набору признаков, но не об абсолютной уникальности.

Под конкретным представителем того или иного вида мы подразумеваем одного и только одного из его представителей, хотя и не обязательно однозначно определенного в данном контексте. Например, если я говорю, что пришел в магазин не просто за рубашкой, а за конкретной рубашкой, это означает, что меня интересует только один фасон и одна расцветка, хотя я не хочу или не могу прямо сейчас назвать, какие именно. Даже словосочетание «конкретная абстракция» имеет смысл, а именно «одна определенная абстракция», как, скажем, в предложении «возьмем конкретную абстракцию, например, понятие формы предмета». Но опять-таки бессмысленно говорить о конкретном абсолютно или конкретном *simpliciter*: можно говорить только о конкретном человеке, конкретном слове, конкретном числе и так далее. И если нам требуется понятие личности, которое можно применять в науке, нам неизбежно придется воспользоваться классическим определением «*substantia individua rationalis naturae*» или подобным ему.

Интересно, что отцы-каппадокийцы определяли ипостась именно как «совокупность отличительных свойств, усматриваемых в Каждом (συνδρομήν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων)»³⁵. Конечно, у современных богословов можно найти сколько угодно размышлений о том, что на самом деле отцы имели в виду совсем не то, что писали, а гораздо больше, но просто не могли это выразить в адекватных терминах. И что, например, рассуждения свт. Григория Богослова о природе как общем, а ипостаси как частном — «это скорее лингвистический анализ, сосредоточенный на том, как говорится о вещах, а не на фундаментальном богословии»³⁶. Да, можно сказать, что древние постоянно путали грамматику, логику и онтологию. Но как их можно не путать, если онтология выражается логическими средствами, а логика — грамматическими?

Но ведь этот «лингвистический анализ» отцов-каппадокийцев можно интерпретировать как перформатив, как установление «правил» «языковой игры», в которой возможно корректное употребление терминов «сущность» и «ипостась» и вне которой они теряют смысл. Теперь,

35 *Basilii Caesariensis. Epistula ad Gregorium fratrem* (Ep. 38, 6) // PG. 32. Col. 336: 41–42. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2009. Т. 2. С. 509.

36 *Бэр Иоанн, прот.* Личностное бытие и свобода: их укорененность в аскезе // Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи. VI Международная богословская конференция Русской Православной Церкви, Москва, 15–18 ноября 2010 года. М., 2012. С. 183.

если мы утверждаем, что отцы имели в виду не тот смысл, который они эксплицировали, а тот, в котором их высказывания истолковывают богословы-персоналисты, то оказывается, что та же самая «сущность», «природа» или «ипостась» выступают как часть совсем другой языковой игры — игры экзистенциализма или постмодерна. Можем ли мы утверждать при этом, что повторяем те же самые догматические формулы, что и отцы IV века?

И даже не само по себе изменение смысла настораживает, но то, каким образом он изменяется: попытки выразить наиболее конкретное парадоксальным образом, но, как мы видели, совершенно закономерно порождают самые невероятные абстракции. Например, абстракцию «иногo» или «инаковости». Предположим, что гражданин государства X ненавидит представителей национальности Y за то, что они «иные» или за их «инаковость», как это можно часто слышать. Но тогда как он при этом может любить свою жену? Он — мужчина, а жена — женщина, куда «инаковее»? Но самое удивительное, что этот же гражданин X больше, чем свою жену, может любить кошек. Причем не только свою кошку, но всех вообще, хотя с самым «инаковым» представителем национальности Y у него гораздо больше общего, чем с кошками. Очевидно, дело здесь не в «инаковости» как таковой, а во вполне определенных особенностях, характерных для национальности Y, или предрассудках в отношении этой национальности, или в личном негативном опыте гражданина X. Но тогда, говоря об «инаковости» в данном контексте, мы не даем ответ на вопрос, почему он их ненавидит, а, напротив, уходим от ответа. Не может ли оказаться, что любой разговор об «инаковости» создает лишь видимость понимания, удерживая нас от поиска истинного решения проблемы?

Заключение

Оказывается, что попытка прояснить одни из важнейших характеристик личности в богословии персонализма приводит к вскрытию парадоксальности понятий конкретного, уникального и неповторимого в контексте персоналистского дискурса. Как мы увидели на ряде конкретных примеров, эти парадоксы «работают» и приводят к тому, что попытка сделать конкретное и уникальное предметом абстрактного мышления приводит к потере той самой конкретности, которую предполагалось выразить, и бессмысленному умножению абстрактных сущностей: личность становится частью души, а ипостась — частью

природы. Можно показать, что ведущие богословы-персоналисты осознали эту опасность и пытались с ней бороться, однако успешность их попыток вызывает серьезные сомнения. Между тем, как представляется, наличие такого рода проблемы ставит под вопрос всю практическую значимость персонализма, а значит, ее решение (или демонстрация его отсутствия) оказывается весьма важной задачей для современного богословия. По нашему мнению, всё-таки можно «спасти» то истинное богословское содержание, которое имеется в персонализме, если, с одной стороны, отказаться от попыток сделать конкретное предметом абстрактного мышления, а с другой стороны, применять абстрактное мышление внутри его законных границ в соответствии со святоотеческой традицией.

Библиография

Источники

- Василий Великий, свт.* Творения. М.: Сибирская благовонница, 2009. Т. 2.
Григорий Нисский, свт. Творения. М.: Тип. В. Готье, 1862. Ч. 4.
Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG. Т. 46. Col. 12–160.

Литература

- Асмолов А. Г. Психология личности: культурно-историческое понимание развития человека. М.: Смысл, 2007.
- Бэр Иоанн, прот. Личностное бытие и свобода: их укорененность в аскезе // Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи. VI Международная богословская конференция Русской православной церкви, Москва, 15–18 ноября 2010 года. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2012. С. 177–194.
- Бубер М. Я и Ты // Два образа веры / под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. М.: Республика, 1995. С. 15–92.
- Гунский А. Ю. Некоторые базовые понятия православной и китайской антропологии: к попытке сопоставительного анализа. [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/5467177.html> (дата обращения 03.08.2017).
- Зеньковский В. В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике. Ч. 2 // Вопросы философии и психологии. 1911. Т. 110. С. 815–855.
- Зеньковский В. В. Собрание сочинений. Т. 4: Христианская философия. М.: Русский путь, 2011.

- Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006.
- Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М.: Изд-во ББИ, 2012.
- Ковшов М. В.* Богословское понятие личности в современной православной психологии // Психолого-педагогические исследования. 2011. № 3. [Электронный ресурс]. URL: <http://psyedu.ru/journal/2011/3/2404.phtml> (дата обращения 12.12.2018).
- Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // Богословие и боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 645–656.
- Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
- Слободчиков В. И.* От психологии психики к психологии человека // Христианская психология в контексте научного мировоззрения: коллективная монография / под ред. проф. Б. С. Братуся. М.: Никея, 2017. С. 172–182.
- Формальная логика / под ред. И. Я. Чупахина, И. Н. Бродского. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1977.
- Чурсанов С. А.* Богословские основания социальных наук. М.: ПСТГУ, 2015.
- Шеховцова Л. Ф.* Концепция личности в православной психологии. СПб.: РХГА, 2015.
- Шеховцова Л. Ф.* Путь к святости: условия, цели, смыслы. Доклад на VI международной православной миссионерской конференции «Ставрополь» «Путь святости в миру». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=kTEhGJP48NM> (дата обращения 25.07.2018).
- Шичалин Ю. А.* О понятии «Личности» применительно к Троициному Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2009. Т. 25. № 1. С. 47–72.

Concreteness, Uniqueness and Identity of the Person as a Logical Problem

Anatolij A. Parpara

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

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

aparpara@yandex.ru

For citation: Parpara, Anatolij A. "Concreteness, Uniqueness and Identity of the Person as a Logical Problem". *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp. 80–101. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-80-101

Abstract. The concept of personality in modern theology requires clarification for several reasons. However, a logical analysis of the concept of personality as a concrete and unique being reveals paradoxes, the existence of which leads to undesirable consequences both in practice and in the theoretical field. It is shown that leading personality theologians to some extent were aware of this problem, but the effectiveness of the solutions they proposed was doubtful. In conclusion, an approach is outlined, adhering to which, it is possible to avoid the described difficulties.

Keywords: personalism, personality, personality theology, individuality, hypostasis, uniqueness, irreducibility to nature, otherness, Orthodox psychology.

References

- Asmolov, A. G. *Psikhologija lichnosti: Kul'turno-istoricheskoe ponimanie razvitiia lichnosti cheloveka [Psychology of Personality: Cultural and Historical Understanding of Human Development]*. Moscow: Smysl, 2007. (In Russian)
- Basil the Great, St., *Tvoreniia [Works]*. Vol. 2, Moscow: Sibirskaja blagozvonitsa, 2008. (In Russian)
- Behr, J., rev. "Lichnostnoe bytie i svoboda: ikh ukorenennost' v askeze" ["Personal Being and Freedom: Their Root in Asceticism"]. *Zhizn' vo Xriste: khristianskaia npravstvennost', asketicheskoe predanie Tserkvi i vyzovy sovremenno epokhi. VI Mezhdunarodnaia bogoslovskaja konferentsiia Russko Pravoslavno Tserkvi, Moskva, 15–18 Noyabrya 2010 goda [Life in Christ: Christian Morality, the Ascetic Tradition of the Church and the Challenges of the Modern Age. VI International Theological Conference of the Russian Orthodox Church, Moscow, 15–18 November, 2010]*, Sinodal'naia bibleisko-bogoslovskaja komissiia, 2012, pp. 177–194. (In Russian)
- Buber, M. "Ya i Ty" ["Me and You"]. *Dva obraza very [Two Modes of Faith]*, edited by P. S. Gurevich et al., Moscow: Respublika, 1995, pp. 15–92. (In Russian)
- Chursanov, S. A. *Bogoslovskie osnovaniia sotsial'nykh nauk [The Theological Foundations of the Social Sciences]*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University, 2015. (In Russian)
- Formal'naia Logika [Formal Logic]*. Edited by I. Chupahin, Leningrad: Izdatelstvo Leningradskogo universiteta, 1977. (In Russian)

- Gunskii, A. Yu. *Nekotorye bazovye poniatiiia pravoslavno i kitasko antropologii: k popytke sopostavitel'nogo analiza [Some Basic Concepts of Orthodox and Chinese Anthropology: an Attempt at Comparative Analysis]*. 03 Aug. 2017. www.archive.bogoslov.ru/text/5467177.html. (In Russian)
- Kovshov, M. V. "Bogoslovskoe poniatie lichnosti v sovremennoi pravoslavnoi psikhologii" ["The Theological Concept of Personality in Modern Orthodox Psychology"]. *Psichologo-pedagogicheskie issledovaniia [Psychological and Pedagogical Researches]*, no. 3, 2011. 12. Dec. 2018. www.psyedu.ru/journal/2011/3/2404.phtml. (In Russian)
- Losskii, V. N. "Bogoslovskoe poniatie chelovecheskoï lichnosti" ["The Theological Notion of the Human Personality"]. *Bogoslovie i Bogovidenie [Theology and Vision of God]*, Moscow: AST, 2006, pp. 645–656. (In Russian)
- Shekhovtsova, L. F. *Kontsepsiia lichnosti v pravoslavnoi psikhologii [The Concept of Personality in Orthodox Psychology]*. Saint-Peterburg: RHGA, 2015. (In Russian)
- *Put' k sviatosti: usloviia, tseli, smysly. Doklad na VI Mezhdunarodnoi pravoslavnoi missionerskoï konferentsii «Stavros» «Put' sviatosti v miru» [The Path to Holiness: Conditions, Goals, Meanings. A Report at the 6th International Orthodox Missionary Conference "Stavros" "The Path of Holiness in the World."]*. 25 Jul. 2018. www.youtube.com/watch?v=kTEhGJP48NM. (In Russian)
- Shichalin, Yu. A. "O poniatii «lichnosti» primenitel'no k triedinomu bogu i bogocheloveku Iisusu Xristu v pravoslavnom dogmaticheskom bogoslovii" ["On the Concept of "Personality" in Relation to the Triune God and the God-Man Jesus Christ in Orthodox Dogmatic Theology"]. *Vestnik PSTGU*, vol. 1 (25), 2009, pp. 47–72. (In Russian)
- Slobodchikov, V. I. "Ot psikhologii psikhiki k psikhologii cheloveka" ["From Psychology of Psychology to Human Psychology"]. *Xristianskaia psikhologiia v kontekste nauchnogo mirovozzreniia: kollektivnaia monografiia [Christian Psychology in the Context of a Scientific Worldview: Collective Monography]*, Moscow: Nikeia, 2017, pp. 172–182. (In Russian)
- Zen'kovskii, V. V. "Princip individual'nosti v psikhologii i pedagogike", chast' 2. ["The Principle of Individuality in Psychology and Pedagogy", part 2]. *Voprosy filosofii i psikhologii [Questions of Philosophy and Psychology]*, vol. 110, 1911, pp. 815–855. (In Russian)
- *Sobranie sochinenii [Collection of Works]*. Vol. 4, Moscow: Russkii put', 2011. (In Russian)
- *Bogoslovie lichnosti v XIX–XX vv. [Theology of Personality in the XIX–XX Centuries]*. Saint-Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2014. (In Russian)
- Ziziulas, J. *Bytie kak obshchenie: ocherki o lichnosti i tserkvi [Being as Communication: Essays on the Personality and the Church]*. Moscow: Sviato-Filaretovskii Pravoslavno-khristianskii Institut, 2006. (In Russian)
- *Obshchenie i inakovost'. Novye ocherki o lichnosti i tserkvi [Communication and Otherness. New Essays About Personality and the Church]*. Moscow: BBI, 2012. (In Russian)

СМЕРТЬ ЧЕЛОВЕКА ИЛИ СМЕРТЬ МОЗГА? ХРИСТИАНСКИЙ ВЗГЛЯД

ЧАСТЬ I. ПРОБЛЕМА КРИТЕРИЯ СМЕРТИ

Иеромонах Дамиан (Воронов)

магистрант Московской духовной академии
секретарь кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
energizerprogrez@gmail.com

Для цитирования: Дамиан (Воронов), иером. Смерть человека или смерть мозга? Христианский взгляд. Часть I: Проблема критерия смерти // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 102 – 121. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-102-121

Аннотация

УДК 17.022.1 (261.4)

Первая часть статьи рассматривает с христианской точки зрения вопрос о том, как определить момент смерти человека, некоторые вопросы работы головного мозга, диагностические критерии полной остановки биологических и физиологических процессов жизнедеятельности организма как финального опыта человека перед вступлением в вечность. Также в статье дается богословско-философское осмысление таким состояниям, как «определенно жив» и «точно мертв», ибо определение момента смерти человека в силу достижений современной медицины стало более трудным, чем прежде. Автор рассматривает историю вопроса и в заключение формулирует христианское отношение к перспективам духовно-нравственного и социального влияния биомедицинских технологий на жизнь человека XXI века, которые переходят границы допустимых манипуляций с жизнью и смертью. Определение критериев смерти является важной вехой в процессе решения трудной философской проблемы сознания.

Ключевые слова: этика, биоэтика, медицинская психология, смысл жизни и смерти, искусственное поддержание жизни, критерий смерти человека, функции мозга, смерть мозга, устойчивое вегетативное состояние, терминальное состояние, синдром запертости, зона неопределенности.

Стремительный научный прогресс в сфере здравоохранения и медицинской техники в настоящее время позволяет продлевать жизнь, увеличивая шансы на выздоровление как при острых, так и прогрессирующих хронических заболеваний, одновременно создавая безусловно сложные ситуации, связанные с богословскими дискуссиями о конце жизни человека. Современная цивилизация оказалась в уникальной ситуации: дехристианизация культуры происходит одновременно с научно-техническим прогрессом, благодаря которому медицина стала способна управлять фундаментальными процессами жизни человека.

В разных науках смерть рассматривается как естественное, природное и необратимое прекращение жизнедеятельности любой биологической системы, то есть как естественное завершение единичного живого существа или как насильственное умерщвление не только индивидов, но и целых видов животных и растений¹. В дотехнологическую эру (до XX века) врачи применяли многочисленные творческие тесты и процедуры у кровати больного, чтобы констатировать смерть, однако эти приемы были настолько ненадежными, что для объявления смерти врачи дожидались трупного окоченения, чтобы абсолютно удостовериться в смерти пациента². Достижения современной медицины поставили перед учеными и философами задачу: сформулировать критерии смерти на основании высоких моральных принципов. В большинстве случаев смерть может быть диагностирована у постели больного. Экзистенциальный опыт умирания позволяет философски судить о том, что граница между жизнью и смертью человека весьма неопределенна и к тому же очень подвижна³. В современном обществе, благодаря невероятному развитию технических возможностей, институциональных систем здравоохранения, предоставляется широкий выбор процедур и практик поддержания жизни терминальных больных. Научно-технический прогресс и медикализация смерти способствовали появлению морально-этических и юридических проблем. Передовые технологии создали и лексические проблемы. Так, при употреблении слова «смерть» возникают трудности и разночтения в описании данного

- 1 Гайденко П. П. Смерть // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М., 2010. С. 571.
- 2 The Pontifical Academy of Sciences. The Signs of Death. The Proceeding of the Working Group 11–12 September 2006. Scripta Varia 110. Vatican City, 2007. P. 159.
- 3 Хрусталеv Ю. М. Биоэтика. Философия сохранения жизни и сбережения здоровья. М., 2011. С. 256–257.

события или процесса в различных областях: медико-биологических, правовых, социальных, биоэтических, философских, религиозных.

В 1957 году Международный конгресс анестезиологов, озабоченный стремительным развитием технологий искусственного поддержания жизни и связанной с этим проблемой определения момента смерти, обратился с просьбой к папе Пию XII⁴ разъяснить, где проходит граница между жизнью и смертью человека. Пий XII ответил, что в компетенцию Церкви не входит определение момента смерти человека, это прерогатива врачей, отметив при этом, что человеческая жизнь продолжается до тех пор, пока жизнедеятельность организма как целого отличается от простой жизни спонтанно работающих с помощью искусственных мер отдельно взятых органов человека⁵.

В 1929 году Филипп Дринкер⁶ изобрел респиратор (железное легкое), а в 1950–1960-х годах появилась возможность искусственного вентилирования у детей, болевших полиомиелитом, затем система искусственной вентиляции легких была усовершенствована. Эти открытия стали основными этапами формирования нового локуса смерти как смерти мозга. С небывалого прогресса в этой отрасли медицины началась эра активного поддержания угасающих жизненных функций⁷.

На современном технологическом этапе возникли очень сложные вопросы: в какой момент человек перестает быть членом своего вида? по смерти мозга принадлежат ли к человеческому виду поддерживаемое с помощью искусственных мер тело человека и гипотетически поддерживаемое тело без головы или они всего лишь вещи, в которых присутствуют признаки жизни? какие методы могут быть использованы при доказательстве потери всех функций мозга, при условии, что в настоящее время известны не все его функции, а применяемые диагностические методы имеют вероятностный характер?

В настоящее время с помощью специальной медицинской аппаратуры стало возможным поддерживать и/или заменять полную и необратимую утрату функций сердца и легких. Функции систем органов могут искусственно поддерживаться за счет технологий в отделениях интенсивной терапии или могут быть заменены путем трансплантации,

4 1876–1958 гг.

5 Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death. A Definition of Irreversible Coma // JAMA. 1968. Vol. 205. P. 337.

6 1894–1972 гг.

7 Неврология: Национальное руководство / под ред. Е. И. Гусева, А. Н. Коновалова, В. И. Скворцовой, А. Б. Гехт. М., 2009. С. 575.

кроме головного мозга⁸. В 1926 году советским физиологом Сергеем Брюхоненко был создан первый в мире аппарат искусственного кровообращения, а еще через десять лет искусственные легкие (оксигенатор)⁹. Датский анестезиолог Бьерн Ибсен в 1953 году первым в мире применил метод контролируемой искусственной вентиляции легких путем ручной прокачки воздуха через трахею, что позволило снизить смертность больных полиомиелитом с 90% до 25%¹⁰. Именно эти ученые стояли у истоков отделений интенсивной терапии. Кардиореспираторная поддержка, гормональная терапия, а также сестринский уход могут продлевать на неопределенно долгое время жизнедеятельность терминальных больных при любой форме и тяжести повреждения головного мозга, включая его смерть. Современная медицина способна продлевать беременность, успешно способствуя дальнейшему созреванию плода даже после смерти головного мозга матери¹¹. Эти невероятные успехи в области жизнеподдерживающих технологий сделали сегодня определение смерти, основанное на критерии смерти мозга, как никогда актуальным, а сам процесс умирания — зависящим от прогресса медицины.

Впервые в медицинской литературе термин, описывающий смерть мозга — *coma de passé*, был введен французами-неврологами П. Молларет и М. Гулон в 1959 году и означал «состояние за пределами комы»¹².

- 8 Любой орган может быть трансплантирован человеку без пересадки личности, кроме мозга, поскольку, где речь идет о мозге, там идет речь и о личности. Все части тела так или иначе технически являются взаимозаменяемыми настолько, что тело могло бы быть пересажено голове другой личности. При этом не будет объединения двух людей, но произойдет пересадка тела живущей личности. Подробнее см.: *Engelhardt H. The Foundations of Christian Bioethics*. Exton, Pennsylvania: Swets & Zeitlinger Publishers, 2000. P. 333. Такую операцию планировал провести в 2017 году итальянский хирург Серджо Канаверо добровольцу россиянину Валерию Спиридонову с диагнозом Верднига-Гоффмана (редкое генетическое заболевание, при котором атрофированы мышцы ног, головы и шеи с сохранением чувствительности, мышцы рук, как правило, не поражены). Однако до настоящего времени успешными были лишь пересадки второй головы собакам, проведенные ученым-экспериментатором Владимиром Демиховым (1916–1998), создавшим 20 двухголовых собак.
- 9 *Брюхоненко С. С., Чечулин С. И.* Опыты по изолированию головы собаки (с демонстрацией прибора) // Труды II Всесоюзного съезда физиологов. Л., 1926. С. 289–290.
- 10 *Ibsen B.* The Anesthetist's Viewpoint on the Treatment of Respiratory Complications in Poliomyelitis During the Epidemic in Copenhagen // *Proceeding of the Royal Society of Medicine*. 1954. Vol. 47. P. 72.
- 11 *Mallampalli A., Guy E.* Cardiac Arrest in Pregnancy and Somatic Support after Brain Death // *Critical Care Medicine*. 2005. Vol. 33. P. 325–330.
- 12 *Singer P. A., Viens A. M.* *The Cambridge Textbook of Bioethics*. Cambridge, 2008. P. 85.

Исследователи наблюдали за состоянием восьми пациентов, которые были на искусственной вентиляции легких (ИВЛ), не реагировали на болевые раздражители и у которых отсутствовала реакция зрачков на свет. У всех больных через семь часов с момента фиксации указанного состояния произошла остановка сердца, аутопсия выявила некроз вещества головного мозга¹³. Однако предложенный термин не применялся в клинической практике вплоть до 1968 года, когда он получил признание в связи со следующим историческим фактом.

Третьего декабря 1967 года хирург из ЮАР Кристиан Барнард¹⁴, проявив смелость, установил мировое первенство среди выдающихся хирургов эпохи¹⁵, проведя успешную пересадку сердца от пострадавшей в автокатастрофе Денизы Дарваль пациенту Луису Вашканскому¹⁶. После операции Луис пришел в сознание и прожил еще восемнадцать дней. Но проблема заключалась в том, что в ту эпоху человек признавался мертвым только после необратимой остановки сердца («сердце бьется — живой»), а гарвардские критерии смерти головного мозга еще не были разработаны. К моменту забора органа для трансплантации сердце реципиента не было повреждено в отличие от головного мозга и ритмично билось в груди 25-летней Денизы. Мариус Барнард¹⁷, брат кардиохирурга, сорок лет скрывал ключевую тайну успешной операции: именно он убедил Кристиана сделать инъекцию концентрированной дозы калия в сердце Денизы, из-за которой оно остановилось, а реципиент, таким образом, формально был признан мертвым, что позволило изъять орган для трансплантации и спасти жизнь Луису¹⁸. Вскоре после этого случая, в 1968 году, специальным комитетом Гарвардской медицинской школы¹⁹ были разработаны критерии, согласно которым пациент с поражением головного мозга и находящийся в необратимой коме уже признавался мертвым, то есть еще до момента остановки сердца, а органом, отмирание которого выступало индикатором,

13 Неврология: Национальное руководство / под ред. Е. И. Гусева. С. 575.

14 1922–2001 гг.

15 Норман Шамвей (1923–2006), Стенфордский университет; Ричард Лоуэр (1929–2008), Медицинский колледж Вирджинии; Адриан Кантровиц (1918–2008), Медицинский центр Маймонида, Нью-Йорк.

16 Тремя годами ранее американский хирург Джеймс Харди (1919–1986) впервые пересадил Бойду Раш сердце шимпанзе, однако пациент прожил всего час.

17 1927–2014 гг.

18 *McRae D. Every Second Counts: The Race to Transplant the First Human Heart. L., 2006. P. 192.*

19 Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School. P. 337–340.

подтверждающим смерть человека как целого, комиссия признала головной мозг²⁰.

Концепция смерти мозга с момента своего появления была подвергнута критике как социальная конструкция, созданная для утилитарных целей, ведь таким образом появлялись источники органов для трансплантации. В 1981 году в США был принят Закон об унифицированном определении смерти²¹, разработанный Президентской комиссией по изучению этических проблем медицины, которая была призвана обеспечить всеобъемлющую и клинически обоснованную практику определения смерти во всех ситуациях²². В работе комиссии приняли активное участие Швеция, Япония, Великобритания и Канада²³, что позволило, во-первых, решить проблему пациентов, их семей и больниц, кровати в которых они занимали, не имея шансов на выздоровление, а во-вторых, принять новое определение смерти человека с учетом успехов трансплантологии²⁴. В конечном счете смерть мозга была принята в качестве индикатора смерти.

Однако многие клинические ситуации зачастую не поддаются однозначной интерпретации как такие, в которых диагностирована смерть мозга. При устойчивом вегетативном состоянии человека констатировать смерть всего головного мозга не представляется возможным, поскольку ствол мозга еще жив; таким образом, жизнь этих пациентов в биографическом смысле еще продолжается.

Заслуженный врач России, член Церковно-общественного совета по биомедицинской этике В. Ф. Кондратьев дает следующее определение смерти мозга:

«Смерть мозга — это необратимое, определяемое глобальной деструкцией мозга исключение возможности обеспечения мозгом осознанного контакта индивидуума с окружающей средой (и даже бессознательного существования во «внутреннем мире»), его реакций на внешние воздействия, осуществляемых путем рефлексов, замыкающихся через головной мозг, и обеспечения основных жизненных функций — самостоятельного дыхания,

20 *Singer P.A. Op.cit. P. 85.*

21 *Uniform Determination of Death Act – UDDA.*

22 *President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. Defining Death: Medical, Legal, and Ethical Issues in the Determination of Death. Wash. (DC), 1981. P. 73, 117.*

23 *Post S. G. Encyclopedia of Bioethics. New York, 2004. Vol. 2. P. 604.*

24 *The Pontifical Academy of Sciences. P. 217.*

поддержания артериального давления и гомеостаза в целом. Поэтому организм в состоянии смерти мозга неминуемо обречен на смерть в традиционном понимании — в том числе и на остановку сердца»²⁵.

В связи с определением критерия смерти возникает целый ряд морально-этических и юридических вопросов, которые можно суммировать следующим образом. Критерий должен быть:

- 1) обоснован как с научной, так и с медицинской точки зрения и позволять клиницисту точно определять, кого еще можно спасти, а кого уже нет;
- 2) удобен в практике и не требовать чрезвычайных усилий персонала и длительного периода времени для констатации;
- 3) объективным, то есть одинаково понимаемым и применяемым любым специалистом, и таким, корректность которого подразумевает возможность его проверки в каждом подобном случае, что крайне важно для юридической приемлемости критерия;
- 4) приемлемым как медиками или юристами, так и обществом в целом.

Основную трудность представляет понимание феномена устойчивого вегетативного состояния (УВС). Оно характеризуется отсутствием умственной активности и целенаправленных движений, человек не способен видеть сны, думать, воспринимать впечатления внешнего мира, буквально «не присутствует здесь и сейчас», однако он может глотать, дышать, усваивать питательные вещества, моргать, иногда открывать глаза и вращать ими, но отсутствует синхронизация и фокусировка взгляда. От причины, приведшей к УВС, зависит течение и исход состояния человека²⁶.

В 1994 году группа²⁷ по многостороннему изучению УВС сформулировала следующие критерии его диагностики:

- 1) отсутствие свидетельств осознания себя или окружающего мира и неспособность взаимодействовать с другими людьми;

25 *Кондратьев В. Ф.* Православно-этические аспекты эвтаназии // Православие и проблемы биоэтики: сборник работ. М., 2017. С. 64.

26 *Кэмпбелл А., Джиллет Г., Джонс Г.* Медицинская этика: учеб. пособие для вузов. М., 2010. С. 263.

27 Новая Англия, США.

- 2) отсутствие свидетельств устойчивого, воспроизводимого, целенаправленного или произвольного поведения в ответ на визуальные, слуховые, тактильные или болевые стимулы;
- 3) отсутствие свидетельств понимания или использования речи; перемежающееся бодрствование, которое проявляется в наличии циклов сон — бодрствование;
- 4) достаточная сохранность гипоталамических и стволовых автономных функций, позволяющая поддерживать существование в условиях врачебного вмешательства и сестринского ухода;
- 5) недержание кала и мочи;
- 6) различная степень сохранности черепно- и спинномозговых рефлексов²⁸.

Этой же группой были опубликованы результаты исследований относительно перспективы восстановления сознания таких пациентов:

«В результате посттравматического состояния восстановление маловероятно после двенадцати месяцев у взрослых и детей. Исход нетравматического стойкого состояния после трех месяцев встречается крайне редко, сознание пациентов с дегенеративными, метаболическими нарушениями или врожденными пороками развития, находящихся в УВС в течение нескольких месяцев, вряд ли будет восстановлено. Продолжительность жизни взрослых и детей в таком состоянии существенно снижается, и для большинства из них ожидаемая продолжительность жизни составляет от двух до пяти лет, а продолжительность жизни более десяти лет явление экстраординарное, однако наиболее длительный срок из известных случаев — тридцать семь лет»²⁹.

Человек в УВС не мертв, поэтому решение о прекращении мер жизнеобеспечения обычно принимают в судебном порядке.

По существу рассматриваемой проблемы Конгрегация доктрины веры Римско-католической церкви в 2005 году дала следующий комментарий:

28 Кэмпбелл А., Джиллет Г., Джонс Г. Медицинская этика. С. 264.

29 The Multi-Society Task Force on PVS. Medical Aspects of the Persistent Vegetative State // The New England Journal of Medicine. 1994. Vol. 330. P. 1499–1450.

«Пациенты в УВС обладают человеческим достоинством вне зависимости от обстоятельств их жизни, они были, есть и остаются людьми и никогда не станут растительноподобными существами или животными. Они имеют полное право на базовое медицинское обслуживание (питание, гидратация, соблюдение гигиены следует считать естественными способами сохранения жизни, а не терапевтическим лечением), предотвращение осложнений, связанных с постельным режимом, и реабилитационную помощь. Они полностью зависимы от искусственных мер жизнеобеспечения и нуждаются в постоянной помощи на протяжении месяцев и даже лет. В случае, если будет прекращена подача инфузионных растворов и пищи, они умрут. Причиной смерти, следовательно, будет ни болезнь, ни само УВС, но истощение и обезвоживание. Такое решение действительно не требует чрезмерных расходов системы здравоохранения, но, по сути, является пассивной эвтаназией и поэтому не может быть этически оправданным. Однако Конгрегация доктрины веры не исключает возможности того, что из-за возможных осложнений пациент в УВС может оказаться неспособным усваивать пищу и инфузионные растворы, так что их введение становится совершенно бесполезным, допуская ситуацию *ad impossibilia nemo tenetur* («к невозможному никого не обязывают», общее положение римского права. — Д. В.)»³⁰.

В официальных документах Русской Православной Церкви проблема пациентов в УВС отдельно не рассматривается, но в имеющихся источниках³¹ отмечено, что практика искусственного поддержания жизни, при которой функционируют лишь отдельно взятые органы, лишает личность подлинно человеческого завершения жизни, о котором ежедневно во время богослужения возносится прошение к Имеющему в руках Своих души всего живущего и всякого человека³² о христианской кончине, безболезненной, непостыдной, мирной. Осознавая это, а также недопустимость намеренного умерщвления (эвтаназии) и необходимость уготовления долгостраждущего к исходу души, Церковь просит Владыку жизни о разрешении раба Его от нестерпимой болезни

30 Responses to Questions Presented by His Excellency the Most Reverend William S. Skylstad, President of the United States Conference of Catholic Bishops // Congregation for the Doctrine of the Faith. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_nota-commento_en.html.

31 См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М., 2018.

32 См. Иов. 12, 10.

и горькой немощи и о упокоении его вместе с праведниками³³. Кодекс профессиональной этики православного врача, исполняемый свободно, по совести и с достоинством, принятый в январе 2012 г. на XX Международных Рождественских образовательных чтениях Синодальным отделом по церковной благотворительности и социальному служению Русской Православной Церкви, основан на соборных документах «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» и «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Этот Кодекс утверждает, что «православный врач не участвует в действиях, связанных с преднамеренным лишением жизни пациента, даже по его просьбе или просьбе его близких. Не отказывая больному в помощи, он вправе не проводить тех видов медицинского вмешательства, которые противоречат его нравственным принципам»³⁴.

Приведенные примеры позволяют сделать вывод о том, что общепринятая юридическая практика, несмотря на позицию Церкви, не рассматривает как противозаконное прекращение мер искусственного жизнеобеспечения только в том случае, если диагноз УВС поставлен с четкой определенностью, однако каждый из подобных случаев требует отдельного решения суда.

В настоящее время с помощью нейропсихологических тестов стало возможным давать оценку состояния пациентов, находящихся в УВС, и делать заключение об их текущих умственных способностях³⁵. На данном этапе развития технологий с помощью новаторской системы на основе интерфейса «мозг–компьютер», измеряющей гемодинамические ответы головного мозга и обнаруживающей паттерны в нем, стало возможным преодоление коммуникативного барьера даже у пациентов, которые находятся в таком неврологическом состоянии, как «синдром запертости»³⁶. Последний чаще всего бывает результатом инфаркта или инсульта головного мозга. Жертвой такого состояния стал Жан-Доминик Боби, который пронзительно глубоко описал свой опыт

33 Требник, К., 2009. Ч. 1. С. 324–325.

34 Силуянова И. В. Биомедицинская этика: учебник и практикум для академического бакалавриата. М., 2016. С. 309–310.

35 Schiff N. D., Rodriguez D. fMRI Reveals Large-scale Network Activation in Minimally Conscious Patients // *Neurology*. 2005. Vol. 64. P. 514–523.

36 Англ. locked-in syndrome. При «синдроме запертости» человек находится в сознании без утраты когнитивной способности, слышит, видит, у него сохранены циклы сна–бодрствования, но он не имеет возможности самостоятельно производить движения (кроме движений глазами или веками), говорить, глотать и дышать. Коммуникация возможна через движения глаз и мигание.

в книге «Водолазный колокол и бабочка», надиктованной движением левого глаза:

«Парализованный с головы до ног, с неповрежденным разумом, я заключен в своем теле, словно в тюрьме, и неспособен говорить или двигаться. Моим единственным способом общения осталось лишь моргание левым глазом»³⁷.

Однако сама возможность общения с такими пациентами обостряет этические проблемы: допустимо ли спрашивать их о желании продолжать жить или они предпочли бы смерть? В большинстве стран мира эвтаназия и отключение от аппарата искусственного жизнеобеспечения запрещены законодательно, что не в последнюю очередь говорит о неэтичности такой постановки вопроса. Напротив, считается, что следует задавать вопросы о том, какой уход за ними сделает их жизнь более удобной и комфортной.

Так, нейрофизиолог Нильс Бирбаумер из Тюбингенского университета, применявший вышеуказанный инновационный метод общения с подобными пациентами, отметил, что большинство из них, к удивлению ученого, отвечали, что удовлетворены качеством своей жизни и считают себя счастливыми, несмотря на полную обездвиженность и трагическую беспомощность комфортной³⁸.

При рассмотрении проблемы УВС возникает так называемая зона неопределенности, которую также можно назвать периодом между двумя состояниями: «определенно живой» и «определенно мертвый». Эту зону можно охарактеризовать такими суждениями, как «пациент еще жив, но у него отсутствует сознание, необходимо ждать его смерти от голода или инфекции» или «пациент мертв, но за него дышит аппарат ИВЛ, нужно прекратить дыхание». Как было отмечено выше, с учетом последних достижений медицины, наличие дыхания и бьющееся сердце уже не являются абсолютными признаками жизни, поскольку критерий «смерть мозга» определяет новые границы, в которых возможна «растительная» (на уровне отдельных групп клеток или органов) жизнь. Эти постулаты до сих пор с большими трудностями принимаются общественным сознанием, для которого суждение о констатации смерти при наличии дыхания представляется весьма странным³⁹. Смерть мозга

37 Кэмпбелл А. Медицинская этика. С. 265.

38 Мохеб К. Мозг человека. 50 идей, о которых нужно знать. М., 2015. С. 83.

39 Биомедицинская этика: практикум / под общ. ред. С. Д. Денисова, Я. С. Яскевич. Мн., 2011. С. 146.

в качестве критерия определения смерти человека является неоспоримым для судебно-медицинской экспертизы и отражает необратимую потерю личностных и интегративных функций головного мозга, однако такое заключение не способно удовлетворить всё культурное и религиозное разнообразие плюралистического общества. Смерть человека есть явление, наполненное глубочайшим культурным и моральным смыслом (значение заболевания, фактический язык, используемый для обсуждения смерти, символическое значение, придаваемое смерти человека, опыт пережитой боли и страданий, уход за телом после смерти, переживание горя), и потому общество так или иначе должно санкционировать используемый специалистами критерий смерти. Когда общество санкционирует принятие определенного критерия смерти, это подразумевает достаточный уровень его грамотности, то есть согласие общества должно быть информированным⁴⁰.

Таким образом, говорить о продолжении жизни можно, пока деятельность организма осуществляется как единое целое, включающее и биологический аспект (совокупность объективно регистрируемых и оцениваемых событий в организме человека), и биографический аспект (совокупность субъективно воспринимаемых и оцениваемых состояний человека). Очевидно, что цель медицинского вмешательства и лечебных мероприятий — спасение жизни и принесение пациенту существенной пользы (то есть мер, способных вызвать такие изменения в состоянии пациента, которые в настоящее время или в ближайшем будущем он оценит как имеющие смысл). Набор высокотехнологичных методов и, на первый взгляд, кажущихся неограниченными возможностей для восстановления и длительного искусственного поддержания основных отправления организма человека, предоставляемых в отделениях интенсивной терапии, может создать иллюзию того, что эти меры приносят максимальную пользу данному пациенту.

Эти соображения полностью соответствуют стандарту существенной пользы, которому должны соответствовать любые медицинские вмешательства: приводить к таким результатам, которые будут полезными для пациента или в настоящий момент, или в ближайшем будущем. Из-за проблемы результатов возникает понятие риска неприемлемо тяжелого состояния (РНТС). Например, итоги вмешательства, предпринятого для спасения жизни человека, который перенес тяжелый инсульт, могут привести к такому состоянию, в котором он сам ни за что не захотел бы оказаться, будь у него выбор. В случае, когда пациент некомпетентен

40 *Иванюшкин А. Я. Введение в биоэтику. М., 1998. С. 276–277.*

осуществить выбор между полноценной здоровой жизнью, жизнью в неприемлемом состоянии и смертью, понятие РНТС напоминает о ложной дихотомии между жизнью и смертью, приводящей к мысли о том, что любой шанс на продолжение жизни лучше, чем отсутствие такового. Для многих пациентов вероятность того, что они могут оказаться в неприемлемо тяжелом состоянии, делает поиски вариантов спасения менее привлекательными, чем это могло показаться сначала. Интересен тот факт, что существенное влияние на принятие пациентами решений о продлении жизни оказывают верующие клиницисты, в то время как агностики и атеисты почти вдвое чаще принимают утвердительные решения относительно мер, ускоряющих смерть пациентов, о чем свидетельствует Клайв Сил, профессор Лондонской школы медицины⁴¹.

Митрополит Антоний Сурожский на вопрос о вмешательстве врачей и искусственном продлении человеческой жизни отвечал следующее:

«Если говорить об аппаратах, поддерживающих жизнь, я считаю, что не следует принуждать человека оставаться в живых искусственно, против природы, как происходит в случае, когда природа не может поддерживать жизнь и создается ее искусственное подобие. Когда от человека не осталось ничего, кроме искусственной жизни, которая навязывается ему или ей, мы не помогаем природе, мы не знаем ничего о том, что происходит с душой, мы используем человеческое тело как марионетку, и я не считаю, что это достаточно уважительно, почтительно в отношении этого человека. В иных случаях, безусловно, необходимо оперировать опухоли, необходимо оперировать при аппендиците, лечить пневмонию и так далее. Когда мы делаем это, мы помогаем природе в борьбе, в противном случае мы насилуем ее»⁴².

Главной целью человеческой жизни, согласно христианскому учению, является стремление к стяжанию Святого Духа, достижение святости через соединение с Богом. Практика спасения жизни любой ценой с помощью высоких технологий обходится слишком дорого для духовной жизни пациента и ложится тяжелым бременем на самих пациентов, членов их семей и медперсонал, отвлекая человека от глав-

41 Seale C. The Role of Doctors' Religious Faith and Ethnicity in Taking Ethically Controversial Decisions during End-of-life Care // *Journal of Medical Ethics*. 2010. Vol. 36. P. 677–683.

42 Антоний (Блум), митр. Жизнь и вечность: 15 бесед о смерти и страдании. М., 2017. С. 169–170.

ной цели — вечной жизни с Богом в Царстве Небесном. Парадоксально, но технологический императив использовать все имеющиеся ресурсы для спасения жизни может привести к искушению прекратить эту жизнь⁴³. Христианский подход позволяет утверждать, что намерение определяет смысл действий, вектор которых должен быть направлен в вечность, ко спасению души. Согласно доктрине двойного эффекта⁴⁴, если намеренный результат инъекции заключается в облегчении болевых ощущений, то применение морфина нравственно обосновано и допустимо даже в том случае, если это действие приведет к летальному исходу. Таким образом, при оценке действий врача учитываются как намерение, так и последствия. Медико-технологическая отсрочка смерти, акцентирующая внимание на самолюбивой заботе и контроле обстоятельств собственной смерти, может привести к печальному финалу земной жизни, если путь, выбор и желания не направлены на смиренное раскаяние и поиск прощения. Смерть побеждается только Воскресением через Крест Господень и единением с Ним. Страдания, болезни, умирание — это тернистый путь человечества, истинный смысл которого может быть раскрыт только в контексте достижения вечного Царства Божия.

Подведем итог. Несмотря на то, что по сей день смерть не может быть побеждена усилиями врачей, стало возможным контролировать момент ее наступления от нескольких часов до нескольких лет благодаря успехам реаниматологии и анестезиологии. В связи с этим возникла угроза трансформации смысла заботы об умирающих: мирная достойная смерть профанируется высокотехнологичным опытом смерти, который предлагается пациентам и членам их семей системой менеджмента сферы здравоохранения⁴⁵. Общество наделило врачей властью констатировать смерть и устанавливать границы вокруг последней и страшной тайны жизни человека⁴⁶.

Отношение к смерти позволяет выявить наиболее значимые модели поведения человека, выступая фактором культурной идентичности и позволяя говорить о смерти либо как о конструктивном явлении (она естественна и необходима), либо как о деструктивном явлении (игнорирование, вытеснение на периферию сознания). Феномен смерти

43 Engelhardt H. The foundations. P. 319.

44 Post S. G. Encyclopedia of Bioethics. P. 1414.

45 Rady M., Verheijde J., McGregor J. "Non-heart-beating," or "Cardiac Death," Organ Donation: why We should Care" // Journal of Hospital Medicine. 2007. Vol. 2. P. 327.

46 Ивановшкин А. Я. Введение в биоэтику. С. 268.

затрагивает различные области знания и практики, включая богословие, философию, естественные науки, право и многие другие. Однако центральным является понятие критерия смерти как совокупности признаков, позволяющих признать человека мертвым. Стремительное развитие технологий ставит задачу богословского переосмысления пределов возможностей человека, границ человека как существа смертного. Легитимность концепции смерти мозга напрямую затрагивает концептуальные понятия личности и человека, а также смысл, который в них вкладывает общество.

Вторая часть исследования будет посвящена рассмотрению с христианской точки зрения вопросов о том, как стоит воспринимать людей, находящихся без сознания, но с бьющимся сердцем, притом, что Священное Писание рассматривает дыхание основным критерием жизни⁴⁷. Продолжается ли человеческая жизнь, когда ее поддерживают с помощью искусственных мер, или это лишь труп с бьющимся сердцем? Насколько диагноз смерти мозга может быть достаточным индикатором смерти человека и какие методы диагностики могут доказать утрату всех его функций, учитывая, что не все они известны и измеримы, а сама диагностика имеет характер вероятности? Является ли индикатор смерти мозга более строгим, чем традиционный кардиореспираторный критерий? Что такое сознание и как оно соотносится с телом, в частности с мозгом? Является ли остаточная клеточная активность мозга, регистрируемая у пациентов со смертью мозга, свидетельством наличия некоторых впечатлений, а значит, и редуцированного сознания (причем точное минимальное количество, расположение и конфигурация нейронов, достаточных для констатации смерти мозга, до сих пор остаются неизвестными)? Как, имея недостаточные знания о работе мозга и сознании, представляется возможным сделать вывод о его прекращении? Несмотря на весь пафос научно-технического прогресса человечество не очень далеко ушло в решении проблем понимания работы мозга. Дискуссия остается открытой до настоящего времени. В современной клинической практике случаи утраты осознанного понимания, благодаря стремительно развивающимся технологиям, могут быть с большой точностью диагностированы, однако до сих пор медицина не способна предсказать, чье состояние и самочувствие улучшится и насколько.

47 Быт. 2, 7; Быт. 7, 22; Ис. 2, 22; Иов. 27, 3.

Библиография

- Антоний (Блум), митр.* Жизнь и вечность: 15 бесед о смерти и страдании. М.: Никея, 2017.
- Брюхоненко С. С., Чечулин С. И.* Опыты по изолированию головы собаки (с демонстрацией прибора) // Труды II Всесоюзного съезда физиологов. Л.: Главнаука, 1926. С. 289–290.
- Неврология: Национальное руководство / под ред. Е. И. Гусева, А. Н. Коновалова, В. И. Скворцовой, А. Б. Гехт. М.: ГЭОТАР-Медиа, 2009.
- Денисов С. Д.* Биомедицинская этика: практикум / под общ. ред. С. Д. Денисова, Я. С. Яскевич. Мн.: БГМУ, 2011.
- Иванюшкин А. Я.* Введение в биоэтику. М.: Прогресс-Традиция, 1998.
- Кондратьев В. Ф.* Православно-этические аспекты эвтаназии // Православие и проблемы биоэтики: сборник работ. М.: ЦОСБ, 2017. С. 60–65.
- Кэмпбелл А.* Медицинская этика: учеб. пособие для вузов / пер. с англ. и ред. Ю. М. Лопухина, Б. Г. Юдина. М.: ГЭОТАР-Медиа, 2010.
- Мохеб К.* Мозг человека. 50 идей, о которых нужно знать. М.: Фантом Пресс, 2015.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018.
- Силуянова И. В.* Биомедицинская этика: учебник и практикум для академического бакалавриата. М.: Юрайт, 2016.
- Степин В. С.* Новая философская энциклопедия: в 4 т. // Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В. С. Степин. 2-е изд., испр. и допол. Т. 3. М.: Мысль, 2010.
- Требник. Ч. 1. К.: Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры, 2009.
- Хрусталеv Ю. М.* Биоэтика. Философия сохранения жизни и сбережения здоровья. М.: ГЭОТАР-Медиа, 2011.
- Engelhardt H.* The Foundations of Christian Bioethics. Exton (Pennsylvania): Swets & Zeitlinger Publishers, 2000.
- Ibsen B.* The Anesthetist's Viewpoint on the Treatment of Respiratory Complications in Poliomyelitis During the Epidemic in Copenhagen // Proceeding of the Royal Society of Medicine. 1954. Vol. 47. P. 72–74.
- Mallampalli A., Guy E.* Cardiac Arrest in Pregnancy and Somatic Support after Brain Death // Critical Care Medicine. 2005. Vol. 33. P. 325–330.
- McRae D.* Every Second Counts: The Race to Transplant the First Human Heart. L.: Simon&Schuster, 2006.
- Post S. G.* Encyclopedia of Bioethics. New York: Macmillan Reference. 2004. Vol. 3.
- President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. Defining Death: Medical, Legal, and Ethical Issues in the Determination of Death. Wash. (DC): U.S. Government Printing Office, 1981.
- Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death. A definition of Irreversible Coma // JAMA. 1968. Vol. 205. P. 337–340.

- Responses to Questions Presented by His Excellency the Most Reverend William S. Skylstad, President of the United States Conference of Catholic Bishops // Congregation for the Doctrine of the Faith [Электронный ресурс]. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_nota-commento_en.html (дата обращения 22.09.2018).
- Schiff N. D., Rodriguez D. fMRI Reveals Large-scale Network Activation in Minimally Conscious Patients // *Neurology*. 2005. Vol. 64. P. 514–523.
- Seale C. The Role of Doctors' Religious Faith and Ethnicity in Taking Ethically Controversial Decisions during End-of-life Care // *Journal of Medical Ethics*. 2010. Vol. 36. P. 677–683.
- Singer P. A., Viens, A. M. *The Cambridge Textbook of Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- The Multi-Society Task Force on PVS. Medical Aspects of the Persistent Vegetative State // *The New England Journal of Medicine*. 1994. Vol. 330. P. 1499–1508.
- The Pontifical Academy of Sciences. *The Signs of Death. The Proceeding of the Working Group 11–12 September 2006*. Scripta Varia 110. Vatican City, 2007.

Human Death or Brain Death? Christian View. Part I. Death Criterion Problem

Hieromonk Damian (Voronov)

MA student of Moscow Theological Academy
Secretary of the Theology Department of Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
energizerprogrez@gmail.com

For citation: Damian (Voronov), hieromonk. "Human Death or Brain Death? Christian View. Part I. Death Criterion Problem". *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp. 102–121. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-102-121

Abstract. From the Christian point of view, the first part of the article considers the question of how to determine the time of a person's death and some issues of the brain's work and diagnostic criteria for completely stopping the biological and physiological processes of the organism's life as the final experience of a person before entering eternity. The article also provides a theological and philosophical understanding of such states as "definitely alive" and "certainly dead", because determining the moment of death of a person due to the achievements of modern medicine has become more difficult than before. The A. examines the history of the issue and, in conclusion, formulates a Christian evaluation of the prospects of the spiritual, moral and social influence of biomedical technologies regarding the life of a 21st century person, which transcends the permissible manipulations with life and death. Determining the criteria for death is an important milestone in the process of solving the difficult philosophical problem of consciousness.

Keywords: ethics, bioethics, medical psychology, meaning of life and death, artificial maintenance of life, criterion of human death, brain function, brain death, stable vegetative state, terminal state, locked-in-syndrome, a zone of uncertainty.

References

- Address to an International Congress of Anesthesiologists. Official Documents. Pope Pius XII. November 24, 1957. www.lifeissues.net/writers/doc/doc_31resuscitation.html.
- Björn, I. "The Anesthetist's Viewpoint on the Treatment of Respiratory Complications in Poliomyelitis During the Epidemic in Copenhagen". *Proceeding of the Royal Society of Medicine*, vol. 47, 1954, p. 72.
- Blum, A., metropolitan. *Zhizn' i vechnost': 15 besed o smerti i stradanii [Life and Eternity: 15 Conversations About Death and Suffering]*. Moscow: Nikeya, 2017. (In Russian)
- Briukhonenko, S. S., Chechulin, S. I. "Opyty po izolirovaniu golovy sobaki (s demonstratsiei pribora)" ["Experiments on Isolating the Dog's Head (With a Demonstration of the Device)"]. *Trudy II Vsesoiuznogo s"ezda fiziologov [Works of 2nd All-Union Congress of Physiologists]*, Leningrad: Glavnauka, 1926, pp. 289–290. (In Russian)
- Chaudhary, U., Xia, B., Silvoni, S. *Brain-Computer Interface-Based Communication in the Completely Locked-In State*. www.journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.1002593.
- Day, E. *Extract from Jean-Dominique Bauby's the Diving Bell and the Butterfly*. www.theguardian.com/film/2008/jan/27/features.review4.
- Denisov, S. *Biomeditsinskaia ètika: praktikum [Biomedical Ethics: Workshop]*. Minsk: MGEHU, 2011. (In Russian)
- Engelhardt, H. *The Foundations of Christian Bioethics*. Exton, Pennsylvania: Swets & Zeitlinger Publishers, 2000.
- Gusev, E. et al. *Nevrologiia: natsional'noe rukovodstvo [Neurology: National Guidance]*. Moscow: GEHOTAR–Media, 2009. (In Russian)
- Ibsen B. The Anesthetist's Viewpoint on the Treatment of Respiratory Complications in Poliomyelitis During the Epidemic in Copenhagen // *Proceeding of the Royal Society of Medicine*. 1954. Vol. 47. P. 72–74.
- Iron Lung. *1929 Drinker Respirator*. <http://historical.hsl.virginia.edu/ironlung/ironlung/pg4.cfm.html>.
- Ivaniushkin, A. Ia. *Vvedenie v Bioetiku [Introduction to Bioethics]*. Moscow: Progress-Tradicicia, 1998. (In Russian)
- Kehmpbell, A. *Meditsinskaia ètika [Medical Ethics]*. Moscow: GEHOTAR–Media, 2010. (In Russian)
- Khrustalev, Iu. M. *Bioetika. Filosofii sokhraneniia zhizni i sbrezheniia zdorov'ia [Bioethics. Philosophy of Preserving Life and Saving Health]*. Moscow: GEHOTAR–Media, 2011. (In Russian)
- Kondrat'ev, V. F. "Pravoslavno-eticheskie aspekty evtanazii" ["Orthodox Ethical Aspects of Euthanasia"]. *Pravoslavie i problemy bioetiki [Orthodoxy and Problems of Bioethics]*. Moscow: COSB, 2017, p. 60–65. (In Russian)
- Laureys, S. *Locked in Syndrome*. www.rarediseases.org/rare-diseases/locked-in-syndrome.
- Mallampalli, A., Guy, E. "Cardiac Arrest in Pregnancy and Somatic Support After Brain Death". *Critical Care Medicine*, vol. 33, 2005, pp. 325–330.

- McRae, D. *A New Heart, a New Era*. www.theguardian.com/society/2006/jun/26/health.southafrica.
- *Every Second Counts: The Race to Transplant the First Human Heart*. London: Simon & Schuster, 2006.
- Mokheb, K. *Mozg Cheloveka. 50 idej, o kotorykh nuzhno znat' [The Brain of Man. 50 Ideas You Need to Know]*. Moscow: Fantom Press, 2015. (In Russian)
- Osnovy sotsial'noj kontseptsii Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi [Fundamentals of the Social Concept of the Russian Orthodox Church]*. www.patriarchia.ru/db/text/419128.html. (In Russian)
- Osnovy Ucheniya Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi o dostoinstve, svobode i pravakh cheloveka [Fundamentals of the Teaching of the Russian Orthodox Church on the Dignity, Freedom and Human Rights]*. www.patriarchia.ru/db/text/428616.html. (In Russian)
- Post, S. G. *Encyclopedia of Bioethics*. Vol. 3, New York: Macmillan Reference, 2004.
- President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. *Defining Death: Medical, Legal, and Ethical Issues in the Determination of Death*. Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1981, pp. 73, 117.
- "Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death. A Definition of Irreversible Coma". *JAMA*, vol. 205, 1968, pp. 337–340.
- Responses to Questions Presented by His Excellency the Most Reverend William S. Skylstad, President of the United States Conference of Catholic Bishops. 22 Sept. 2018. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070801_nota-commento_en.html.
- Sample, I. *Groundbreaking System Allows Locked-in Syndrome Patients to Communicate*. www.theguardian.com/science/2017/jan/31/groundbreaking-system-allows-locked-in-syndrome-patients-to-communicate-als.
- Schiff, N., Rodriguez-Moreno, D. "fMRI Reveals Large-Scale Network Activation in Minimally Conscious Patients". *Neurology*, vol. 64, 2005, pp. 514–523.
- Seale, C. "The Role of Doctors' Religious Faith and Ethnicity in Taking Ethically Controversial Decisions During End-Of-Life Care". *Journal of Medical Ethics*, vol. 36, 2010, pp. 677–683.
- Siluanova, I. V. *Biomeditsinskaia ètika: uchebnik i praktikum dlia akademicheskogo bakalavriata [Biomedical Ethics: A Textbook and a Workshop for Academic Undergraduate]*. Moscow: Iurait, 2016. (In Russian)
- Singer, P. A., Viens, A. M. *The Cambridge Textbook of Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Stepin, V. S. *Novaia filofskaia èntsiklopediia [New Encyclopedia of Philosophy]*. Vol. 3, Moscow: Mysl', 2010. (In Russian)
- "The Multi-Society Task Force on PVS. Medical Aspects of the Persistent Vegetative State". *The New England Journal of Medicine*. Vol. 330, 1994, pp. 1499–1508.
- The Pontifical Academy of Sciences. *The Signs of Death. The Proceeding of the Working Group 11–12 September 2006*. Scripta Varia 110. Vatican City, 2007, p. 217.
- The President's Council on Bioethics*. https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/topics/death_index.html.

- Thomson, H. *Head Transplant Team's New Animal Tests Fail to Convince Critics*. www.newscientist.com/article/2106382-head-transplant-teams-new-animal-tests-fail-to-convince-critics.
- Trebnik. Chast' 1 [Divine Service Book. Part 1]*. Kiev: Kievo-Pecherskaia Lavra, 2009. (In Russian)
- Yashin, D. *Ėksperimenty po ozhivleniiu organizma [Body Revitalization Experiments]*. 1949. www.youtube.com/watch?v=2SWu2CiyZBU. (In Russian)

ПАТРОЛОГИЯ

ОТ «БУКВЫ» К «ДУХУ»: ДУХОВНОЕ ТОЛКОВАНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА И ΑΝΑΓΩΓΗ ΟΡΙΓΕΝΑ

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
patrology@yandex.ru

Для цитирования: Кожухов С. А., диак. От «буквы» к «духу»: духовное толкование апостола Павла и ἀναγωγή Оригена // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 122–139. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-122-139

Аннотация

УДК 22.06 (22.07)

В данной статье рассматривается метод толкования Священного Писания, предложенный Оригеном. Этот метод основан на словах Христа и апостола Павла. Александриец рассматривает различные примеры толкования апостола Павла и старается следовать ему во всем. Метод заключается в умении найти в тексте Ветхого Завета, на основании буквального смысла, духовный смысл, что позволяло бы дать христианское прочтение ветхозаветных пророчеств. Ориген видит духовный смысл в «восхождении» (ἀναγωγή) от «буквы» к «духу». Также он полемизирует с разными заблуждениями относительно толкования Священного Писания. В особенности Ориген противопоставляет иудейскому метод толкования, которое отвергает, что пророчества Ветхого Завета исполнились на Христе. Ориген полагает, что всё Писание, в данном случае Ветхий Завет, имеет духовный смысл, как на это указывал апостол Павел и Сам Христос. Этот смысл необходимо найти, чтобы увидеть пророчества о Христе и Церкви. В связи с этим александрийский философ рассматривает разные тексты Ветхого Завета и предлагает метод их понимания.

Ключевые слова: экзегеза, Ветхий Завет, Ориген, Павел, александрийская школа, духовное толкование, буква, дух, восхождение, ἀναγωγή, смысл, метод.

Влияние платонизма на христианское мировоззрение Оригена и формирование под его воздействием богословско-фило-софского синтеза не вызывает сегодня сомнения ни у кого¹. То же самое можно сказать и относительно экзегезы, в которой модель платоновского универсума стала одной из определяющих метод толкования Оригена². Определяющей, но не главной, поскольку Ориген

- 1 См., например: *Antonova S. A. The Many Faces of Truth: Origenian Platonism or Platonic Origenism? // Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Leuven, 2003. Vol. 1. P. 431–436; Bostock G. The Sources of Origen's Doctrine of Pre-Existence // Origeniana Quarta. Innsbruck; W., 1987. S. 259–264; Bostock G. Origen's Philosophy of Creation // Origeniana Quinta. Leuven, 1992. P. 253–269; Berchman R. M. Origen on The Categories: A Study in Later Platonic First Principles // Origeniana Quinta. P. 231–254; Comoth K. «Homoiosis» bei Platon und Origenes // Origeniana Septima. Leuven, 1999. P. 69–74; Dorival G. L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque // Origeniana Quinta. P. 189–216; Schockenhoff E. Origenes und Plotin. Zwei unterschiedliche Denkwege am Ausgang der Antike // Origeniana Quinta. P. 284–295; Simonetti M. Lettera e/o allegoria. R., 1985. P. 73–98; Морескини К. История патристической философии / пер. Л. П. Горбуновой. М., 2011. С. 155–206.*
- 2 Речь идет о двух уровнях толкований, используемых Оригеном, соотносясь с универсумом Платона: мир идей и мир материальный. Наиболее ярко этот метод использовал Филон Александрийский (20 г. до Р. Х. — 50 г. после Р. Х.). У Оригена, соответственно, «дух» («душа») и тело. В книге «О началах» Ориген говорит о трояком «смысле» (τὸν νοῦν) Священного Писания, однако на практике можно четко различить два смысла: буквальный и духовный. Последний объединяет «дух» и «душу»: «Итак, способ чтения Писаний и отыскания смысла их, предлагаемый нами, основывается на самих изречениях [Писания] и состоит в следующем. У Соломона в Притчах мы находим такое предписание относительно написанных божественных догматов: “Не писал ли я тебе трижды в советах и наставлении, чтобы научить тебя точным словам истины, дабы ты мог передавать слова истины посылающим тебя?” (Притч. 22, 21). Следовательно, мысли священных книг должно записывать в своей душе трояким образом: простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания, так мы называем наиболее доступный смысл; сколько-нибудь совершенный должен назидаться как бы душою его; а еще более совершенный и подобный тем, о которых говорит апостол: “Мудрость же мы проповедуем среди совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих. Но проповедуем Премудрость Божью, тайную, сокровенную, которую предназначал Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал” (1 Кор. 2, 6–7), — такой человек должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа» (*Origenes. De principiis* 4, 2, 4 (11), 1–19 // GCS. 22. S. 312–313. Здесь и далее трактат «О началах» цитируется по изданию (с коррекцией и дополнительным переводом там, где это необходимо): *Ориген. О началах* / пер. с лат. Н. Петрова. СПб., 2000). Ориген прекрасно знал и использовал тексты как Филона, так и Платона (см., например: *Le Boulluc A. Les représentations du texte chez les philosophes grecs et l'exégèse scripturaire d'Origène. Influences et*

в своих толкованиях, в данном случае речь идет о Ветхом Завете, искал христианский духовный смысл, что устремляло его мысль к авторитетным христианским источникам. Таковыми для Оригена стали послания апостола Павла, в которых он нашёл необходимый метод и его применение к ветхозаветным текстам³. Этот метод заключался в отходе от «буквы» и в следовании, или восхождении, к «духу» Писания, который животворит⁴. В своих посланиях апостол Павел стремился продемонстрировать современным ему христианам и иудеям⁵, что Ветхий Завет предшествовал Новому, прообразуя Христа и Его Церковь. Святой Павел не довольствовался лишь историческим повествованием или буквальным смыслом Ветхого Завета. Он предложил искать духовный смысл, применяя для этого типологический, аллегорический и другие методы толкования, используя разную терминологию, указывающую, что тот или иной эпизод священной истории следует понимать не только буквально, но и духовно. В двух сыновьях, рабыни и свободной, апостол видит иносказание — это два Завета. В данном случае св. Павел использует слово, производное от термина «аллегория» (*ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*)⁶, что, по сути, и является чистой аллегорией. «Питие», данное по молитве Моисея из камня, было «духовное» (*πνευματικόν*), происходящее «из духовного камня» (*ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης*

mutations // *Origeniana Quinta*. P. 101–118; *Runia D.* Philo and Origen: A Preliminary Survey // *Origeniana Quinta*. P. 333–339; *Runia D.* Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Milano, 1999. P. 171–189).

3 *Cocchini F.* Paolo in Origene nel periodo alessandrino // *Origeniana Quinta*. P. 167–173; *Ginnarelli E.* Christian Thought and Alexandrian Methodology: Origen on Sarah, Rebecca and Rachel // *Origeniana Quinta*. P. 125–130; *Potworowski Ch.* Origen's Hermeneutics in Light of Paul Ricoeur // *Origeniana Quinta*. P. 161–166; *Simonetti M.* Origene esegeta e la sua traduzione. Brescia, 2004. P. 13–91; *Völker W.* Paulus bei Origenes // *Theologische Studien und Kritiken*. 1930. Bd. 102. S. 258–279.

4 «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа (οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος), потому что буква убивает (τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει), а дух животворит (τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ)» (2 Кор. 3, 6).

5 «Послание к Евреям» лучший тому пример. Не были исключением и христиане из язычников, которые отказывались принимать Ветхий Завет, считая его «иудейским писанием». Подобные взгляды впоследствии развились в учение, отвергающее прообразовательное значение Ветхого Завета для Нового и противопоставлявшее их. Такое учение проповедовал Маркион (сер. II в.).

6 «Ибо написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание (*ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*). Это два завета» (Гал. 4, 22–24).

πέτρας), который являет собой Христа⁷. События, происходившие с древним еврейским народом, необходимо понимать «образно» (τυπικῶς)⁸. Евреи, наказанные в пустыне смертью за грехи, — «прообразы» (τύποι)⁹ для христиан. Ветхозаветные священники приносят дары «по образу и тени небесного» (ὕποδείγματι καὶ σκιᾷ), поэтому всё служение, данное через Моисея Богом, было «по образу» (κατὰ τὸν τύπον), данному «на горе»¹⁰. Закон — тень (σκιάν) будущих благ (τῶν μελλόντων ἀγαθῶν)¹¹, прообразовавших собой благодать. Скиния — образ (παραβολή) настоящего времени и прообраз будущей жертвы Христа¹².

В вышеприведенных местах апостол Павел применяет разную терминологию для выявления духовного смысла священной истории, прообразующей будущие события, относящиеся к христианам. Согласно св. Павлу, поиск духовного — это также один из важнейших принципов жизни христианина и служения Богу¹³. Несомненно, что таким образом апостол выполняет то, к чему призывал Спаситель, говоря о необходимости исследовать Писания¹⁴. Из слов Христа мы знаем,

- 7 «Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос (καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα: ἔπιον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός)» (1 Кор. 10, 1–4).
- 8 «Все это происходило с ними, как образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков (ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαιεν ἐκείνοις ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν)» (1 Кор. 10, 11).
- 9 «Но не о многих из них благоволил Бог, ибо они поражены были в пустыне. А это были образы для нас (ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν), чтобы мы не были похотливы на злое, как они были похотливы» (1 Кор. 10, 5–6).
- 10 «... которые по закону приносят дары, которые служат образу и тени небесного (οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων), как сказано было Моисею, когда он приступал к совершению скинии: смотри, сказано, сделай все по образу, показанному тебе на горе (κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει)» (Евр. 8, 5).
- 11 «Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей (σκιάν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων)» (Евр. 10, 1).
- 12 «Сим Дух Святой показывает, что еще не открыт путь во святилище, доколе стоит прежняя скиния. Она есть образ настоящего времени, (ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα), в которое приносятся дары и жертвы... Но Христос, Первосвященник будущих благ, придя с большею и совершеннейшею скиниею...» (Евр. 9, 8–9.11).
- 13 «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» и далее (1 Кор. 3, 6–9).
- 14 Сам Христос в Евангелиях часто обращается к Ветхому Завету, цитируя его. Например, во время искушения в пустыне, Христос отвечает словами из книги Второзаконие (Мф. 4, 4–7, ср. Втор. 8, 3 и далее). Христос не раз говорил, что Писание «исполнилось», имея в виду прежде всего то, что в них говорилось о Его пришествии. Так, прочитав отрывок из книги пророка Исайи, он сказал: «Ныне исполнилось Писание сие (σήμερον

что Писания свидетельствуют о Нём (о Христе), что важно для спасения человека: «Ибо вы, — говорит Христос, обращаясь к иудеям, — думаете через них иметь жизнь вечную, а они свидетельствуют о Мне (περὶ ἐμοῦ)»¹⁵. Христос предлагает иудеям увидеть в Ветхом Завете указания на Его мессианство в качестве доказательства того, что Он — Тот, Кто послан Богом. Иными словами, найти смысл, который скрыт под буквой. По какой причине иудеи не приняли Христа? По той, что не поняли Писания, поскольку и они исследовали Писание, но искали смысл только в букве, а не в духе, поэтому и Христос им представлялся иным. Таким образом, цель апостола Павла — исследовать смысл Писания, в данном случае Ветхий Завет, правильно понять его, увидеть в нём Христа, чтобы «иметь жизнь вечную». Взойти от буквы к духу Писания, понять смысл текста, убрав «покрывало», которое оставалось на умах людей при чтении Ветхого Завета¹⁶.

Итак, апостол Павел предлагает избегать иудейского толкования, чтобы возвыситься к духу Писания. Подобный подход расширил и углубил Ориген, александрийский экзегет и дидаскал, поскольку в его время актуальность правильного истолкования Ветхого Завета представлялась не менее необходимой. В III в. Ориген имел дело с последователями Маркиона, гностиками¹⁷ и с приверженцами буквального толкования,

πεπλήρωται ἡ γραφή αὐτή), слышанное вами» (Лк. 4, 21). Он знал, что ему надлежит пострадать, и на это также указывало Писание: «Ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному (ὅτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί)» (Лк. 22, 37). Наконец, Он Сам изъяснял Писание апостолам на пути в Эммаус, когда они продолжали сомневаться в том, что Он — Мессия, который пришел, пострадал и воскрес: «И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании (ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διεμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ)» (Лк. 24, 25–27).

- 15 Ин. 5, 39. Об этом же иудеям говорит и апостол Павел в синагогах, толкуя им Писание. Евангелие, которое приняли все уверовавшие во Христа, раскрывает самую главную мысль для спасения людей, сокрытую в «Писании», т.е. в Ветхом Завете: Христос умер и воскрес. Это «Писание» и есть Ветхий Завет, читаемый иудеями: «Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь, если преподанное удерживаете так, как я благовествовал вам, если только не тщетно уверовали. Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15, 1–4).
- 16 «Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало доньше остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Доньше, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их» (1 Кор. 3, 14–15).
- 17 Маркион, Валентин и Василид часто упоминаются в текстах Оригена по именам, вместе и отдельно. Учение Маркиона явилось прямым следствием ложного толкования Ветхого Завета, гностики по-разному подходили к истолкованию Писания, чаще толкуя текст вне контекста повествования, но иногда пытались давать и систематическое толкование,

такими как антропоморфиты¹⁸, милленаристы и иудействующие христиане¹⁹, в методах толкования которых Ориген видел опасность прежде

как, например, «Комментарий на Иоанна» Гераклиона (CPG. № 1137), на которое Ориген ответил своим «Комментарием». Вот некоторые места, где Ориген упоминает вышеназванных оппонентов: *Origenes. De principiis* 2, 9, 5, 11–17 // GCS. 22. S. 168; *Ibid.* 2, 7, 1, 15–22. S. 148; *Origenes. Homiliae in Jeremiam* 10, 5 // SC. 232. P. 408–410; *Origenes. Homiliae in Jeremiam* 17, 2 // SC. 238. P. 162; *Origenes. Homiliae in Lucam.* 20, 2 // SC. 87. P. 280–282.

18 «Я знаю, что некоторые будут стараться доказать, что Бог есть тело (*deum corpus esse*), и притом даже на основании наших Писаний» (*Origenes. De principiis* 1, 1, 1, 19–20 // GCS. 22. S. 16). В первой главе и далее Ориген обсуждает различные антропоморфные толкования Священного Писания, бытовавшие в его время. Апогея это противостояние в Египте достигло, по-видимому, при Феофиле, архиеп. Александрийском в 399–400 гг. (см.: *Флоровский Г., прот.* Антропоморфиты египетской пустыни. Ч. 1; Феофил Александрийский и апа Афу из Пемдже. Ч. 2 // *Догмат и история: сборник статей.* М., 1998. С. 303–310; 311–350; *Pancerz R. M.* Didimo il Cieco e antropomorfismi biblici // *Origeniana Decima.* Leuven, 2011. P. 751–764).

19 Милленаристы рассматриваются Оригеном как придерживающиеся иудейских взглядов и методов толкования. «Буква» не позволяет им возвыситься до истинного духовного смысла текста: «Некоторые [христиане], отвергая всякий труд уразумения Писания, следуя только как бы поверхности буквы закона, угождая больше своему удовольствию и похоти и будучи учениками одной только буквы (*letterae solius discipuli*), думают, что обетования, как нужно ожидать, будут состоять в телесном наслаждении и роскоши, и поэтому-то, главным образом, не следуя учению апостола Павла...» (*Origenes. De principiis* 2, 11, 2, 5–11 // GCS. 22. S. 184). Св. Дионисий, архиеп. Александрийский (247–264 гг.), явился продолжателем Оригена в опровержении антропоморфитов и иудействующих христиан, назвав свое сочинение «Об обетованиях» (*Περὶ ἐπαγγελιῶν*), которое в точности повторяет название одиннадцатой главы второй книги «О началах» Оригена, где обсуждается та же самая проблематика (*Origenes. De principiis* 2, 11, 2 // GCS. 22. S. 183). Евсевий Кесарийский рассказывает, что во времена св. Дионисия в Египте была полемика с милленаристами и, как представляется из его данных, с антропоморфитами в одном лице. Во главе их стоял Непот, епископ Арсиноийский. Последний написал сочинение «Обличение аллегористов» (*Ἐλεγχος ἀλληγοριστῶν*) и придерживался, по мнению Евсевия, иудейских взглядов, он считал, «что обетования святым в Священном Писании следует толковать, скорее, на иудейский лад, и утверждал, что на земле наступит для людей некое тысячелетие телесных наслаждений, думая обосновать собственные мысли Откровением Иоанна» (*Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* 7, 24, 1–5 // SC. 41. P. 201–202. Рус. пер.: *Евсевий Кесарийский.* Церковная история // БТ. 1985. Вып. 26. С. 29). В опровержение подобных взглядов и против самого Непота св. Дионисий и составил трактат «Об обетованиях» в двух книгах, в которой он рассуждает об Откровении ап. Иоанна Богослова, отказываясь признавать последнего ее автором. Таким образом, идеи милленаризма и иудео-христианства существовали в Египте II–III вв., о чем свидетельствует полемика и непрерывное внимание к ней самых видных представителей Александрийской Церкви (см. также: *Pietras H.* I Principi 2, 11 di Origene e il millenarismo // *Origeniana Octava.* P. 707–714; *Simonetti M.* Il

всего для понимания Ветхого Завета и всего Писания в целом. Именно ради сохранения его пророчеств, указывающих на Христа, александриец предпринял беспрецедентную попытку истолкования практически всех книг Ветхого Завета²⁰. Этому предшествовало составление «Гекзаплы»²¹, которое было необходимо для получения как можно более точной версии текста Ветхого Завета. Мет. д. предложенный апостолом Павлом, рассматривался Оригеном как основной и наиболее подходящий для христологической интерпретации. В своих толкованиях александриец применяет такой же подход для нахождения духовного смысла. Ключевым термином, который для обозначения этого приема использует Ориген, является, по нашему мнению, «ἀναγωγή», что значит «восхождение» или «духовный смысл»²². В четвертой книге «О началах», где рассматривается методология толкования Священного Писания, Ориген следует апостолу Павлу и совершает восхождение к этому духовному смыслу:

«Имея в виду всё это и возвышая нашу мысль (ὕψων τὸ διανοητικὸν), апостол говорит в одном месте: “Посмотрите на Израиля по плоти” (1 Кор. 10, 18), этими словами он как бы показывает, что есть какой-то Израиль по духу (κατὰ πνεῦμα). И в другом месте он говорит: “Не плотские дети суть дети Божьи... не все те израильяне, которые от Израиля” (Рим. 9, 8.6), “Ибо не тот иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, по плоти; но тот иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу,

Millenarismo in Oriente da Origine a Metodio // *Corona gratiarum* / ed. E. Dekkers. Brugge, 1975. Vol. 1. P. 37–42).

20 Nautin P. Introduction // SC. 232. P. 100–122.

21 То есть «шестикратный» (ἑξάπλοῦς), состоящий из шести колонок (пять разных переводов и транслитерации еврейского текста на греческий) текста Ветхого Завета. Об этом свидетельствует историк Евсевий Кесарийский (*Eusebius Caesariensis*. Op. cit. 6, 16, 1–4 // SC. 41. P. 109–111).

22 Этот термин впервые использовал Ориген в своей экзегезе, до него никто среди христианских авторов не применял его для толкования священных текстов (*Simonetti M. Origene esegeta e la sua traduzione*. P. 26). Значение термина ἀναγωγή (от глагола ἀνάγειν – «вести вверх, возвышаться, восходить») указывает на процесс восхождения от буквы Писания к духу (*Origenes. Commentarium in Mattheum 10, 14* // SC. 162. P. 196; *Ibid. 10, 23* // SC. 162. P. 254; *Origenes. Commentarium in Joannem 6, 22* // SC. 157. P. 146; *Ibid. 10, 174* // SC. 157. P. 490; *Origenes. Commentarium in Joannem 20, 166* // SC. 290. P. 238). Примечательно, что во всех трех вышеприведенных местах Ориген использует этот термин для поиска «истины» (ἀλήθεια), т.е. истинного смысла. В качестве основного такое значение приводится в словаре Г. Лэмпа (*Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961. P. 100 и далее).

а не по букве” (Рим. 2, 28–29). Ибо если суждение об иудее из скрытого берется (ἐκ κρυπτοῦ λαμβάνεται), нужно думать, что соответственно телесному народу иудейскому существует и некоторый народ “иудеев в тайне” (ἐν κρυπτῷ Ἰουδαίων), у которых душа приобрела это благородство по некоторым неизреченным основаниям. Кроме того, многие пророчества говорят об Израиле и Иудее, возвещая им будущее. Неужели же столь многочисленные обетования, записанные в этих пророчествах, настолько в повествовании (ἐπὶ τῇ λέξει) низменные, не представляющие ничего возвышенного и достойного обетования Бога, — неужели они не требуют таинственного восхождения (οὐχὶ ἀναγωγῆς μυστικῆς δεόνται)? Если же обетования духовны, хотя и возвещаются через чувственные [вещи], то и те, кому даны эти обетования, — не телесны (οὐ σωματικῶν)²³.

Это продвижение экзегета от одного смысла к другому, от буквального к духовному. Каждый текст Священного Писания требует такого «восхождения» и иногда даже отказа от буквального понимания²⁴, поскольку в нём нет смысла, «достойного обетования Бога», чтобы получить пользу от читаемого. Закон, пророчества, обетования и сам Израиль по плоти могут и должны быть интерпретированы по духу, путём «таинственного восхождения». «Израиль по плоти», «Израиль по духу»²⁵ — это одна из главных тем экзегезы апостола Павла. Цитируя его послания, Ориген следует за ним и вместе с ним восходит от буквального повествования к тому, что исполнилось по духу, от прообразов к их исполнению. Он отмечает, что написанное апостолом требует от экзегета восхождения от плоти к духу. Для александрийца такое восхождение сродни проникновению в таинство откровения. Обетования, данные «Израилю по плоти», отцом которого является Авраам, переходят на «духовных израильтян», отцом которых является Христос.

23 *Origenes. De principiis* 4, 3, 6 (21), 7 (15) // GCS. 22. S. 332–333.

24 Слова Спасителя: «Исследуйте Писания» (Ин. 5, 39) — Ориген рассматривает как заповедь для экзегета, чтобы найти на его страницах полезный и достойный смысл: «Конечно, внимательный читатель в некоторых случаях будет колебаться и не в состоянии будет решить без тщательного исследования, происходило ли в действительности такое-то рассматриваемое событие по букве или нет и нужно ли соблюдать букву известного закона или нет. Поэтому внимательный читатель, соблюдая повеление Спасителя, глашащее: «Исследуйте Писания» (Ин. 5, 39), должен старательно исследовать, где истинно то, что говорит буква, и где невозможно, а также на основании сходных изречений по мере сил отыскивать разъясненный повсюду в Писании смысл того, что невозможно по букве» (*Origenes. De principiis* 4, 3, 19 // GCS. 22. S. 330–331).

25 Ср. 1 Кор. 10, 18; Рим. 2, 29; 8, 4.

Таким образом, первый Израиль является «прообразом» (τύπος) второго, а Авраам как «отец всех верующих» есть Христос:

«Плотские израильтяне восходят (τὴν ἀναγωγὴν ἔχουσιν) по происхождению к народным родоначальникам, родоначальники — к патриархам, патриархи — к Иакову и его предкам. А духовные израильтяне, образом которых были израильтяне плотские (οἱ δὲ νοητοὶ Ἰσραηλῖται, ὃν τύπος ἦσαν οἱ σωματικοί), разве не происходят из известных родов, причем роды произошли из колен, а колена от кого-нибудь одного, кто имеет происхождение уже не это, телесное, но лучшее, кто тоже произошел от Исаака, сына Авраамова, тогда как все они возводятся к Аврааму, который, по словам апостола, есть Христос (ὃν ὁ ἀπόστολος εἶναί φησι τὸν Χριστόν)?»²⁶

Вышеприведенные места можно назвать классическим примером методологии толкования Оригена: исследование исторического повествования, рассуждение и восхождения к духовному смыслу Священного Писания, на что и указывает термин ἀναγωγή. Он представлялся Оригену наиболее подходящим, чтобы показать сам процесс перехода от буквы Писания к его скрытому смыслу. Подобную технику толкования Ориген применяет во всех без исключения своих экзегетических текстах с использованием или без термина ἀναγωγή, что не изменяет содержания данного метода и полученного результата²⁷. В самом объемном тексте, дошедшем до нас на оригинальном языке, «Гомилиях на Иеремию», Ориген довольно часто прибегает к употреблению этого термина. Вот один из примеров:

«Ибо царь Вавилонский, согласно с историческим повествованием (κατὰ μὲν τὴν ἱστορίαν), — Навуходоносор, согласно же духовному толкованию (κατὰ δὲ τὴν ἀναγωγὴν), — дьявол»²⁸.

26 *Origenes. De principiis* 4, 3, 6, 13–21 // GCS. 22. S. 333.

27 Пример такого подхода можно увидеть в «Гомилиях на Иеремию» (*Origenes. Homiliae in Jeremiam* 4 // SC. 232. P. 254–276).

28 *Origenes. Homiliae in Jeremiam* 19, 14 // SC. 238. P. 232. В первой гомилии Ориген также обращается к Навуходоносору как к образу, обозначающему сатану. Александриец говорит о жителях Иерусалима, которые попали в руки этого вавилонского царя. Ориген сравнивает христиан с попавшими в плен жителями: как те за грехи были преданы в его руки, так и «мы по причине грехов предаемся сатане, который и есть Навуходоносор» (*Origenes. Homiliae in Jeremiam* 1, 3 // SC. 232. P. 200). И чуть дальше Ориген говорит об «умопостигаемых вавилонянах» (οἱ νοητοὶ), которые будут терзать грешников (*Ibid.* 1, 4 // SC. 232. P. 202); см. также: *Ibid.* 1, 12 // SC. 232. P. 220; *Ibid.* 1, 7, 25–35 // SC. 232. P. 208; *Ibid.* 15, 2–3 // SC. 238. P. 114; *Ibid.* 19, 15 // SC. 238. P. 248). Текст «Гомилий

Тематический контекст этого отрывка повторяет вышеприведенные тексты из книги «О началах». Здесь мы видим связь с историческим событием, где его буквальный смысл становится основанием для восхождения к христианскому пониманию и, в то же время, противопоставлением телесного и духовного.

В большинстве случаев Ориген не прибегает к использованию термина «ἀναγωγή» или производных от него, однако применяет тот же метод «восхождения» для анализа текстов Ветхого Завета применяет ту же процедуру нахождения христианского смысла. В этом контексте полемика с иудеями относительно понимания ветхозаветных текстов была актуальной не только во времена апостола Павла, но и позднее для многих христианских экзегетов и богословов, в том числе для Оригена. Было важно показать наличие пророчеств, их осуществление и мессианство Иисуса Христа на авторитете именно Ветхого Завета, богодухновенность которого признавали и сами иудеи²⁹. Именно восхождение от буквы к духу Писания давало возможность увидеть в Ветхом Завете указания на Христа и Церковь. От «прообраза» Ветхого Завета взойти к «образу» и «истине» Нового. У христианских экзегетов

на Иеремию» является наиболее объемным толкованием Ветхого Завета, дошедшим до нас на оригинальном языке в отличие от других текстов, поэтому «Гомилии на Иеремию» представляют наибольший интерес.

- 29 По мнению Оригена, богодухновенность Ветхого Завета была подтверждена пришествием Христа, который пролил свет на закон и пророков и приоткрыл «завесу буквы». В четвертой главе «О началах» Ориген много рассуждает о том, что пророчества Священного Писания богодухновенны, поэтому имели силу обратить многих людей. Он резюмирует так: «Но нужно сказать, что боговдохновенность пророческих слов и духовный смысл Моисеева закона сделались ясными [только] с пришествием Христа. До пришествия Христа не было полной возможности представить ясные доказательства боговдохновенности ветхозаветных Писаний. Пришествие же Христово тем, которые могли предполагать, что закон и пророки не божественны, представило очевидное доказательство того, что они написаны силою небесной благодати. Впрочем, кто прилежно и внимательно читает пророческие слова, тот при самом чтении своем почувствует след божественного вдохновения и посредством этого своего опыта убедится, что Писания, признаваемые словами Бога, [действительно] не человеческие. Таким образом, свет, принадлежащий закону Моисееву, [но] закрытый [в нем] покрывалом, воссиял с пришествием Христа, когда покрывало было снято и постепенно обнаружилась те блага, тень которых содержала буква» (*Origenes. De principiis* 4, 1, 6 // GCS. 22. S. 301–302). Таким образом, «закон и пророки» – богодухновенные Писания только в том случае, если видеть в них указание на Христа. Для самих иудеев, полагает Ориген, отвергших Христа, они уже ничего не значат и потеряли силу.

это стало основой для отвержения иудейских заблуждений³⁰. Метод и идеологию такого подхода со ссылкой на апостола Павла Ориген приводит в «Гомилиях» на книгу Исход:

«Апостол Павел — “учитель язычников в вере и истине”³¹ — передал Церкви, которая собрана из язычников, каким образом книги закона, принятые от чужих и неизвестные им [христианам] прежде и весьма чуждые, должно было бы истолковать, чтобы не принять учреждения, принадлежащего другим, не зная принципов установления (*institutorum regulam nesciens*) и боясь чуждого введения. По этой причине сам [Павел] дал нам в некоторых понятиях (*in nonnullis intelligentiae*) примеры, чтобы также и мы придерживались этого и в других случаях (*similia obseruemus in ceteris*), дабы мы не считали, что они [христиане] стали последователями иудеев по причине сходства читаемого и средств [толкования]. Итак, Павел хочет отделить учеников Христа от последователей синагоги по той причине, что те, понимая закон плохо, не принимают Христа, поэтому мы, духовно понимая закон (*spiritualiter intelligendo*), вводим с полным основанием данное установление в Церковь»³².

Здесь Ориген выражает ту же мысль, что и апостол Павел. Ветхий Завет необходимо толковать, сообразуясь с христианской верой и традицией, избегая неверных подходов. Духовное, а не буквальное толкование «закона» позволяет увидеть в тексте Ветхого Завета Христа — это то, чего не смогли сделать иудеи и что отделяет «учеников Христа от последователей синагоги». Ориген также обращает внимание на то, что апостол Павел — это «учитель язычников», а Церковь «собрана из язычников». Иными словами он говорит о христианах, которые, по большей части, пришли из язычников, поэтому для них повествования Ветхого Завета о жизни евреев могут выглядеть весьма странными, не относящимися к христианам³³. Обращённый в христианство язычник мог спросить

30 Самые показательные примеры такой экзегезы в первые века мы находим у Псевдо-Варнавы в его «Послании» (CPG. № 1050), св. Иустина Философа в «Диалоге с Трифоном иудеем» (CPG. № 1076), Тертулиана в «Против Маркиона» (CPL. № 14) и «Против иудеев» (CPL. № 33). Однако у Оригена такой подход приобретает наибольшую эффективность и красоту, что также немаловажно.

31 Ср.: 1 Тим. 2, 7.

32 *Origenes. In Exodum homiliae* 5, 1 // SC. 321. P. 148.

33 Именно это можно назвать причиной появления радикального крыла среди христиан, отвергающих Ветхий Завет на основании противоречий с Новым Заветом, олицетворением которых стал Маркион и его учение.

о пользе, которую эти истории об израильском народе имеют для него? Вот почему, чтобы увидеть эту пользу, необходимо следовать «духу», а не «букве». Здесь «восхождение» к скрытому смыслу необходимо, поскольку только оно может дать христианский смысл ветхозаветным повествованиям и пророчествам. События и история Ветхого Завета, не упраздняясь, получали христианское прочтение и становились символами и прообразами Христа и Его Церкви, как, например, в книге «Исход», где говорится об исходе Израиля из Египта, переходе через Красное море и дальнейшем шествии народа по пустыне. Ориген отмечает, что иудеи понимают это исключительно буквально, что контрастирует с толкованием подобных мест апостолом Павлом, которое он приводит ниже для сравнения:

«Итак, иудеи понимают это только как то, что сыны Израиля вышли из Египта и их первое исшествие было из Рамзеса. Отт. д., проходя, они пришли в Сакхоф³⁴. Из Сакхофа, проходя, достигли Отона, у Епавлема близ моря³⁵. Затем, отсюда им предшествовало облако и, достигнув скалы, из которой пили воду³⁶, они перешли Красное море и достигли Синайской пустыни³⁷. Посмотрим же, какие апостол Павел передает нам от них правила для понимания (*intelligentiae regulam*)³⁸. В одном из мест, когда Павел писал к коринфянам, он говорит так: “Мы знаем, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море, и все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос” (1 Кор. 10, 1–4). Видите, насколько переданное Павлом отличается от буквального прочтения (*ab historica lectione*). Иудеи говорят о прохождении через море, Павел же называет это крещением; то, что они считают облаком, Павел полагает Духом Святым. И в этом Он хочет увидеть нечто подобное тому, что Господь предписывает в Евангелии, говоря: “Если кто не родится от воды и Духа Святого, не может войти в царство Божие”^{39,40}.

34 См. Исх. 12, 37; 13, 20.

35 См. Исх. 13, 20; 14, 2.

36 См. Исх. 17, 6.

37 См. Исх. 14, 22; 16, 1.

38 Вполне возможно, что в греческом оригинале стоял термин «канон» (*κανών*), поэтому можно говорить об определенном правиле или норме толкования Ветхого Завета, которое, по мнению Оригена, было передано апостолом Павлом.

39 Ср.: Ин. 3, 5.

40 *Origenes*. In Exodum homiliae 5, 1, 3; 33, 53 // SC. 321. P. 150; 152.

Ориген, как и апостол Павел, против исключительно исторического прочтения данного места из книги «Исход», поэтому противопоставляет иудейское «*historica lectione*» Павлову «*intelligentiae regulam*». В текстах апостола Павла такое противопоставление имеет систематический характер, александриец рассматривает его в качестве одной из главных составляющих своего метода. Ориген считает отступлением от Христа и Его предательством использование в толковании ветхозаветных текстов какой-то иной подход, поскольку иной подход уводит от Христа. Именно этот метод Ориген называет «восхождением» к истинному смыслу. Это «правило» необходимо соблюдать:

«Вот манна, которую иудеи считали пищей для насыщения и услаждением гортани, Павел же именует “духовной пищей” (1 Кор. 10, 3). И не только Павел, также и Господь говорит об этом в Евангелии: “Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли. Но кто будет есть от хлеба, который Я ему дам, не умрет никогда” (Ин. 6, 49–50). И после чего говорит: “Я хлеб, сшедший с небес”⁴¹. Затем Павел открыто возвещает, о “последующем камне” и говорит: “камень же был Христос” (1 Кор. 10,4). Итак, что должно делать нам, которые получили от Павла, учителя Церкви, такие принципы для понимания (*intelligentiae instituta*)? Разве не представляется справедливым сохранять и в других случаях правило, данное нам в похожих примерах (*ut traditam nobis huiusmodi regulam simili in ceteris seruemus exemplo*)? Или, как хотели некоторые, оставив в стороне то, что дано нам столь великим и замечательным апостолом, снова обратимся к “иудейским басням”⁴²? Что касается меня, если бы я истолковывал эти вещи иным образом (*si haec aliter quam Paulo videtur exponam*), отличным от того, как это делал Павел, то полагаю, что так я оказал бы помощь врагам Христа и было бы то, что говорит пророк: “Горе тебе, который подаешь ближнему твоему вино опьяняющее” (Авв. 2, 15). Итак, насадим же признаки духовного понимания (*spiritualis intelligentiae*), воспринятого от блаженного апостола Павла для того, чтобы Господь удостоил нас вразумления через ваши молитвы»⁴³.

Итак, Ориген предлагает сохранить такое правило и для других повествований Ветхого Завета. Это позволит следовать в правильном направлении при толковании текста, сохранив наставления, данные апостолом Павлом. Идея «духовной пищи» становится главной для Ори-

41 Ср.: Ин. 6, 51.

42 Ср.: Тит. 1, 14.

43 *Origenes. Ibid.*

гена в том смысле, что всё Писание должно предоставлять именно такую «духовную пищу», отказ от неё грозит обращением к «иудейским басням».

Таким образом, в вышеприведенных текстах мы находим все главные элементы духовной экзегезы Оригена — анагогического толкования, восхождения (*ἀναγωγή*) от буквы к духу для нахождения истинного, христианского смысла в Ветхом Завете. Такое толкование предполагает, что вся священная история, сохраняя историческую действительность повествования, понимается в сокровенном смысле, заложенном в ней в качестве прообразов, символов, метафор или аллегорий, указывающих на Христа и совершённое Им спасение. В толкованиях апостола Павла на Ветхий Завет мы быстро находим Христа, то же самое мы можем сказать и о толкованиях Оригена, поскольку христологическое толкование представляется им единственно верным. Иными словами, главной целью толкования Ветхого Завета для апостола Павла и Оригена является нахождение Христа, стремление увидеть Его на страницах священного текста. Если использовать только буквальное толкование, то в Ветхом Завете Христа увидеть невозможно. Следует отметить, как было упомянуто выше, что и слова Спасителя⁴⁴ явились важнейшим указанием для Оригена в толковании Священного Писания. Во-первых, сам Христос понуждает исследовать Писание, предлагая не останавливаться на том, что мы прочитали в тексте, но «исследовать», поскольку есть некий более глубокий и возвышенный смысл, который ведёт нас и мог бы привести самих иудеев, отвергших Христа, ко спасению. Во-вторых, Христос дает нам и другое, не менее важное методологическое направление толкования, состоящее в том, что Писания, как Он Сам сказал, «свидетельствуют о Мне», то есть о Христе. Для Оригена это значит, что необходимо искать Христа и всё, что с Ним связано, во всем Писании. Особенно это касается Ветхого Завета, который был написан в еврейской среде. Именно для нахождения Христа Ориген и использует анагогическую технику восхождения к духовному смыслу.

Исходя из вышеприведённых текстов и их анализа, мы можем сказать, что правила толкования Священного Писания, из которых исходил Ориген, имели два важнейших основания: слова Иисуса Христа о необходимости исследовать Писания⁴⁵ и призыв апостола Павла увидеть в тексте Писания не только букву, но и то, в чём «есть иносказание»⁴⁶ и «прообразы»⁴⁷.

44 «Исследуйте Писания, ибо вы думаете через них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (*ἔρευνᾶτε τὰς γραφάς ...*) (Ин. 5, 39).

45 См. Ин. 5, 39.

46 Гал. 4, 24.

47 1 Кор. 10, 5.

Библиография

Источники

- Евсевий Кесарийский*. Церковная история // БТ. 1985. Вып. 26. С. 18–90.
- Ориген*. О началах / пер. с лат. Н. Петрова. СПб.: Амфора, 2000.
- Eusèbe de Césarée*. Histoire Ecclésiastique. Livres 5–7 / trad. G. Bardy. P.: Les éditions du Cerf, 1955. (SC; vol. 41).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean / éd. C. Blanc. T. 2 (livres 6–10). P.: Les éditions du Cerf, 1970. (SC; vol. 57).
- Origène*. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu / éd. M. Girod T. I. (livres X et XI). P.: Les éditions du Cerf, 1970. (SC; vol. 162).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean / éd. C. Blanc. T. IV (livres XIX–XX). P.: Les éditions du Cerf, 1982. (SC; vol. 290).
- Origène*. Homélie sur Jérémie / éd. P. Husson et P. Nautin. T. I. (homélie I–XI). P.: Les éditions du Cerf, 1976. (SC; vol. 232).
- Origène*. Homélie sur Jérémie / éd. P. Husson et P. Nautin. T. II. (homélie XII–XX). P.: Les éditions du Cerf, 1977. (SC; vol. 238).
- Origène*. Homélie sur l'Exode / éd. M. Borret. P.: Les éditions du Cerf, 1985. (SC; vol. 321).
- Origène*. Homélie sur saint Luc / éd. H. Crouzel, F. Fournier, P. Pèrichon. P.: Les éditions du Cerf, 1962. (SC; vol. 87).
- Origenes*. De principiis / hrsg. P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (GCS; Bd. 22).

Литература

- Морескини К.* История патристической философии / пер. Л. П. Горбуновой. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011.
- Флоровский Г., прот.* Антропоморфиты египетской пустыни. Ч. 1; Феофил Александрийский и апа Афу из Пемдже. Ч. 2 // Догмат и история: сборник статей. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 303–310, 311–350.
- Antonova S. A.* The Many Faces of Truth: Origenian Platonism or Platonic Origenism? // *Origeniana Octava* / ed. L. Perrone. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 2003. P. 431–436.
- Bostock G.* The Sources of Origen's Doctrine of Pre-Existence // *Origeniana Quarta* / ed. L. Lies. Innsbruck; W.: Tyrolia Verlag, 1987. S. 259–264.
- Bostock G.* Origen's Philosophy of Creation // *Origeniana Quinta* / ed. J. Daly. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992. P. 253–269.
- Berchman R. M.* Origen on the Categories: a Study in later Platonic First Principles // *Origeniana Quinta* / ed. J. Daly. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992. P. 231–254.

- Cocchini F.* Paolo in Origene nel periodo alessandrino // *Origeniana Quinta* / ed. J. Daly. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992. P. 167–173.
- Comoth K.* «Homoiosis» bei Platon und Origenes // *Origeniana Septima* / ed. W. A. Bienert und U. Kühneweg. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1999. P. 69–74.
- Dorival G.* L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque // *Origeniana Quinta* / ed. J. Daly. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992. P. 189–216.
- Ginnarelli E.* Christian Thought and Alexandrian Methodology: Origen on Sarah, Rebecca and Rachel // *Origeniana Quinta* / ed. J. Daly. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992. P. 125–130.
- Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Le Boulluec A.* Les représentations du texte chez les philosophes grecs et l'exégèse scripturaire d'Origène. Influences et mutations // *Origeniana Quinta* / ed. J. Daly. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992. P. 101–118.
- Pietras H.* I Principi II, 11 di Origene e il millenarismo // *Origeniana Octava* / ed. L. Perrone. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 2003. P. 707–714.
- Potworowski Ch.* Origen's Hermeneutics in Light of Paul Ricœur // *Origeniana Quinta* / ed. J. Daly. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992. P. 161–166.
- Pancerz R. M.* Didimo il Cieco e antropomorfismi biblici // *Origeniana Decima* / ed. S. Kaczmarek, H. Pietras. Leuven: Peeters, 2011. P. 751–764.
- Rist J. M.* Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen. Toronto: University of Toronto Press, 1967. (Phoenix, Supplementum; vol. VI).
- Runia D.* Philo and Origen: A Preliminary Survey // *Origeniana Quinta* / ed. J. Daly. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992. P. 333–339.
- Runia D.* Philo or Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden: Brill, 1986.
- Runia D.* Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana / introduzione e traduzione R. Radice. Milano: Vita e Pensiero, 1999. (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi; vol. 14).
- Schockenhoff E.* Origenes und Plotin. Zwei unterschiedliche Denkwege am Ausgang der Antike // *Origeniana Quinta* / ed. J. Daly. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992. P. 284–295.
- Simonetti M.* Lettera e/o allegoria. R.: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985. (Studia Ephemeridis «Augustinianum»; vol. 23).
- Simonetti M.* Il Millenarismo in Oriente da Origene a Metodio // *Corona gratiarum* / ed. E. Dekkers. Brugge; s'Gravenhage: M. Nijhoff, 1975. Vol. 1. (Instrumenta patristica; vol. 10). P. 37–58.
- Simonetti M.* Origene esegeta e la sua traduzione. Brescia: Morcelliana, 2004.
- Völker W.* Paulus bei Origenes // *Theologische Studien und Kritiken*. 1930. Bd. 102. S. 258–279.
- Wallraff M.* Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento nella teoria esegetica di Origene // *Origeniana Octava* / ed. L. Perrone. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 2003. P. 779–788.

From “Letter” to “Spirit”: The Spiritual Interpretation of the Apostle Paul and Origen’s ἀναγωγή

Deacon Sergij A. Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Department of Biblical Studies of Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
patrology@yandex.ru

For citation: Kozhukhov, Sergij A., deacon. “From ‘Letter’ to ‘Spirit’: The Spiritual Interpretation of the Apostle Paul and Origen’s ἀναγωγή”. *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp. 122–139. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-122-139

Abstract. This article discusses the method of interpreting the Holy Scripture proposed by Origen. This method was based on the words of Christ and the Apostle Paul. It was based on the ability to find in the text of the Old Testament, based on literal meaning, a spiritual meaning that would give a Christian reading of the Old Testament prophecies. Origen sees in it the «ascent» (ἀναγωγή) from «letter» to «spirit». In this he relies on the interpretations of the Apostle Paul, who in his Epistles uses different terminology to achieve this very spiritual meaning. Origen also committed to this, arguing with the various misconceptions relating to the interpretation of the Holy Scriptures. Origen opposes the Jewish method of interpretation, which rejects that the prophecies of the Old Testament were fulfilled in Christ. Origen believes that all Scripture, in this case the Old Testament, has a spiritual meaning, as pointed out by the Apostle Paul and Christ himself. This meaning must be found to see prophecies about Christ and the Church. In connection with these Origen examines different texts of the old Testament and offers a method to their understanding.

Keywords: Origen, Paul, spiritual interpretation, letter, spirit, ascension, «ἀναγωγή», Scripture, Old Testament, sense, method.

References

- Antonova, S. A. “The Many Faces of Truth: Origenian Platonism or Platonic Origenism?”. *Origeniana Octava*. Leuven: Leuven University Press and Peeters, 2003, pp. 431–436.
- Bostock, G. “The Sources of Origen’s Doctrine of Pre-Existence”. *Origeniana Quarta*, Innsbruck; Wien: Tyrolia Verlag, 1987, pp. 259–264.
- “Origen’s Philosophy of Creation”. *Origeniana Quinta*, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992, pp. 253–269.
- Berchman, R. M. “Origen on the Categories: A Study in Later Platonic First Principles”. *Origeniana Quinta*, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992, pp. 231–254.
- Cocchini, F. “Paolo in Origene nel Periodo Alessandrino”. *Origeniana Quinta*, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992, pp. 167–173.
- Comoth, K. “‘Homoiosis’ bei Platon und Origenes”. *Origeniana Septima*, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1999, pp. 69–74.
- Dorival, G. “L’apport d’Origène pour la connaissance de la Philosophie Grecque”. *Origeniana Quinta*, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992, pp. 189–216.
- Eusebius of Caesarea. *Histoire ecclésiastique. Livres 5–7*. Vol. 41, Paris: Les éditions du Cerf, 1955.
- “Tserkovnaya Istoriya” [“Church History”]. *Bogoslovskie Trudy [Theological Works]*, vol. 26, 1985, pp. 18–90. (In Russian)

- Florovsky, G. "Antropomorfity egipetskoj pustyni" ["Anthropomorphites of the Egyptian Desert"]. *Dogmat i Istorija: Sbornik Statej [Dogmat and History: Collected Papers]*, Moscow: Izdatel'stvo Sviato-Vladimirskogo Bratstva, 1998, pp. 303–310, 311–350. (In Russian)
- Ginnarelli, E. "Christian Thought and Alexandrian Methodology: Origen on Sarah, Rebecca and Rachel". *Origeniana Quinta*, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992, pp. 125–130.
- Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Le Boulluec, A. "Les représentations du texte chez les Philosophes Grecs et l'Exégèse Scripturaire d'Origène. Influences et Mutations". *Origeniana Quinta*, Leuven University Press and Peeters, 1992, pp. 101–118.
- Moreskini, K. *Istoriya patristicheskoj filosofii [The History of Patristic Philosophy]*. Translated by L. P. Gorbunova, Greko-latinskij kabinet Yu. A. Shichalina, 2011. (In Russian)
- Origenes. *De Principiis*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913.
- *Homélie sur Saint Luc*. Paris: Les éditions du Cerf, 1962. (SC; 87).
- *Commentaire sur Saint Jean*. Paris: Les éditions du Cerf, 1970. (SC; 57).
- *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*. Paris: Les éditions du Cerf, 1970. (SC; 162).
- *Homélie sur Jérémie*. Vol. 1, Paris: Les éditions du Cerf, 1976. (SC; 232).
- *Homélie sur Jérémie*. Vol. 2, Paris: Les éditions du Cerf, 1977. (SC; 238).
- *Commentaire sur Saint Jean*. Paris: Les éditions du Cerf, 1982. (SC; 290).
- *Homélie sur l'Exode*. Paris: Les éditions du Cerf, 1985. (SC; 321).
- *O Nachalah [About Beginnings]*. Translated by N. Petrova, Amfora, 2000. (In Russian)
- Pancerz, R. "Didimo il Cieco e Antropomorfismi Biblici". *Origeniana Decima*, Leuven: Peeters, 2011, pp. 751–764.
- Pietras, H. "I Principi II, 11 di Origene e il Millenarismo". *Origeniana Octava*, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 2003, pp. 707–714.
- Potworowski, Ch. "Origen's Hermeneutics in Light of Paul Ricœur". *Origeniana Quinta*, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992, pp. 161–166.
- Rist, J. M. *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto: University of Toronto Press, 1967.
- Runia, D. *Philo or Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leuven: Brill, 1986.
- "Philo and Origen: A Preliminary Survey". *Origeniana Quinta*, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992, pp. 333–339.
- *Filone di Alessandria Nella Prima Letteratura Cristiana*. Milano: Vita e Pensiero, 1999.
- Schockenhoff, E. "Origenes und Plotin. Zwei Unterschiedliche Denkwege am Ausgang der Antike". *Origeniana Quinta*, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 1992, pp. 284–295.
- Simonetti, M. "Il Millenarismo in Oriente da Origene a Metodio". *Corona gratiarum / ed. E. Dekkers*. Brugge; s'Gravenhage: M. Nijhoff, 1975. Vol. 1., pp. 37–58.
- *Lettera e/o allegoria*. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985.
- *Origene Esegeta e la sua Traduzione*. Brescia: Morcelliana, 2004.
- Völker, W. "Paulus bei Origenes". *Theologische Studien und Kritiken*, vol. 102, 1930, pp. 258–279.
- Wallraff, M. "Il Rapporto Tra Antico e Nuovo Testamento Nella Teoria Esegetica di Origene". *Origeniana Octava*, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 2003, pp. 779–788.

ХРИСТОЛОГИЯ МАРТИРИЯ-САХДОНЫ

Монах Максим (Судаков)

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
насельник Преображенского подворья Данилова
ставропигиального мужского монастыря города Москвы
142200, Московская обл., Серпуховский р-н, д. Подмоклово,
Свято-Преображенский скит
maxim.msdm@gmail.com

Для цитирования: Максим (Судаков), мон. Христология Мартирия-Сахдоны // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 140–171. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-140-171

Аннотация

УДК 232.8

В статье представлен анализ христологии Мартирия-Сахдоны, епископа Церкви Востока и автора известных аскетических сочинений. Он примечателен тем, что принял халкидонитское утверждение об одной ипостаси Христа, за что подвергся лишению кафедры и отлучению, впоследствии перейдя из Церкви Востока в Церковь Римской империи. В статье предпринимается попытка установить, насколько учение о соединении природ во Христе у Мартирия-Сахдоны согласуется с православной христологией. Для исследования взят фрагмент написанного Сахдоной аскетического трактата («Книга совершенства») — глава «Об истинной вере...». Проводится филологический и контекстуальный анализ богословских терминов, а также рассматриваются выразительные средства, характерные для сирийского языка и антиохийского богословия. Высказывания Сахдоны, относящиеся к христологии, сопоставляются с текстами православных святых отцов. Приводятся свидетельства рукописной традиции и исторические факты, которые отчасти проясняют догматическую позицию Сахдоны и отношение к нему и к его сочинениям со стороны православных. В итоге делается вывод о том, что его богословская терминология и используемые им характерные метафоры не вступают в противоречие с православным вероучением, но неприемлемы для православных представляются отдельные выражения, в которых явно проглядывает несторианство. Современное отношение православных к Мартирию-Сахдоне неоднозначно. Данная статья рассчитана на то, чтобы в некоторой мере помочь дать правильную оценку его богословию.

Ключевые слова: Мартирий-Сахдона, «Книга совершенства», Церковь Востока, христология, несторианство, Халкидон, сирийское христианство, антиохийское богословие, кнома, ипостась.

Введение

Мартирий-Сахдона — епископ Церкви Востока (кон. VI — ок. 650 г.), который известен, главным образом, тем, что встал в оппозицию богословской доктрине этой церкви и по этой причине был анафематствован ею. Его несогласие с ней проявилось в том, что он стал утверждать, что у Господа Иисуса Христа одна ипостась¹, тогда как в Церкви Востока было принято считать, что у Него две ипостаси, поскольку две природы. Мартирий перешел в Православную Церковь, но потом снова возвратился в Церковь Востока. Так он переходил из одной церкви в другую не менее восьми раз².

Личность этого человека представляет интерес, прежде всего, по той причине, что он предпринял попытку сближения вероучения Церкви Востока с вероучением Православной Церкви. Кроме того, он является известным монашеским писателем, сочинения которого сохранились до наших дней³. Свое исповедание веры он выразил в главе «Об истинной вере и твердом исповедании православия», которая входит в состав большого аскетического трактата «Книга совершенной жизни». Прежде всего, в этой главе примечательны параграфы 20–38, посвященные христологии, поскольку именно его христологическое учение вызывает проблемы, связанные с конфессиональной принадлежностью автора.

Обзор историографии

С того самого времени, как в конце позапрошлого века в одной из рукописей Национальной библиотеки Страсбурга были открыты сочинения Мартирия-Сахдоны⁴, к его учению о Боговоплощении был проявлен особый интерес. Так, Генрих Гуссен, который первым издал некоторые фрагменты из упомянутой рукописи в 1897 г., полагал, что христология Сахдоны православна⁵. П. К. Коковцов считает,

1 По-сирийски «ܩܘܿܡܿܬܐ [qōmā]». Это сирийское слово в данной статье всегда переводится как «ипостась». О проблеме осмысления понятия «ܩܘܿܡܿܬܐ [qōmā]» сказано ниже.

2 См.: Об этом свидетельствует католикос Ишояв III (см.: *Išō'yahb III Patriarcha. Epistulae II*, 30 // CSCO. 64. P. 209).

3 О жизни Мартирия-Сахдоны и о его сочинениях см.: *Максим (Судаков), мон. Мартирий-Сахдона. Жизнь и труды* // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 132–163.

4 Рукопись Argent. 4116 (837 г.).

5 *Goussen H. Martyrius-Sahdona's Leben und Werke nach einen syrischen Handschrift in Strassburg i. E. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern. Leipzig: Otto Harassowitz, 1897. S. 18–19.*

что после публикации Г. Гуссена не может оставаться сомнений, что Сахдона перешел в православие, а не в яковитство⁶. В свою очередь, Поль Беджан, который в 1901 г. опубликовал главу «Об истинной вере...», а в следующем году — всю страсбургскую рукопись, взял на себя труд внимательно изучить высказывания Сахдоны относительно Боговоплощения. П. Беджан обратил внимание на то, что эти высказывания во многом сходны с мыслями из несториевой «Книги Гераклида», причем Сахдона, по мнению П. Беджана, исправил ошибки в учении Нестория⁷. П. Беджан считает, что Сахдона «объясняет тайну Боговоплощения изумительным образом»⁸, — такое заявление от представителя Церкви Востока (священника Халдейской католической церкви) означает, что Мартирий-Сахдона в этой церкви может восприниматься как свой. Монах-францисканец и профессор Католического университета Лёвена Андре де Аллэ, который издал сочинения Мартирия-Сахдоны, выразил мнение, что его христология, несмотря на своеобразие формулировок, в сущности, несторианская⁹. Анализируя полемику католика Ишоява III с Мартирием, А. де Аллэ констатирует, что богословский спор у них возник из-за терминологического недоразумения¹⁰: Ишояв, в соответствии с доктриной, уже общепринятой в то время в Церкви Востока, настаивал на том, что во Христе две ипостаси, поскольку, как он считал, в противном случае человечество во Христе, лишенное собственной ипостаси, нельзя именовать природой, и тогда получится, что во Христе одна природа, отчего он обвинял Мартирия в монофизитстве. Последний же исповедовал во Христе тождество ипостаси и лица, и для него говорить, что во Христе две ипостаси, было то же, что говорить о двух лицах или о двух субъектах. По мнению А. де Аллэ, проблема взаимного непонимания оппонентов сводилась к тому, что каждый из них по-своему толковал понятие «ипостась»: Ишояв сближал его с природой, а Сахдона — с лицом, но и тот и другой, по сути, утверждали одно и то же и между ними не было догматического противоречия.

А. де Аллэ выражает мнение, что исповедание одной ипостаси Христа у Мартирия нельзя понимать в православном смысле, потому

6 *Raym B.* Краткий очерк истории сирийской литературы / К. А. Тураева, пер. с англ.; П. К. Коковцов, ред. и доп. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1902. С. 119.

7 См.: *Liber Superiorum seu Historia Monastica auctore Thoma, episcopo Margensi... Documenta patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus* / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1901. P. XII.

8 *Ibid.*

9 *De Halleux A.* La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme // *OCP.* 1957. № 23. P. 31.

10 *Ibid.* P. 10.

что оно у него не противоречит несторианской христологии. По словам этого профессора, при учете всего контекста христологического дискурса Мартирия для него «одна ипостась» значит далеко не то же самое, что для халкидонита, для неохалкидонита и, тем более, для монофизита¹¹. Как же тогда согласовать с несторианством Мартирия тот факт, что Ишоаяв называет его монофизитом? А. де Аллэ замечает об этом, что за исповедание единства ипостаси во Христе Персидская Церковь клеймила монофизитством чуть ли ни с самого времени возникновения этой ереси¹², а самый образ выражения у Сахдоны характерен только для Антиохийской богословской традиции, в русле же учения Эфесского и Халкидонского Соборов такие выражения недопустимы¹³. Как будет показано ниже, у Сахдоны действительно есть такие выражения о соединении природ во Христе, которые в свете православного богословия некорректны.

А. де Аллэ считает, что в «Книге совершенства» Мартирий отказывается признавать во Христе «одну сущность (κλωσικ = οὐσία), составленную из двух природ»¹⁴. А. де Аллэ уверен, что под «сущностью» в данном случае подразумевается то, что у богословов принято называть «ипостасью»¹⁵. Однако не вернее ли предположить, что здесь отрицается наличие у Христа не сложной ипостаси, а сложной природы? Понятие «сложная природа» (σύνθετος φύσις) было в широком употреблении у монофизитов, его использовал и Севир¹⁶. Один из его последователей Сергей Грамматики ввел в христологию понятие «сложной сущности» (σύνθετος οὐσία), которое, впрочем, сам Севир не принимал¹⁷. Выражение «сложная природа» решительно не принималось православными, а учение о сложной ипостаси было единогласно принято и разработано

11 Ibid. P. 26; *De Halleux A. Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d'un «hérétique» dans l'Eglise perse au VII^e siècle (thèse de doctorat). [Dactylographie]. Louvain: Université catholique, faculté de théologie, 1956. P. 80.*

12 *De Halleux A. La christologie de Martyrios-Sahdona... P. 27.*

13 См.: *De Halleux A. Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité... P. 73–74.*

14 *Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis II, 2, 28 // CSCO. 214. P. 18:18–21.*

15 *De Halleux A. La christologie de Martyrios-Sahdona... P. 29; Idem. Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité... P. 79.*

16 О понятии «сложная природа» см.: *Говорун С. Н. Единый сложный Христос // БВ. 2004. № 4. С. 153–159.*

17 Там же. С. 154–155.

в православном богословии¹⁸. Естественнее предположить, что в данном случае Сахдона защищает себя от обвинений в монофизитстве¹⁹.

Кроме того, А. де Аллэ считает, что в Церкви Востока одновременно существовали две формулы: одна «ипостась» и две «ипостаси». Он подкрепляет свою аргументацию тем, что даже Феодор Мопсуестийский употреблял выражение «одна ипостась», причем ссылается на рукопись 14.669 из Британского Музея (f. 10r), содержащую сирийский перевод трактата Феодора «О воплощении»²⁰. Однако, как было установлено, в аутентичном греческом тексте данного произведения нет утверждения об одной ипостаси, хотя, как ни удивительно, в древности сирийцам был хорошо знаком именно этот сирийский перевод с «одной ипостасью», на что обращает особое внимание Феодор Бар Кони в своей «Энциклопедии» (VIII в.)²¹. Луиза Абрамовски установила, что в Церкви Востока действительно имели место две вышеозначенные формулы²², причем выражение об одной ипостаси содержится в предисловии к «Книге Гераклида Дамасского»²³. В главе «Об истинной вере...» Сахдона употребляет выражения, похожие на те, что содержатся в этом предисловии: помимо «одной ипостаси», это также «ипостасное лицо природ»²⁴, — из чего делается вывод, что он намеренно использует эти выражения²⁵. Л. Абрамовски своеобразно толкует слова Сахдоны из 23-го и 30-го параграфов главы о вере, находя в них выражения о двух отдельных

18 О понятии «сложная ипостась» см.: Там же. С. 159–166.

19 С этим согласен и И. Овидиу. См.: *Ovidiu I. Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique // Les mystiques syriaques / éd. A. Desreumaux. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner S. A., 2011 (Études syriaques 8). P. 56.*

20 *De Halleux A. La christologie de Martyrios-Sahdona... P. 26–27 (в сноске).*

21 *Abramowski L. Martyrius-Sahdona and dissent in the Church of the East // Controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide / éd. Ch. Jullien. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 2008 (Cahiers de Studia Iranica 36). P. 16–17.*

22 На соборах Церкви Востока до 585 г. допускали выражение «одна ипостась», следуя традиции школы Персов в Эдессе, тогда как восточно-сирийские богословы в диспуте с императором Юстинианом (562/563 гг.) такого выражения не допускали. См.: *Abramowski L. Op. cit. P. 18–19.*

23 *Nestorius. Le Livre d'Héraclide de Damas / éd. P. Bedjan. Paris; Leipzig, 1910. P. 125.*

24 *ܦܪܫܘܒܐ ܩܢܘܡܝܐ ܕܐܟܝܢܐ [paršōpā qnōmāyā ḏa-kyānē] (Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis II, 2, 28 // CSCO. 214. P. 18:21–22), тогда как в «Книге Гераклида» — «природное и ипостасное лицо» ܦܪܫܘܒܐ ܩܢܘܡܝܐ ܕܐܟܝܢܐ ܕܐܪܥܝܐ [paršōpā qnōmāyā wa-kyānāyā] — см.: *Nestorius. Op. cit. P. 81:4*. Еще в одном случае Сахдона употребляет выражение «природное лицо» ܦܪܫܘܒܐ ܩܝܢܝܐ [paršōpā kyānāyā] — см.: *Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis II, 2, 30 // CSCO. 214. P. 19:10–13.**

25 *Abramowski L. Op. cit. P. 20–22.*

лицах: для Божественной природы Сына и для человеческой²⁶, — хотя скорее можно понять, что речь в этих параграфах идет о собственном лице Сына, в котором человеческая природа обретает свое лицо.

Еще одно наблюдение Л. Абрамовски, в котором она видит указание на несторианский характер христологии Сахдоны: рассматривая евангельские изречения Господа, он пишет, что одни выражения сказаны Им «от природного лица Бога Слова», тогда как другие — «относятся к образу Того, Кто был видимым»²⁷. Непросто понять, почему здесь Сахдона, по-видимому, усваивает природе Бога Слова ее собственное лицо. Л. Абрамовски видит в таком употреблении слов указание на то, что Сахдона пользовался предисловием к «Книге Гераклида»²⁸. Делал же он это с тем намерением, чтобы ссылкой на авторитетный для Церкви Востока источник избежать возможных обвинений в догматическом новшестве²⁹. Если из данного выражения заключить, что он признает два отдельных лица за каждой из природ, которые соединяются в «лице единения», то почему он не говорит об этом ясно, но постоянно говорит только о единственном лице? Понятие «природное лицо» не просто взято Сахдоной из предисловия к «Книге Гераклида» — оно усвоено им и включено в совершенно другой контекст, и смысл его поясняется так: «[лицо] есть природное, а не мнимое в силу нераздельного единства двух природ»³⁰, — иными словами, лицо природное не потому, что каждая природа имеет свое собственное и отдельное лицо, но потому, что оно одно для каждой из природ, которые в нем соединены. Тогда «природное лицо» нельзя рассматривать как признак несторианской христологии. Если Сахдона пользовался терминологией Псевдо-Нестория (из вышеупомянутого предисловия) для того, чтобы сослаться на авторитетный источник, что признает и Л. Абрамовски, то ему не было надобности придавать то же значение терминам, какое им придавал автор предисловия.

Еще один исследователь богословия Сахдоны Иван Овидиу считает, что для Сахдоны было особенно важно признавать во Христе ипостасное единство природ, поскольку на этом богословском основании монашеский писатель строит главные положения своего аскетического учения³¹. Он, как и Л. Абрамовски, утверждает, что Сахдона не был

26 Ibid. P. 23–24.

27 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2 // CSCO. 214. P. 19:15–24.

28 *Abramowski L.* Op. cit. P. 24, 22.

29 Ibid. P. 20.

30 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 30 // CSCO. 214. P. 19:13–14.

31 См.: *Ovidiu I. Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique // Les mystiques syriaques / éd. A. Desreumaux. Paris: Librairie orientale Paul Geuthner S. A., 2011 (Études syriaques 8). P. 58.*

учеником Хенаны. Основание для такого суждения он находит в том, что в сохранившихся текстах Сахдоны отсутствует понятие «сложная ипостась», которое признавал Хенана. Из этого следует, что если Хенану можно считать неохалкидонитом, но Сахдону — нельзя³². Слабое место этого умозаключения И. Овидиу в том, что из отсутствия в доступных нам текстах Сахдоны вышеозначенного понятия не следует, что он его не признавал или отвергал. Из рассмотрения схемы аскетического учения «Книги совершенства» И. Овидиу заключает, что за этим учением стоит «догматический задний план»: если в первой части этой книги Сахдона поднимает тему искупления человека и возведения его в первоначальное достоинство Господом Иисусом Христом, то вторую часть он начинает с главы о вере, давая этим понять, что веру он полагает в основу аскетизма, причем центральное место в этой главе отведено христологии как имеющей важнейшее значение для нравственного совершенствования подвижника и для его мистического союза с Богом³³. Единственную причину столь оригинальной христологии И. Овидиу усматривает в том, что целью аскетического подвига для христианина Сахдона считает обожение, для которого не подходит христологическая схема Церкви Востока: она не предполагает подлинного единства Божественной и человеческой природ. Для Сахдоны же прежде всего важно именно ипостасное единство: поскольку «Бог Слово... честь Своей ипостаси соединил с видимым»³⁴, постольку и человеку, облекшемуся во Христа, теперь дана возможность воспринять честь Божественной природы³⁵. Для Сахдоны, — подчеркивает И. Овидиу, — общение свойств во Христе (которое основано на единстве Его ипостаси) является ключевым условием для обожения человека³⁶. Действительно, И. Овидиу — первый, кто заметил внутреннюю причину своеобразной христологии Мартирия-Сахдоны. С ним трудно не согласиться: этого монашеского писателя, который обладал глубоким умом и эрудицией, вполне могли беспокоить самые фундаментальные основания христианской жизни, те основы, на которых зиждется спасение человека, и, может быть, христология Церкви Востока не удовлетворяла его именно потому, что она не предполагает подлинного единства Бога и человека.

Следует сказать и о мнении Н. Н. Селезнева касательно христологии Сахдоны. Н. Н. Селезнев (который сирийское слово «*qnōmā*»

32 См.: *Ibid.* P. 50.

33 См.: *Ibid.* P. 53.

34 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 22 // CSCO. 214. P. 16:11–12.

35 См.: *Ovidiu I.* Op. cit. P. 53–55.

36 См.: *Ibid.* P. 58.

оставляет без перевода и пишет его в русской транслитерации) считает, что через отождествление *ипостаси* и *лица* Сахдона лишил человечество Христа «конкретной реальности», что лицо для Сахдоны — это лишь видимость, явленность, причем он ссылается на Андре де Аллэ, который, по его мнению, показал, что у Сахдоны нет границы между обыденным и богословским употреблением этого понятия³⁷. Для Сахдоны «Иисус не имел человеческого «лица», — пишет Селезнев, — Его человечество — лишь природа, не имеющая ни конкретного измерения, ни конкретного облика»³⁸. По мнению Селезнева, если для Сахдоны человечество Христа — только природа, не имеющая собственной человеческой ипостаси, то оно оказывается абстрактным³⁹. Далее Селезнев повторяет два критических замечания Ишоява III по поводу христологии Сахдоны. Первое состоит в том, что если одна ипостась, то по необходимости должна быть и одна природа, а второе — в том, что нельзя отождествлять *лицо* и *ипостась*, но их следует понимать в смысле, традиционном для Церкви Востока⁴⁰.

Вышеизложенный взгляд Н. Н. Селезнева обусловлен тем, что он рассматривал христологию Сахдоны с позиций догматики Церкви Востока, при этом критически воспринимая православную христологию, основанную на оросе Халкидонского Собора. В нашу задачу входит рассмотреть христологию Сахдоны с точки зрения православного вероучения, и в этом случае критические замечания Н. Н. Селезнева относительно христологии Сахдоны оказываются безосновательными.

Терминологические проблемы в богословии Церкви Востока и в учении Мартирия-Сахдоны

Первостепенное значение в христологии Мартирия-Сахдоны имеет понятие «*ܡܘܨܬܐ* [qñōtmā]», которое во многих случаях соответствует слову «ипостась» (ὑπόστασις). В настоящей статье слово «qñōtmā» всегда

37 *De Halleux A.* La christologie de Martyrios-Sahdona... P. 16. А. де Аллэ рассмотрел употребление слова «*ܡܘܨܬܐ* [raqṣōrā]» в «Книге совершенства», и если слово может употребляться в обыденном смысле, то это не лишает его богословского смысла, когда оно употребляется в соответствующем контексте.

38 *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002. С. 89–90.

39 См.: Там же. С. 92.

40 См.: Там же. С. 94–95.

в догматическом постановлении собора Церкви Востока 612 года: «Веруем сердцем и исповедуем устами Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, у Которого Божество не исчезло и человечество не отнято, но Он есть совершенный Бог и совершенный человек. Когда же мы говорим, что Христос — совершенный Бог, то мы имеем в виду не Троицу, но одну из Ипостасей Троицы — Бога Слова. И опять же, называя Христа совершенным человеком, мы имеем в виду не всех людей, но одну ипостась, особым образом воспринятую ради нашего спасения в единство со Словом»⁵². Сторонники этой догматической формулы были убеждены, что нельзя отождествлять «ипостась» и «лицо». Вот как объясняет различие между этими понятиями главный оппонент Мартирия Ишоая III в письме к нему:

«Лицо, брат наш, отличается от ипостаси: в нем заключен смысл многих различий и оно обладает возможностью быть переданным и воспринятым... Ипостась же имеет только смысл природности⁵³ по причине обособленности⁵⁴ и по причине простоты именованя ее сущности. Она существует обособленно, притом что в ней очевидным образом содержится весь смысл природности и она не может быть переданной или воспринятой»⁵⁵.

Иными словами, для Церкви Востока ипостась есть нечто не вполне выразившееся, не имеющее индивидуальных признаков, характеризующих именно ее, но весь смысл ипостаси в том, что в ней выражается природа. Важно то, что при таком понимании *ипостась* подразумевает обособленное, самостоятельное существование. *Лицо* же — это то, что отличает одну ипостась от другой, то есть в *лице* заключен смысл совокупности отличительных признаков индивидуума.

Такое объяснение хода мыслей представителей Церкви Востока можно подтвердить словами значительного восточно-сирийского богослова Бабая Великого:

«Ипостасью называется обособленная сущность, единая в своем естестве⁵⁶, численно одна и отделенная от многих не по той причине, что она объединена, но потому что у тварей разумных

52 Synodicon orientale, ou Recueil des synodes nestoriens / éd. J.-B. Chabot. Paris: Imprimerie nationale, 1902. P. 566:6–12.

53 Слово ܟܘܢܝܘܬܐ [kyānāyūtā] здесь переведено буквально.

54 Буквально: «уединенности» (ܟܘܢܝܘܬܐ [ḫīdāyūtā]).

55 Išō'yahb III Patriarcha. Epistulae II, 7 // CSCO. 64. P. 135:7–15.

56 «...единая в своем естестве» — «ܟܘܢܝܘܬܐ ܡܘܬܘܬܐ [byāteh ḫūḏīṭā]

и свободных она в то или иное время принимает различные признаки добродетели или порока, ведения или неведения... Ипостась закреплена в природности⁵⁷ и [включена] в вид и в природу, ипостасью которой она считается вместе со множеством сродных ипостасей, и отделена от сродных ипостасей обособленным свойством⁵⁸, которое принадлежит лицу»⁵⁹.

Мы видим, что в догматике Церкви Востока, в отличие от православной догматики, принят дополнительный концепт среднего между общей природой и конкретным лицом. Такая трехчастная схема: 1) общая природа, 2) менее общая и более конкретная ипостась, 3) конкретное лицо — является следствием того, что Церковь Востока, существуя на территории Персии и не входя в культурно-языковую область Римской империи, имела свой богословский язык. Это привело к тому, что христология Церкви Востока оказалась ущербной. Введение промежуточного понятия, посредствующего между природой и лицом, породило неприемлемые для православной догматики положения, главное из которых — отказ признавать Деву Марию Богородицей. Корень же этих догматических заблуждений состоит в том, что исповедание во Христе двух ипостасей в действительности есть признание в Нем двух отдельных и самостоятельно существующих субъектов, поскольку, как было показано чуть выше, в понимании Церкви Востока *ипостась* предполагает собственное и самостоятельное существование. Именно с этого начинается расхождение христологии Церкви Востока с православной христологией: в православной традиции *ипостась* также предполагает самостоятельное существование, но именно поэтому за человеческой природой Христа в православии не признается ни отдельной и собственной ипостаси, ни самостоятельного существования. Так, например, прп. Иоанн Дамаскин пишет, что «воипостасная природа», которую воспринял Бог Слово, «не имеет собственной ипостаси, но существует в ипостаси Бога Слова»⁶⁰. Заметим, что С. П. Брок, признавая, что *ипостась* (он предпочитает употреблять слово *qnota*) в понятии представителей Церкви Востока обозначает индивидуализированную природу, не видит необходимости, на основании аутентичных текстов, признавать за ней независимое

57 То же слово ܩܘܢܝܘܬܐ [kyānāyūtā], которое употреблено и в вышеприведенной цитате из письма Ишоява III.

58 ܩܘܢܝܘܬܐ ܩܘܢܝܘܬܐ [bdīlāyṭā ṭhīdayṭā].

59 Babai Magni Liber de unione // CSCO. 61. P. 159.

60 *Joannes Damascenus. Tractatus contra Jacobitas 79 // PG. 94. Col. 1476:40–44.*

существование. Однако это важное утверждение он не подтверждает какой-либо ссылкой на конкретный текст⁶¹.

Мы переводим «qḥōmā» как «ипостась» на том основании, что сами представители Церкви Востока употребляли слово «qḥōmā» там, где православные греки говорили «ὕποστασις». В качестве подтверждения можно привести цитаты из «Двенадцати анафематизмов» свт. Кирилла в сочинениях несториан⁶². Таким образом, несмотря на языковой барьер, сирийцы и греки могли вести и вели богословский диалог на одном терминологическом поле⁶³. Это естественно, потому что в противном случае такой диалог был бы невозможен.

Единство ипостаси Христа у Мартирия-Сахдоны

Мартирий-Сахдона признавал во Христе одну ипостась. *Ипостась* для него тождественна *лицу*⁶⁴. Это можно видеть на примере следующих его высказываний:

- 1) «Природу нашего человечества, богоприлично соединенную с Богом Словом от начала ее создания и навеки, Он соделал с Собою единой ипостасью и единым лицом»⁶⁵.
- 2) «Одно лицо и ипостась Сына»⁶⁶.
- 3) «Храм и Обитающий в нем — одно лицо и [одна] ипостась»⁶⁷.

Настаивая на единстве *лица* и *ипостаси* Христа, Мартирий еще употребляет такие выражения как «ипостасное лицо природ»⁶⁸

61 См.: Brock S. P. The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие христианского Востока : Материалы междунар. конф. [Москва–Санкт-Петербург, 26–30 сент. 1994 г.]. М.: Индрик, 1996. С. 171.

62 Соответствие между этими двумя словами наглядно представлено в указателе различий, приложенном к изданию текстов (см.: A Nestorian Collection of Christological texts / ed. L. Abramowsky, A. E. Goodman. Vol. II. Cambridge: At the University Press, 1972. P. XXI).

63 Если могут возникнуть сомнения относительно соответствия между словами «qḥōmā» и «ὕποστασις», то соответствие между другими богословскими терминами более регулярно: например, «كُنْهَ [kuḥnā]» – «φύσις», «رَحْبَ [raḥḥōrā]» – «πρόσωπον».

64 В таком отождествлении его обвиняет и Ишоыв III (См.: Išō'yahb III Patriarcha. Epistulae II, 7 // CSCO. Т. 64. P. 134.

65 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 22 // CSCO. 214. P. 16:5–8.

66 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 22 // CSCO. 214. P. 16:13–14.

67 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 27 // CSCO. 214. P. 18:10.

68 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 28 // CSCO. 214. P. 18:21–22.

и «ипостасное лицо сыновства»⁶⁹. Оба эти выражения почти идентичны тем, которые употреблены в предисловии к несториевой «Книге Гераклида» и, скорее всего, заимствованы именно оттуда⁷⁰. Однако смысл этих выражений у Сахдоны может быть другим. Первым из них может свидетельствоваться то, что в ипостаси Христа соединились две природы, а вторым — что единство природ осуществлено в ипостаси Сына Божия, чем отвергается несторианское *лицо единения*. Мартирий утверждает, что Бог Слово стал человеком «в Своем собственном лице»⁷¹ и что нельзя говорить отдельно об ипостаси Христа и отдельно об ипостаси Сына Божия, как это было принято в Церкви Востока. Выражение «ипостасное лицо» не чуждо неохалкидонскому богословию: его употреблял еще Леонтий Византийский, и оно у него обозначало собственно «ипостась»⁷².

Для Сахдоны было важно признавать во Христе одну ипостась именно по той причине, что он переосмыслил самое содержание этого понятия в богословском контексте: он понял, что ипостасью является Сам Христос — и поэтому нельзя говорить о двух ипостасях, поэтому и лицо тождественно ипостаси. Возможно, Мартирий не довольствовался ущербной христологией Церкви Востока, для которой человечество Христа существует самостоятельно и соединяется с Богом-Словом как ипостась с ипостасью. В связи с этим уместно предположение И. Овидиу о том, что для Мартирия как для монаха и подвижника было важно обожение человека благодаря подлинному соединению человеческой природы с Богом, при котором только возможно взаимодействие свойств обеих природ⁷³.

Рассмотрим отрывок, в котором Мартирий говорит об обожении человека.

«Бог Слово Своим лицом и Своей природой соединился с человеком и вочеловечился таким образом, что стал человеком в Своем

69 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 29 // CSCO. 214. P. 19:3–4.

70 См. выше.

71 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 30 // CSCO. 214. P. 19:6.

72 Выражение «ἰποστατικὸν πρόσωπον» Леонтий употребляет, отвечая на полемический выпад несториан, при котором они смешивали понятия *лица* как богословского термина и *лица* как части тела. В данном контексте Леонтий подчеркивает, что *лица*, как и *ипостась*, обозначает конкретное и самостоятельное существование. См.: *Leontius Byzantinus*. Tractatus contra Nestorianos 2, 16 // PG. 86a. Col. 1572:34. См. об этом же: *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский : сб. исслед. / ред. А. Р. Фокин. М., 2006. С. 298.

73 См. выше.

собственном лице, и человек, в свою очередь, в силу того что его природа истинно соединена с Богом Словом, обожился. Он проявляется в лице Бога как в своем собственном. Каждый из них в двух отношениях есть Бог и человек: в одном — по природе, в другом — по единству. И хотя каждый сохраняет особенность своей природы, они не суть два лица, но одно лицо. Ибо каждый из них познаётся, как в своем, в том, что принадлежит другому, и [лицо] есть природное, а не мнимое в силу нераздельного единства двух природ»⁷⁴.

Здесь православного читателя может смутить то, что говорится не «человеческая природа» и не «человечество», а «человек» и употребляется местоимение «он»⁷⁵, как будто речь идет о двух самостоятельных индивидах. Однако, при этом следует учитывать весь контекст христологических рассуждений Сахдоны, который стремился показать, что признает не два субъекта, но один: одно лицо и одну ипостась. Он несколько раз употребляет слово ܒܪܗܡܢܐ [bar nāšā] («человек»), имея в виду не отдельную человеческую ипостась, но человеческую природу. Сирийские авторы вообще были склонны употреблять слово «человек» не только для обозначения конкретного человека, но также и для обозначения человеческой природы⁷⁶ — в этом случае оно тождественно понятию *человечество* (ܒܪܗܡܢܐܘܬܐ [bar nāšūtā]). Этому языку вообще свойственна легкость перехода от частного к собирательному значению⁷⁷.

Проблемы в осмыслении языковых выразительных средств Мартирия-Сахдоны

Помимо неоднозначно понимаемой терминологии, у Сахдоны имеют место характерные для сирийского языка и для антиохийской традиции выражения, которые при неправильном толковании приводят к искажению мысли автора. Главные из этих выражений — образ вселения и обитания в доме и образ облачения в одежду, а также употребление конкретных понятий в значении абстрактных.

74 *Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis* II, 2, 30 // CSCO. 214. P. 19:5–14.

75 Это можно оправдать тем, что в сирийском языке есть только два рода: мужской и женский.

76 *Селезнев Н. Н.* Цит. соч. С. 158–159; *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII веках (дисс.). М.: [МГУ], 2016. С. 215.

77 См.: Селезнев Н. Н., Брок С. Ефрем Сирийский. Богословие // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 102.

Ниже представлено употребление Сахдоной образа поселения и обитания в доме.

- 1) «Хотя у Него природа человеческая, то есть тело и душа, совершенно как у каждого из нас, но эта природа у Него также — храм Бога Слова, Который через нее явил Себя. И она возвещает о Воспринявшем ее и делает доступным Его лицо. И она никогда не рассматривается сама по себе, так чтобы для смотрящих являемо было одно только Его лицо без Божества, обитающего в Нем»⁷⁸.
- 2) «Претерпевал страдания и умирал тот храм, который во времени был разрушен и воссоздан, достиг совершенства и полноты. А воскресил его Бог Слово, обитавший в нем, единосущный Отцу и сущий с Ним прежде веков. Однако же храм и Обитающий в нем — одно лицо и [одна] ипостась, как дом и обитающий в нем»⁷⁹.

Феодор Мопсуестийский неоднократно употреблял образ вселения и обитания при описании Воплощения Христова на греческом языке: «Храм Бога Слова, воспринятый ради нашего спасения человек»⁸⁰. Однако следует иметь в виду, что как в сирийском, так и в еврейском языках образ обитания глубоко укоренен и весьма распространен. В сирийском языке имеет место целый пласт идиоматических конструкций «дом того-то», например: ܒܝܬ ܩܒܘܪܐ [beṭ qbūrā] — гроб (досл. «дом погребения»), ܒܝܬ ܪܓܠܐ [beṭ rēglē] — стремя (досл. «дом ног»), ܒܝܬ ܐܘܨܢܝܐ [beṭ 'awznāyē] — терновник (досл. «дом терний»), ܒܝܬ ܙܪܥܐ [beṭ zar'ē] — засеянное поле (досл. «дом семян»). Можно предположить, что в сознании сирийца образ дома был вполне естественным и даже необходимым для выражения мысли.

Данная тенденция выражается и в том, что этот образ часто используется в Священном Писании для описания различных реалий, в том числе по отношению к воплощению Бога Слова:

78 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 23 // CSCO. 214. P. 16:16–21.

79 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 26–27 // CSCO. 214. P. 18:6–11.

80 «Templum Dei Verbi, adsumptus pro nostra salute homo» (Theodori Mopsuesteni ex Interpretatione Evangelii secundum Iohannem, lib. VII (Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII // Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. IV. Vol. I / ed. J. Straub. Berolini: In aedibus Walter de Gruyter & Co., 1971. P. 49:18–19)).

«Слово... обитало с нами»⁸¹ (Ин. 1, 14). Сам Господь назвал Свое тело храмом: «Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его... А Он говорил о храме тела Своего»⁸² (Ин. 2, 19, 21). Апостол Павел говорит об обитании во Христе полноты Божества: «В Нем обитает вся полнота Божества телесно»⁸³ (Кол. 2, 9). Этот образ используется и в православной гимнографии. Например, прп. Иоанн Дамаскин употребляет данную метафору в воскресном каноне 7-го гласа: «Ко одушевленному Твоему и нерукотворенному храму, разрушену бывшу страданными, воззрети паки лик апостольский отчаяся, но паче надежды поклонься, воскресша повсюду проповеда»⁸⁴. Примечательно, что, употребляя образ храма, Сахдона тут же использует слова из Халкидонского ороса: «Он есть вместе с ним (*с храмом — м. М.*) одно лицо нераздельно, неизменно, неразлучно»⁸⁵, — тем самым проявляя стремление приблизить свою христологию к православной.

Образ облачения и одежды — второй образ, который, как и рассмотренный выше, является отличительной особенностью сирийской литературы. Дважды в переводе Нового Завета на сирийский, в Послании апостола Павла к евреям используется образ облачения по отношению к воплощению Бога Слова и к Его жизни во плоти, в то время как в греческом тексте Нового Завета этот образ отсутствует.

81 Букв. «в нас»: «Ὁ Λόγος... ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν». Здесь и далее греческий текст Священного Писания приводится по изданию: *The New Testament in the Original Greek* / ed. M. A. Robinson, W. G. Pierpont. Southborough, Massachusetts: Chilton Book Publishing, 2005.

82 «Ἀλεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν... Ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ».

83 «Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς».

84 Πρὸς τὸν ἔμψυχόν σου, καὶ ἀχειροποίητον δόμον, λυθέντα παθήμασιν, ἐπιβλέψαι πάλιν χορὸς Ἀποστόλων ἀπήλπισεν, ἀλλ' ὑπὲρ ἐλπίδα προσκυνήσας, ἀνεγυγερμένον, πανταχοῦ ἐκήρυξε (Октоих. Глас 7-й, в неделю, на утрени, канон воскресный, песнь 6-я, тропарь 2-й // Παρακλητικῆ, ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη, περιέχουσα πᾶσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν. Ἐν Ρώμῃ, 1885. Σ. 545; слав. пер.: Октоих. С 5-го гласа по 8-ой. М.: Правило веры, 2012; рус. пер.: *Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви*. СПб.: Изд-е книгопродавца Л. И. Тузова, 1902. С. 236).

85 .ܘܪܘܥܝܘܬܗ ܘܠܘܥܝܘܬܗ ܘܠܘܥܝܘܬܗ ܘܠܘܥܝܘܬܗ [lā meṭṭḥaḡnāit, lā meṣṭḥaḡnāit, lā meṭṭṣaḡnāit] (*Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 27 // CSCO. 214. P. 18:15–16).

- 1) Первое из этих высказываний, Евр. 5, 7: «Который во дни плоти Своей...»⁸⁶ — в Пешитте читается так: «И когда Он был облачен в плоть...»⁸⁷.
- 2) Второе, Евр. 10, 5: «Жертвы и приношения Ты не восхотел, но тело уготовал Мне»⁸⁸, являющееся цитатой из Псалтири⁸⁹, вкладывается апостолом в уста Христа, входящего в мир. В Пешитте оно имеет такой вид: «Жертв и приношений Ты не восхотел, в тело же облек Меня»⁹⁰.

С. Брок утверждает, что, в соответствии с двумя вышеприведенными изречениями апостола Павла, в ранней сирийской традиции для воплощения Христова употреблялся образ одежды. Как он пишет, такое употребление имеет место у ранних сирийских авторов и во многих анонимных произведениях: в «Деяниях Фомы», в «Деяниях Иоанна», у Афраата, у преподобного Ефрема, в «Учении Аддая» и у других. В этих произведениях употреблялись метафоры облачения Бога в тело, в Адама, в человечество, но в этой литературе нет выражения: «Бог облекся в человека». Это последнее выражение впервые встречается в сирийском переводе «Огласительных бесед» Феодора Мопсуестийского и уже затем — в произведениях восточно-сирийских (несторианских) авторов⁹¹.

Мартирий трижды употребляет данный образ в рассматриваемой главе «Книги совершенства», но при этом нет достаточных оснований утверждать, что у него Бог облекся в человека в несторианском понимании. Приведем эти выражения:

86 Ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ...

87 ܐܘܢ ܕܢܫܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ [ʾāf kaḏ besrā lḥīš wā].

88 Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι.

89 По нумерации Септуагинты это Пс. 39, 7, а в Пешитте — Пс. 40, 6. В сирийском переводе Псалтири данный стих читается иначе, нежели в Септуагинте: « ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ », — то есть: «Жертв и приношений Ты не восхотел, уши же проткнул мне». Сирийский текст Псалтири приводится по изданию: *The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 2, fasc. 3. The Book of Psalms / ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by D. M. Walter in collabor. with A. Vogel, R. Y. Ebied. Leiden: E. J. Brill, 1980.*

90 ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ [b-debhē w-qurbānē lā šbayt: paḡrā ḡen 'alḫeštān].

91 См.: *Brock S. P. Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition // Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology. Great Yarmouth, Norfolk: Galliard (Printers) Ltd, 1992. P. 15–17.*

При всем желании не разделять Лицо Богочеловека на два субъекта Сахдона употребляет такие выражения, в которых это разделение трудно не признать: «Бог Слово воспринял то, чтобы вследствие единства называться тем, что по природе есть человек, и даровал человеку, чтобы он вследствие единства был тем, что Он есть по природе... И Тот, Который на земле, был назван Тем же, Который на небе, по причине чести и величия»⁹⁸. Подобное выражение есть и в 30-м параграфе. Впрочем, следует иметь в виду, что у сирийцев особенно часто слова, обозначающие конкретные предметы, употребляются в смысле абстрактных понятий, так что «человек» вполне естественно может употребляться вместо «человечества»⁹⁹. По-русски человеческую природу тоже можно назвать человеком в собирательном смысле, и такое выражение, как «велико и дивно единство Бога и человека»¹⁰⁰, вполне допустимо и для православного автора. Приведем пример и из православного богослужения (в котором также употреблен и образ облачения в человека): «Создавый по образу Своему человека, за многое благоутробие обновляет сего, из Тебе, Дево Богомати, совершенно в того одеаясь»¹⁰¹. Следует помнить и то, что Мартирий-Сахдона — сириец и не чувствует языковых тонкостей грекоязычного богословия, но даже с учетом этого факта приходится признать, что его христология ущербна.

В 25-м параграфе содержатся высказывания, в которых природы во Христе слишком разделяются: «Бог Слово воспринял то, чтобы вследствие единства называться тем, что по природе есть человек, и даровал человеку, чтобы он вследствие единства был тем, что Он есть по природе». Более того, «Сыном Человеческим» Сахдона называет человеческую природу, которая одновременно является и Сыном Божиим. При этом дается комментарий на слова апостола Павла: «Нисшедший, Он же есть и Восшедший» (Еф. 4, 10): «Тот, Который на земле, был назван Тем же,

98 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 25 // CSCO. 214. P. 17:11–14,18–19.

99 См.: Селезнев Н. Н. Цит. соч. С. 158–159.

100 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 25 // CSCO. 214. P. 17:8.

101 Ὁ πλάσας, κατ' εἰκόνα ἰδίαν τὸν ἄνθρωπον, διὰ πολλὴν εὐσπλαγγίαν, ἀναπλάττει τοῦτον ἐκ σοῦ Παρθένε Θεομητορ, ὀλοκλήρως αὐτὸν ἐνδυσάμενος – богородичен из 6-й песни канона сщмч. Евфимию, еп. Сардийскому (Минея. Декабрь, в 26-й день, на повечерии, песнь 6-я, тропарь 4-й // Μηναῖα τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ. Τ. Β', περιέχων τὴν ἀκολουθίαν τῶν Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου μηνῶν. Ἐν Ρώμῃ, 1889. Σ. 681; слав. пер.: Минея. Декабрь. Ч. 2. М.: Издательский совет РПЦ, 2008. С. 364). Этот канон написал свт. Феофан Исповедник, митр. Никейский.

Который на небе, по причине чести и величия». Феодор Мопсуестийский подобным образом толкует эти слова апостола¹⁰².

Сахдона употребляет те же метафоры, что и Феодор Мопсуестийский, вероятно, находясь под влиянием его сочинений. Это можно видеть по тому, как один и другой комментируют слова Господа: «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2, 19).

Феодор Мопсуестийский	Мартирий-Сахдона
«Иной Тот, Кто разрушается и Иной Тот, Кто воскрешает. Один — храм, претерпевший разрушение, а воскресил его Бог Слово, Который обещает воскресить Свой храм, который был разрушен» ¹⁰³ .	«Претерпевал страдания и умирал тот храм, который во времени был разрушен и воссоздан, достиг совершенства и полноты. А воскресил его Бог Слово, обитавший в нем, единосущный Отцу и сущий с Ним прежде веков» ¹⁰⁴ .

Для Феодора образ вселения в храм для объяснения образа соединения природ во Христе был особенно излюблен. Как справедливо замечает П. Гурьев, у него этот образ «исключает всякую мысль о внутреннем существенном соединении естеств»¹⁰⁵. Тем не менее, как было сказано, данный образ широко используется и в православном богословии как метафора. Учитывая исповедание Сахдоной одной ипостаси Христа, следует скорее признать, что у Сахдоны этот образ не подразумевает только внешнее, а не существенное соединение природ.

Известно, что Феодор использовал выражение «воспринятый человек»¹⁰⁶. Сахдона подобным образом называет Господа Иисуса Христа «Воспринятым и Воспринявшим»¹⁰⁷. Тем не менее, Сахдона

102 См.: Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестский. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1890. С. 318.

103 Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca / ed. E. Sachau. Lipsiae: Typis Guilelmi Drugulini, 1869. P. ١٤٦ [82]:12–16.

104 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 26 // CSCO. 214. P. 18:6–9.

105 Гурьев П. Цит. соч. С. 315.

106 Как в вышеприведенной цитате из «Толкования на Евангелие от Иоанна».

107 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 22 // CSCO. 214. P. 16:13–15.

не во всем следовал за Феодором: для последнего было неприемлемо относить и высокие, и уничижительные слова к одному лицу Христа¹⁰⁸, тогда как Сахдона, в противоположность ему, делает это¹⁰⁹.

Мартирий-Сахдона и монофелитство

Предположение о том, что Мартирий-Сахдона обратился в монофизитство, оказалось несостоятельным. Это стало очевидно, как только были обнаружены его подлинные сочинения¹¹⁰. В главе «Об истинной вере...» он неоднократно говорит о двух природах: «Он «принял образ раба» от нашего рода, то есть совершенную природу, подобную нам во всем, кроме греха...¹¹¹ Природу нашего человечества, богоприлично соединенную с Богом Словом от начала ее создания и навеки, Он соделал с Собой единой ипостасью и единым лицом...¹¹² Велико и дивно единство Бога и человека, и вот почему о каждой из природ говорится, что ей свойственно то, что относится к другой природе, притом что она не теряет и не изменяет свои собственные свойства¹¹³».

В «Истории монахов» Фомы Маргского описано, с чего началось уклонение Сахдоны от вероучения Церкви Востока: после посольства к императору Ираклию, которое состоялось в 630 году¹¹⁴. В некоем монастыре в городе Апамее состоялся открытый диспут представителей несторианской делегации с насельниками обители, которых Фома Маргский называет «еретиками» и которые, следовательно, могли быть или православными, или монофизитами, или монофелитами. Как выше было показано, высказывания Сахдоны чужды монофизитству, поэтому монастырь следует признать православным¹¹⁵ или монофелитским.

108 См.: Гурьев П. Цит. соч. С. 318–320.

109 См.: *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 26 // CSCO. 214. P. 17:24–18:9.

110 Это заметил проф. П. К. Коковцов еще в начале позапрошлого века (см.: Райт В. Цит. соч. С. 119).

111 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 20 // CSCO. 214. P. 15:26–27.

112 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 21 // CSCO. 214. P. 16:5–7.

113 *Martyrius (Sahdona)*. Liber perfectionis II, 2, 21 // CSCO. 214. P. 17:8–10.

114 Участие Сахдоны в этой делегации весьма сомнительно: оно основывается только на одном пристрастном источнике и влечет за собой анахронизмы. См.: *De Halleux A. Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un "hérétique" de l'Église nestorienne // OCP. 1958. Vol. 24. P. 106–114; Максим (Судаков), мон. Мартирий-Сахдона. Жизнь и труды // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 137–142.*

115 Так думает и Н. В. Пигулевская (см.: Пигулевская Н. В. Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. 1928. Т. 3. С. 99).

Святость настоятеля монастыря и сила его доводов привели к тому, что Сахдона склонился к вере, исповедуемой игуменом¹¹⁶. Но предположение о том, что этот монастырь был православным, не вполне обосновано: он мог быть и монофелитским, поскольку император Иракий именно в это время проводил униональную политику, заставляя православных исповедовать монофелитство¹¹⁷. Едва ли возможно на основании сведений из имеющихся источников ответить на вопрос, принимал ли игумен монастыря и его монахи эту политику Иракия.

Подозрение относительно Мартирия-Сахдоны в том, что он признавал во Христе одну волю, усиливается еще одним документальным свидетельством: в «Хронике Сеерта» сказано, что официально заявленное исповедание католикоса Ишоюва II — главы делегации от Церкви Востока — было согласным с исповеданием патриарха Константинопольского Сергия в признании во Христе единой воли и единого действия¹¹⁸.

Церковь Востока признавала во Христе одну волю. В одной из надписей усыпальницы патриархов Церкви Востока есть такая догматическая формула: «Также уверовал я в Сына Божьего, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного Бога и совершенного человека в единстве: две природы, две ипостаси в одном лице, одном господстве и одной воле»¹¹⁹. В главе «Об истинной вере...» Сахдона ничего не говорит о воле, но он высказывается о ней в другом месте: «Он предал Свою волю во всем в волю Божию и стал [с Ним] одной волей»¹²⁰. В данном предложении есть упоминание о человеческой воле, и, в то же время, нет ясности, что имеется в виду под «одной волей». Можно понять эти слова в том смысле, что человеческая воля во Христе во всем следовала и подчинялась Его Божественной воле, как говорит и прп. Иоанн Дамаскин¹²¹, — тогда выражение «одна воля» выполняет функцию метафоры.

116 *Thomas, episcopus Margensis. Liber gubernatorum* 1, 6 // *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga* A. D. 840 / ed. E. A. W. Budge. L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1893. Vol. 1. P. 72–73.

117 По отношению к 630 г. можно говорить только о моноэнергизме.

118 *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). Deuxième partie* // PO. T. 13. Fasc. 4. № 65. P. 560 [240].

119 *Assemanus J. S. Bibliotheca orientalis clementino-vaticana*. T. III. Pars II: De syris nestorianis. R.: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1728. P. 948.

120 *Martyrius (Sahdona). Liber perfectionis* II, 9, 59 // CSCO. 252. P. 45:26–27.

121 «Он имел по естеству как Божественную, так и человеческую волю. Человеческая же Его воля следовала и подчинялась [Божественной] Его воле, не будучи возбуждаема собственной мыслью, но желая того же, чего желала Его Божественная воля» (*Ioannes Damascenus. Expositio accurata fidei orthodoxae. Liber III* // PG. T. 94. Col. 1073:23–26).

Однако можно толковать эти слова в соответствии с учением Церкви Востока, согласно которому две воли соединены в одну по любви, как это можно видеть по словам несторианского богослова Нарсая: «Два, которые стали в соединении одной любовью и одной волей»¹²². Не лишено правдоподобия, что признание одной воли во Христе Церковью Римской империи было одним из факторов, способствовавших сближению с ней Мартирия-Сахдоны.

Свидетельства рукописной традиции

Имеют место два важных факта из рукописной традиции сочинений Сахдоны. Страсбургская рукопись Argent. 4116, содержащая эти сочинения в наибольшей полноте, была создана в 1148 году в Эдессе монахом Сарги¹²³ и передана им в монастырь Бет Мар Моше на горе Синай¹²⁴, где и хранилась. Тот факт, что данная рукопись сохранялась православными монахами, является одним из свидетельств в пользу того, что автор «Книги совершенства» воспринимался среди православных как свой¹²⁵. Известны случаи, когда в православных рукописных собраниях среди святоотеческих творений находились произведения еретиков. Так, например, в одной мелькитской рукописи из Библиотеки Ватикана после сочинения прп. Исаака Сирина помещены «Послание к Патрикию» Филоксена Маббургского¹²⁶ и «Аскетические размышления» Иоанна Дальятского¹²⁷. Однако вышеприведенный случай отличается от нашего, так как вышеупомянутая рукопись с сочинениями Мартирия-Сахдоны содержит только эти сочинения.

Другой факт, который свидетельствует о том, что произведения Сахдоны признавались Католической Церковью: к сочинению Иоанна

122 A Nestorian Collection of Christological texts / ed. L. Abramowsky, A. E. Goodman. Vol. I. Cambridge: At the University Press, 1972. P. 129:21–22.

123 Монах Сарги исповедует Деву Марию Богородицей — это однозначно свидетельствует о том, что несторианином он не был. Очевидный дифизитский характер христологии Сахдоны говорит о том, что переписчик не мог быть монофизитом. Следовательно, он был православным и принадлежал к православной общине Эдессы. Мартирия-Сахдону он называет святым. П. Беджан утверждает, что тип почерка рукописи яковитский, однако, по мнению Пигулевской, это не так (см.: *Пигулевская Н. В.* Цит. соч. С. 93).

124 *Смелова Н. С.* Правила Первого Вселенского Никейского собора по рукописи Сир. 34 из собрания ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2009. № 2 (11). С. 46–47.

125 Там же.

126 Vat. syr. 125. F. 145r–158v.

127 Vat. syr. 125. F. 158v–211v.

Марона «Изложение веры», которое сохранилось в нескольких рукописях, приложено «Слово Мартирия-Сахдоны против Нестория»¹²⁸. Бреди издал этот небольшой фрагмент, принадлежащий перу Сахдоны, по четырем рукописям. Самые ранние упоминания об Иоанне Мароне в маронитской традиции относятся к кон. XIV – нач. XV вв.¹²⁹, и тем не менее, это не вполне достаточное основание утверждать, что все эти рукописи не содержат ничего такого, что было бы неприемлемо для католицизма, поскольку католическая церковь могла принимать к себе и те религиозные общины, догматическое учение которых не было согласно с нею, и единственным условием унии было признание папы. Примерами могут служить современные марониты, униаты-копты, униаты-яковиты, униаты-халдеи.

Основные итоги

Настоящая статья лишь отчасти проясняет вопрос о месте христологии Мартирия-Сахдоны по отношению к православному вероучению. Более ясный ответ на данный вопрос следует искать через углубленное осмысление богословской терминологии Церкви Востока и через целостное восприятие исповедания веры, изложенного Мартирием-Сахдоной, причем должно принимать во внимание важные аспекты его биографии, без которых трудно понять мотивацию его оппозиции официальному вероучению Церкви Востока. Подводя итог, можно сказать, что христологическое учение Мартирия-Сахдоны не может рассматриваться без учета его происхождения и воспитания, а также без учета той цели, ради которой он стал распространять догматические нововведения, неприемлемые для Церкви Востока. Нет сомнения, что он пошел на это по искреннему побуждению познать и проповедать истинное учение об образе соединения природ во Христе. Вероятно, он желал догматически обосновать цель христианского подвижничества и найти подтверждение подлинного обожения человеческой природы, которое стало возможным благодаря Боговоплощению. Отсюда его стремление к Православной Церкви и его переход в халкидонитскую церковную общину. Так он принял учение об одной ипостаси Христа. Однако образ его мышления как богословски образованного представителя Церкви Востока и как сирийца, который мыслит категориями сирийского языка

128 См.: *Breydy M.* Une attestation exclusive de Sahdona de l'Expose de la foi de Jean Maron // *Parole de l'Orient*. 1988–1989. Vol. XV. P. 261–268.

129 *Родионов М. А., Королев А. А.* Иоанн Марон // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 446.

и не чувствует всех тонкостей грекоязычного богословия, не позволял ему корректно изложить христологическое учение, которое поэтому нельзя считать во всем согласующимся с халкидонским оросом. Сахдона допускал такие выражения, которыми единая ипостась Христа, по-видимому, разделяется на два самостоятельных субъекта¹³⁰. Православные авторы также могут использовать те выразительные языковые средства, которые использовал Сахдона, однако, как мы видели, не эти выражения представляются недопустимыми для православной христологии. Неприемлемыми для православной догматики и несторианскими представляются такие высказывания, как употребленные в 25-м и 30-м параграфах главы «Об истинной вере...», о чем сказано выше.

Тот факт, что Мартирий-Сахдона не менее восьми раз переходил из Церкви Востока в Церковь Римской империи, подсказывает, что он не мог просто принять халкидонитскую христологию. Переходу Сахдоны в Церковь Римской империи могла способствовать и монофелитская уния, которую именно в это время вводил император Ираклий: можно предположить, что в монофелитстве Сахдона усматривал то, что сближало Константинопольский патриархат с Церковью Востока. Однако мы не находим у Сахдоны ясного исповедания одной воли во Христе.

Подлинной же заслугой Мартирия-Сахдоны является исповедание во Христе одной *ипостаси* и отождествление *ипостаси* и *лица*. За это исповедание он не побоялся лишиться архиерейской кафедры, быть отлученным от Церкви Востока, удалиться из своего отечества и окончить свои дни на чужбине.

130 См. выше.

Библиография

Источники

- Babai Magni Liber de unione / ed. A. Vaschalide. Parisiis: E Typographeo reipublicae, 1915 (CSCO. Series II, t. 61).
- The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga A. D. 840 / ed. E. A. W. Budge. L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1893. Vol. 1.
- Concilium Universale Chalcedonense. Actio secunda. Epistularum collectio B. Actiones III–VII // Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. II. Vol. I. Pars II / ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter & Co., 1983.
- Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII // Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. IV. Vol. I / ed. J. Straub. Berolini: In aedibus Walter de Gruyter & Co., 1971.
- Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). Deuxième partie / Texte arabe publiée par A. Scher, avec le concours de R. Grievau. Turnhout: Éditions Brepols, 1983 (PO. T. 13. Fasc. 4. N° 65).
- Iṣō yahb III Patriarcha*. Liber Epistularum / ed. R. Duval. Parisiis; Lipsiae: E Typographeo Reipublicae; Otto Harrassowitz, 1904 (CSCO. Series 2. T. 64. Scriptorum Syri 11).
- Joannes Damascenus*. Expositio accurata fidei orthodoxae. Liber III // PG. T. 94. Col. 982–1102.
- Joannes Damascenus*. Tractatus contra Jacobitas // PG. T. 94. Col. 1433–1502.
- Leontius Byzantinus*. Tractatus contra Nestorianos 2 // PG. T. 86a. Col. 1526–1602.
- Liber Superiorum seu Historia Monastica auctore Thoma, episcopo Margensi... Documenta patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus / ed. P. Bedjan. Parisiis–Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1901.
- Martyrius (Sahdona)*. Oevres spirituelles II: Livre de la perfection, 2-me partie (ch. 1–7) / éd. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1961 (CSCO 214, Scriptorum Syri 90).
- Martyrius (Sahdona)*. Oevres spirituelles III: Livre de la perfection, 2-me partie (ch. 8–14) / éd. A. de Halleux. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1965 (CSCO 252, Scriptorum Syri 110).
- A Nestorian Collection of Christological texts / ed. L. Abramowsky, A. E. Goodman. Vol. I. Cambridge: At the University Press, 1972.
- A Nestorian Collection of Christological texts / ed. L. Abramowsky, A. E. Goodman. Vol. II. Cambridge: At the University Press, 1972.
- Nestorius*. Le Livre d'Héraclide de Damas / éd. P. Bedjan. Paris, Leipzig, 1910.
- Synodicon orientale, ou Recueil des synodes nestoriens / éd. J.-B. Chabot. Paris: Imprimerie nationale, 1902.
- The New Testament in the Original Greek / ed. M. A. Robinson, W. G. Pierpont. Southborough, Massachusetts: Chilton Book Publishing, 2005.
- The New Testament in Syriac. London: British and Foreign Bible Society, 1905–1920.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Part 2, fasc. 3. The Book of Psalms / ed. The Peshiṭta Institute of Leiden; prepared by D. M. Walter in collabor. with A. Vogel, R. Y. Ebied. Leiden: E. J. Brill, 1980.

- Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia. T. II. R.: Ex Typographia pontificia vaticana, 1740.
- Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca / ed. E. Sachau. Lipsiae: Typis Guilelmi Drugulini, 1869.
- Μηναῖον τοῦ Μαΐου, περιέχον τὴν πρέπουσαν αὐτῷ ἅπασαν ἀκολουθίαν... Ἐνετίησιν: Παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίου τῷ ἐξ Ἰωαννίνων, 1761.
- Μηναῖα τοῦ ὄλου ἑνιαυτοῦ. Τ. Β', περιέχων τὴν ἀκολουθίαν τῶν Νοεμβρίου καὶ Δεκεμβρίου μηνῶν. Ἐν Ρώμῃ, 1889. Σ. 681.
- Παρακλητικὴ, ἣτοι Ὀκτώηχος ἡ μεγάλη, περιέχουσα πᾶσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν. Ἐν Ρώμῃ, 1885.
- Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον. Ἐν Ρώμῃ, 1883.

Переводы

- Μινεя. Декабрь. Ч. 2. М.: Издательский совет РПЦ, 2008.
- Οκτοих. С 5-го гласа по 8-ой. М.: Правило веры, 2012.

Литература

- Abramowski L.* Martyrius-Sahdona and dissent in the Church of the East // Controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide / éd. Ch. Jullien. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 2008 (Cahiers de Studia Iranica 36). P. 13–27.
- Assemanus J. S.* Bibliotheca orientalis clementino-vaticana. T. III. Pars II: De syris nestorianis. R.: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1728.
- Breydy M.* Une attestation exclusive de Sahdona de l'Expose de la foi de Jean Maron // Parole de l'Orient. 1988–1989. Vol. XV. P. 261–268.
- Brock S. P.* Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition // Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology. Great Yarmouth, Norfolk: Galliard (Printers) Ltd, 1992. P. 11–38.
- Brock S. P.* The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие христианского Востока : Материалы междунар. конф. [Москва–Санкт-Петербург, 26–30 сент. 1994 г.]. М.: Индрик, 1996. С. 159–179.
- Brockelmann K.* Lexicon Syriacum. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1995.
- Brun J.* Dictionarium syriaco-latinum. Beryti Phoeniciorum: Typographia pp. Soc. Jesu, 1895.
- Burman T. E.* Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200. Leiden, New York; Köln: E. J. Brill, 1994.
- Edmundi Castelli Lexicon syriacum ex eius lexico heptaglotto / Curavit J. D. Michaelis. Pars I. Goettingae, 1788.
- Goussen H.* Martyrius-Sahdona's Leben und Werke nach einen syrischen Handschrift in Strassburg i. E. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern. Leipzig: Otto Harassowitz, 1897.

- Graf G.* Verzeichnis arabischer kirchlichen termini. Louvain: Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1954 (CSCO. Vol. 147; Subsidia. T. 8).
- De Halleux A.* Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d'un «hérétique» dans l'Église perse au VIIe siècle (thèse de doctorat). [Dactylographie]. Louvain: Université catholique, faculté de théologie, 1956.
- De Halleux A.* La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme // ОСР. 1957. № 23. P. 5–32.
- De Halleux A.* Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Église nestorienne // ОСР. 1958. № 24. P. 93–128.
- Ovidiu I.* Martyrios-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique // Les mystiques syriaques / éd. A. Desreumaux. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner S. A., 2011 (Études syriaques 8). P. 45–61.
- Smith R. P.* Thesaurus syriacus. T. 2. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1901.
- Говорун С. Н.* Единый сложный Христос // БВ. 2004. № 4. С. 150–176.
- Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1890.
- Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV–VIII веках (дисс.). М.: [МГУ], 2016.
- Максим (Судаков), мон.* Мартирий-Сахдона. Жизнь и труды // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 132–163.
- Панченко К. А.* Мелькиты // ПЭ. Т. 44. 2016. С. 659–661.
- Пигулевская Н. В.* Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII века) // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. 1928. Т. 3. С. 91–108.
- Райт В.* Краткий очерк истории сирийской литературы / К. А. Тураева, пер. с англ.; П. К. Коковцов, ред. и доп. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1902.
- Родионов М. А., Королев А. А.* Иоанн Марон // ПЭ. 2010. Т. 24. С. 445–448.
- Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М.: Издательский совет РПЦ, 2004.
- Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002.
- Селезнев Н. Н., Брок С.* Ефрем Сирийский. Богословие // ПЭ. 2008. Т. 19. С. 100–104.
- Смелова Н. С.* Правила Первого Вселенского Никейского собора по рукописи Сир. 34 из собрания ИВР РАН // Письменные памятники Востока. СПб.: Наука; Восточная литература, 2009. № 11. Вып. 2. С. 42–65.
- Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: сб. исслед. / ред. А. Р. Фокин. М.: Имперіум Пресс, 2006. С. 10–458.
- Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб.: Изд-е книгопродавца Л. И. Тузова, 1902.

The Christology of Martyrius-Sahdona

Monk Maxim (Sudakov)

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

St. Daniel Monastery of Moscow, Metochion of the Transfiguration

Podmoklovo village, Serpuhov district, Moscow region, 142200, Russia

maxim.msdm@gmail.com

For citation: Maxim (Sudakov), monk. "The Christology of Martyrius-Sahdona". *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp.140–171. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-140-171

Abstract. In the article the analysis of the Christology of Martyrius-Sahdona is presented. He was a bishop of the Church of the East and an author of the famous ascetic writings. He is known by receiving the Chalcedonian statement about one hypostasis of Christ, for what he was deprived of his see and excommunicated. After that he joined the Church of the Roman Empire. The author of the article tries to clear up, to what extent the Sahdona's teaching about the union of the natures in Christ agrees with the Orthodox Christology. For the research a fragment of Sahdona's ascetic treatise «The Book of the Perfection» is taken. This fragment is the chapter «About the Truly Faith...». The theological terms are analysed from a philological standpoint and with respect to the context. Also the expressive means, peculiar to the syriac language and the antiochian theology, are considered. The Sahdona's speakings, relating to Christology, are compared to the texts of the Orthodox Saint Fathers. There are represented the data of manuscript tradition and the historical facts, which in some measure clear up a dogmatic position of Sahdona and an attitude of the Orthodox to him and to his writings. In the conclusion is resumed, that his theological terminology and metaphors, usual for him, aren't disagree with the Orthodox doctrine, but single expressions, which evidently have a tinge of the Nestorianism, are unacceptable to the Orthodox. The contemporary attitude of the Orthodox to Martyrius-Sahdona is controversial. The aim of the present article is to help to provide a correct value to his theology.

Keywords: Martyrius-Sahdona, "The Book of the Perfection", The Church of the East, Christology, Nestorianism, Chalcedon, syriac Christianity, antiochian theology, hypostasis, qnoma.

References

- Abramowsky, L., Goodman, A. E. (ed.). *A Nestorian Collection of Christological texts*, Cambridge: At the University Press, 1972, vol. I.
- Abramowsky, L., Goodman, A. E. (ed.). *A Nestorian Collection of Christological texts*, Cambridge: At the University Press, 1972, vol. II.
- Abramowski, L. Martyrius-Sahdona and dissent in the Church of the East, *Controverses des chrétiens dans l'Iran Sassanide*. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, (Cahiers de Studia Iranica; 36), 2008, pp. 13–27.
- Breydy, M. Une attestation exclusive de Sahdona de l'Exposé de la foi de Jean Maron, *Parole de l'Orient*, vol. XV, 1988–1989, pp. 261–268.

- Brock, S. P. Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*. Great Yarmouth, Norfolk: Galliard (Printers) Ltd, 1992, pp. 11–38.
- Brock, S. P. The Christology of the Church of the East, *Traditions and Heritage of the Christian East*, Moscow: Indrik, 1996, pp. 159–179.
- Brockelmann K. *Lexicon Syriacum*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 1995.
- Burman, T. E. *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994.
- Concilium Universale Chalcedonense. Actio secunda. Epistularum collectio B. Actiones III–VII*. Berolini, Lipsiae: Walter de Gruyter & Co., (Acta Conciliorum Oecumenicorum; T. II; Vol. I; Pars II), 1983.
- Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII*. Berolini: In aedibus Walter de Gruyter & Co., (Acta Conciliorum Oecumenicorum; T. IV; Vol. I), 1971.
- Govorun, S. N. “Edinyi slozhnyi Khristos” [“One complex Christ”], *Theological Herald*, vol. 4, 2004, pp. 150–176 (in Russian).
- Graf, G. *Verzeichnis arabischer kirchlichen termini*. Louvain: Imprimerie orientale L. Durbecq, (CSCO; 147; Subsidia; 8), 1954.
- De Halleux, A. *Martyrios-Sahdona: théologie et spiritualité d’un «hérétique» dans l’Église perse au VIIe siècle (thèse de doctorat)*. Louvain: Université catholique, faculté de théologie, 1956.
- De Halleux, A. La christologie de Martyrios-Sahdona dans l’évolution du nestorianisme, *OCP*, № 23, 1957, pp. 5–32.
- De Halleux, A. Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d’un «hérétique» de l’Église nestorienne, *OCP*, № 24, 1958, pp. 93–128.
- Martyrius (Sahdona). *Oevres spirituelles II: Livre de la perfection, 2-me partie (ch. 1–7)*. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, (CSCO; 214), 1961.
- Martyrius (Sahdona). *Oevres spirituelles III: Livre de la perfection, 2-me partie (ch. 8–14)*. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, (CSCO; 252), 1965.
- “Mineja. Dekabr” [“Menaia. December”]. Moscow: Izdatel’skij sovet Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi, 2008 (in Church Slavonic).
- “Oktoikh. S 5-go glasa po 8-oi” [“Octoechos. Tones 5th–8th”]. Moscow: Pravilo very, 2012 (in Church Slavonic).
- Ovidiu, I. Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique, A. Desreumaux (éd.), *Les mystiques syriaques*. Paris: Librairie orientale Paul Geuthner S. A., (Études syriaques; 8), 2011, pp. 45–61.
- Panchenko, K. A. “Mel’kity” [“Melkites”], *Pravoslavnaia Entsiklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 44, 2016, pp. 659–661 (in Russian).
- Pigulevskaja N. V. “Zhizn’ Sakhdony (Iz istorii nestorianstva VII veka)” [“Life of Sahdona (One thing of history of the Nestorianism in VII century)”], *Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom muzeje Akademii Nauk SSSR [Proceedings of the College of Orientalists of the Asiatic museum of the Academy of Sciences of USSR]*, vol. 3, 1928, pp. 91–108.

- Robinson, M. A., Pierpont, W. G. (ed.). *The New Testament in the Original Greek*, Southborough, Massachusetts: Chilton Book Publishing, 2005.
- Rodionov, M. A., Korolyov, A. A. "Ioann Maron" ["John Maron"], *Pravoslavnaia Entsiklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 24, 2010, pp. 445–448 (in Russian).
- Sagarda, N. I. "Lektsii po patrologii I–IV veka" ["Lectures on patrology of I–IV centuries"]. Moscow: Izdatel'skij sovet Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi, 2004 (in Russian).
- Seleznyov, N. N. "Khristologija Assirijskoj Tserkvi Vostoka. Analiz osnovnykh materialov v kontekste istorii formirovaniia veroucheniia" ["Christology of the Assyrian Church of the East. Analysis of the basic materials in context of the creation of the doctrinal statement"]. Moscow: Euroasiatica, 2002 (in Russian).
- Seleznyov, N. N., Brock, S. "Efrem Sirin. Bogoslovie" ["Ephraim the Syrian. Theology"], *Pravoslavnaia Entsiklopedija [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 19, 2008, pp. 100–104 (in Russian).
- Smelova, N. S. "Pravila Pervogo Vselenskogo Nikeiskogo sobora po rukopisi Sir. 34 iz sobranii IVR RAN" ["The Rules of the First Oecumenical Council of Nicea from the Manuscript Syr. 34 from the collection of the Institute of oriental manuscripts of the Russian Academy of Sciences"], *Pis'mennye pamiatniki Vostoka [The Literary Documents of the Orient]*, vol. 11, no. 2, 2009. pp. 42–65 (in Russian).
- Sokolov, V., priest. "Leontij Vizantijskij: ego zhizn' i literaturnye trudy" ["Leontius of Byzantium: His Life and the Literary Works"], *Leontij Vizantijskij*. Moscow: Imperium Press, 2006, pp. 10–458 (in Russian).
- Sudakov, M., monk. "Martirij-Sakhadona. Zhisn' i trudy" ["Martyrius-Sahadona. Biography and Works"], *Theological Herald*, vol. 30, no. 3, 2018, pp. 132–163 (in Russian).
- Walter, D. M. (ed.). *The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. The Book of Psalms*, Leiden: E. J. Brill, 1980, part 2, fasc. 3.
- Zabolotnyj, E. A. "Istorija konfessional'nogo razdeleniia sirijskogo khristianstva i razvitie khristologii v IV–VIII vekakh" ["History of the Confessional Schism in the Syriac Christianity and Development of the Christology in IV–VIII centuries"]. Moscow: Moskovskij gosudarstvennyj universitet, 2016 (in Russian).

ПОНЯТИЕ СМИРЕНИЯ У МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ И РАННИХ АПОЛОГЕТОВ

Священник Павел Лизгунов

кандидат богословия
проректор по учебной работе Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
lizgunov@gmail.com

Для цитирования: Лизгунов П. О., свящ. Понятие смирения у мужей апостольских и ранних апологетов // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 172–191. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-172-191

Аннотация

УДК 241.531 (281.2; 281.3)

В статье раскрывается понятие смирения у мужей апостольских и у ранних апологетов с филологической и богословской точек зрения. Писания мужей апостольских близки к новозаветной письменности в терминологическом и смысловом аспектах, они излагают учение о смирении в соответствии с Новым Заветом, отдельные аспекты — несколько более подробно. Апологеты, нацеленные на защиту христианства от порицаний язычников, значительно более сдержанны при изложении спорных, с точки зрения язычников, концепций. Термин «смирение», имеющий отрицательное значение в античной письменности, практически не встречается у ранних апологетов, а само нравственное учение изложено предельно кратко, в главных своих чертах, однако вполне соответствуя новозаветному. В целом учение о смирении у мужей апостольских и у ранних апологетов соответствует как Священному Писанию, так и последующей христианской традиции.

Ключевые слова: смирение, смиренномудрие, кротость, христианское нравственное учение, апологеты, мужи апостольские, аскетика, патрология.

Введение

Добродетель смирения — одно из центральных оснований христианской нравственности, однако системное учение об этом качестве формировалось постепенно. В античности понятие о добродетели смирения практически не представлено, с термином *ταπεινός* связаны почти исключительно негативные смыслы малодушия, подлости, низменности¹. В книгах Ветхого Завета добродетель смирения как духовной нищеты раскрывается с разной степенью ясности, наиболее явно — в псалмах и у пророка Исаии, однако в целом учение о ней не вполне сформировано. В Новом Завете, основанном на беспредельном кеносисе воплотившегося Бога, смирение становится одной из главных добродетелей². Эллинистический мир, обращенный в христианство, становится перед необходимостью коренным образом пересмотреть свою этическую систему, переосмысливая качество, которое он прежде считал одним из очень серьезных пороков, как ранее неведомую для себя важнейшую добродетель. С этой задачей он справлялся постепенно. В этом контексте интересно сравнить учения о смирении у мужей апостольских и у ранних апологетов.

Учение о смирении у мужей апостольских

В писаниях мужей апостольских, вообще очень близких к новозаветной письменности, можно увидеть все мотивы библейского учения о смирении, которые у них начинают окрашиваться в новые оттенки. В большинстве текстов I века учение о смирении так же, как и в Библии, изложено фрагментарно, в зависимости от целей произведения.

С точки зрения филологии, у грекоязычных мужей апостольских встречаются традиционные античные оттенки, связанные со «смиреной» терминологией, однако значительно реже и мягче, чем у античных философов. Уже на уровне языка очевидно влияние библейского значения слова.

- 1 *Лизгунов П., иер.* Понятие смирения в античности, Ветхом Завете и раннем христианстве // Влияние эллинизма на науку, культуру и образование современности: коллективная монография / под науч. ред. Т. П. Минченко. Томск, 2016. С. 192–203.
- 2 *Лизгунов П., иер.* Смирение и смиренномудрие. О соотношении понятий и причинах создания нового термина // БВ. 2015. № 18–19. С. 118–135; *Лизгунов П., иер.* О блаженстве нищих духом и кротких. Создавал ли евангелист Матфей новую заповедь? // ХЧ. 2016. № 2. С. 59–69.

Так, встречается употребление глагола *ταλεινῶ* в значении «угнетать, покорять» в Послании Варнавы:

«Пророк так говорит: “Десять царств будут царствовать на земле и после восстанет малый царь, который зараз низложит (*ταλεινῶσει*) трех царей...” О том же еще говорит Даниил: “Я видел четвертого зверя злого, сильного и более прочих зверей морских неистового; и явилось на нем десять рогов и среди их восстал еще рог короткий и выбил (*ἐταλεινῶσεν*) три рога из числа больших рогов” (в Септуагинте: *τρία τῶν κεράτων ἐξηράνθησαν δι’ αὐτοῦ* – три из прежних рогов с корнем исторгнуты были перед ним) (Дан. 7, 8)»³.

Автор послания цитирует на память текст Септуагинты. Примечательно, что в первом случае, в рассказе о низложении трех царей, в Септуагинте действительно приводится слово *ταλεινῶσει*. Однако во втором случае, в иносказательном повествовании о «выбивании» трех рогов, в Писании употреблена пассивная конструкция с термином *ξηραίνω* – «сохнуть», «изнемогать». Автор свободно употребляет здесь *ταλεινῶ*, очевидно считая, что смысл при этом сохраняется.

Аналогичным образом, употребляется и термин *ταλεινός* в значении «угнетенный» (но не «подлый», «низкий» или «малодушный»), то есть более в библейском, нежели в античном значении. Главным образом это связано с цитированием мужами апостольскими Ветхого Завета.

«Раздробляй алчущим хлеб твой и бедных без крова введи в дом твой; если видишь нагого (*ταλεινόν*. В Септуагинте: *γυμνόν* – *свящ. П. Л.*), одень, и единоплеменников своих не презирай⁴. И еще пророк говорит: “Дух Господень на Мне, потому что Господь помазал Меня возвестить радость смиренным” (*ταλεινοῖς*. В Септуагинте и в Евангелии: *πτωχοῖς* – *свящ. П. Л.*), послал Меня исцелить сокрушенных сердцем...” (Ис. 61, 1)»⁵.

3 *Barnabae epistula* // *Épître de Barnabé* / ed. R. A. Kraft. P., 1971. P. 84; цит. по: Писания мужей апостольских. СПб., 2007. С. 67.

4 *Barnabae epistula*. P. 81. Цит. по: Там же. С. 65.

5 *Ibid.* P. 127. Цит. по: Писания мужей апостольских. С. 93. В подобном значении см. также: *Clemens Romanus. Homiliae* // *Die Pseudoklementinen I. Homilien* / ed. B. Rehm, J. Irmscher, F. Paschke. B., 1969. P. 74; *Ignatius Antiochenus. Epistulae interpolatae et epistulae suppositiciae (recensio longior)* [Sp.] // *Patres apostolici* / ed. F. X. Funk, F. Diekamp. Tübingen, 1913. Bd. 2. S. 83–268.

Как видно, мужи апостольские свободно используют *ταπεινός* вместо синонимичных слов. *Ταπεινός* остается употребительным термином, обозначающим бедного, угнетенного человека.

Однако чаще слова «смиренного» круга начинают употребляться в библейском значении добродетели.

Учение о добродетели смирения наиболее полно представлено в Первом послании к коринфянам свт. Климента Римского. Смирение – одна из главных тем этого послания, его лейтмотив⁶.

Это несомненно подлинное послание обращено к раскольникам коринфской общины, восставшим против церковной власти. На протяжении всего послания автор увещает членов общины к смирению и послушанию установленной апостолами иерархии. Многочисленными примерами смирения ветхозаветных праведников и, в первую очередь, Самого Господа автор раскрывает красоту и глубину этой библейской добродетели.

Примечательно, что некоторые исследователи видят в этом акценте на смирении как послушании церковной иерархии искажение изначального смысла этой добродетели. К. Венгст считает, что Климент искажил библейское значение данного слова для укрепления церковных иерархических структур, в результате чего смирение, по его мысли, стало употребляться скорее в греко-римском, чем в библейском смысле⁷. Другие авторы убедительно опровергают его. Например, Р. Грант указывает на обильное цитирование св. Климентом Ветхого и Нового Завета⁸, а Б. Боу – на употребление святителем термина в библейском положительном смысле, а не в античном отрицательном⁹. И то и другое вполне справедливо.

С самой первой главы св. Климент показывает причину произошедших событий – гордыня и высокомерие мятежников. Он яркими красками рисует прежнее духовное благолепие общины, основанное на смирении:

«Все вы были смиренны (*ἐταπεινοφροεῖτε*, букв.: «смиренно-мудрствовали») и чужды тщеславия, любили более подчиняться, нежели повелевать, и давать нежели принимать... Таким образом всем

6 *Joseph A. S. Toward a Christian Theology of Humility. Doctor's thesis. Dallas, 2012. P. 71.*

7 *Wengst K. Humility: Solidarity of Humiliated. Philadelphia, 1988. P. 54–57.*

8 *Grant R. M. First and Second Clement. The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary. Vol. 2. New York, 1964. P. 35.*

9 *Bowe B. E. A Church in Crisis: Ecclesiology and Parenesis in Clement of Rome // Harvard dissertations in Religion / ed. M. R. Miles, B. J. Brooten. Vol. 23. Minneapolis, 1988. P. 113–121.*

был дарован глубокий и прекрасный мир и ненасытимое стремление делать добро: и на всех было полное изливание Святого Духа»¹⁰.

Напротив, гордость, дерзость зависть привели к раздорам и разделением¹¹.

Многие ветхозаветные святые: Ной, Енох, Авраам, Лот, Иов, Моисей — являются образцами смирения. Их смирение заключается прежде всего в невысоком мнении о себе:

«Авраам получил великое свидетельство и назван другом Божиим, но, взирая на славу Божию, со смирением (ταπεινοφρονῶν. Букв.: «смиренномудрствуя») говорит: “Я земля и пепел” (Быт. 18, 27). Далее и об Иове так написано: “Иов был праведен и непорочен, истинен и благочестив, и удалялся от всякого зла” (Иов. 1, 1). Но он, сам себя осуждая, сказал: “Никто не чист от скверны, хотя бы и один день была жизнь Его” (Иов. 14, 4–5)»¹².

Подобные слова говорят о себе и великие праведники Моисей и Давид¹³.

Невысокое мнение о себе тесно связано в сердцах этих великих мужей с покорностью Богу и покорностью ближнему, которые также являются смирением.

«Смирение и послушливая покорность (τὸ ταπεινόφρον καὶ τὸ ὑποδεῆς διὰ τῆς ὑπακοῆς) этих мужей, получивших столь славное свидетельство от Самого Бога, сделали лучшими не только нас [т.е. христиан], но и прежде бывшие поколения именно тех, которые со страхом и искренностью принимали глаголы Его»¹⁴.

Но главным образцом и Учителем смирения является Сам Господь:

«Ибо Христос принадлежит смиренным (ταπεινοφρονοῦντων), а не тем, которые возносятся над стадом Его. Жезл величия Божия, Господь наш Иисус Христос, не пришел в блеске, великолепии и надменности, хотя и мог бы, но смиренно (ταπεινοφρονῶν), как сказал о Нем Дух Святой... Видите возлюбленные, какой дан нам образец: ибо если Господь так смирил Себя (οὕτως ἐταπεινόφρονῆσεν — букв.:

10 *Clemens Romanus. Epistula i ad Corinthios // Clément de Rome. Épître aux Corinthiens / ed. A. Jaubert. P., 1971. P. 98–204. Цит. по: Писания мужей апостольских. СПб., 2007. С. 128.*

11 Там же. С. 129.

12 Там же. С. 143

13 Там же. С. 135–138, 143–145.

14 Там же. С. 145.

«так смиренномудрствовал» — *свящ. П. Л.*), то что́ должны делать мы, которые чрез Него пришли под иго благодати Его?»¹⁵

Смирение Господа проявляется в уничиженном виде, в котором Он совершил дело нашего спасения, в покорности, с какой Он принял страдания, в Его самоуничиженных словах: «Я червь, а не человек, поношение человеков и уничижение людей...» (Пс. 21, 7)¹⁶.

Как отмечает А. И. Сидоров, «здесь христологическая идея “кеносиса” определяет и нравственное учение св. Климента»¹⁷.

Смирение очень тесно связано с миром. Первым примером незлобивой кротости является для нас Сам Бог, Который «кроток (ἀόρουτος) ко всему творению Своему»¹⁸, которое устроено Им в гармонии и мире (ἐν εἰρήνῃ)¹⁹; святые, похваляемые за смирение, всегда стремились хранить мир²⁰; коринфяне, призываемые к смирению, должны проявлять его прежде всего в хранении церковного мира²¹.

Помимо положительных примеров, основанием нашего смирения должно быть наше собственное бедственное и уничиженное состояние²². Смирение, впрочем, необходимо не только уничиженному: напротив, чем более кто одарен от Бога, тем более должен смиряться²³. Смирение также должно проявляться в том, чтобы искать общей, а не своей только пользы. Смирение приводит к любви²⁴. Смирение сильно пред Богом²⁵.

Очень примечательно, что почти во всех перечисленных случаях св. Климент, говоря о смирении, употребляет слово *ταπεινοφροσύνη* (смиренномудрие) и соответствующие ему прилагательное и глагол. Слово *ταπεινῶσις* (смирение) он использует только в цитатах из Ветхого Завета и в паре случаев — в пересказах ветхозаветных событий. В своих призывах к коринфянам, в словах о Самом Господе, в характеристике ветхозаветных патриархов он неизменно использует новый термин —

15 Там же. С. 141–142. См. также: *Clemens Romanus. Epistulae de virginitate* 12, 2.

16 Там же.

17 *Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. Доникийские отцы и церковные писатели.* М., 2011. С. 103.

18 Писания мужей апостольских. С. 145.

19 Там же.

20 Там же.

21 Там же.

22 Там же.

23 Там же.

24 *Clemens Romanus. Epistula i ad Corinthios* 49.

25 *Ibid.* 21.

«смирennemудрие», даже продолжая использованную цитату с другим термином.

«Ибо говорится: Бог гордым противится, смиренным (*ταπεινός*) же дает благодать (Прит. 41, 34; Иак. 4, 6; 1 Пет. 5, 5). Итак, присоединимся к тем, которым дана от Бога благодать. Облечемся в единомыслие, будем смиренны (*ταπεινοφροῦντες*), воздержны, далеки от всякой клеветы и злоречия, оправдывая себя делами, а не словами»²⁶.

Стивен Пардье в исследовании об интеллектуальном аспекте смирения как осознания ограниченности своих познавательных способностей (причем, совершенно не обязательно в христианском контексте) замечает: «Климент Римский, похоже, первый, кто делает смирение ключевым богословским критерием и обращает эту добродетель в интеллектуальном направлении»²⁷.

С первым утверждением в определенной степени можно согласиться — в том смысле, что Климент Римский уделяет смирению наибольшее значение из всех мужей апостольских. Второе утверждение автор никак не обосновывает, кроме указания на употребление св. Климентом термина «смирennemудрие».

На это можно возразить, что термин «смирennemудрие» первоначально не имел принципиального отличия от слова «смирение», употребляемого в христианском контексте²⁸. Приведенные цитаты мужей апостольских это подтверждают. В учении самого св. Климента о смирении гораздо больший акцент делается на послушании Богу и церковной власти, чем на непознаваемости Бога.

Среди мужей апостольских об интеллектуальном аспекте смирения больше других говорил св. Игнатий Богоносец. Предостерегая от возникающих ересей, св. Игнатий советует христианам не увлекаться сложным и возвышенным учением, превышающим их разумение²⁹, но следовать смирению и кротости, охраняющим от дьявольских козней³⁰.

Св. Игнатий Богоносец также часто указывает на смирение как послушание церковным властям. В Послании к траллийцам св. Игнатий, в противоположность Посланию св. Климента к коринфянам,

26 Писания мужей апостольских. С. 155.

27 *Pardue S. T. The Mind of Christ: Humility as an Intellectual Virtue in Christian Theology. Doctor's thesis. Wheaton, Illinois, 2011. P. 101 (перевод — свящ. П. Л.).*

28 *Лизгунов П., иер.* Смирение и смирennemудрие. С. 118–135.

29 *Ignatius Antiochenus. Epistulae vii genuinae (recensio media) 3, 5.*

30 *Ibid, 3, 8.*

хвалит траллийцев за их послушание епископу, призывает хранить почтение и покорность епископу, пресвитерам и диаконам, побуждая к тому примером их кроткого епископа³¹, а также собственным примером:

«Много разумею я о Боге, но смиряю себя (ἐμαυτὸν μετρῶ), чтоб не погибнуть от тщеславия (ἐν καυχίσει). В настоящее время еще более мне должно остерегаться и не внимать надмевающим меня (τοῖς φυσιοῦσίν με), ибо, хваля меня, они наносят раны. Я желаю страдать, но не знаю, достоин ли. Ревности во мне многие не видят, а она сильно берет меня. Посему нужна мне кротость (πραότητος), которую низлагается князь века сего»³².

Прочие мужи апостольские касаются отдельных аспектов добродетели.

Св. Поликарп Смирнский указывает на Господа как на главное основание и Учителя кротости:

«Сын Божий Иисус Христос да утвердит вас в вере и истине, во всякой кротости и незлобии, терпении и великодушии»³³.

«Дидахе» относит различные формы гордости (надменность — ὑπερηφάνια, самомнение — αὐθάδεια, дерзость — θρασύτης, высокомерие — ὕψος, чванство — ἀλαζονεία) к пути смерти³⁴, а идущих по пути жизни призывает к кротости и смирению:

«Не превозносись и не будь дерзким (Οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος). Да не прилепляется сердце твое к высокомерным (μετὰ ὑψηλῶν), но обращайся с праведными и смиренными (μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν)»³⁵.

Послание апостола Варнавы призывает христиан к добродетели смиренномудрия:

31 Писания мужей апостольских. С. 409–410.

32 Там же. С. 410–411.

33 Там же. С. 465; Ср. со с. 464. Греческий текст указанных отрывков не сохранился.

34 Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων 5 // La Didachè. Instructions des Apôtres / ed. J. P. Audet. P., 1958; рус. пер.: Писания мужей апостольских. С. 23.

35 Там же. С. 22.

«Не превозносись, но будь смиренномудр (Οὐχ ὑψώσεις σεαυτόν, ἔση δὲ ταπεινόφρων κατὰ πάντα)»³⁶.

Подобно «Дидахе» (хотя несколько подробнее), послание апостола говорит о пути света и пути тьмы, связывая смирение с первым, а гордость — с последним:

«Путь света есть следующий... Будь прост сердцем (ἀπλοῦς τῇ καρδίᾳ) и богат духом... Не превозносись, но будь смиренномудр (Οὐχ ὑψώσεις σεαυτόν, ἔση δὲ ταπεινόφρων κατὰ πάντα). Не усвой себе славы... Будь кроток, будь спокоен (Ἐση πραῦς, ἔση ἡσύχιος)»³⁷.

«Но путь тьмы искривлен и исполнен проклятия... Здесь идолослужение, дерзость (θρασύτης) надменность с своею силою (ὑψος δυνάμεως) ... гордость (ὕπερηφανία)... высокомерие (αὐθάδεια)... Здесь гонители добрых... от коих весьма далеки кротость и терпение (πραύτης καὶ ὑπομονῆ)»³⁸.

Довольно значительное внимание уделяет смирению «Пастырь» Ерма. Здесь глагол *ταπεινώω* нередко употребляется по отношению к самому себе и своей душе. Христиане призываются «смирять, угнетать» свою душу покаянием и постом, соединенным с милостыней.

«... в тот день, в который постишься, ничего не вкушай, кроме хлеба и воды; а то из пищи, что ты в этот день сбережешь таким образом, отложи и отдай вдове, сироте или бедному; таким образом ты смиришь свою душу (οὕτω ταπεινοφρονήσεις, ἵνα ἐκ τῆς ταπεινοφροσύνης σου. Букв.: так смиренномудрствуй, чтобы через твое смиренномудрие... — *свящ. П. Л.*), а получивший от тебя насытит свою душу и будет за тебя молиться Господу»³⁹.

Слова «смиряться» (смирять свою душу) и «смиренномудрствовать» употребляются здесь совершенно синонимично, причем «смиренномудрие» в данном случае обозначает не душевное качество и не образ мысли только, но определенные действия — пост и милостыню.

36 *Barnabae epistula* 19, 3 // *Épître de Barnabé* / ed. R. A. Kraft. P., 1971; рус. пер.: Писания мужей апостольских. С. 98.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.* 20.

39 *Hermas. Pastor* 56, 7 // *Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas* / hrsg. M. Whittaker. B., 1967; цит. по: Писания мужей апостольских. С. 306. См. также: *Ibid.* 30, 2.

Как представляется, это подтверждает высказанную во второй главе догадку о природе термина «смиреномудрие».

В. Грундман считает, что ассоциация смирения по преимуществу с постом и покаянием — это изменение первоначального смысла понятия под влиянием иудеохристианской общины⁴⁰. Это сомнительно: данное употребление вполне обычно для Ветхого Завета. Об искажении можно было бы говорить только в случае утраты иных значений и смысловых оттенков понятия, чего не наблюдается.

В «Пастыре» Ерма, кажется, впервые встречается определение смирения, ставшее одним из классических — считать себя ниже всех людей⁴¹. При этом наличие смирения зависит не от одного человека, но являет присутствие в нем Святого Духа:

«По жизни узнавай человека, который имеет Дух Божий. Во-первых, имеющий Духа свыше спокоен, кроток и смирен (πραῦς ἐστὶ καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων), удаляется от всякого зла и суетного желания этого века, ставит себя ниже всех людей (ἑαυτὸν ἐνδεέστερον ποιεῖ πάντων τῶν ἀνθρώπων)...»⁴².

Таким образом, согласно учению мужей апостольских, смирение — необходимейшая добродетель для христианина. Смирение — путь света и жизни, а гордость — путь тьмы и смерти. Смирение отличало всех святых Божиих. Смирение — качество Самого Бога, наиболее ярко проявленное Им в унижении Христовом. Наше смирение должно основываться как на этих примерах, так и на осознании собственной ничтожности, и вдохновляться Духом Святым. Сущность смирения заключается в низком мнении о себе (считать себя ниже всех людей), покорности Богу и ближнему — в особенности, богоустановленной церковной иерархии. Смирение тесно связано и сочетается с кротостью, безгневием, терпением, с мирным и тихим духом. Смирение подразумевает стремление хранить мир со всеми, особенно мир в Церкви, и проявлять деятельную любовь к ближнему. Смирением разрушаются козни дьявольские. Наличие смирения отличает истинного пророка от ложного.

40 Grundman W. Ταπεινός // Theological Dictionary of the New Testament / ed. G. Kittel, G. W. Bromiley, G. Friedrich, G. W. Bromiley & G. Friedrich, electronic ed. Vol. 8:1–26. Grand Rapids (MI), 1964. P. 25–26.

41 Разумеется, «впервые» говорится о формулировке. Смысл этих слов имеет библейские основания (см.: 1 Тим. 1, 15, Флп. 2, 3).

42 Hermas. Pastor 43, 8; цит. по: Писания мужей апостольских. С. 291. Ср.: Ibid. 36, 3.

Приобретению смирения способствует покаяние, сопряженное с постом и милостыней. Даже святые мученики нуждаются в смирении.

Подытоживая, можно сказать, что христианское учение о смирении изложено у мужей апостольских достаточно подробно, полно и вполне соответствует как Священному Писанию (в первую очередь, Нового Завета), так и последующему церковному учению об этой добродетели — настолько, насколько это вообще возможно для достаточно малой по объему письменности этого периода.

Учение о смирении ранних апологетов

К периоду мужей апостольских тесно примыкает последующий за ним период ранних апологетов. Однако в описании добродетели смирения между этими патристическими жанрами наблюдается довольно заметный контраст.

Сравнительно с мужами апостольскими, у апологетов слова «смирение», «смиреномудрие» употребляются чрезвычайно редко. У Аристида и Афинагора Афинских, Мелитона Сардийского, Ермия-философа, в «Послании к Диогнету», в «Изречениях Секста» эти слова отсутствуют вовсе.

У некоторых апологетов встречается употребление слова «смирение» в традиционном для античности негативном ключе.

Например, у Татиана:

«К чему ваши речи, когда сами вы далеки от дел, ибо в счастья надмеаетесь, а в неудачах упадете духом (ἐν δὲ ταῖς συμφουραῖς ταπεινοῦμενοι)?»⁴³

У св. мч. Иустина-философа:

«Но если все ваши учителя объясняют вам только то, почему в том или другом месте не упоминаются верблюды женского рода... и это объясняют низко и мелочно (ταπεινῶς καὶ χαμερπῶς), а о предметах важных и достойных исследования не осмеливаются говорить и толковать...»⁴⁴.

43 *Tatianus. Oratio ad Graecos* 26, 3; цит. по: Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 34.

44 *Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone* 112, 4; цит. по: *Иустин Философ, сщмч.* Сочинения. С. 312. См. в аналогичном смысле: *Theophilus. Ad Autolyicum* 2, 13.

В христианском смысле слово употребляется почти исключительно в цитатах из Священного Писания, причем у большинства апологетов довольно немногочисленных.

У Феофила Антиохийского⁴⁵ единожды встречаются слова псалма: «Возрадуются кости смиренные» (Пс. 50, 10).

Больше других Ветхий Завет цитирует св. Иустин Философ, особенно в «Разговоре с Трифоном иудеем». В цитатах периодически встречается слово «смирение» с разными смысловыми оттенками, например: «Во смирении (ἐν τῇ ταπεινώσει) Его судъ Его взятъся. (Ис 53, 8)⁴⁶; Смирениемъ (ἐταπεινώσαμεν) дѹшы наша, и не увѣдѣль еси?.. аще въ судѣхъ и свѣрѣхъ поститѣся и бѣте пястѣми смиренного (ταπεινόν) (Ис. 58, 3–4)⁴⁷ и др., однако по этим цитатам сложно судить об образе использования термина самим святым.

В собственной речи святой однажды употребляет это слово по отношению ко Христу, говоря о Его униженном состоянии в человеческом воплощении:

«А что Он сначала будет смиренным (ταπεινός) человеком, а потом возвысится, видно из заключительных слов того же псалма...»⁴⁸.

Чаще в писаниях ранних апологетов употребляется слово «кротость» и его синонимы.

«Они (христиане)... проводят свою жизнь в полном смирении и кротости (πραῖς εἰσι καὶ ἐταπεινοί)⁴⁹, — перечисляет эту добродетель в числе прочих добродетельных характеристик Аристид Афинский.

О кротости как о качестве христиан говорят также св. Иустин Философ⁵⁰ и св. Афинагор Афинский⁵¹ по отношению к правителю. Св. Афинагор также употребляет это слово по отношению к самому правителю:

«...все прославляют вашу кротость (πρᾶον), милосердие, снисхождение ко всякому и человеколюбие»⁵².

45 *Theophilus*. Op. cit. 2, 38.

46 *Justinus Martyr*. Op. cit. 13, 6.

47 *Ibid.* 15, 3.

48 *Ibid.* 33, 2. Цит. по: *Иустин Философ, сщмч.* Сочинения. С. 184.

49 *Aristides*. *Fragmenta* 15, 5. Цит. по: Сочинения древних христианских апологетов. С. 320.

50 *Justinus Martyr*. *Apologia* 16, 3.

51 *Athenagoras*. *Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 12, 1.

52 *Ibid.* 1, 2. Цит. по: Сочинения древних христианских апологетов. С. 54.

Иустин Философ использует слово, изображая человеческую осанку⁵³. Последние два случая свидетельствуют о том, что у него слово не приобрело смысла сугубо христианской добродетели, но сохранило спектр значений античного словоупотребления.

Причины столь редкого употребления слова «смирение» кажутся достаточно ясными. Если мужи апостольские писали христианам и о христианской жизни, то апологеты сами чаще всего были обращенными из язычников и писали к язычникам (в основном, властвующим), а также к иудеям ради оправдания христиан. Их целью было показать добродетельность христианской жизни. Поскольку смирение было для язычников отрицательным качеством, а сама добродетель была непонятна, постольку использовать это слово, сразу же вызывающее негативные ассоциации у читателей, противоречило бы цели их писаний.

Наоборот, кротость была добродетелью и для язычника, поэтому на кротости как на одном из основных качеств христиан апологеты акцентировали внимание. Тем более для властей, к которым часто обращались апологеты, это качество в их подданных могло быть особенно значимо.

Что касается учения о самой добродетели без использования соответствующей терминологии, то сколько-нибудь целостное его изложение у ранних апологетов также отсутствует. Это обусловлено, по-видимому, теми же причинами несоответствия целям книг. Впрочем, в нескольких местах встречаются отдельные элементы учения, соответствующие Священному Писанию.

Аристид Афинский пишет о необходимости скрывать свои добродетели:

«О добрых же делах, которые они творят, они не провозглашают во всеуслышание толпы, но заботятся о том, чтобы никто их не замечал»⁵⁴.

Афинагор Афинский обращает внимание на непротивление злу:

«Мы научены не только бьющему не воздавать тем же и не судиться с теми, кто нападает на нас и грабит, но и подставлять для удара другую часть головы тем, кто ударит по щеке, и отдавать верхнее платье тем, кто отнимет нижнее»⁵⁵.

53 *Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone* 3, 1.

54 *Aristides. Fragmenta* 16, 2. Цит. по: Сочинения древних христианских апологетов. С. 322.

55 *Athenagoras. Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 1, 2. Цит. по: Сочинения древних христианских апологетов. С. 54–55.

Несколько подробнее о том же пишет св. Иустин Философ⁵⁶. Он также указывает на благотворное действие смирения и кротости на окружающих людей:

«...Он увещевал нас терпением и кротостью (διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ πραότητος) отводить всех от постыдных дел и пристрастия ко злу. Это я могу показать на многих из наших, которые из наглых и свирепых переменились, будучи побеждены или тем, что насмотрелись строгости жизни своих соседей, или тем, что видели в спутниках чудное терпение в перенесении обид, или из опыта узнали нравы тех людей, с которыми соприкасались по делам»⁵⁷.

Кроме того, в писаниях апологетов встречается изложение учения об уничтожении и последующем возвышении Спасителя. Со многими цитатами из Писания об этом говорит св. Иустин Философ в «Разговоре с Трифоном иудеем»⁵⁸. Этому предмету полностью посвящены «Слово о Пасхе» и «О душе и теле и страстях Господних» Мелитона Сардийского:

«...Богом Он был и Бог есть, малый в теле и великий душою, и презренный на земле и прославленный на небесах, поруганный людьми и прославленный Отцом...»⁵⁹.

Послание «К Диогнету», описывая величие Спасителя как Бога, подчеркивает, что Отец послал Его в мир не в видимом устрашающем величии, но «Он послал Его с благодатью и кротостью (ἐν ἐπιεικείᾳ, πραύτητι)»⁶⁰.

В «Изречениях Секста», имеющих преимущественно нравственную направленность, встречаются отдельные афоризмы, имеющие отношение к добродетели смирения, например:

«Тяготиться жилищем души твоей — высокомерно (ὕπερήφανον), а уметь кротко (πραέως) пренебречь, когда необходимо, — блаженно»⁶¹.

56 *Justinus Martyr. Apologia* 16. Цит. по: *Иустин Философ, сщмч. Сочинения*. С. 46.

57 Там же.

58 По мысли А. И. Сидорова, христология, учение о Логосе вообще является стержнем всей богословской системы св. Иустина (См.: *Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. Доникийские отцы и церковные писатели*. М., 2011. С. 233).

59 *Сочинения древних христианских апологетов*. С. 620. Греческий текст проповеди не сохранился.

60 *Epistula ad Diognetum* 498. Цит. по: *Иустин Философ, сщмч. Сочинения*. С. 378.

61 *Chadwick H. The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. Cambridge, 1959. P. 48. Цит. по: *Секст. Изречения* // *Православная энциклопедия «Азбука веры»*. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Sikst/izrecheniia_Seksta/ (дата обращения 17.08.2016).

«Ума ты до тех пор не будешь иметь, пока не познаешь, что не обладаешь им (νοῦν οὐ πρότερον ἔξεις πρὶν ἢ γνῶς οὐ ἔχων)»⁶².

«Поучение Силуана» — книга, приписываемая апостолу Силуану, — текст, более близкий к еврейской мудрости. По жанру он стоит рядом с ветхозаветными учительными книгами, носит следы знакомства автора с платонизмом и стоицизмом, но в целом, несомненно, христианский. В использовании «смирненной» терминологии автор гораздо свободнее греческих апологетов и ближе к мужам апостольским, чем к апологетам. Он достаточно активно использует слово «смирение», раскрывая значение этой добродетели.

«Свободный выбор, т.е. смирение сердца, — это дар Христа. Кающееся сердце — достойная принятия жертва. Если ты себя смиришь, ты будешь весьма возвышен, а если ты себя возвысишь, ты будешь унижен»⁶³.

В отличие от «Изречений Секста», «Поучения Силуана» — гораздо более христоцентричный текст⁶⁴. Автор очень ярко и четко излагает учение о Христовом кеносисе, причем, в отличие от ранних апологетов, активно использует понятие смирения.

«Будучи Богом, Он стал человеком ради тебя... Он тот, кто смирил высокомерные силы, тот, кто устыдил высокомерие посредством смирения, тот, кто сбросил вниз сильного и хвастуна посредством слабости, тот, кто в своем презрении презрел то, что считают славой, чтобы смирение ради Бога особенно возвысить... Он тот, кто всегда терпеливо относился к человеку, и он пожелал породить смирение в высокомерном. Он тот, кто возвысил человека, и тот стал подобен Богу, не для того, чтобы свести Бога вниз к человеку, но чтобы человек стал подобен Богу»⁶⁵.

Античный идеал величия по своему существу почти противоположен христианскому идеалу смирения⁶⁶. Между тем главной задачей апологетов было «перекинуть мостик» между языческим мирозерцанием

62 Ibid. P. 50. Цит. по: Там же.

63 Поучения Силуана // Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным из Наг Хаммади. М., 1991. С. 194.

64 Сидоров А. И. Святоотеческое наследие. Т. 2. С. 390.

65 Поучения Силуана // Хосроев А. Л. Указ. соч. С. 197.

66 Gauthier R.-A. Magnanimite. L'ideal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la theologie chretienne. P., 1951. P. 406.

и христианским учением⁶⁷, показать, что то лучшее, что есть в языческой философии, — принадлежит и христианству, а то, что противоречит последнему, заслуживает отвержения.

Изложение христианского учения о добродетели смирения, конечно, не находилось в числе задач апологетов. При передаче христианского нравственного учения они не могли хоть изредка не касаться этой центральной добродетели. Однако поскольку их главной задачей была защита христианства, наведение мостов, нахождение общего между античной и христианской мыслью, постольку они более говорили об общем, чем о различиях. По-видимому, именно это послужило причиной того, что сам термин «смирение», отвергаемый античным миром, апологетами почти не используется. Он изредка встречается только в цитатах из Священного Писания. Напротив, термин «кротость», который характеризует добродетель также и для античного грека, используется достаточно часто: апологеты показывают, что эта добродетель очень свойственна христианину.

Что касается добродетели смирения как таковой, то апологеты, не называя ее по имени, изредка касаются отдельных ее аспектов. В первую очередь это связано с учением о добровольном смирении Спасителя, о котором апологеты повествуют достаточно подробно и ярко. Кроме того, они упоминают о христианском призвании скрывать свои добродетели, о христианском непротивлении злу. Наконец, в апологетической письменности встречается призыв к человеку осознать свою малость по отношению к величию Бога — одно из центральных оснований христианского смирения.

Заключение

Из сравнения учения о смирении у мужей апостольских и у ранних апологетов можно заключить, что, питаемые из одного корня, они вполне близки по духу и основному смыслу. Однако имеющие принципиально разные цели и обращенные к разной аудитории, они существенно различаются в буквальном выражении этого учения. Мужья апостольские излагают христианское учение о смирении гораздо свободнее и полнее, апологеты — намного сдержаннее, что обусловлено задачами этих патристических жанров.

67 Ibid. P. 183.

Библиография

Источники

- Иустин Философ, сицмч.* Сочинения. М.: Паломник, 1995.
- Писания мужей апостольских. СПб.: Амфора, 2007.
- Поучения Силуана // *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство по данным из Наг Хаммади. М.: Наука, 1991. С. 92–130.
- Секст.* Изречения // Православная энциклопедия «Азбука веры». [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Sikst/izrecheniia_Seksta/ (дата обращения: 17.08.2016).
- Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетейя, 1999.
- Aristides.* Fragmenta // *Aristides.* L'apologia di Aristide / ed. C. Vona. R.: Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1950. P. 117–126.
- Athenagoras.* Legatio sive Supplicatio pro Christianis // *Athenagoras.* Legatio and De resurrectione / ed. W. R. Schoedel. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 2–86.
- Barnabae* epistula // *Épître de Barnabé* / ed. R. A. Kraft. P.: Éditions du Cerf, 1971. (SC; vol. 172). P. 72–218.
- Clemens Romanus.* Homiliae // Die Pseudoklementinen I. Homilien / ed. B. Rehm, J. Irmscher, F. Paschke, 2nd edn. B.: Akademie Verlag, 1969. (GCS; Bd. 42). S. 23–281.
- Clemens Romanus.* Epistula i ad Corinthios // *Clément de Rome.* Épître aux Corinthiens / ed. A. Jaubert. P.: Éditions du Cerf, 1971. (SC; vol. 167). P. 98–204.
- Clemens Romanus.* Epistulae de virginitate // *Patres apostolici* / ed. F. X. Funk and F. Diekamp. Vol. 2, 3rd edn. Tübingen: Laupp, 1913. S. 1–45.
- Epistula ad Diognetum // *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi.* 3rd edn. / ed. J. C. T. Otto. Jena: Mauke, 1879. Vol. 3. P. 226–242.
- Hermas.* Pastor // Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas / hrsg. M. Whittaker. B.: Akademie Verlag, 1967. 2nd edn. (GCS; Bd. 48). S. 1–98.
- Ignatius Antiochenus.* Epistulae interpolatae et epistulae suppositiciae (recensio longior) [Sp.] // *Patres apostolici*, vol. 2, 3rd edn. / ed. F. X. Funk and F. Diekamp. Tübingen: Laupp, 1913. S. 83–268.
- Ignatius Antiochenus.* Epistulae vii genuinae (recensio media) // *Ignace d'Antioche.* Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe / ed. P. T. Camelot, 4th edn. P.: Les éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 10). P. 56–154.
- Justinus Martyr.* Apologia // *Justin, Philosopher and Martyr.* Apologies / ed. D. Minns and P. Parvis. Oxford: Oxford University Press, 2009. (Oxford Early Christian Texts). P. 80–322.
- Justinus Martyr.* Dialogus cum Tryphone // *Justinus Martyr.* Die ältesten Apologeten / hrsg. E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1915. S. 90–265.
- Tatianus Apol.* Oratio ad Graecos // Die ältesten Apologeten / hrsg. E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. S. 268–305.
- Theophilus Apol.* Ad Autolyicum / ed. R. M. Grant. Oxford: Clarendon Press, 1970. P. 2–146.
- Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* // *La Didachè.* Instructions des Apôtres / ed. J. P. Audet. P.: Lecoffre, 1958. P. 226–242.

Литература

- Лизгунов П., свящ.* Смирение и смиренномудрие. О соотношении понятий и причинах создания нового термина // БВ. 2015. № 18–19. С. 118–135.
- Лизгунов П., свящ.* О блаженстве нищих духом и кротких. Создавал ли евангелист Матфей новую заповедь? // ХЧ. 2016. № 2. С. 59–69.
- Лизгунов П., свящ.* Понятие смирения в античности, Ветхом Завете и раннем христианстве // Влияние эллинизма на науку, культуру и образование современности: коллективная монография / под науч. ред. Т. П. Минченко. Томск: STT, 2016. С. 192–203.
- Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. Доникийские отцы и церковные писатели. М.: Сибирская благовонница, 2011.
- Bowe B. E.* A Church in Crisis: Ecclesiology and Parenesis in Clement of Rome // Harvard dissertations in Religion / ed. M. R. Miles, B. J. Brooten. Vol. 23. Minneapolis: Fortress, 1988.
- Chadwick H.* The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Gauthier R.-A.* Magnanimite. L'ideal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la theologie chretienne. P.: Librairie philosophique J. Vrin, 1951.
- Grant R. M.* First and Second Clement. The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary. Vol. 2. New York: Thomas Nelson and Sons, 1964.
- Grundman W.* Ταπεινός // Theological Dictionary of the New Testament / ed. G. Kittel, G. W. Bromiley, G. Friedrich, G. W. Bromiley & G. Friedrich, electronic ed. Vol. 8: 1–26. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. P. 25–26.
- Joseph A. S.* Toward a Christian Theology of Humility. Doctor's thesis. Dallas: Dallas Theological Seminary, 2012. (UMI No. 3519773).
- Pardue S. T.* The Mind of Christ: Humility as an Intellectual Virtue in Christian Theology. Doctor's thesis. Wheaton, Illinois: Wheaton college, 2011. (UMI No. 3505948).
- Wengst K.* Humility: Solidarity of Humiliated. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

The Concept of Humility in the Writing of the Apostolic Fathers and Early Christian Apologists

Priest Pavel Lizgunov

PhD in Theology

Vice Rector for Academic Affairs of Moscow Theological Academy

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

lizgunov@gmail.com

For citation: Lizgunov, Pavel O., priest. "The Concept of Humility in the Writing of the Apostolic Fathers and Early Christian Apologists". *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp. 172–191. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-172-191

Abstract. The article discusses the concept of humility as understood by the Apostolic Fathers and the early Christian apologists from the philological and theological points of view. The writings of the Apostolic Fathers are close to the New Testament in their terminological and semantic aspects, they set forth the doctrine of humility commonly in accordance with the New Testament. Apologists aim to defend Christianity from the pagans' criticism, so they are much more bounded in presenting disputable concepts. The term of humility has a negative meaning in ancient writing, so it is practically not used by the early apologists. The moral concept of humility is presented very briefly. However, this representation in its main features is quite consistent with the New Testament. In general, the doctrine of humility among the Apostolic Fathers and the early apologists corresponds both to the Holy Scriptures and to the later Christian tradition.

Keywords: humility, humbleness, meekness, Christian moral teaching, apologists, apostolic men, asceticism, patrology.

References

- Aristides. *L'apologia di Aristide*. Rome: Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1950.
- Athenagoras. *Legatio and De resurrection*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Barnaba. *Epistulae*. Paris: Éditions du Cerf, 1971.
- Bowe, B. *A Church in Crisis: Ecclesiology and Parenesis in Clement of Rome*. Minneapolis: Fortress, 1988.
- Chadwick, H. *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Clemens Romanus. *Homilien*. Berlin: Akademie Verlag, 1969. (GCS; 42).
- *Epistula i ad Corinthios*. Paris: Éditions du Cerf, 1971. (SC; 167).
- Didachè. *Instructions des Apôtres*. Paris: Lecoffre, 1958.
- Gauthier, R.-A. *Magnanimite. L'idéal de la grandeur dans la philosophie paienne et dans la theologie chretienne*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1951.
- Grant, R. *First and Second Clement. The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*. Vol. 2, New York: Thomas Nelson and Sons, 1964.

- Grundman, W. “Ταπεινός”, *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 8: 1–26, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964, pp. 25–26.
- Hermas. *Pastor*. В.: Akademie Verlag, 1967. (GCS; 48).
- Ignatius, Antiochenus. “*Epistulae vii genuinae*”. Polycarpe de Smyrne. *Lettres. Martyre de Polycarpe*, Paris: Les éditions du Cerf, 1969 (SC; 10), pp. 56–154.
- Joseph, A. *Toward a Christian theology of humility. Doctor's thesis*. UMI no. 3519773, Dallas: Dallas Theological Seminary, 2012.
- Justinus, Martyr. *Apologies*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 80–322.
- Lizgunov, P. “Smirenje i smirennomudrie. O sootnoshenii poniatii i prichinakh sozdaniia novogo termina” [Humility and humility. On the ratio of concepts and reasons for creating a new term]. *Theological Herald*, № 18–19, 2015, pp. 118–135. (In Russian)
- “O blazhenstve nishchikh dukhom i krotkikh. Sozdaval li evangelist Matfeï novuiu zapoved” [“About the bliss of the poor in spirit and the meek. Did evangelist Matthew create a new commandment”]. *Khristianskoe chtenie [Christian reading]*, № 2, 2016, pp. 59–69. (In Russian)
- “Poniatie smireniia v antichnosti, Vetkhom Zavete i rannem khristianstve” [“The concept of humility in antiquity, the Old Testament and early Christianity”]. *Vliianie èllinizma na nauku, kul'turu i obrazovanie sovremennosti [Influence of Hellenism on science, culture and education of modernity]*, Tomsk: STT, 2016, pp. 192–203. (In Russian)
- Pardue, S. *The Mind of Christ: Humility as an Intellectual Virtue in Christian theology. Doctor's thesis*. UMI no. 3505948, Wheaton, Illinois: Wheaton college, 2011.
- Sextus, Empiricus. *Homiliae*. 17 Aug. 2016: http://azbyka.ru/otechnik/Sikst/izrecheniia_Seksta/. (Russ. translation)
- Sidorov, A. *Svjatootečeskoe nasledie i cerkovnye drevnosti [Patristic heritage and church antiquities]*. Vol. 1–2, Moscow: Sibirskaja blagozvonnica, 2011. (In Russian)
- Tatianus. “Oratio ad Graecos”. *Die ältesten Apologeten*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1915, pp. 268–305.
- Theophilus. *Ad Autolyicum*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Xosroev, A. *Aleksandriiskoe khristianstvo po dannym iz Nag Xammadi [Alexandrian Christianity according to Nag Hammadi]*. Moscow: Nauka, 1991. (In Russian)
- Wengst, K. *Humility: Solidarity of humiliated*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

УЧЕНИЕ ПРП. НИКИТЫ СТИФАТА О «ЧЕТЫРЕХ ГЛАВНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ» В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ И ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ЧАСТЬ I

Игумен Дионисий (Шленов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шленов), игум.* Учение прп. Никиты Стифата о «четырех главных добродетелях» в контексте античной и византийской литературы. Часть I // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 192–209. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-192-209

Аннотация

УДК 248.145 (276)

В XI в. монах Студийского монастыря прп. Никита Стифат в аскетико-богословском корпусе своих сочинений неоднократно пользовался выражениями «главные добродетели» и «главные страсти». В статье делается попытка раскрыть смысл выражения «главные добродетели», систематизировать представления автора о четырех главных добродетелях, известных ему от античной традиции через посредство христианских авторов, продолжавших и далее свободно пользоваться этим выражением. Общий контекст позволяет выявить своеобразие автора, который сравнивает «четыре главные добродетели» с четырехчастностью человеческой души как великого мира по сравнению с внешним, малым, миром, состоявшим, согласно античным представлениям, из четырех первоэлементов. Особо рассматривается еще более детализированное сравнение четырех добродетелей с четырьмя способностями высшей части души — разума. Наряду с этим, автор сопоставляет пять чувств тела и пять разумных сил души. Для прп. Никиты четыре главные добродетели являются основополагающими, что не исключает особого внимания автора к ряду других ключевых добродетелей, таких как смирение и любовь. Учение о четырех главных добродетелях отсутствует в корпусе сочинений учителя прп. Никиты — прп. Симеона Нового Богослова, что сильнее подчеркивает более «школьный» и компилятивный характер наследия Стифата. Учение Стифата рассматривается в контексте античной и византийской литературы.

Ключевые слова: аскетика, Студийский монастырь, добродетели, страсти, главная добродетель, символика числа четыре, аретология.

Введение

В античной традиции, начиная с Платона и Аристотеля, утвердилось представление о «четырех¹ главных добродетелях» (τέσσερις γενικαὶ ἀρεταί) и в меньшей мере — о «двух» или «четырех главных страстях» (τέσσερα γενικὰ πάθη). Следует отметить, что и в новой аксиологической системе христианской аретологии четыре добродетели: рассудительность, справедливость, умеренность/целомудрие и мужество (φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία) — продолжали в их античном составе занимать важную, хотя и несколько периферийную роль вплоть до самого падения Византии и далее. К примеру, свт. Василий Великий, автор первой законченной аскетической монашеской системы и один из родоначальников монашеского жительства, призвал «достигнуть умеренности/целомудрия и мужества, справедливости и разума и прочих добродетелей, которые подчиняются этим четырем главным...»², а св. Нил Анкирский писал о четырех главных добродетелях и противостоящих им четырех проявлениях злобы³. В настоящей статье будет предпринята попытка рассмотреть учение о «четырех главных добродетелях» автора XI в. прп. Никиты Стифата в контексте предшествующей и последующей греческой христианской литературы.

В XX в. исследователи изучали главные, или кардинальные, добродетели в западной традиции (*prudentia, justitia, temperantia, fortitudo*)⁴,

- 1 Представление о трех «главных добродетелях» не было столь распространено и обозначало трехчастное деление философии на физику, нравственность и логику. См., например: *Ps.-Plutarchus. Placita philosophorum* // *Stephanus P. 874E:4–7*. «Существует три наиглавнейшие добродетели: природная, нравственная, разумная, по этой причине и философия является трехчастной, часть которой природная, часть — нравственная и часть — разумная...» (ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἠθικὴν λογικὴν· δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερὴς ἐστὶν ἡ φιλοσοφία, ἧς τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δ' ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν...).
- 2 *Basilii Caesariensis. Epistula 2, 2:67–71* / ed. Y. Courtonne. P., 1957. Vol. 1. P. 8.
- 3 *Nilus Ancyranus. Liber 1, epistula 223:1–4* // PG. 79. Col. 164.
- 4 О четырех главных добродетелях см.: *Bejczy I. P. The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden; Boston, 2011; *Becker M. Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis*. Basel, 1994; *Bovendeert J. Kardinale deugden gekerstend. De vier kardinale deugden vanaf Ambrosius tot het jaar 1000*. Nijmegen, 2007; *Mähl S. Quadriga virtutum: Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*. Köln, 1969; *O'Connell. Cardinal Virtues*. Boston (Massachusetts), 1918; *Pieper J. The four Cardinal Virtues Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. New York, 1965; *Воронцов С. А. Преломление стоической и патристической традиций понимания схемы четырех добродетелей в сочинениях Исидора Севильского // Вопросы философии*. 2014. № 7. С. 108–114.

оставляя, как правило, византийскую традицию на периферии своих трудов. Так, например, в монографии И. Бейци патристическая эпоха представлена в лице свт. Амвросия Медиоланского, блж. Иеронима и Августина. Исходя из анализа текстов латинской патристики, автор на примере четырех добродетелей описывает концепции секулярной и религиозной морали, а сами четыре добродетели оказываются, по мере отражения ими христианской нравственности, «христианизируемыми» или «христианизированными»⁵. Более детальное изучение материала на примере греческой патристики позволит скорректировать и уточнить данную картину.

Как известно, прп. Никита Стифат, монах Студийского монастыря, а в конце жизни его игумен, в юные годы был учеником прп. Симеона Нового Богослова. Благодаря Стифату сохранился корпус богословских сочинений прп. Симеона, поскольку ученик занимался перепиской и отчасти редактированием сочинений учителя. Несмотря на такую тесную связь между учителем и учеником, прп. Никита в своем корпусе сочинений никогда прямо не цитировал прп. Симеона, хотя при сравнительно-сопоставительном текстологическом анализе можно выявить как сходства, так и отличия⁶. После проведенного поиска по ключевым словам можно констатировать, что упоминание о «четырех главных добродетелях» неоднократно встречается в корпусе сочинений прп. Никиты и ни разу среди оригинальных сочинений прп. Симеона Нового Богослова. Тем более пристальное внимание можно обратить на учение прп. Никиты как на оригинальное в данном вопросе.

Предварительно можно отметить, что в статье используется перевод выражения *ὑεὐκαὶ ἄρεταὶ* как «главные добродетели». Прилагательное *ὑεὐκός*, согласно LSJ, имеет несколько значений: 1) родовой, главный, образцовый; 2) состоящий из семей; 3) плотской; 4) общий; 5) родительный (падеж)⁷. В Патристическом греческом лексиконе

5 См.: Воронцов С. А. Рец. на: *Bejczy I. P. The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century.* Leiden; Boston: Brill, 2011. VIII, 361 p. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. № 3 (41). С. 147.

6 См.: Дионисий (Шленов), игум. Учение о воскресении души у свв. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие. М., 2017. С. 342–344.

7 См.: *Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. A Greek-English Lexicon.* Oxford, 1961–⁹1996. P. 343–344.

В греческом корпусе TLG-on-line прилагательное *ὑεὐκός* встречается 13,511 раз. Наиболее часто у Константинопольского автора IX в. диакона Георгия Хировоска (1438 раз).

«главный» оказывается первым основным значением данного слова⁸. Для понимания важности и многогранности данного выражения можно привести переводческую «палитру» на примере славяно-русской традиции перевода сочинений прп. Никиты, включенных в состав «Добротолюбия». Выражение *γενηκαὶ ἀρεταὶ* переводилось прп. Паисием Величковским как «родные», «соборные» или «главные добродетели»⁹. В печатном тексте славянского «Добротолюбия», отредактированном справщиками, в аналогичных случаях приводятся следующие варианты: «первейшие» или «обдержательные»¹⁰, а в русском «Добротолюбии» свт. Феофана — «главнейшие добродетели»¹¹ или просто «главные»¹². Таким образом, эпитет «главный» использовался двумя творцами славянского и русского «Добротолюбия» соответственно.

Постараемся изложить учение прп. Никиты о «главных добродетелях».

Учение прп. Никиты о «главных добродетелях»

Следует отметить, что в отличие от ряда других христианских авторов прп. Никита под четырьмя «главными добродетелями» понимает вышеуказанные добродетели в полном и точном вышеуказанном составе.

Наиболее часто прп. Никита использует выражение «главные добродетели» в первом трактате так называемой Трилогии, который называется «О душе», и в первой «Сотнице» из трех сотен глав. В трактате «О душе» они упоминаются и описываются в главах: 26, 27, 28, 29, 50, 54, 58 и 68. Во втором трактате Трилогии, «О рае» (25), один раз говорится о «самых важных бедах», без упоминания о соответствующих им по числу добродетелях. Также и в первой «Сотнице» «главные добродетели» упоминаются в главах: 12, 13, 38, 72, 96, во второй — в главе 12 и в третьей — в главе 95.

8 См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford; New York, 2004. P. 311.

9 Син. 930. Л. 244. Яц. 62. Л. 90 об. Прп. Паисий Величковский так и переводил в черновике «Сотниц», предлагая также другие возможные варианты, например, при переводе 49 гл. из 3-й Сотницы: «соборные» и «главные» (см., например, варианты из славянской рукописи 2 половины XVIII в. из собрания А. И. Яцимирского (Яц. 62. ЛЛ. 1–122 [БАН])).

10 *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 96 // PG. 120. Col. 897:12. Слав. пер.: Добротолюбие на славянском языке. М., 2001. С. 393.

11 *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 96 // PG. 120. Col. 897:12. Рус. пер.: Добротолюбие в русском переводе. М., 1900. Т. 5. С. 109.

12 *Nicetas Stethatus*. Centuria 2, 12 // PG. 120. Col. 905:19. Рус. пер.: Добротолюбие в русском переводе. Т. 5. С. 115.

Несмотря на достаточно компилятивный характер трактата «О душе», зависящего, особенно, в своей первой части от «Изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина и от ряда мыслей из «Слов» свт. Григория Богослова¹³, выражение «главные добродетели» берется прп. Никитой из неопределенного нами источника как общее достояние предшествующей аскетической и нравственной традиции. В отличие от прп. Иоанна Дамаскина¹⁴ термин «главный» понимается прп. Никитой исключительно как описывающий добродетели души без какого-либо применения сего термина в области философии или богословия¹⁵.

Во втором послании «к близкому другу», предворяющем трактат «О душе», прп. Никита Стифат пишет: «Питайся обильно от них, если хочешь, — а ведь ты хочешь, будучи составлен из четырех воедино, — и, укрепившись, ублажи четверицу главных добродетелей (τῆν τετρακτὴν τῶν γενικῶν ἀρετῶν), конечно, в соответствии со стихиями души»¹⁶. В данном случае он делится своим собственным опытом — теоретическим и практическим — приведения в соответствие аскетики и психологии, учения о добродетелях и учения о силах, или частях, из которых состоит душа. Выражение «стихии души» использовалось Эмпедоклом, а вслед за ним Платоном в «Тимее», о чем особо упоминает Аристотель в трактате «О душе», а именно: земля, вода, эфир¹⁷, огонь¹⁸. Данным античным учением прп. Никита мог пользоваться опосредованно, например, через посредство прп. Максима Исповедника, который, предворяя рассуждения прп. Никиты, писал:

«Подобно тому, как началом и устройством наших тел являются четыре элемента, так и устройство и начало души из четырех главных добродетелей приводит к совершенству нравов»¹⁹.

- 13 У свт. Григория Богослова слово «главный» используется один раз в совершенно другом смысловом поле: *Gregorius Nazianzenus. De Spiritu Sancto (orat. 31) 19:7–8 // Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden / hrsg. J. Barbel. Düsseldorf, 1963. S. 250.*
- 14 Согласно статистике TLG on-line в корпусе сочинений, принадлежащих или приписываемых прп. Иоанну Дамаскину, термин γενικός встречается 67 раз.
- 15 Сам прп. Иоанн Дамаскин ни разу не использует выражение «главные добродетели». Единственный случай — в трактате под его именем, взятом из греческого корпуса св. Ефрема Сирина. Подробнее см.: *Дионисий (Шленов), игум. Учение о четырех родовых добродетелях в трактате «De virtutibus et passionibus», приписываемом прп. Ефрему Сирину, в контексте греческой патристической традиции // Преподобный Ефрем Сирий и его духовное наследие. М., 2019. С. 352–364.*
- 16 *Nicetas Stethatus. Epistula 2 ad amicum 1, 3:8–11 // SC. Vol. 81. P. 60.*
- 17 Более традиционный вариант «воздух». Разночтение «эфир/воздух» отражает созвучное произнесение двух греческих слов αἰθήρ/ἄήρ, близких к друг другу и по значению.
- 18 *Aristoteles. De anima // Aristotle. De anima / ed. W. D. Ross. Oxford, 1961 (1967). P. 404b:11–14.*
- 19 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia 87:7–10 // CCSG. 10. P. 68.*

Учение Эмпедокла является для прп. Никиты всего лишь поводом для сравнения четырех добродетелей с душой. Далее в трактате «О душе» он будет писать о четырех первоэлементах в связи с творением мира и предлагать еще более детализированное сравнение.

После окончания пространного цитирования из прп. Иоанна Дамаскина в первой части трактата «О душе» прп. Никита своими словами продолжает излагать учение о душе, которая сотворена из четырех главных добродетелей и из трех «самых главных» сил²⁰. Набор из четырех главных добродетелей, который предлагает прп. Никита, полностью повторяет те добродетели, которые были определены в качестве главных в античности: рассудительность, мужество, справедливость и целомудрие/умеренность (φρόνησις, ἀνδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη). Изначально созданного человека он видит украшенного этими добродетелями вместе с тремя силами души: разумной, раздражительной и желательной, которые в сравнении с «главными» добродетелями именуется «наиглавнейшими». Очевидно, что за данной картиной скрывается платоновская антропология, к которой пробудился особый интерес в XI в. в период возрождения так называемого византийского гуманизма в лице Михаила Пселла и позднее Иоанна Итала. Однако сходная терминология у Стифата совсем не означала принятие гуманистических установок этих деятелей. Описание устройства души — это всего лишь повод для того, чтобы призвать человека следовать путем богоугождения.

В следующей главе прп. Никита сравнивает творение мира с творением четырех добродетелей:

«Но, конечно, нужно рассмотреть, как человек был создан особым миром, лучшим и высшим, чем мир, и как в малом видится великим²¹. Но заметьте величие творения. Так вот, из основных четырех начал, а именно из самих главных добродетелей, Бог, взяв из каждой вещество, творит вместе с душой во всем человеке, созданном по Его образу, умопостигаемый и невидимый мир, который с момента своего появления весьма схож с чувственным. И, словно небо, Он простирает в нем рассудительность, под которой распростерт, словно эфир, пыл духовного желания; она сплошь усыпана звездами божественных разумений для яркого блистания жизни; а в душе Он творит, словно два великие светила, познание божественных и познание человеческих вещей для освящения и озарения всего этого мира, подав им не первозданный свет, как солнцу, но первый и Божественный Свет Святого Духа. И, словно землю, Он утверждает в нем справедливость, насадив в душе, словно плодоносные и бессмертные растения,

20 *Nicetas Stethatus. De anima 26 // SC. 81. P. 86, 88.*

21 *Ср.: Nicetas Stethatus. De anima 16 // SC. 81. P. 78.*

нравственные слова деятельного любомудрия для неистощимого пира. И, словно воздух, Он распростирает в нем благоразумие, чтобы обрести чистое дыхание и освежиться от восстаний более неразумной части, то есть от гнета уныния и от жара гнева и похоти. Словно же море вод многих²², в помощь слабой, как песок, природе Он назначает храбрость, чтобы низвергнуть с тверди и высоты²³ древнего змия и чтобы мысль противостояла духам лукавства с терпением и твердостью»²⁴.

Мысль о человеке как о великом мире в малом повторяет аналогичные рассуждения у свт. Григория Богослова и прп. Иоанна Дамаскина²⁵. Однако ни свт. Григорий, ни прп. Иоанн детально не сравнивали устройство мира с человеческой душой и украшающими ее добродетелями. Для прп. Никиты, особо проникнутого идеалом внутреннего сосредоточения и устремления к Богу, устройство мира, состоящего из четырех элементов, дает прекрасный повод обратить внимание на символику числа четыре применительно к душе. Сравнение результатов дней творения с четырьмя добродетелями — еще более оригинально. Небо — это рассудительность, земля — справедливость, воздух — благоразумие или умеренность, море — храбрость. Согласно данному сравнению, самая возвышенная небесная добродетель рассудительности соответствует боговидению. Именно с ней связано учение о необходимости видения невещественного света — Солнца Правды Христа, что по преимуществу является задачей высшей силы души — ума, или разума.

Далее прп. Никита отождествляет «главные добродетели» с раем, первым и единственным актом Божественного творения, что дает ему возможность отыскать новую нумерологическую опорную точку для сравнения. Подобно тому, как из рая проистекают четыре реки других добродетелей, напоющие весь мир, так в в человеческой душе прбывают четыре главные добродетели:

«И из этого удивительного мира, который включает в себя главные добродетели, как из четырех начал, реки всяческих других

22 Ср.: Пс. 31, 6.

23 2 Кор. 10, 4.

24 *Nicetas Stethatus. De anima 27 // SC. 81. P. 88, 90. Рус. пер.: Никита Стифат, прп. Творения. Т. 1. Богословские сочинения / пер. с древнегреч. игум. Дионисий (Шленов). Сергиев Посад, 2011. С. 25–26.*

25 См.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei 26:27 // PTS. 12. S. 76; Gregorius Nazianzenus. In Theophania oratio 38, 11 // PG. 36. Col. 324:1.*

добродетелей истекают на исходища вод²⁶ Святого Духа и напояют этот умопостигаемый мир, как град и рай Божий»²⁷.

Следует отметить, что прп. Никита обращал особое внимание на сравнение рая и человеческой души, которое он считал своим собственным оригинальным изобретением²⁸, хотя оно имело глубокую предшествующую традицию²⁹.

В первой Сотнице предлагается более детальное изложение той же мысли:

«По природе в людях были сотворены главные и управляющие добродетели, из которых, как из четырех источников³⁰, реки всех других добродетелей наполняются водами и напояют град Божий, который есть сердце, очищаемое и утешаемое слезами. Кто сохранил эти (добродетели) в нерушимости от духов злобы или, ниспав, воздвигнул их вновь многими трудами покаяния, тот соорудил себе царский дом и дворец, в котором обитель творит Царь всего³¹, и щедро уделает, и дает Свои возвышенные дары тем, которые так себя благоустроили»³².

Здесь «четыре добродетели» названы не реками, а источниками, что не препятствует раскрытию той же единой мысли.

Затем четыре «главные добродетели» сравниваются прп. Никитой со свойствами «четырех первоэлементов», что позволяет ему представить более детальное описание каждой из четырех добродетелей:

«А поскольку Слово берет и четыре главные добродетели как стихии для устройства умопостигаемого мира, в некотором отношении согласно стихиям видимого мира, нужно знать отличительные свойства как одних, так и других. И как каждой из тех свойственно одной тепло и сухость, а другой — влага и тепло, третьей — холод и сухость, четвертой же — влага и холод, так и каждая

26 Ср.: Пс. 1, 3.

27 *Nicetas Stethatus. De anima* 28:8–13 // SC. 81. P. 90. Рус. пер.: *Никита Стифат, прп.* Творения. С. 26–27.

28 См.: *Nicetas Stethatus. De paradiso* 18 // SC. 81. P. 174.

29 Ср.: *Gregorius Nyssenus. De paradiso* [Sp.] // *Gregorii Nysseni Opera, suppl.* / hrsg. H. Hörner. Leiden, 1972. S. 81:6–8 и далее; *Athanasius Alexandrinus. Contra gentes 2* // *Athanasius. Contra gentes and de Incarnatione* / ed. R. W. Thomson. Oxford, 1971. P. 6:31–8:2.

30 См.: Быт. 2, 10.

31 Ин. 14, 23.

32 *Nicetas Stethatus. Centuria 2, 12* // PG. 120. Col. 905B.

из этих добродетелей имеет отличительнейшее свойство. Потому рассудительности свойственна царственность, самовластность и еще способность премудро исследовать глубины понятий и, восседая на троне, всегда вершить суд над чувствами. Справедливости же — способность судить с совершенным беспристрастием и разделять вещи несхожие и неравные, то есть разделение находящихся друг с другом в противоборстве — когда борется худшее с лучшим, — и потому применение разделения благотворно для каждой стороны; и еще [свойственна] способность справедливо взвешивать содержимое мысли и удалять перстное и влекущее долу, а легкое вещество брать себе. А благоразумию — святость и чистота, и к тому же радостное веселие, доставляемое свободой Святого Духа, и миро искренности, и благовонный аромат бессмертия. Мужеству же — выносливость и настойчивость в трудах, и помимо этого способность отсекал мечом слова то, что против природы, от согласного природе движения и пронзат копьём терпения и твердости младенческую трусость»³³.

Данные особенности отчасти зависят от прямого значения той или иной из четырех добродетелей, но в то же самое время являются попыткой как можно более глубоко изложить состояние человека, стремящегося достигнуть святости и даже уже обладающего таковой.

Добродетель рассудительности сравнивается со свойствами первоэлемента огня — теплом и сухостью. Прп. Никита описывает ее как главную руководящую, подобно царю, добродетель. Он также пишет о том, что ей принадлежит самовластие — совершенное проявление человеческого произволения. В античной, а затем христианской традиции произволение соотносилось с высшей разумной силой души — разумом, или с разумной и неразумной силами, или с одной из низших ненаделенных разумным началом сил. Соотнесение самовластия с рассудительностью подчеркивает то, что прп. Никита в данном вопросе придерживается первого, наиболее одухотворенного, варианта понимания уровня христианской свободы как выражения подлинного произволения³⁴.

Вторая добродетель справедливости сравнивается со свойствами первоэлемента земля — влагой и теплом. По сравнению с огнем земля оказывается менее высоким символом. Справедливости приходится

33 *Nicetas Stethatus. De anima 29 // SC. 81. P. 90, 92. Рус. пер.: Никита Стифан, прп. Творения. С. 27.*

34 Например, Прокопий Газский называет произволение «движением ума» души. См.: *Procopius. Catena in Ecclesiasten 2:74–75 // CCSG. 4. P. 17–18.*

выдерживать борьбу противоположных начал и приходиться к истине после мучительного выбора лучшего среди колеблющихся мотивов.

Третья добродетель целомудрия/умеренности сравнивается со свойствами первоэлемента эфир — холодом и сухостью. Ей присуща особая святость и чистота, радостное состояние облагодатствованной Святым Духом души. Описание прп. Никиты приобретает особо одухотворенный характер, хотя в данном случае, как и в предшествующих, он не называет сам первоэлемент по имени.

И, наконец, четвертая добродетель мужества сравнивается со свойствами первоэлемента вода — влагой и холодом. Прп. Никита описывает добродетель мужества в героических тонах. Мужественный, с одной стороны, отличается терпением и выносливостью, а с другой — храбростью и дерзновением.

В последующем повествовании трактата «О душе» прп. Никита сосредотачивается на анализе высшей части человеческой души — разума — и усваивает ему четырехчастный характер³⁵. Четыре добродетели соотносятся теперь не с тремя силами души, а только с человеческим разумом и его способностями.

«... И преодолев таким образом всякое внешнее чувство, она достигает того, что превыше чувства, и наслаждается незримыми благами Божиими, имея главные добродетели, по природе утвержденные в сочетании с главными силами ума, позволю сказать, целомудрие — с понятливостью ума, рассудительность — с его пронизательностью, справедливость — с его восприимчивостью и мужество — с его живостью. Ибо таковы главные силы ума: понятливость, пронизательность, восприимчивость и живость³⁶»³⁷.

Особое значение разума как высшей части души соответствует особому статусу четырех добродетелей как «главнейших»³⁸. В конце

35 Ср.: *Joannes Chrysostomus*. De non iudicando proximo [Sp.] // PG. 60. Col. 766:4–6. «...разум состоит из четырех главных добродетелей: разумности, справедливости, мужества, целомудрия».

36 *Nicetas Stethatus*. De anima 28:8–13 // SC. 81. P. 90. Рус. пер.: *Нукима Стифат, прп.* Творения. С. 26–27.

37 *Nicetas Stethatus*. De anima 50 // SC. 81. P. 112–114. Рус. пер.: *Нукима Стифат, прп.* Творения. С. 39.

38 *Nicetas Stethatus*. De anima 54:2 // SC. 81. P. 116. «Так поистине и бывает: когда душа благодаря владычеству разумной части сочетается с главными добродетелями и с бесплотными умными природами...».

трактата «О душе» данные добродетели описываются, наряду с другими определениями, как «свойства разумной души».

«Итак, свойства разумной части души... есть мыслительная способность, ведение сущих, внутреннее слово, разумное чувство, умозрения об умопостигаемых, главные добродетели, науки, основания искусств, советование, свободный выбор и способность помнить, а способность воображать и телесные чувства свойственны ее неразумнейшей части...»³⁹.

По мере детализации автор все более удаляется от исходного значения четырех главных добродетелей, приближаясь к их духовной интерпретации. Четыре добродетели оказываются удобным инструментом для привлечения внимания к устройству человеческого разума и его силам, правильное состояние которых имеет ключевое значение для человеческого спасения. Духовное сражение за спасение ведется прежде всего человеческим разумом, который пользуется, как оружием, своими четырьмя способностями в соответствии с четырьмя главными добродетелями. Прп. Никита Стифат предлагает своеобразный «конспект» учения о четырех главных силах разума, противостоящих трем главным страстям:

«Главных сил ума четыре: понятливость, пронизательность, восприимчивость и живость. Итак, кто присоединил к ним эти главные добродетели души и сопряг целомудрие души с понятливостью ума: рассудительность — с пронизательностью, справедливость — с восприимчивостью, а мужество соединил с живостью, тот двояко приготовил для себя огненную и бегущую по небу колесницу против трех главнейших начал и сил страстей, выстроившихся в боевом порядке: против сребролюбия, сластолюбия и славолюбия»⁴⁰.

Борьба со сребролюбием, сластолюбием и славолюбием — особый лейтмотив первой сотницы «Деятельных глав»⁴¹. Учение о «главных», или «главнейших», страстных помыслах присутствует в конце трактата

39 *Nicetas Stethatus. De anima 68:1–7 // SC. 81. P. 130. Рус. пер.: Никита Стифат, прп. Творения. С. 49.*

40 *Nicetas Stethatus. Centuria 1, 12 // PG. 120. Col. 856D.*

41 *Nicetas Stethatus. Centuria 1, 38 // PG. 120. Col. 869AB.* «У всех страстей есть три главнейшие начальства, и против них три ополчения. И трое: новоначальный, средний и совершенный, кто одолевает и низвергает их, — трехглавого змея сластолюбия, сребролюбия и славолюбия».

о душе. Данные помыслы составляют число три. «Так вот по этим и по многим другим различным причинам, которые сопутствуют трем главнейшим страстным помыслам, происходит уклонение души»⁴². Представление о трех «причинах величайших зол» содержится в трактате «О рае»⁴³.

Но было бы несправедливо отводить «главным добродетелям» только второстепенное место. Целомудрие, рассудительность, справедливость и мужество упоминаются не только для сравнения, но и рассматриваются как ключевые добродетели, способствующие правильной деятельности ума, пребывающего в состоянии духовной брани и подвига. Последние из вышеприведенных цитат можно понять в смысле взаимодействия всех сил души и разума, когда самые главные добродетели души способствуют максимально правильному функционированию ее руководящего начала — разума.

Главные добродетели — это внутреннее достояние души, позволяющее вступить в Небесное Царствие.

«Ибо если навык в добродетели есть восстановление сил души в древнем благородстве и собрание главных добродетелей вместе в действовании по природе, что не вне, как нечто привнесенное, появляется у нас, но прирождено нам от сотворения по божественному и разумному чувству, через что и вместе с чем двигаясь по природе, мы вводимся в Царствие Небесное, которое однако, по гласу Господа, внутрь нас есть⁴⁴...»⁴⁵.

Прп. Никита продолжает размышлять о них, исходя не столько из темы творения, сколько из важной и определяющей темы самопознания через очищения себя, то есть достижения через духовный подвиг святости и единения с Богом⁴⁶.

В целом в аскетической антропологии прп. Никиты Стифата «главные добродетели» оказываются некой частью более широкого

42 *Nicetas Stethatus. De anima* 58:1–3 // SC. 81. P. 120. Рус. пер.: *Никита Стифат, прп.* Творения. С. 43.

43 См.: *Nicetas Stethatus. De paradiso* 25:18–23 // SC. 81. P. 186. Рус. пер.: *Никита Стифат, прп.* Творения. С. 78. «Ибо познание зла, которое происходит в человеке от чувственного и приятного приобщения, заставляет его, как раба, власть в причины величайших зол. А причинами величайших зол являются слава, вожделение и неразборчивость...».

44 Лк. 17, 21.

45 *Nicetas Stethatus. Centuria* 1, 72 // PG. 120. Col. 884CD.

46 См.: *Дионисий (Шленов), игумен.* Принцип «Познай себя» у прп. Никиты Стифата в контексте византийской традиции // БВ. 2018. Т. 28. № 1. С. 96–126.

нравственного целого. Без внешнего искусственного сравнения прп. Никита пишет о добродетели любви и главных добродетелях как основных орудиях в борьбе с духами злобы⁴⁷. Однако мысль об особом приоритете «главных добродетелей» в аскетическом учении Стифата не следует переоценивать исходя из того, какую роль прп. Никита уделяет чисто христианским добродетелям любви, смирения, веры⁴⁸...

Тем не менее «главные» добродетели именуются главными в силу того, что управляют как всеми другими добродетелями, так и чувствами. В результате этого управления люди могут вернуться или вступить в небесные райские обители.

«Когда пятерица чувств подчинена четырем началам главных добродетелей и когда она сохранила покорность им, тогда она устраивает так, что природа тела, сотворенная из четырех стихий, движется безмятежно по кругу жизни. И когда она движется таким образом, тогда силы не восстают друг на друга; но когда страстная часть похотения и гнева соединится с разумной, тогда ум, восприняв природную свою державную власть, из четырех начал делает себе колесницу, а из служебной пятерицы престол и, победив тиранствующую плоть, восхищается на небеса, несомый на четырех конях»⁴⁹.

Соотнесение числа четыре с числом пять значимо для уяснения учения Стифата о преобразении пяти человеческих чувств на пять духовных сил души. Хотя данная тема требует рассмотрения в особой статье, можно отметить общую логику. Пять человеческих телесных чувств сравниваются с силами души, или со свойствами ее высшей силы — разума. Подобное сравнение характерно для античной, а впоследствии — для христианской традиции⁵⁰. Аналогичное соотнесение — но только не такое прямолинейное — возникает и на уровне четырех добродетелей, соотносимых — как и телесные чувства — в самой высокой интерпретации с разумом и его силами.

47 См.: *Nicetas Stethatus*. Centuria 1, 96 // PG. 120. Col. 896D–897A.

48 См., например, о смирении и любви как двух вратах Рая: *Nicetas Stethatus*. De paradiso 31 // SC. 81. P. 192. Рус. пер.: *Никита Стифат, нпр.* Творения. С. 81–82.

49 *Nicetas Stethatus*. Centuria 3, 95 // PG. 120. Col. 1005BC.

50 См.: *Дионисий (Шленов), игум.* Фрагмент о приобщении «знанию и мудрости» в трактате «Об иерархии» (32–40) преподобного Никиты Стифата и его контекст // БВ. 2017. Т. 24–25. № 1–2. С. 220.

Но каковы истоки данного возвышенного учения о «четырех добродетелях»?

Продолжение следует

Библиография

Источники

- Athanasius Alexandrinus*. Contra gentes // *Athanasius*. Contra gentes and de incarnatione / ed. R. W. Thomson. Oxford: Clarendon Press, 1971. P. 2–132.
- Aristoteles*. De anima // *Aristotle*. De anima / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961 (1967). P. 402a1–435b25.
- Basilii Caesariensis*. Epistulae // *Saint Basile*. Lettres, 3 vols. / ed. Y. Courtonne. P.: Les Belles Lettres, 1957. Vol. 1. P. 3–219.
- Gregorius Nazianzenus*. De Spiritu Sancto // *Gregor von Nazianz*. Die fünf theologischen Reden // hrsg. von J. Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963. S. 218–276.
- Gregorius Nazianzenus*. In Theophania oratio 38, 11 // PG. T. 36. Col. 312–333.
- Gregorius Nyssenus*. De paradiso [Sp.] // *Gregorii Nysseni Opera*, suppl. / hrsg. von H. Hörner. Leiden: Brill, 1972. S. 75–84.
- Ioannes Chrysostomus*. De non iudicando proximo [Sp.] // PG. T. 60. Col. 763–766.
- Ioannes Damascenus*. Expositio fidei // Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 2 / hrsg. von P. B. Kotter. B.: De Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12). S. 3–239.
- Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia // *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia* / ed. J. H. Declerck. Turnhout: Brepols, 1982. (CCSG; vol. 10). P. 3–170.
- Nicetas Stethatus*. Centuria // PG. T. 120. Col. 851–1010.
- Nicetas Stethatus*. Epistula 2 ad amicum // *Nicéas Stéthatos*. Opuscules et lettres / Éd. J. P. Darrouzès. P., 1961. (SC; vol. 81). P. 58–63.
- Nicetas Stethatus*. De anima // *Nicéas Stéthatos*. Opuscules et lettres / Éd. J. P. Darrouzès. P., 1961. (SC; vol. 81). P. 64–153.
- Nicetas Stethatus*. De paradiso // *Nicéas Stéthatos*. Opuscules et lettres / Éd. J. P. Darrouzès. P., 1961. (SC; vol. 81). P. 154–227.
- Nilus Ancyranus*. Epistulae // PG. T. 79. Col. 82–582.
- Procopius*. Catena in Ecclesiasten (e cod. Marc. gr. 22) // *Procopii Gazaei Catena in Ecclesiasten necnon Pseudochrysostomi commentarius in eundem Ecclesiasten* / ed. S. Leanza. Turnhout: Brepols, 1978. (CCSG; vol. 4). P. 5–39.
- Ps.-Plutarchus*. Placita philosophorum (874d–911c) // *Plutarchi Moralia* / ed. J. Mau. Vol. 5.2.1. Leipzig: Teubner, 1971. S. 50–153.

Переводы

- Никита Стифат, прп.* Творения. Т. 1. Богословские сочинения / пер. с древнегреч. игум. Дионисий (Шленов). Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2011.
- Добротолюбие на славянском языке. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2001.
- Добротолюбие в русском переводе. М.: Типо-литография И. Ефимова, 1900. Т. 5.

Литература

- Воронцов С. А.* Преломление стоической и патристической традиций понимания схемы четырех добродетелей в сочинениях Исидора Севильского // Вопросы философии. 2014. № 7. С. 108–114.
- Воронцов С. А.* Рец. на: *Bejczy I. P.* The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century. Leiden; Boston: Brill, 2011. VIII, 361 p. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. № 3 (41). С. 146–149.
- Дионисий (Шленов), игум.* Учение о воскресении души у свв. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 341–362.
- Дионисий (Шленов), игум.* Фрагмент о приобщении мудрости и знанию в трактате «Об иерархии» (32–40) прп. Никиты Стифата и его контекст // БВ. 2017. № 24–25. Вып. 1–2. С. 199–236.
- Дионисий (Шленов), игум.* Принцип «Познай себя» у прп. Никиты Стифата в контексте византийской традиции // БВ. 2018. № 28. Вып. 1. С. 96–126.
- Дионисий (Шленов), игум.* Учение о четырех родовых добродетелях в трактате «De virtutibus et passionibus», приписываемом прп. Ефрему Сирину, в контексте греческой патристической традиции // Преподобный Ефрем Сирийский и его духовное наследие. Материалы Четвертой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. Москва, 27–29 апреля 2017 года // Под общей редакцией митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). М., 2019. С. 352–364.
- Bejczy I. P.* The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Becker M.* Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis. Basel: Schwabe, 1994.
- Bovendeert J.* Kardinale deugden gekerstend. De vier kardinale deugden vanaf Ambrosius tot het jaar 1000. Nijmegen: Radboud Universiteit, 2007.
- Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.
- Liddell H. G., Scott R., Jones H. S.* A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961–⁹1996.
- Mähl S.* Quadriga virtutum: Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit. Köln: Bohlau Verlag, 1969.

O'Connell. Cardinal virtues. Boston (Massachussets), 1918.

Pieper J. The Four Cardinal Virtues Prudence, Justice, Fortitude, Temperance. New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1965.

The Doctrine of St. Nicetas Stethatus on the “Four Main Virtues” in the Context of Ancient Byzantine Literature. Part I

Hegumen Dionisij (Shlenov)

PhD in Theology

Professor of the Philology Department of Moscow Theological Academy

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

dionysij@mail.ru

For citation: Dionisij (Shlenov), hegumen. “The Doctrine of St. Nicetas Stethatus on the ‘Four Main Virtues’ in the Context of Ancient Byzantine Literature. Part I”. *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp.192–209. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-192-209

Abstract. In the XI century a monk of the Studite monastery St. Nicetas Stethatus in the ascetic-theological corpus of his writings repeatedly used the expressions “main virtues” and “main passions”. The article attempts to uncover the meaning of the expression “main virtues”, to systematize the author’s ideas about the four main virtues, known to him from the ancient tradition through Christian authors, who continued to use this expression freely. The general context makes it possible to reveal the originality of the author, who compares the “four main virtues” with the fourfold part of the human soul as a great world compared to the external, small, world, which, according to ancient concepts, consisted of four primary elements. Particularly, an even more detailed comparison of the four virtues with the four abilities of the higher part of the soul, the mind, is considered. Along with this, the A. compares the five senses of the body and the five rational powers of the soul. For St. Nicetas the four main virtues are fundamental, which does not exclude the A.’s special attention to a number of other key virtues, such as humility and love. The doctrine of the four main virtues is missing from the corpus of St. Nicetas/St. Simeon the New Theologian, which more strongly emphasizes the more “school-like” and compilative nature of St. Stethatus’ heritage. The doctrines of Stethatus are considered in the context of ancient Byzantine literature.

Keywords: asceticism, Studite monastery, virtues, passions, the main virtue, symbolism of the number four, aretology.

References

Athanasius Alexandrinus. *Contra gentes and de incarnatione*. Oxford: Clarendon Press, 1971, pp. 2–132.

Aristoteles. *De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961, pp. 402a1–435b25.

Basilius Caesariensis. *Lettres*. Paris: Les Belles Lettres, vol. 1, 1957, pp. 3–219.

- Becker, M. *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis*. Basel: Schwabe, 1994.
- Bejczy, I. *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Bovendeert, J. *Kardinale deugden gekerstend. De vier kardinale deugden vanaf Ambrosius tot het jaar 1000*. Nijmegen: Radboud Universiteit, 2007.
- Gregorius Nazianzenus. *Die fünf theologischen Reden*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963.
- Gregorius Nyssenus. "De paradiso". *Gregorii Nysseni Opera, suppl.* Leiden: Brill, 1972, pp. 75–84.
- Joannes Damascenus. "Expositio fidei". *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2, B.: De Gruyter, 1973, S. 3–239.
- Lampe, G. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Liddell, H., Scott, R., Jones, H. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Maximus Confessor. *Quaestiones et dubia*. Turnhout: Brepols, 1982.
- Mähl, S. *Quadriga virtutum: Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*. Köln: Bohlau Verlag, 1969.
- Nicetas Stethatus. *Opuscules et lettres*. P.: Les éditions du Cerf, 1961. (SC; 81).
- Nikita Stifat. *Tvorenija [Works]*, vol. 1, Sergiev Posad: Troice-Sergieva Lavra, 2011 (Russian translation).
- Pieper, J. *The Four Cardinal Virtues Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1965.
- Procopius Gazae. *Catena in Ecclesiasten necnon Pseudochrysostomi commentarius in eundem Ecclesiasten*, Turnhout: Brepols, 1978. (CCSG; 4).
- Shlenov, D., hegumen. "Fragment o priobshchenii mudrosti i znaniuu v traktate 'Ob ierarkhii' (32–40) prepodobnogo Nikity Stifata i ego kontekst" ["A fragment about the accession of wisdom and knowledge in the treatise "On the hierarchy" (32–40) of St. Nicetas Stethatus and its context"], *Theological Herald*, vol. 24–25, no. 1–2, 2017, pp. 199–236. (In Russian)
- "Princip 'Poznaj sebya' u prp. Nikity Stifata v kontekste vizantijskoj tradicii" ["The principle of "Know yourself" in St. Nikita Stifat in the context of the Byzantine tradition"], *Theological Herald*, vol. 28, № 1, 2018, pp. 96–126. (In Russian)
- "Uchenie o chetyrekh rodovyyh dobrodetelyah v traktate 'De virtutibus et passionibus', pripisyvaemom prp. Efremu Sirinu, v kontekste grecheskoj patristicheskoy tradicii" ["The doctrine of the four generic virtues in the treatise 'De virtutibus et passionibus', attributed to the venue. Ephraim Sirin, in the context of the Greek patristic tradition"], *Prepodobnyj Efrem Sirin i ego duhovnoe nasledie. Materialy CHetvertoj mezhdunarodnoj patristicheskoy konferencii Obshchecerkovnoj aspirantury i doktorantury imeni svyatyh Kirilla i Mefodiya. Moskva, 27–29 aprelya 2017 goda* [Rev. Efrem Sirin and his spiritual heritage. Proceedings of the Fourth International Patristic Conference of the Church-wide Postgraduate and Doctoral School named after Saints Cyril and Methodius. Moscow, April 27–29, 2017], 2019, pp. 352–364. (In Russian)
- "Uchenie o voskresenii dushi u svv. Simeona Novogo Bogoslova i Nikity Stifata" ["The doctrine of the resurrection of the soul in Sts. Simeon the New Theologian and Nikita

Stifat”], *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov i ego duhovnoe nasledie: Materialy Vtoroj mezhdunarodnoj patristicheskoj konferencii Obshchecerkovnoj aspirantury i doktorantury imeni svyatyh Kirilla i Mefodiya* [the Rev. Simeon the New Theologian and his spiritual heritage: Proceedings of the Second International Patristic General Church Postgraduate and Doctoral Conference named after St. Cyril and Methodius], *Obshchecerkovnaya aspirantura i doktorantura im. svv. Kirilla i Mefodiya*, 2017, pp. 341–362. (In Russian)

Voroncov, S. “Prelomlenie stoicheskoy i patristicheskoj tradicij ponimaniya skhemy chetyrekh dobrodetelej v sochineniyah Isidora Sevil'skogo [The refraction of the stoic and patristic traditions of understanding the scheme of the four virtues in the writings of Isidore of Seville], *Voprosy filosofii*, № 7, 2014, pp. 108–114. (In Russian)

--- Rev. of Bejczy I. *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden; Boston: Brill, 2011. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya*, № 3 (41), 2012, pp. 146–149. (In Russian)

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

ПРЕПОДОБНЫЙ НИКИТА КОСТРОМСКОЙ, СЕРПУХОВСКИЙ, БОРОВСКИЙ: ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Ферапонт (Кашин)
митрополит Костромской и Нерехтский

кандидат богословия
митрополит Костромской и Нерехтский
156000, г. Кострома, ул. Симановского, 26/37
info@kostromaeparhia.ru

Для цитирования: *Ферапонт (Кашин), митр.* Преподобный Никита Костромской, Серпуховский, Боровский: проблемы идентификации личности // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 210–231. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-210-231

Аннотация

УДК 281.93 (929)

В настоящей статье автор рассматривает в полемическом жанре вопрос об отождествлении преподобного Никиты Костромского и преподобного Никиты Серпуховского, Боровского — ученика и «сродника» преподобного Сергия Радонежского. Возникновение исторической проблемы связано с событиями, происходившими в конце XIV — первой половине XV в. на территории Великого Московского княжества, а именно с междоусобными распрями князей, претендовавших на великое княжение, а также с их влиянием на становление монастырей Русской Православной Церкви в Серпуховско-Боровском и Костромском княжествах. При идентификации исторической личности применена методология сравнительного анализа архивных и библиографических источников XVI–XX вв. На примере изучения жизни преподобного Никиты Костромского, Серпуховского, Боровского автор представил процесс формирования, сохранения и воссоздания духовной памяти на территории нескольких регионов Центральной России.

Ключевые слова: агиография, прп. Никита Костромской, Серпуховский, Боровский, монастыри Костромской Богоявленский, Серпуховской Высоцкий в честь Зачатия Пресвятой Богородицы, Боровский Покровский Высоцкий, идентичность, духовная жизнь митрополий.

Введение

В настоящее время возникла определенная дискуссия об идентификации прп. Никиты Костромского, основателя Богоявленского монастыря Костромы, и его идентичности с личностью прп. Никиты Серпуховского, Боровского¹, ученика прп. Сергия Радонежского. Так, в статье Е. В. Романенко², посвященной прп. Никите Боровскому, ставится под сомнение тождественность этих святых и приводится аргументация в пользу того, что это два разных человека.

В настоящей статье аргументируется классическая точка зрения по данному вопросу, а именно: прп. Никита Костромской и есть прп. Никита Серпуховской, Боровский, включенный состав Собора Радонежских святых и Собора Костромских святых.

Аргументы в поддержку классической гипотезы

Первая группа аргументов — позитивные.

Для исследователей жизни и духовных подвигов святых угодников Божиих³ на Костромской земле идентичность личности прп. Никиты, ученика прп. Сергия Радонежского, и прп. Никиты, основателя Костромского Богоявленского монастыря, не вызывала сомнений на протяжении XIX и XX столетий. Основанием для этого являлись прежде всего документы XVI–XVII вв., в настоящее время хранящиеся в Государственном архиве Костромской области⁴. В указанных архивных

1 Сер. 1360-х годов — 2-я четверть XV в.

2 Романенко Е. В. Никита († после 1421), прп. (пам. 6 июля — в Соборе Радонежских святых), Боровский, Серпуховский, Радонежский. // ПЭ. Т. 49. С. 504–505.

3 Исторические известия о Костромском второклассном Богоявленском монастыре с XV по XIX века. СПб., 1837; *Иосиф (Баженов), архим.* Сведения о возобновлении Костромского Богоявленско-Анастасиина женского монастыря. СПб., 1879; Святые угодники Божии и подвижники Костромские, их жизнь, подвиги, кончина и чудеса. Кострома, 1879; *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882; *Толстой М. В.* Книга, глаголемая описание о российских святых, где и в котором граде или области, или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых. М., 1887; *Баженов И. В.* Синодики Богоявленского монастыря // Костромская старина. Вып. 4. Кострома, 1897 и др.

4 Далее ГАКО. Синодик Костромского Богоявленского монастыря. Третья четверть XVI — начало XVII века. Полуустав (ГАКО. Ф. 558. Оп. 2. Д. 560); Синодик Богоявленского монастыря. Первая четверть XVII в. Полуустав. (ГАКО. Ф. 558. Оп. 2. Д. 561); Кормовая книга, или Трапезный устав, Костромского Богоявленского монастыря. Первая половина XVII в. Полуустав (ГАКО. Ф. 558. Оп. 2. Д. 559).

источниках прп. Никита именуется исключительно как «строитель месту сему», то есть основатель Костромского Богоявленского монастыря.

К сожалению, более ранних источников ни об основании Костромского Богоявленского монастыря, ни о прп. Никите в Костроме не сохранилось по причине многочисленных пожаров, случавшихся в городе, как свидетельствуют источники, каждые тридцать-сорок лет и уничтожавших не только жилые и хозяйственные строения, но и монастырские комплексы, в том числе Богоявленский монастырь и приходские храмы.

Тем не менее отдельные документальные источники, прямо или косвенно связанные с ранней историей Костромского Богоявленского монастыря, сохранившиеся в других регионах Центральной России, были доступны в середине XIX столетия для церковных историков и собирателей древних рукописей. Ведущее место среди них принадлежит Вуколу Михайловичу Ундольскому⁵, литературоведу и библиографу, исследователю рукописной и старопечатной книги, а также Петру Симоновичу Казанскому⁶, профессору Московской духовной академии, доктору богословия.

Исследование коллекции рукописных источников, собранных В. М. Ундольским, показали, что сведения о прп. Никите, на которые ссылаются многочисленные авторы второй половины XIX в., костромские краеведы начала и конца XX в., а также первого десятилетия XXI в., имеют место только в одном источнике — «Житии преподобного Сергия Радонежского» (рукопись XVI в.), которое было включено В. М. Ундольским в состав Сборника № 574. В данном источнике имя прп. Никиты просто включено в список учеников прп. Сергия без указания биографических сведений.

Более тщательные исследования по истории Костромского Богоявленского монастыря проведены авторитетнейшим русским ученым П. С. Казанским в 1860-е годы и были оформлены в объемный труд, сохранившийся до настоящего времени, но не опубликованный в полном объеме. Рукопись П. С. Казанского «Историческое описание Костромского Богоявленского монастыря» хранится в ГАКО⁷. Объем рукописи

5 1815–1864 гг. Весь архив рукописей и библиотека В. М. Ундольского поступили в собственность Московского Публичного музея и Московского Румянцевского музея в июле 1866 г. (Викторов А. Собрание славяно-русских рукописей М. Ундольского. Библиографический очерк. М., 1870). В настоящее время собрание В. М. Ундольского хранится в Российской государственной библиотеке в Москве.

6 1819–1878 гг.

7 ГАКО. Ф. 707 (Костромской Богоявленский монастырь). Оп. 1. Д. 1507 (Историческое описание Костромского Богоявленского монастыря. XIX в.) Рукопись. 141 л. Автор — П.

составляет 141 лист. Книга «Историческое описание Костромского Богоявленского монастыря» создана на основании серьезной документальной базы, исторические сведения, изложенные в ней, не вызывают сомнений и у современных историков Русской Православной Церкви. История обители представлена с момента его основания прп. Никитой в XV в. до 1870-х годов. Научное исследование документов по истории Костромского Богоявленского монастыря в архивах Костромской духовной консистории и Богоявленского монастыря в полном объеме стало доступно П. С. Казанскому благодаря его прямому родству с архиепископом Костромским Платоном (Фивейским)⁸, а также личному многолетнему доброму знакомству с игуменией Костромского Богоявленского-Анастасиина монастыря Марией (Давыдовой)⁹.

П. С. Казанский сообщает в своем труде (приводим длинную выдержку для пользы дела): «По Синодику монастырскому основателем места сего называется преподобный старец Никита. То же подтверждает и монастырский Трапезный устав XVII в. В нем под 15 сентября записано: Сентября в 15 день панихида пети и обедня служити по иноке Никите строителе месту сему собором; на братию корм большой. В описях упоминается грамота, данная Великим Князем Василием Васильевичем Костромскому Наместнику Ивану Ивановичу по челобитной Богоявленского монастыря чернеца Никиты о расчистке на реке Волге тони для рыбной ловли. Важно было бы показание графа М. В. Толстаго, если бы оно оказалось справедливым, что в одном рукописном сборнике в числе учеников преподобнаго Сергия упоминается преподобный Никита Богоявленскаго монастыря, что на Костроме, сродник Сергия Чудотворца. Из учеников преподобнаго Сергия известен Никита бывший настоятелем Высоцкаго монастыря в Боровске. “Видехом, пишет Иосиф Волоколамский, в десятой главе духовной грамоты, и святаго отца нашего Пафнутия, иже бяше ученик ученика Сергиева старца Никиты Архимандрита Высоцкаго...”

Пафнутий поступил учеником к преподобному Никите в 1414 г. и прожил под его руководством лет семь. В «Житии Пафнутия» не упоминается о кончине старца Никиты, о чем, конечно, не было бы умолчено,

С. Казанский. Авторство рукописи не подлежит сомнению. Почерк рукописи абсолютно идентичен почерку П. С. Казанского в его многочисленной сохранившейся и опубликованной переписке (Беляев А. А. Профессор Московской Духовной Академии П. С. Казанский и его переписка с Архиепископом Костромским Платоном. Выпуск I. Сергиев Посад, 1910).

8 1809–1877 гг.

9 1822–1889 гг.

если бы Пафнутий был свидетелем его кончины. Потому вероятна мысль, что преподобный старец Никита под конец жизни удалился из Боровска в Кострому в северные области России, где расселилось так много учеников преп. Сергия, между прочим, в пределах нынешней Костромской губернии Авраамий Чухломский и Иаков Железнодорожский, и что преп. Никита Боровский был одно лицо с основателем Костромского Богоявленского монастыря. Не этим ли объясняется то обстоятельство, что в конце XV в. в Костромском Богоявленском монастыре кончили жизнь свою и нашли себе вечный покой дети несчастного Боровского князя Василия Ярославича? Схваченный в 1457 г. Василий Ярославич сослан был в Углич с троимя своими сыновьями. Он умер в Вологде в 1483 г. в железзах и погребен в Москве в Архангельском соборе. Дети его, за исключением Старшаго Иоанна, бежавшаго в Литву, Андрей, Василий и Иоанн Младший погребены в Костромском Богоявленском монастыре. В Кормовой книге Богоявленскаго монастыря назначено поминать Князя Боровскаго Андрея Васильевича сентября 20 и июля 4-го дня, а Князя Василия Васильевича декабря 9-го, имя Князя Ивана приписано после под 20 сентября. Гробницы князей находятся под Богоявленским собором и в XVII в. целы ещё были надгробные покровы. О несчастных князьях записано в летописи, что их не стало в изымании т.е. они скончались в заключении. Испросили ли они себе возможность окончить жизнь свою в обители, которая основана была подвижником Боровскаго монастыря, или сюда привезены были их смертные останки, неизвестно.

Может быть, на родственное отношение основателя Костромскаго Богоявленскаго монастыря к преподобному Сергию указывает то, что в Синодических книгах Богоявленскаго монастыря записан для поминовения род преподобнаго Сергия»¹⁰.

Итак, этот отрывок из труда профессора П. С. Казанского дает нам следующий материал для нашей аргументации. В «Житии прп. Пафнутия» не упоминается о кончине старца Никиты, о чем, конечно, не было бы умолчено, если бы Пафнутий был свидетелем его кончины. Нет и других сведений о кончине прп. Никиты и его погребении в Боровском, либо в Серпуховском Высоцком монастыре, куда он, предположительно, удалился около 1421 г. Потому мысль о том, что костромской старец Никита идентичен Никите Боровскому, вполне обоснованна. Действительно, как могло оказаться, что факт смерти и место погребения прп. Никиты, бывшего настоятелем Высоцкого монастыря (в сане архимандрита, редкость для того времени!), остались неизвестны

10 ГАКО. Ф. 707. Оп. 1. Д. 1507. Л. 2 об.-3 об.

в Боровске, в Серпухове и в «Житии прп. Пафнутия»? Итак, наш первый аргумент — отсутствие сведений о кончине архимандрита Никиты, бывшего настоятеля Высоцкого монастыря и учителя прп. Пафнутия Боровского, в этих обителях и вообще в каких-либо источниках.

Второй аргумент в пользу нашей гипотезы — само мнение авторитетных российских исследователей XIX–XX вв. о том, что архимандрит Никита в старости удалился в Кострому, где и основал Богоявленскую обитель. Именно так понимали эту ситуацию П. С. Казанский, архимандрит Иосиф Баженов (см. ниже) и другие исследователи.

Наш третий аргумент, вытекающий из рассуждений П. С. Казанского, заключается в том, что отшествие старца Никиты под конец жизни из Боровска в Кострому, в северные области России, вполне соответствует общему движению той эпохи по освоению северо-востока Руси¹¹ и потому вполне обоснованно.

Аргумент четвертый. Появление опальных боровских князей именно в Костроме профессор П. С. Казанский объясняет их близким знакомством с прп. Никитой. Он ли переехал в Кострому вслед за князьями, они ли последовали ближе к духоносному старцу — неизвестно, но связь между ними прослеживается, что подтверждает идентичность Никиты Костромского Никите Боровскому.

Пятый, хоть и косвенный, аргумент — запись рода прп. Сергия Радонежского в синодике Богоявленского монастыря.

Шестой аргумент — почитание прп. Никиты местной властью по его прибытии в Кострому. Профессор Казанский ссылается на документ второй четверти XV в. (не сохранился) — грамоту Великого князя Московского Василия II Васильевича (Тёмного), данную костромскому наместнику Ивану Ивановичу по челобитной Богоявленского монастыря чернеца Никиты о расчистке на реке Волге тони для рыбной ловли. Любопытный факт: простой чернец обращается к Великому князю с письменной просьбой, которая незамедлительно получила одобрение Великого князя в виде распоряжения костромскому наместнику предоставить тони для Богоявленского монастыря. Не игумен, не архимандрит Богоявленского монастыря, а просто «чернец Никита». Для Костромы XV в. сей исторический факт являлся прецедентом и свидетельствовал о значимости личности «чернеца Никиты» для духовной и политической истории Руси этого периода.

Еще важнее представляется то, что «чернецу Никите» для основания монастыря выделяется участок почти в центре Костромы, где уже более ста лет существует второй Костромской кремль (устроен

11 Его результатом, в частности, стало возникновение Северной Фиваиды.

в XIV столетии вместо сгоревшего первого Костромского кремля) — административный и духовный центр города. В нем располагаются: Крестовоздвиженский мужской монастырь, главный соборный храм с главной святыней Костромы — чудотворным Феодоровским образом Божией Матери, воеводский и наместнический дворы, осадные дворы, в том числе и великокняжеский. Территория второго Костромского кремля находится от Богоявленской обители в нескольких сотнях метров.

Маловероятно, чтобы малоизвестному иноку дали для нового монастыря участок земли рядом с городским центром. Иное дело — старец в сане архимандрита, сопровождаемый князьями, пусть и опальными.

Чтобы сохранить логику статьи, приводим здесь и седьмой аргумент в пользу нашей гипотезы: всеобщее и давнее почитание в Костроме прп. Никиты, как ученика прп. Сергия, как Никиты Серпуховского и Боровского и как чудотворца.

Завершив описание первой группы аргументов, обозначим и аргументацию полемическую — контрдоводы против гипотезы уважаемого оппонента, Е. В. Романенко.

В ее статье говорится: «В древнейшем списке конца XVI — начала XVII в. род прп. Сергия не упоминается, отсутствует и имя основателя обители Никиты», а также:

«Вероятно, в это же время (после окончания Смутного времени — *митр. Ф.*) род прп. Сергия был вписан в Синодик Богоявленского монастыря».

На самом деле род Сергия Радонежского вписан в Синодик в XVI–XVII в. Дело в том, что, видимо, уважаемый оппонент не знаком с подлинниками, то есть с самими синодиками, которые сейчас хранятся в ГАКО, а только знает о них по указанной публикации архимандрита И. Баженова, который не совсем точно и полно их опубликовал. Вот почему запись в Синодике рода прп. Сергия не связана с прославлением Костромы после разгрома польско-литовских интервентов. Таким образом, наш аргумент, хоть и косвенный, о наличии в Синодике Богоявленского монастыря рода прп. Сергия Радонежского остается в силе.

Далее Е. В. Романенко высказывает сомнение в том, что слепой старец Никита мог предпринять путешествие в Кострому, а также пишет том, что непонятны его мотивы переселения в костромские пределы. Здесь мы также можем возразить, что мотивы понятны: переселение боровских князей в Кострому, движение учеников прп. Сергия в эти земли — то, о чем сказано выше. Да и зрение прп. Никита, возможно,

потерял не полностью: как пишет прп. Иосиф Волоцкий, «лишился света очей», что может говорить как о слепоте, так и об ослаблении зрения. Ну и путешествие, конечно, было возможно — не один же он путешествовал, будучи знаменитым подвижником и пользуясь покровительством князей.

Следующий аргумент нашего оппонента: прп. Никита Боровский был слишком стар для кончины в 1461/1462 гг., то есть в годы смерти Никиты Костромского. Дата кончины святого точно не известна, ее относят то к 1461/62 гг., то ко второй четверти XV в. Принимая за дату рождения середину 1360-х гг., получаем, что преподобному было максимум 96–97 лет — преклонный, но вовсе не невозможный возраст, или существенно меньше, если кончина его произошла ранее 1450 г. Для сравнения, выше упоминавшийся прп. Авраамий Городецкий, Чухломский и Галичский пришел к прп. Сергию Радонежскому, еще довольно молодому иноку, в 40-х годах XIV века уже старцем и в сане священника, затем по благословению прп. Сергия отошел в галичские пределы, где в 1350 г. ему явилась икона Божией Матери «Умиление» Галичская, а преставился уже в 1375 г., успев основать за эти двадцать пять лет четыре монастыря. И, слава Богу, его житие пока никем не оспаривается.

В наше время нередко появляются публикации, в которых опровергаются традиционные толкования тех или иных исторических фактов. Бесспорно, это нормально, и наука историческая, как и всякая другая, не могла избежать ошибок и требует дальнейшего исследования. Но, видится, что такой подход обоснован, если появились вновь открытые данные: архивные документы, утерянные рукописи, археологические находки и другие источники, которые позволили по-другому посмотреть на ту или иную страницу истории. Если же таких сведений не обнаружено (как и в данном случае), то новый взгляд на вопрос говорит о том, что автор видит у прежних исследователей ошибку в толковании ситуации, которую пытается исправить. Здесь необходимо заметить, что авторы прежних веков были исторически ближе к исследуемым событиям, могли знать не дошедшие до нас устные предания (не обо всем же можно написать), и были, предположительно, не слабее нас в вопросах тщательности исследований и анализа. Таким образом, при отсутствии новых источниковых данных мнения авторитетных историков прошлого являются сильным аргументом в пользу исторической гипотезы по отношению к новому видению ситуации современными авторами, что относится, полагаем, и к нашему случаю.

Таким образом, исходя из вышесказанного, считаем гипотезу об отождествлении личности прп. Никиты Костромского и личности прп. Никиты Радонежского, Серпуховского, Боровского вполне обоснованной.

Жизнеописание и почитание прп. Никиты

Завершив полемическую часть статьи, перейдём к жизнеописанию прп. Никиты и его современному почитанию.

Приняв во внимание сохранившиеся исторические документы по русской истории XV–XVI вв. и документы в ГАКО по истории Богоявленского монастыря XVI–XIX вв., а также указанное исследование П. С. Казанского, жизнеописание прп. Никиты выглядит следующим образом.

Точные год, место рождения и мирское имя прп. Никиты неизвестны. Предположительно, он родился в Подмосковье в середине 1360-х годов. Иногда, без ссылок на источники, указывают дату рождения 1365 г., а место — город Ростов. По преданию, существовавшему в Костромском Богоявленском монастыре, прп. Никита, почитавшийся основателем этой обители, приходился сродником прп. Сергию Радонежскому. Монашеский подвиг он начинал в Троице-Сергиевом монастыре и был пострижен в монашество прп. Сергием. После пребывания в Троицкой обители Никита, по благословию Игумена Земли Русской, некоторое время был настоятелем Серпуховского Высоцкого в честь Зачатия Пресвятой Богородицы мужского монастыря, основанного в 1374 г. прп. Сергием Радонежским по желанию серпуховского и боровского князя Владимира Андреевича Храброго. Первым настоятелем обители стал прп. Афанасий Высоцкий (Старший), который, поставив игуменом монастыря Афанасия Высоцкого (Младшего), осенью 1382 г. удалился в Киев, а затем в Константинополь. По свидетельству прп. Иосифа Волоцкого, после кончины Афанасия Высоцкого (Младшего) в 1395 г. Никита стал архимандритом серпуховского монастыря:

«...видехом и отца нашего святого Пахнотиа, иже бяше ученик ученика Сергиева старца Никиты, архимандрита монастыря Высоцкого...»¹².

12 В «Житии прп. Пафнутия Боровского» (? – 1477), написанном учеником и постриженником прп. Пафнутия архиепископом Ростовским и Ярославским Вассианом II (Саниным) (? – 1515), содержатся наиболее ранние сведения о прп. Никите: «Двенадцати лет отрок Парфений покинул своих родителей и ушел в Высокий Покровский монастырь, стоящий на краю Боровска. Видя его настоящее и сердечное желание иноческого жития,

К преклонному возрасту у Никиты развилась болезнь глаз, что, вероятно, помешало ему исполнять в полном объеме обязанности игумена монастыря, поэтому, оставив настоятельство, он удалился в Покровский Высоцкий монастырь на реке Протве, близ Боровска. Далее в «Житии прп. Пафнутия Боровского» говорится, что через семь лет после пострига прп. Пафнутия, около 1421 г., прп. Никита вернулся в Серпуховский Высоцкий монастырь.

В 1420-е годы старец Никита отправился на север — в Кострому, где основал Богоявленский монастырь. Причины для этого были, и заключались они в тех политических событиях, которые происходили во Владимирском и Московском княжествах в первой половине XV в. Достаточно регулярные междоусобицы между потомками великого князя московского и владимирского Василия I Дмитриевича из-за великокняжеского престола вызывали необходимость основания и строительства монастырей на конфликтных (проблемных) территориях в качестве духовных и фортификационных форпостов. Костромской и Галичский уделы были как раз одними из таких территорий. Настоятелями подобных монастырей, как правило, становились надежные во всех отношениях старцы — княжеские духовники. Будучи духовным отцом московского князя Василия II Васильевича (Тёмного)¹³ и его шурина, удельного князя серпуховско-боровского Василия Ярославовича¹⁴, старец Никита с его утвердившимся духовным авторитетом явился как нельзя лучшим исполнителем княжеской воли в Костроме. Богоявленский монастырь в 1420–1430 гг. отстраивается быстро благодаря княжескому покровительству. Об этом свидетельствует жалованная великого князя московского Василия II (Тёмного), адресованная костромскому наместнику Ивану Ивановичу по челобитью чернеца Богоявленского

настоятель отдал его в послушание и наставление к священноиноку Никите, бывшему ученику чудного отца святого чудотворца Сергия. Был же преподобный старец Никита до того времени настоятелем обители Честного Зачатия Пречистой Божией Матери в городе Серпухове. По старости же и лишению света очей, он переселился в Боровскую обитель. Семь лет провел юный послушник во всяческих послушаниях и со всяким прилежанием служа старцу, научаясь всем добродетелям иноческим, после чего от руки настоятеля Маркелла принял на себя иноческий образ на двадцатом году от рождения и был переименован из Парфения в Пафнутия» (Житие преподобного Пафнутия Боровского, написанное Вассианом Саниным / изд. и вступ. статья А. П. Кадлубовского // Сборник Историко-филологического общества при Институте князя Безбородко в Нежине. Нежин, 1899. Т. 2. Отд. 2. С. 98–149).

13 1415–1462 гг.

14 ? – 1483 г.

монастыря Никиты о расчистке в Волге тони для рыбной ловли. Сама грамота до нас не дошла, но её содержание кратко изложено в описи имущества монастыря, составленной во второй половине XVIII в. (монастырская опись утрачена в пожаре 1982 г.). К сожалению, грамота эта не датирована, что препятствует более точному определению времени основания монастыря.

Возвращаясь ненадолго к нашей полемике, еще раз отметим следующее. Одним из доказательств истинности предположения о переселении старца Никиты в Кострому служит пребывание, погребение и поминовение в Богоявленской обители трех сыновей серпуховско-боровского князя Василия Ярославича: Андрея, Василия и Ивана Меньшого. 10 июля 1456 г. по приказу великого князя Василия II (Тёмного) князь Василий Ярославич был арестован и отправлен в заточение в Углич, причина ареста остается проблематичной и в настоящее время. После неудачной попытки его освобождения верными людьми в 1461/1462 г. Василия Ярославича перевели в Вологду. По сведениям знаменитого князя Андрея Курбского, младших детей Василия Ярославича, рожденных в ссылке, разлучили с родителями в юном возрасте и отправили под арест в Кострому¹⁵. В 1483 г. Василий Ярославич умер в Вологде «в железех». Согласно приписке к Чертковскому списку Летописного свода 1533 г. (в редакции первой трети XVII в.) и данным синодика Нерехтского Троицкого Сыпанова монастыря, его сыновья, умершие в заключении, были погребены в Костромском Богоявленском монастыре: «Род Ярославичевъ, что на Костроме в Богоявленском монастыре: Князя Ивана, Князя Андрея, Князя Василия...»¹⁶.

Вплоть до начала XX в. в подклете Богоявленского собора сохранялись их могилы под общим каменным надгробием. По мнению архимандрита Иосифа (Баженова), «погребение сынов Боровского князя... в обители знакомого ему настоятеля прп. Никиты служит фактическим подтверждением переселения его в Кострому из г. Боровска»¹⁷. Таким

15 Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. С. 109; *Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. М., 2009. Т. 2. С. 165.

16 Российская Национальная библиотека. Отдел рукописных фондов. Коллекция А. А. Титова. № 3996. Л. 28 об.; *Кузьмин А. В.* Происхождение участников заговора 1461–1462 гг. с целью освобождения из заключения боровско-серпуховского кн. Василия Ярославича // Русское Средневековье: сб. статей в честь Ю. Г. Алексеева. М., 2012. С. 292–293.

17 *Иосиф (Баженов), архим.* Сведения о возобновлении Костромского Богоявленско-Анастасиина женского монастыря. СПб., 1879. С. 16–17.

образом, эти слова авторитетного исследователя костромской старины подтверждают наши второй и четвертый аргументы, изложенные выше.

Точная дата преставления прп. Никиты неизвестна. Предположительно, он скончался в 30–40 гг. XV в. Документальные свидетельства о первоначальном месте погребения прп. Никиты не сохранились. Несомненно, это Богоявленский храм Богоявленского монастыря. В 1559–1565 гг. деревянный храм заменили величественным каменным собором¹⁸. На место погребения прп. Никиты указывает документ «Описание усыпальницы Богоявленского собора». Оно было выполнено одной из насельниц Богоявленско-Анастасиина женского монастыря¹⁹ в 1911 г.: «... Вблизи этой могилы сохранилась могила, имеющая наружное надгробие, но без всякой надписи. По преданию, в этой могиле погребен старец Никита, который полагают был учеником Преподобного Сергия Радонежского и основателем Богоявленского монастыря ...»²⁰

Память о прп. Никите, «ученике и сроднике прп. Сергия Радонежского», сохраняется на протяжении более пяти столетий не только среди насельников Троицкой Сергиевой Лавры, Серпуховского и Боровского монастырей, насельниц Костромского Богоявленского монастыря, но и среди православных людей. Имя старца Никиты записано в Кормовой книге начала XVII в. Костромского Богоявленского монастыря «Сентября в ЕІ (15) день панихида пети и обедня служити по иноке Никите строителю месту сему. На братию корм большей»²¹.

По причине многочисленных пожаров в Костроме и Богоявленском монастыре на протяжении XVIII–XIX вв., а также пожара, уничтожившего большую часть архивного фонда Государственного архива Костромской области в 1982 г., полных документальных свидетельств о прославлении прп. Никиты как особо почитаемого угодника Божия сохранилось в крайне незначительном количестве. Тем не менее, среди спасённых документов сохранился Перечень чудес исцелений и помощи в насущных проблемах от мощей преподобного, которые оказывал прп. Никита обращавшимся к нему с молитвой и верой. Сохранившиеся свидетельства тщательно записывались насельницами Богоявленско-Анастасиина женского монастыря начиная с 1864 года²².

18 С 1991 г. является кафедральным собором Костромской епархии.

19 Располагается на территории Богоявленского монастыря с 1863 г.

20 ГАКО. Ф. 707. Оп. 1. Д. 1519. Л. 13 об.

21 ГАКО. Ф. 558. Оп. 2. Д. 559 (Кормовая книга, или Трапезный устав, Костромского Богоявленского монастыря. Первая половина XVII в.). Л. 7 об.

22 ГАКО. 707. Оп. 1. Д. 414. Л. 39–45 об.

Память и почитание прп. Никиты начинает восстанавливаться в Богоявленском монастыре именно с этого времени.

В 1867 г. по инициативе игумении Марии (Давыдовой) в южной части крипты собора устроили церковь во имя вмч. Никиты и прп. Сергия Радонежского, которую 14 сентября 1867 г. освятил архиепископ Костромской и Галичский Платон (Фивейский). С этого времени 15 сентября отмечается престольный праздник монастыря. Ежегодно вечером 14 сентября в церкви совершалась великая панихида об упокоении «строителя месту сему старца Никиты». Вплоть до закрытия монастыря в 1919 г. в церкви ежедневно совершались заупокойные богослужения с молитвенным поминанием прп. старца Никиты, собиравшие многих почитателей святого старца.

Возрождение монастыря началось в конце 1989 г., когда епископ Костромской и Галичский Александр (Могилёв), предполагая устроить в Богоявленско-Анастасином храме новый кафедральный собор, обратился к властям с просьбой о возвращении его Русской Православной Церкви. 19 марта 1990 г. собор был возвращён Костромской епархии. В 1991 г. началось и возрождение Богоявленско-Анастасиина женского монастыря, настоятельницей которого была назначена игумения Иннокентия (Травина).

Торжественное освящение Богоявленского-Анастасиина собора, ставшего отныне кафедральным собором и главным храмом монастыря, епископ Александр совершил 17 августа 1991 г., а 18 августа 1991 г. крестным ходом в собор перенесли главную святыню Костромского края — чудотворную Феодоровскую икону Божией Матери (XIII в.).

В 1990-е гг. в подклете Богоявленского-Анастасиина собора над предполагаемым местом погребения прп. Никиты установили раку. В 2004–2006 гг. в крипте собора была восстановлена церковь-усыпальница. 10 ноября 2006 г. архиепископ Костромской и Галичский Александр (Могилёв) совершил освящение церкви во имя вмч. Никиты, прп. Сергия Радонежского и прп. Никиты.

В 1981 г. постановлением Святейшего Патриарха Алексия II прп. Никита включен в Собор Радонежских святых, в 2004 г. — в Собор Костромских святых.

Сведений о существовании раннего (XVI–XVIII вв.) «Жития прп. Никиты» не сохранилось по причине, указанной выше. Впервые акафист и жизнеописание прп. Никиты были составлены архиепископом

Костромским и Галичским Алексием (Фроловым)²³ и опубликованы отдельным изданием в 2012 г.²⁴

Почитание и прославление прп. Никиты Костромского, Серпуховского, Боровского в настоящее время не ограничено только регулярными богослужениями в монастырях и приходских храмах Московской, Калужской и Костромской митрополий. Исследование жития и духовных подвигов прп. Никиты продолжается в них и в настоящее время, о чем свидетельствуют обстоятельные ответы Высокопреосвященнейших митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия и митрополита Калужского и Боровского Климента, направленные на запрос митрополита Костромского и Нерехтского Ферапонта в 2018 г.

Духовная память о прп. Никите Костромском, Серпуховском, Боровском запечатлена не только в современной иконописи, убранстве соборов монастырей и приходских храмов Московской, Калужской и Костромской митрополий, но, что самое драгоценное, она запечатлена в сердцах православных людей этих митрополий. Об этом свидетельствуют регулярные богослужения в храмах не только монастырей, связанных с жизнью прп. Никиты, но и в приходских храмах. Так, в 2011 г. в деревне Колодези Боровского района Свято-Пафнутьевским Боровским монастырем основан скит в честь прп. Никиты.

Особенно следует остановиться на почитании и прославлении прп. Никиты на Костромской земле. Со времени возобновления монашеской жизни на территории Костромского Богоявленского-Анастасиина женского монастыря молитвенное предстояние пред Господом прп. Никиты за сохранение и укрепление Костромской земли все более осознается костромичами, что выражается в почитании преподобного как небесного покровителя града Костромы. Тесное сотрудничество Костромской митрополии с администрацией Костромской области в этой части проявляется в проведении с 2015 г. (650 лет с предположительного года рождения прп. Никиты) Никитских чтений на базе Костромского государственного университета. Чтения имеют общероссийский статус научных конференций, рассчитанных прежде всего на учащуюся молодежь: не только студентов, но и учащихся колледжей, гимназий, лицеев, школ. В настоящее время проведены три конференции (в 2015, 2017, 2018 гг.), изданы сборники научных статей конференций (сборник 2018 г. готовится к печати). Кроме того, за последние пятнадцать лет издано около двадцати разноформатных изданий, посвященных

23 1947–2013 гг.

24 Акафист прп. Никите Костромскому и житие. Кострома, 2012.

истории Костромского Богоявленского монастыря и прп. Никите, опубликованы несколькими тиражами акафист и жизнеописание прп. Никиты. За последние годы сформировалась традиция в дни особого почитания святого старца и чудотворца посещать усыпальницу Богоявленского собора — место погребения прп. Никиты, причем поклониться святыне приходят воспитатели детских садов с детскими группами и родителями детей.

Библиография

Источники

Архивные материалы

Государственный архив Костромской области (ГАКО):

ГАКО. Ф. 558 (Коллекция древних рукописей). Оп. 2. Д. 560 (Синодик Костромского Богоявленского монастыря. Третья четверть XVI — начало XVII в.). Полуустанов. Л. 6 об., 169 об.—170.

ГАКО. Ф. 558 (Коллекция древних рукописей). Оп. 2. Д. 561 (Синодик Богоявленского монастыря. Первая четверть XVII в.). Л. 13.

ГАКО. Ф. 558 (Коллекция древних рукописей). Оп. 2. Д. 559 (Кормовая книга или Трапезный устав Костромского Богоявленского монастыря. Первая половина XVII в.). Полуустанов. Л. 7 об.

ГАКО. Ф. 707 (Богоявленский монастырь). Оп. 1. Д. 1529 (Исторические замечания о Костромском Богоявленском монастыре. Конец XIX в.). Л. 2, 4 об.

ГАКО. Ф. 707 (Богоявленский монастырь). Оп. 1. Д. 1519 (Опись зданиям и инвентарю Крестовоздвиженского монастыря. Начало XX в.). Л. 11–24 об. (Список погребенных в церквях и на кладбищах Костромского Богоявленского монастыря).

ГАКО. Ф. 707. Оп. 1. Д. 1507 (Историческое описание Костромского Богоявленского монастыря. XIX в.). Лл. 1–141.

ГАКО. Ф. 707 (Богоявленский монастырь). Оп. 1. Д. 414 (Переписка о возобновлении Богоявленского монастыря. 1866 г.). Л. 2. об.

ГАКО. Ф. 707 (Богоявленский монастырь). Оп. 1. Д. 414 (Описание Богоявленского монастыря. 1863 г.). Л. 37 (Исцеление от Преподобного в Богоявленском монастыре).

Российская Национальная библиотека (РНБ), СПб.:

РНБ. Отдел рукописных фондов. Коллекция А. А. Титова. № 3996.

Литература

- Акафист прп. Никите Костромскому и житие. 2-е изд. Кострома: Издание Богоявленско-Анастасиинского монастыря, 2012.
- Акафист Преподобному Никите Костромскому // Обновленная обитель: Из жизни Богоявленско-Анастасиина женского монастыря г. Костромы. Кострома: Издание Богоявленско-Анастасиинского монастыря, 2013. С. 62–66.
- Житие преподобного Пафнутия Боровского, написанное Вассианом Саниным / изд. и вступ. статья А. П. Кадлубовского // Сборник Историко-филологического общества при Институте князя Безбородко в Нежине. Нежин: Типо-литография М. В. Глезера, 1899. Т. 2. Отд. 2. С. 98–149.
- Земля Серпуховская: сборник документов и материалов по истории города. Серпухов: Серпуховской историко-художественный музей, 2000.
- Извлечение из исторических известий о Костромском Богоявленском монастыре // Костромские епархиальные ведомости. 1838. № 11. Часть неофициальная. С. 38.
- Императорская Археологическая Комиссия. Вып. 31. СПб.: тип. Главного Управления Уделов, 1909.
- Императорская Археологическая Комиссия. Вып. 48. СПб.: тип. Главного Управления Уделов, 1913.
- Историческое описание Серпуховского Владычного общежительного монастыря / сост. В. А. Рождественский. М.: тип. В. Готье, 1866.
- Летопись Костромского Богоявленского монастыря, написанная после разгрома 7117 (1609) году месяца мая 6 числа. По рукописи XVII века. С предисловием А. Н. Титова. [Б. м.]: [Б. и.], 1775.
- Олсуфьев Ю. А. Опись икон Троице-Сергиевой лавры до XVIII в. и наиболее типичных XVIII и XIX вв. Сергиев: Комиссия по охране памятников искусства и старины ТСЛ, 1920.
- Островский П. Исторические записки о Костроме и её святыне. Кострома: тип. Андроникова, 1864.
- Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М.: Наука, 1981.
- Писцовая книга г. Костромы 1627/28 — 1629/30 гг. Кострома: Костромаиздат, 2004.
- Святые угодники Божии и подвижники Костромские, их жизнь, подвиги, кончина и чудеса. Кострома: Губернская тип., 1879.
- Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. Keln; W.: [б. и.], 1990.
- Титов А. Летопись Костромского Богоявленского монастыря. М.: [б. и.], 1909.
- Толстой М. В. Книга, глаголемая описание о российских святых, где и в котором граде или области, или монастыре и пустыни поживе и чудеса сотвори, всякого чина святых. М.: Изд-во «Москва», 1887.
- Фрески Богоявленско-Анастасиинского монастыря. Кострома: Издательство Богоявленско-Анастасиинского монастыря, 2016.

- Александр (Могилев), архиепископ Костромской и Галичский.* Костромская Одигитрия. Чудотворная Смоленская икона-фреска Божией Матери. Кострома: Костромская епархия Русской Православной Церкви, 2005.
- Баженов И.* Костромской Богоявленско-Анастасинский монастырь. Исторический очерк. Кострома: Губ. тип., 1895.
- Баженов И. В.* Костромской Богоявленско-Анастасиин женский монастырь. М., 1914.
- Баженов И. В.* Синодики Богоявленского монастыря // Костромская старина. Вып. 4. Кострома: Русское Товарищество печатного и издательского дела, 1897. С. 93–118.
- Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб.: Общество любителей древней письменности, 1882.
- Беляев И.* Статистическое описание соборов и церквей Костромской епархии. СПб.: Типография почтового департамента, 1863.
- Богоявленско-Анастасиин женский монастырь, г. Кострома. 570 лет (1426–1996). Кострома: Светоч, 1996.
- Богоявленско-Анастасиин монастырь, XVI-XIX вв. // Памятники архитектуры Костромской области. Каталог. Вып. I. Г. Кострома, часть вторая. Кострома: Департамент культурного наследия Костромской области, 1997. С. 198–206.
- Васильев Л. С.* Богоявленский монастырь // *Васильев Л. С.* Об архитектурном наследии Костромского края. Кострома: [б. и.], 1914. С. 55–56.
- Васильев Л. С.* Пояснение к генеральному плану Костромского Богоявленского монастыря на период 1990-х годов с предложениями по его предполагаемому развитию // *Васильев Л. С.* Об архитектурном наследии Костромского края. Кострома: [б. и.], 1914. С. 57–61.
- Гарин Г. Ф., Савоскул С. С., Шилов В. В.* Серпухов. М.: Московский рабочий, 1989.
- Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М.: Университетская типография, 1903, репринт: М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1998.
- Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и основанная им Троице-Сергиева Лавра. Сергиев Посад: Тип. Снегиревой, 1892.
- Дроздов А.* Исторические известия о Костромском второклассном Богоявленском монастыре с XV по XIX века. СПб.: [б. и.], 1837.
- Ерусалимский К. Ю.* Сборник Курбского. М.: Знак, 2009. Т. 2.
- Зверинский В. В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях Российской империи. Т. I. СПб.: Типография В. Безобразова и К., 1890. № 69.
- Зонтиков Н. А.* Костромской Богоявленско-Анастасиин монастырь // Костромской Богоявленско-Анастасиин женский монастырь (1426–2001). К 575-летию основания и 10-летию возрождения. Кострома: [б. и.], 2001. С. 5–8.
- Зонтиков Н. А.* Костромской Богоявленско-Анастасиин монастырь // Благовест. 2001. № 9 (70). С. 4–7.
- Иосиф (Баженов), архим.* Сведения о возобновлении Костромского Богоявленско-Анастасиина женского монастыря. СПб.: [б. и.], 1879.

- История города Серпухова и Серпуховского края XIV-XVI вв. (Материалы и исследования). Серпухов: [б. и.], 2009.
- Кострома: Историческая энциклопедия. Кострома: Костромаиздат, 2002.
- Костромские святые / сост. иеромонах Харитон, А. Семенова. Кострома: [б. и.], 2004.
- Кудряшов Е. В.* Костромское каменное зодчество XVII в. Его особенности и пути развития: диссертация на соискание степени кандидата искусствоведения. М.: Наука, 1975.
- Кузьмин А. В.* Происхождение участников заговора 1461–1462 гг. с целью освобождения из заключения боровско-серпуховского кн. Василия Ярославича // Русское Средневековье: сборник статей в честь Ю. Г. Алексеева. М.: Древлехранилище, 2012. С. 292–293.
- Кучкин В. А.* Из истории генеалогических и политических связей Московского княжеского дома в XIV в. // Исторические записки. 1974. Вып. 94. С. 365–384.
- Кучкин В. А.* Сергей Радонежский // Вопросы истории. 1992. № 10. С. 75–92.
- Лукомские В. К. и Г. К.* Кострома. СПб.: Община св. Евгении Красного Креста, 1913.
- Лурье Я. С.* Две истории Руси XV века. Ранние и поздние летописи об образовании Московского государства. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994.
- Маркелов Г. В.* Святые древней Руси. Материалы по иконографии (прориси и переводы иконописных подлинников) Т. 2. Святые древней Руси в иконописных подлинниках XVII - XIX веков. Свод описаний. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998.
- Монастыри Костромской епархии / сост.: священник Андрей Казарин, священник Михаил Шасти, В. С. Смирнов, К. Г. Мартюшов. Кострома: Костромская епархия, 2009.
- Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М.: Аспект-Пресс, 1996 (переиздание).
- Муравьева И. И.* Летописание Северо-Восточной Руси конца XIII — начала XV века. М.: АН СССР, 1983.
- Некрасов А. И.* Костромской край в истории древнерусского искусства // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. 1923. № 30. С. 99–103.
- Никандров А. Ю.* Серпуховской удел Московского княжества в середине XIV - первой половине XV вв: автореф. дисс... канд. ист. наук. Куйбышев: [б. и.], 2006.
- Обитель любви в Костромской земле. Богоявленско-Анастасиин монастырь. Кострома: [б. и.], 2015.
- Преподобный Сергей Радонежский: Образ простоты, правды, святости: Иконография XV - нач. XX в: альбом-кат. М.: Лето, 2014.
- Приселков М. Д.* История Русского летописания XI–XV вв. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1940.
- Прохоров Г. М.* Афанасий Высоцкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 79-81.
- Русский провинциальный некрополь. Т. 1. М.: типо-литография товарищества И. Н. Кушнерева, 1914.
- Русские монастыри. Поволжье. Новомосковск. М.: Очарованный странник, 2003.

- Рязановский Ф. Памятники искусства и старины // Прошлое и настоящее Костромского края. Кострома: Северная правда, 1926.
- Сиднева О. Место, где свет // Костромская народная газета. 2016. Сентябрь. № 40 (5).
- Смирнов С. Преподобный Афонасий Высоцкий. М.: Барсуков, 1874.
- Ткаченко В. А. Московские удельные князья и цари. М.: Поиск, 1998.
- Толстой М. В. Рассказы из истории Русской Церкви. М.: изд-е книгопродавца А. Д. Ступина, 1898, репринт: М.: Паломник, 1999.
- Тренин Д. К. Серпуховской Высоцкий монастырь, его иконы и достопамятности. М.: Церковно-археол. отд. общества любителей духов. просвещения, 1902.
- Уляницкий В. А. Междукняжеские отношения во Владимиро-Московском великом княжестве в XIV-XV вв. М.: Унив. тип., 1893.
- Фетищев С. А. Московская Русь после Дмитрия Донского: 1389–1395 гг. М.: Древлехранилище, 2005.
- Фролова Н. Ю. О месте захоронения Василия Ярославича боровско-серпуховского // Боровский краевед. 1990. Вып. 2. С. 12–16.
- Харитон, иером. «Да будет свято это место ...» // Благовест. 2001. № 9 (70). С. 8–10.

St. Nicetas of Kostroma, Serpukhov, Borovsk: Problems of Personal Identification

Therapont (Kashin), metropolitan of Kostroma and Nerekhta

PhD in Theology

26/37 Simanovskogo str., Kostroma 156000, Russia

ferapontk@yandex.ru

For citation: Therapont (Kashin), metropolitan. “St. Nicetas of Kostroma, Serpukhov, Borovsk: Problems of Personal Identification”. *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp. 210–231. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-210-231

Abstract. In this article, the A. examines in a polemical manner the question of the identification of the St. Nicetas of Kostroma and St. Nicetas of Serpukhov and Borovsk – the disciple and “relative” of St. Sergius of Radonezh. The emergence of a historical problem is connected with the events that took place at the end of the XIV – first half of the XV century on the territory of the Grand Duchy of Moscow, namely the internecine feuds of the princes who claimed the throne, as well as their influence on the formation of monasteries of the Russian Orthodox Church in the Serpukhov-Borovsk and Kostroma principalities. In identifying the historical person, a methodology of comparative analysis of archival and bibliographic sources of the 16th – 20th centuries were applied. Using the example of studying the life of St. Nicetas of Kostroma, Serpukhov, Borovsk, the A. presented the process of formation, preservation and recreation of spiritual memory in several regions of Central Russia.

Keywords: hagiography, St. Nicetas of Kostroma, Serpukhov, Borovsk, monasteries of Kostroma Epiphany, Serpukhov Vysotsky in honor of the Conception of the Most Holy Mother of God, Borovsky Pokrovsky Vysotsky, identity, spiritual life of the metropolis.

References

- Akafist Prepodobnomu Nikite Kostromskomu i zhitie [Akathist to st. Nikita of Kostroma and life].* Kostroma: Izdanie Bogoiavlensko-Anastasiinogo monastyrya, 2012. (In Russian)
- “Akafist Prepodobnomu Nikite Kostromskomu” [“Akathist to st. Nikita of Kostroma”]. *Obnovlennaiia obitel': Iz zhizni Bogoiavlensko-Anastasiina zhenskogo monastyria goroda Kostromy [Renovated abode: From the life of the Epiphany-Anastasiina convent in Kostroma]*, Kostroma: Izdanie Bogoiavlensko-Anastasiinogo monastyria, 2013, pp. 62–66. (In Russian)
- Bogoiavlensko-Anastasiin zhenskii monastyr' goroda Kostroma. 570 let (1426–1996) [Epiphany-Anastasiin Convent, Kostroma. 570 years (1426–1996)].* Kostroma: Svetoch, 1996. (In Russian)
- “Bogoiavlensko-Anastasiin monastyr', XVI-XIX vv.” [“Epiphany-Anastasiin monastery, XVI-XIX centuries”]. *Pamiatniki arkhitektury Kostromskoi oblasti [Monuments of architecture of the Kostroma region]*. Kostroma: Departament kul'turnogo naslediiia Kostromskoi oblasti, 1997, p. 198–206. (In Russian)
- Garin, G., Savoskul, S., Shilov, V. *Serpukhov*. Moscow: Moskovskii rabochii, 1989. (In Russian)
- Erusalimskii K. Iu. *Sbornik Kurbskogo [Collection of Kurbsky]*. Vol. 2, Moscow: Znak, 2009. (In Russian)
- Fetishchev S. A. *Moskovskaia Rus' posle Dmitriia Donskogo: 1389–1395 gg. [Moscow Russia after Dmitry Donskoy: 1389–1395]*. Moscow: Drevlekhranilishche, 2003. (In Russian)
- Freski Bogoiavlensko-Anastasiinogo monastyria [The frescoes of the Epiphany Monastery of Anastasia]*. Kostroma: Izd. Bogoiavlensko-Anastasiinogo monastyria, 2016. (In Russian)
- Frolova, N. “O meste zakhoroneniia Vasiliia IAroslavicha borovsko-serpukhovskogo” [“On the burial place of Vasily Yaroslavich Borovsko-Serpukhovskiy”]. *Borovskii kraeved*, vol. 2, 1990, pp. 12–16. (In Russian)
- Hariton, ierom. “Da budet sviato eto mesto...” [“Let this place be holy...”]. *Blagovest*, № 9 (70), 2001, pp. 8–10. (In Russian)
- Istoriia goroda Serpukhova i Serpukhovskogo kraia XIV-XVI vv. (Materialy i issledovaniya) [The history of the city of Serpukhov and Serpukhov region XIV-XVI centuries. (Materials and studies)]*. Serpuhov: 2009. (In Russian)
- Kazarin, A., ed. *Monastyri Kostromskoi eparkhii. [Monasteries of the Kostroma diocese]*. Kostroma: Kostromskaia eparkhiia, 2009. (In Russian)
- Kostroma: istoricheskaia entsiklopediia [Kostroma: historical encyclopedia]*. Kostroma: Kostromaizdat, 2002. (In Russian)
- Kostromskie sviatyni [Kostroma shrines]*. Kostroma, 2004. (In Russian)
- Kuchkin, V. “Iz istorii genealogicheskikh i politicheskikh sviazei Moskovskogo kniazheskogo doma v XIV v.” [“From the history of genealogical and political ties of the Moscow princely house in the XIV century”]. *Istoricheskie zapiski*, vol. 94, 1974, pp. 365–384. (In Russian)

- “Sergij Radonezhskij” [“Sergius of Radonezh”]. *Voprosy istorii*, no. 10, 1992, pp. 75–92. (In Russian)
- Kudriashov, E. *Kostromskoe kamennoe zodchestvo XVII v. Ego osobennosti i puti razvitiia* [Kostroma stone architecture of the 17th century. Its features and ways of development]. Moscow: Nauka, 1975. (In Russian)
- Kuz'min, A. “Proiskhozhdenie uchastnikov zagovora 1461–1462 gg. s tsel'iu osvobodzheniia iz zakliucheniia borovsko-serpukhovskogo kn. Vasiliia Iaroslavicha” [“The origin of the participants in the conspiracy of 1461–1462 for the purpose of release from imprisonment of the Borovsk-Serpukhov kn. Vasily Yaroslavich”]. *Russkoe Srednevekov'e* [Russian Middle Ages]. Moscow: Drevlekhranilishche, 2012, pp. 292–293. (In Russian)
- Lur'e Ia. S. *Dve istorii Rusi XV veka. Rannie i pozdnie letopisi ob obrazovanii Moskovskogo gosudarstva* [Two stories of Russia of the XV century. Early and late chronicles of the formation of the Moscow State]. Moscow: Dmitrii Bulanin, 1994. (In Russian)
- Markelov, G. *Sviatye drevnei Rusi. Materialy po ikonografii (prorisi i perevody ikonopisnykh podlinnikov)* [Saints of ancient Russia. Materials on iconography (tracings and translations of iconographic originals)]. Vol. 2. Moscow: Dmitrii Bulanin, 1998. (In Russian)
- Mogilev, A. *Kostromskaia Odigitriia. Chudotvornaia Smolenskaia Ikona-freska Bozhieĭ Materi* [Kostroma Odigitria. The miraculous Smolensk icon-fresco of the Mother of God]. Kostroma: Kostromskaia eparkhiia Russkoĭ Pravoslavnoi Tserkvi, 2005. (In Russian)
- Mostovskii, M. *Khram Khrista Spasitelia* [Cathedral of Christ the Savior]. Moscow: Aspekt-Press, 1996. (In Russian)
- Murav'eva, L. *Letopisanie Severo-Vostochnoi Rusi kontsa XIII — nachala XV veka* [Chronicles of North-Eastern Russia of the end of the XIII - beginning of the XV century]. Moscow: AN SSSR, 1983. (In Russian)
- Nekrasov, A. “Kostromskoi kraĭ v istorii drevnerusskogo iskusstva” [“Kostroma Territory in the history of ancient Russian art”]. *Trudy Kostromskogo nauchnogo obshchestva po izucheniiu mestnogo kraia* [Proceedings of the Kostroma Scientific Society for the Study of the Local Territory], no. 30, 1923, pp. 99–103. (In Russian)
- Nikandrov, A. *Serpukhovskoi udel Moskovskogo kniazhestva v seredine XIV - pervoi polovine XV vv.* [Serpukhov's inheritance of the Moscow principality in the middle of the XIV - first half of the XV centuries]. Kuĭbyshev, 2006. (In Russian)
- Obitel' liubvi v Kostromskoi zemle. Bogoiavlensko-Anastasiin monastyr'* [The abode of love in the land of Kostroma. Epiphany-Anastasiin monastery]. Kostroma, 2015. (In Russian)
- Olsuf'ev, Yu. *Opis' ikon Troitse-Sergievoi lavry do XVIII v. i naibolee tipichnykh XVIII i XIX vv.* [Inventory of the icons of the Trinity-Sergius Lavra until the 18th century and the most typical XVIII and XIX centuries]. Sergiev Posad: Komissiiia po okhrane pamiatnikov iskusstva i stariny Troitse-Sergievoi lavry, 1920. (In Russian)
- Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim* [Correspondence of Ivan the Terrible with Andrei Kurbsky]. Moscow: Nauka, 1981. (In Russian)
- Pistvoaia kniga g. Kostromy 1627/28–1629/30 gg.* [The written book of Kostroma, 1627/28–1629/30]. Kostroma: Kostromaizdat, 2004. (In Russian)

- Prepodobnyiĭ Sergiĭ Radonezhskii: Obraz prostoty, pravdy, sviatosti: Ikonografiia XV — nach. XX v: Al' bom-kat. [St. Sergius of Radonezh: The Image of Simplicity, Truth, Holiness: Iconography XV — beginning. XX in: Album Catalog].* Moscow: Leto, 2014. (In Russian)
- Priselkov, M. *Istoriia Russkogo letopisaniia XI–XV vv. [History of Russian Chronicles of the XI–XV centuries].* Moscow: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1940. (In Russian)
- Prokhorov, G. "Afanasii Vysotskii". *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi [Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Russia]*, vol. 2, part 1, Moscow: Nauka, 1988, pp. 79–81. (In Russian)
- Russkii monastyri. Povolzh'e. Novomoskovsk. [Russian monasteries. Volga region. Novomoskovsk].* Moscow: Ocharovannyĭ strannik, 2003. (In Russian)
- Riazanovskii, F. "Pamiatniki iskusstva i stariny" ["Monuments of Art and Antiquities"]. *Proshloe i nastoiashchee Kostromskogo kraia [The Past and Present of the Kostroma Territory]*, Kostroma: Severnaia pravda, 1926. (In Russian)
- Sidneva O. "Mesto, gde svet" [The place where the light]. *Kostromskaia narodnaia gazeta*, September, № 40 (5), 2016. (In Russian)
- Stroev, P. *Spiski ierarkhov i nastoiatelei monastyrei Rossiiskoi tserkvi. [Lists of hierarchs and abbots of the monasteries of the Russian Church].* Koln; W.: 1990. (In Russian)
- Tkachenko, V. *Moskovskie udel'nye kniazhestva i tsari [Moscow specific princedoms and tsars].* Moscow: Poisk, 1998. (In Russian)
- Zemlia Serpukhovskaia: sbornik dokumentov i materialov po istorii goroda [Land of Serpukhov: a collection of documents and materials on the history of the city].* Serpukhov: Serpukhovskii istoriko-khudozhestvennyi muzei, 2000. (In Russian)
- Zontikov, N. "Kostromskoj Kostromskoi Bogoiavlensko-Anastasiin monastyr'" ["Kostroma Epiphany-Anastasiin Monastery"]. *Blagovest*, № 9 (70), 2001, pp. 4–7. (In Russian)

ПОСТАВЛЕНИЕ ПЕРВОГО ТРОИЦКОГО НАСТОЯТЕЛЯ- АРХИМАНДРИТА

Архимандрит Макарий (Веретенников)

доктор богословия
профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
macarius.v@yandex.ru

Для цитирования: Макарий (Веретенников), архим. Поставление первого Троицкого настоятеля-архимандрита // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 232–246. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-232-246

Аннотация

УДК 281.93 (94)

В статье излагается история возведения настоятелей Троице-Сергиевой лавры в сан архимандритов: кто, кем и когда был впервые облечен этим саном в обители прп. Сергия. Этому событию предшествовало соборное суждение-определение, в результате которого обитель преподобного Сергия была поставлена превыше других монастырей. Делается вывод о том, что возведение Троицкого настоятеля в сан архимандрита — важное событие для всей Церкви.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, Троице-Сергиева лавра, святитель Макарий Московский, настоятель, архимандрит.

Преподобный Сергий основал на горе Маковец Радонежскую обитель, которая посвящена была Живоначальной Троице. Он скончался в сане игумена, и все последующие Троицкие настоятели также были игуменами. Шли годы и века, Русское государство постепенно крепло, объединяясь вокруг Москвы. Одновременно вырос и церковный статус Москвы: в ней пребывает Глава Церкви, в ней собираются церковные Соборы, к Главе Русской Церкви приезжают иерархи, настоятели монастырей, различные старцы. Постепенно встаёт вопрос о церковном диптихе.

После перенесения первосвятительской кафедры митрополитом Максимом¹ из Киева во Владимир на Клязьме главной обителью в Русской Церкви становится монастырь во имя Рождества Пресвятой Богородицы во Владимире². При святителе Московском Макарии³ впервые появились указания о старшинстве настоятелей монастырей, что было важно при совершении соборных богослужений. Первой обителью стал Чудов монастырь в Кремле, основанный митрополитом Алексием⁴; вторым — Троице-Сергиев, основанный преподобным Сергием⁵ и т.д. Это распоряжение было сделано в связи с царским венчанием в 1547 году, оно охватывало семь монастырей, «а прежде того те игумены в местех не бывали»⁶. Хронологически следующий документ, имеющий название «Лествица властям», был составлен при патриархе Иове⁷ в 1599 году⁸. В нём названы иерархи Русской Церкви и настоятели монастырей: четыре митрополита, шесть архиепископов и три епископа, последний — «Селивестр епископ Корелский и Орешки»⁹. Затем названы

1 †1305 г.

2 *Маштафаров А. В.* Владимирский в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской монастырь // ПЭ. Т. 9. С. 69–72.

3 †1563; пам. 30 дек.

4 †1378; пам. 12 февр.

5 †1393; пам. 25 сент.

6 *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях Владимирских. М.; Л., 1955. С. 113. В летописи данное событие указано хронологически раньше, поэтому с царским венчанием оно не связано (ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. С. 180).

7 †1607; пам. 19 июня.

8 Лествица о Соборных властях, кои были в 107-м году на Соборе у Иова Патриарха на Москве // ЧОИДР. 1912. Кн. 2. Смесь. С. 39–41.

9 Патриарх Иов позаботился об укоренении христианства в Карелии, которая в 1591 года была отвоёвана у шведов царём Феодором Иоанновичем. На присоединённой территории была образована новая епархия в Русской Церкви — Карельская, в которой первым епископом был владыка Сильвестр (1593–1611) (*Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи: 992–1891. Т. 2: Иоанн — Симеон II. М., 2003. С. 590–591).

сорок семь настоятелей монастырей из разных епархий, после которых следует перечень старцев из различных монастырей. Однако между серединой и концом XVI века имело место ещё одно распоряжение священноначалия. Связано оно было с Троице-Сергиевой обителью, ставшей первым монастырем Русской Церкви. Об этом сохранились некоторые сведения в источниках.

Необходимо отметить, что в Троицком монастыре до этого могли нести послушание настоятели в сане архимандрита, переведенные из других обителей. Так, Лужецкий архимандрит Гурий¹⁰ был переведён из Можайска в Троицкий монастырь. Затем он стал епископом на Рязанской кафедре¹¹. Уже будучи епископом, он прибыл в 1559 году в Троице-Сергиев монастырь по случаю основания Успенского собора. В «Летописце» о нём сказано: «...преж был игумен у Живоначалныя Троицы»¹². Таким образом, статус Троицкого настоятеля не изменялся и в подобных случаях, но, очевидно, это могло иметь отношение к последующему возвышению Троицкого настоятеля¹³.

В середине XVI века келарем в Троицком монастыре был известный старец Адриан (Ангелов)¹⁴. В «Троицком летописце» приведено его послание, обращённое к царю Иоанну Грозному. Он проводит параллель между посещением Богоматерью Святой Афонской Горы и Её явлением преподобному Сергию Радонежскому. Пречистая Дева «сниде духом не по земли от места на место плотию ходяща, но от страшного и трепетного и неисповедимаго престола Сына и Бога Своего с святыми Его ученики, прииде от небес на землю в Богоименитую и в Свою великую обитель к Своему угоднику великому Сергию и чудное обещание дарующе, еже неотступно Ей пребыти от Своеа обители, и прославити

Однако в Смутное время шведы присоединили Карелию к своей территории и православная епархия прекратила существование (*Покровский И.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. (Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т. 1: (XIV–XVI вв.). Казань, 1897. С. 57).

10 1547–1551 гг.

11 1554–1562 гг. См. о нём: *Макарий (Веретенников), архим.* Святитель Макарий, Митрополит Московский, и архиереи его времени. М., 2007. С. 402–407.

12 *Горский А., прот.* Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры, составленное по рукописным и печатным источникам. М., 1890. Ч. 2. С. 179. См. также: *Тихонравов Н.* Древние Жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892. С. 166; Троице-Сергиева Лавра. Художественные памятники. М., 1967. С. 30.

13 *Макарий (Веретенников), архим.* Указ. соч. С. 404.

14 См.: *Макарий (Веретенников), архим.* Келарь Троице-Сергиевой обители – старец Адриан Ангелов // Альфа и Омега. М., 1995. 2 (5). С. 117–126; *Он же.* Московский Митрополит Макарий и его время: сборник статей. М., 1996. С. 175–185.

Свою обитель, и всех благых избобильствовати, якоже отци глаголют вторую сию Святую Гору быти и не погресиша, но и паче истиньствоваше от сицевыа твоеа Богом и Пречистыа украшенныа Лавры игумен Еульферей еже о Христе з братьею челом бьем и молим твое царьское величество кротко и милостивно нас смиренных, възвещающих тебе, государю, послушати, аще Бог прославил и Пречистаа Богородица, и възвеличил, и распространил и славу сътворил от восток и до запад, не и паче ли тебе, государю, для Бога и Пречистыа Богородица и великаго чудотворца Сергия и ученика его Никона чудотворца свою царскую обитель подобает прославити, понеже сия твоя царская обитель твоей царской главе слава и венец, и царьствию твоему красота и слава от восток и до запад, яко в твоих прародителех и твоём Царствии и области Бог изволил и Пречистаа Богородица от Небес схожением Пречистыа Богородица освятися обители сей слава Богу, тако прославльшему Своею Пренепорочною Материю сию твою царскую обитель»¹⁵. Заканчивается данное сообщение «Краткого летописца Свято-Троицкой Сергиевой Лавры» описанием возведения Троицкого настоятеля в сан архимандрита 6 января 1561 года:

«И на Богоявление Господа нашего Иисуса Христа государь пожаловал, а Митрополит Макарей в Пречистой поставил игумена Троицкаго Еульфериа в архимандриты да и шабьку дал с полициею»¹⁶.

В послании-обращении келаря к царю называется Троицкий настоятель — игумен Елевферий, который и был возведён святителем Макарием в сан архимандрита. Этому предшествовало соборное суждение-определение, в результате которого обитель преподобного Сергия была поставлена превыше других монастырей в Русской Церкви, о чем говорится в Соборной грамоте митрополита Макария, данной её первому архимандриту, Елевферию¹⁷. В описи фонда, где она ныне хранится, приведены следующие данные о ней:

15 Горский А., *прот.* Указ. соч. Ч. 2. С. 180.

16 Там же. Первые архимандриты в московских монастырях были учреждены также благодаря ктиторскому участию Московских Государей (См.: Щапов Я. Н., Соколова Е. И. Архимандрития в древнерусском городе // Церковь, общество и государство в феодальной России: сб. статей. М., 1990. С. 44).

17 Горский А., *прот.* Указ. соч. Ч. 1. С. 176–183. Грамота была переопубликована: Макарий (Веретенников), архим. Обитель преподобного Сергия: сборник статей. Сергиев Посад, 2004. С. 44–52.

«Ставленная грамота о поставлении игумена Тр.-Сергиева монастыря в архимандриты, 6 янв. 1561 г., скоропись, л. I, печать не сохранилась»¹⁸.

Из грамоты явствует, что на праздник Крещения Господня в Успенском соборе Кремля служил Собор иерархов во главе с митрополитом Макарием¹⁹: Ростовский архиепископ Никандр²⁰, епископы Афанасий Суздальский²¹, Гурий Рязанский²², Акакий Тверской²³, Варлаам Коломенский²⁴, Матфей Сарский (Крутицкий)²⁵. Из епископата Русской Церкви на торжествах не было архиепископа Новгородского Пимена²⁶, святителя Гурия Казанского²⁷, епископов Смоленского Симеона²⁸ и Вологодского Иоасафа²⁹.

После сообщения о служении иерархов в грамоте говорится:

«...благословили есмь и поставили в архимандриты Троицкого Сергиева монастыря Елевферия в тот же Троицкий монастырь и священную ему палицу приложили».

18 Опись грамот Троице-Сергиевой Лавры. Ф. 303. I. [М.] 1959. Т. 1. С. 64. № 892.

19 Горский А., *прот.* Указ. соч. Ч. 1. С. 176.

20 1549–1566 гг. См. о нём: Макарий (Веретенников), архим. Святитель Макарий, Митрополит Московский... С. 262–280; Он же. Ростовский архиепископ Никандр (1549–1566) // Материалы Казанской юбилейной историко-богословской конференции «История и человек в богословии и церковной науке». 4 (17)–6 (19) октября 1995 года. Казань, 1996. С. 19–29.

21 1551–1564 гг. С 1566 года иерарх занимал Полоцкую кафедру, см. о нём: Макарий (Веретенников), архим. Святитель Макарий, Митрополит Московский... С. 302–314; Он же. О Церкви земной и Церкви Небесной: сборник статей к 55-летию автора и к 10-летию его сотрудничества в журнале «Альфа и Омега». М., 2006. С. 275–284.

22 1554–1562 гг. Макарий (Веретенников), архим. Святитель Макарий, Митрополит Московский... С. 402–407.

23 1522–1567 гг. Макарий (Веретенников), архим. Святитель Макарий, Митрополит Московский... С. 72–96; Он же. Епископ Тверской и Кашинский Акакий – подвижник XVI века // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 2. С. 336–362.

24 1560–1564 гг. Макарий (Веретенников), архим. Святитель Макарий, Митрополит Московский... С. 332–335.

25 1559–1565 гг. Макарий (Веретенников), архим. Святитель Макарий, Митрополит Московский... С. 368–372; Он же. Епископ Крутицкий Матфей // Московские епархиальные ведомости. 2003. № 6–8. С. 142–145.

26 1552–1570 гг.

27 1555–†1563; пам. 5 дек.

28 1555–1566 гг.

29 1560–1570 гг.

Далее говорится, что ему также благословили «в святей шапки с Деисусом и с Херувимы и с двема рипидами вся священноиноческая и архимандрическая действовати»³⁰. Затем расписан Чин торжественного совершения Божественной литургии. После входных молитв архимандрит облачается в центре храма «на ковре... в весь священный архимандрический сан, и священную палицу приложив и святую шапку целовав, и на главу возложив, отходит во всем сану в святей оltарь Царскими дверми»³¹. Проскомидию он совершает сам, на малом входе пред царскими дверями он отдаёт «шапку» диакону, который заносит её в алтарь, а затем в алтаре «приемлет от диакона шапку и возлагает на главу свою»³². Во время чтения Апостола архимандрит «на Горнем месте сядет в шапке»³³. По прочтении Евангелия он целует его «и повелевает иному диакону и к прочим служащим священником понести святое Евангелие целовати»³⁴. На Херувимской песни «шапка» снимается «и оттоле служит откровенною главою». На Великом входе диакон несёт «шапку» «пред кандилом за рипидами». Всех сослужащих, входящих в алтарь, архимандрит кадит³⁵. После снятия покрова с Даров на Символе веры архимандрит «повелевает двема диаконом с рипидами стояти и брегут Святая, и стоят со страхом и осеняют. д. Причастия»³⁶. По окончании литургии архимандрит разоблачается «посреди церкви на ковре»³⁷. Кроме того, в грамоте говорится, что Троицкому настоятелю подобает «выше всех архимандритов ходити всея Руския Митрополии и почтохом его честию и седанием подо всеми владыками. Прочие же архимандриты и игумены имеют его в первых честнейшаго и старейшаго архимандрита в службах и седаниях и о Христе брата, и честь ему воздают, яко старейшему и честнейшему господину о Христе брату»³⁸. Затем в грамоте перечислены монастыри, приписанные к Троицкой обители: Пятницкий на Подоле, Кержачский Благовещенский, Богоявленский монастырь в Кремле (подворье Троице-Сергиева монастыря)³⁹,

30 Горский А. В., *прот.* Указ. соч. Ч. 1. С. 176.

31 Там же.

32 Там же. С. 177.

33 Там же. С. 178.

34 Там же.

35 Там же.

36 Там же. С. 179.

37 Там же. С. 180.

38 Там же. С. 180–181.

39 С. В. Бахрушин пишет: «Крупные внесмоковские монастыри, как Волоколамский, Болдинский, имели в Москве свои подворья» (*Бахрушин С. В. Труды по источниковедению,*

Троице-Сергиев в Свяжске, монастырь в Казани преподобного Сергия Радонежского, Преображенский монастырь «в Бежецком Версе на Мологе в Присеках», Успенский монастырь во Владимирском уезде на реке Клязьме, Прилуцкий монастырь Рождества Христова, Никольский в Дерюзине, Хотьковский девичий монастырь и монастырь «Пречистая Богородица под Сосною, игуменья с сестрами»⁴⁰. В грамоте также говорится, что монашествующие этих монастырей должны иметь послушание к Троицкому настоятелю.

Грамота подписана святителем Макарием: «Смиранный Макарие Божию милостию Митрополит всеа Руси»⁴¹. К грамоте подвешены царская красновосковая печать и митрополичья черновосковая. На её лицевой стороне изображение «Похвала Богородицы», надпись на обороте печати повторяет подпись-автограф святителя⁴². На подлиннике автограф святителя несколько выцвел, сохранился красный шнур, но печать теперь отсутствует, как и митрополичья печать. Грамота писана на нескольких листах, которые были склеены. На обороте святитель Макарий написал на одном склее: «Смиранный»; на другом: «Ма»; и на третьем: «карие». Вверху оборота древним почерком отмечено: «о архимандрите Елеферии 7069-го, генваря [?]»⁴³ дня⁴⁴. Возможно, в конце литургии грамота была вручена святителем Макарием новопоставленному архимандриту.

На праздник Крещения традиционно совершался Чин шествия на Иордань с великим освящением воды на Москве-реке.

историографии и истории России эпохи феодализма (Научное наследие). М., 1987. С. 36–37). Было подворье в Кремле и у Троицкого монастыря (*Панова Т. Д.* Подворья в составе владений Русской Церкви в Иосковском Кремле XIV–XVI веков // Православные святыни Московского Кремля в истории и культуре России. К 200-летию Московского Кремля. М., 2006. С. 296–297). 16 октября 1558 года на Троицком подворье Митрополит Макарий вместе с Крутицким епископом Нифонтом и духовенством освятили вновь построенный каменный храм шатровой архитектуры во имя преподобного Сергия (*Горский А. В., прот.* Указ. соч. Ч. 1. С. 178). Храм преподобного Сергия просуществовал до 1808 года, поэтому о его архитектуре мы можем судить только по сохранившимся изображениям (См.: История русского искусства. М., 1955. Т. 3. С. 443; ЖМП. 1978. № 2. С. 73. См. также: *Ильин М. А.* Русское шатровое зодчество: Памятники середины XVI века. М., 1980. С. 97–99).

40 *Горский А. В., прот.* Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры... Ч. 1. С. 181.

41 Там же. С. 182.

42 Там же. С. 183.

43 Должно быть число, т.е. 6, но на грамоте в этом месте находится пятно.

44 РГБ. Ф. 303. I. № 892.

Современник-англичанин А. Дженкинсон несколько ранее, в 1558 году, описал совершение Чина шествия на Иордань и освящение воды, которое совершил святитель Макарий:

«Митрополит с большою торжественностью освятил воду и окропил этой водою царского сына и вельмож; после всего этого народ толпой стал наполнять горшки освящённой водой для того, чтобы нести её домой»⁴⁵.

Крестный ход из Успенского собора на Москву-реку шёл, очевидно, через ворота Тайнинской башни Кремля⁴⁶. Богоявление — это также престольный праздник на подворье Троицкой обители в Кремле. Освящением воды и последующей праздничной трапезой закончились торжества Господского праздника в 1561 году, ознаменованные поставлением первого Троицкого настоятеля-архимандрита.

Известен Чин встречи в обители новопоставленного игумена или архимандрита. Новопоставленный, «не доехав до обители близь поприщ за пять, или где лучится тоя обители село, и приехав в село, посылает во обитель весть к келарю и к братии, чтобы были в то село на стречю ко игумену»⁴⁷. Сам же «слушает» вечернее богослужение. По прибытии «властей» их встречают слуги в сенях, а в келье затем читается «Достойно есть» и творится отпуст⁴⁸. После этого все «сядут вечерять»⁴⁹. Утром келарь отбывает в монастырь с целью готовить всё необходимое к прибытию священноначалия, а настоятель слушает утреню с оставшимися с ним, а также и правило ко святому Причащению, затем все едут в обитель. Своего предстоятеля обитель торжественно встречает колокольным звоном, в святых вратах — священник с крестом и диакон с кадиллом, а также братия «в ризах». После «Достойно есть» настоятель благословляет крестом себя и всех. В храме, в данном случае в Троицком соборе, настоятель прикладывается к иконам, встаёт на келарском месте «и потом велит настольную грамоту честь», и затем совершается молебен. После этого начинается литургия «и по отпущу»

45 Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. [Л.] 1937. С. 77, 78; Иностранцы о древней Москве. М., 1991. С. 44–45. См. также: Макарий (Веретенников), архим. Свидетельства иностранцев о Всероссийском Митрополите Макарии // Православие и Россия: Канун третьего тысячелетия. Томск, 2000. С. 41.

46 Ворота могли называться Водяными (Гончаренко В. С. Стены и башни. Путеводитель. М., 2010. С. 85).

47 Русская историческая библиотека. СПб., 1876. Т. 3. Стб. 157.

48 Там же.

49 Там же. Стб. 158.

Божественные службы, просфирами благословляет келаря и всю братью»⁵⁰. Затем новопоставленный совершает в храме три поклона, «и потом приемлют келарь по правую руку, а казначей по левую руку, и тако поставляют его на место, и потом поднесет келарь посох, и тако келаря благословит и казначея, и по сем пойдет в келью»⁵¹. Троицким келарем в 1561 году был, как мы знаем, старец Адриан (Ангелов), а казначеем — старец Варлаам (Путятин)⁵². В келье архимандрит «покоит овсяным маслицом» братию, и все идут на трапезу. Здесь бывает «братии утешение велие за столом». «И по отпущении стола бывает Чаша Государьская»⁵³. В данном случае, несомненно, возглашалась и чаша митрополита Макария⁵⁴.

Нужно заметить, что первый архимандрит нес послушание в Троицкой обители недолго, ибо уже в 1564 году он был возведён митрополитом Афанасием в сан епископа Суздальского и Тарусского⁵⁵.

За время своего первосвятительства митрополит Макарий рукоположил, как и святитель Алексей, двадцать одного иерарха. Особой торжественностью отличались два поставления: первого архиепископа Казанского после покорения Казани и первого архиепископа Полоцкого после присоединения Полоцка⁵⁶. Хиротония святителя Казанского, архиепископа Гурия, состоялась 3 февраля 1555 года. «И всех служащих было с Митрополитом в Пречистой и со архиепископом Казанским архиепископов и епископов, архимаритов и игуменов, протопопов

50 Там же. С. 159.

51 Там же. С. 160.

52 [Арсений, иером.] Летопись наместников, келарей, казначеев, ризничих, экономов и библиотекарей Свято-Троицкой Сергиевой лавры. СПб., 1868. С. 33. В 1562 году названный казначей уже был строителем Благовещенского монастыря в Киржаче.

53 Орлов А. С. Чаши государевы // ЧОИДР. 1913. Кн. 4. Отдел 2. С. 1–69; Чаши государевы заздравные / подг. текста, пер. и комм. Л. В. Соколовой // БЛДР. Т. 10: XVI век. 2000. С. 556–561, 616–617.

54 См.: Макарий (Веретенников), архим. Заздравная чаша Митрополита Макария // Макариевские чтения «Москва — третий Рим»: материалы XV Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария. Можайск, 2008. Вып. 15. С. 23–26. См. также: Никольский К., протоиерей. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных Богослужебных книгах. СПб., 1885. С. 237–256.

55 Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. М., 1877. Стб. 655; Голубинский Е. Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Жизнеописание преподобного Сергия. Путеводитель по Лавре. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. С. 125. Краткие сведения о его архиерейском служении см.: Титов А. А. Суздальская иерархия. М., 1892. С. 58.

56 См.: Макарий (Веретенников), архим. Святитель Макарий, Митрополит... С. 425.

и попов, архидиаконов и протодиаконов и диаконов 76, опричь подьяков»⁵⁷. Казанской епархии было определено второе место в диптихе после кафедры Великого Новгорода. Четвертого апреля 1563 года было поставление Полоцкого архиепископа Трифона (Ступишина), находившегося на покое и бывшего ранее епископом Суздальским. Новой епархии определили место «под Ростовскою архиепископию»⁵⁸.

Мы не знаем, сколько за время своего служения (Великий Новгород и Москва: 1526–1563 гг.) поставил святитель Макарий настоятелей монастырей, возводя их в сан игумена или архимандрита. С уверенностью можно говорить, что, будучи на Новгородской кафедре, он посвятил в игумена преподобного Корнилия Псково-Печерского⁵⁹. Но, вне всякого сомнения, самым знаменательным было возведение им игумена Елевферия в сан архимандрита Троицкой обители, которую посетила Сама Пречистая Дева «со двема Апостолама». Старец Елевферий был последним Троицким игуменом и первым архимандритом, его имя открывает ряд Троицких настоятелей-архимандритов. Возведение Троицкого настоятеля в сан архимандрита — важное событие для всей Церкви, которое является деянием царя Иоанна Грозного и митрополита Макария. 1561 год — важная дата в истории Троице-Сергиевой лавры. Настольная грамота, данная ему, является соборной, пространной и торжественной⁶⁰.

57 ПСРЛ. М., 2000. Т. 13. С. 250.

58 Там же. С. 366.

59 †1570; пам. 20 февраля. Хотя в его «Житии» об этом и не говорится, но поскольку возведение произошло в 1529 году (*Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Стб. 38), то возведение в сан игумена мог совершить архиепископ Великого Новгорода и Пскова Макарий (1526–1542), в ведении которого находился тогда Псково-Печерский монастырь. Исследователь Н. Андреев высказывал мысль о близости подвижника к святителю Макарию (*Andreyev N.* The Pskov-Pechery Monastery in the sixteenth-century // *Slavonic and East European Review*. 1979. Т. 32. Р. 325; *Алпий, архим.* Преподобномученик Корнилий, игумен Печерский (к 400-летию кончины) // *ЖМП*. 1970. № 2. С. 72).

60 Ср. настольные грамоты, которые выдавались епархиальными архиереями при поставлении настоятелей монастырей: *Акты юридические, или собрание форм старинного делопроизводства*. СПб., 1838. С. 401–404.

Библиография

Источники

- Акты юридические, или собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838.
- Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. Л.: Соцэкгиз, 1937.
- Иностранцы о древней Москве. М.: Столица, 1991.
- История русского искусства. М.: Академия наук СССР, 1955. Т. 3.
- Лествица о Соборных властех, кои были в 107-м году на Соборе у Иова Патриарха на Москве // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. 1912. Кн. 2. С. 39–41.
- Полное собрание русских летописей. М.: Наука, 1978. Т. 34.
- Русская историческая библиотека. СПб.: Русское истор. общ-во, 1876. Т. 3.
- Троице-Сергиева Лавра. Художественные памятники / под общей ред. Н. Н. Воронина и В. В. Косточкина. М.: Искусство, 1968.
- Чаши государевы заздравные / подг. текста, перевод и комментарии Л. В. Соколовой // БЛДР. Т. 10: XVI век. СПб.: Наука, 2000, С. 556–561, 616–618.

Литература

- Алипий, архим.* Корнилий, игумен Печерский (к 400-летию кончины) // ЖМП. 1970. № 2. С. 69–79.
- Бахрушин С. В.* Труды по источниковедению, историографии и истории России эпохи феодализма (Научное наследие). М.: Наука, 1987.
- Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Жизнеописание преподобного Сергия. Путеводитель по Лавре. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012.
- Гончаренко В. С.* Стены и башни. Путеводитель. М.: Арт-Курьер, 2010.
- Горский А., прот.* Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы Лавры, составленное по рукописным и печатным источникам. М.: Тип. Ефимова, 1890. Ч. 2.
- Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях Владимирских. М.; Л.: Академия наук СССР, 1955.
- Ильин М. А.* Русское шатровое зодчество: Памятники середины XVI века. М.: Искусство, 1980.
- Макарий (Веретенников), архим.* Епископ Тверской и Кашинский Акакий — подвижник XVI века // Герменевтика древнерусской литературы. М.: Общество исследователей Древней Руси, 1994. Сб. 7. Ч. 2. С. 336–362.
- Макарий (Веретенников), архим.* Келарь Троице-Сергиевой обители — старец Адриан Ангелов // Альфа и Омега. 1995. 2 (5). С. 117–126.
- Макарий (Веретенников), архим.* Ростовский архиепископ Никандр (1549 — 1566) // Материалы Казанской юбилейной историко-богословской конференции «История

и человек в богословии и церковной науке». 4 (17)–6 (19) октября 1995 года. Казань: Казанск. Дух. Акад., 1996. С. 19–29.

Макарий (Веретенников), архим. Московский Митрополит Макарий и его время: сборник статей. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996.

Макарий (Веретенников), архим. Свидетельства иностранцев о Всероссийском Митрополите Макарии // Православие и Россия: Канун третьего тысячелетия. Томск: [б. и.], 2000. С. 41.

Макарий (Веретенников), архим. Епископ Крутицкий Матфей // Московские епархиальные ведомости. 2003. № 6–8. С. 142–145.

Макарий (Веретенников), архим. Обитель преподобного Сергия: сборник статей. Сергиев Посад: СТСЛ, 2004.

Макарий (Веретенников), архим. Святитель Макарий, Митрополит Московский, и архиереи его времени. М.: МДА, Сретенский м-рь, 2007.

Макарий (Веретенников), архим. Заздравная чаша Митрополита Макария // Макариевские чтения: «Москва — третий Рим». Материалы XV Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария. Можайск: [б. и.], 2008. Вып. 15. С. 23–26.

Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи: 992–1891. Т. 2: Иоанн — Симеон II. М.: [б. и.], 2003.

Маштафаров А. В. Владимирский в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской монастырь // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 69–72.

Никольский К., прот. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных Богослужебных книгах. СПб.: Общественная польза, 1885.

Орлов А. С. Чаши государевы // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. 1913. Кн. 4. Отдел 2. С. 1–69.

Панова Т. Д. Подворья в составе владений Русской Церкви в Московском Кремле XIV–XVI веков // Православные святыни Московского Кремля в истории и культуре России. К 200-летию Московского Кремля. М.: Индрик, 2006. С. 296–297.

Покровский И. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. (Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т. 1: (XIV–XVI вв.). Казань: Тип. импер. унив-та, 1897.

Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российския Церкви. М.: Тип. В. С. Балашова, 1877.

Титов А. А. Суздальская иерархия. М.: [б. и.], 1892.

Тихонравов Н. Древние Жития преподобного Сергия Радонежского. М.: изд. Н. Тихонравова, 1892.

Щапов Я. Н., Соколова Е. И. Архимандрития в древнерусском городе // Церковь, общество и государство в феодальной России: сб. статей. М.: Наука, 1990, С. 40–45.

Andreyev N. The Pskov-Pechery Monastery in the sixteenth-century // Slavonic and East European Review. 1979. V. 32. P. 318–343.

The Appointment of the First Archimandrite of Holy Trinity-St. Sergius Lavra

Archimandrite Macarij (Veretennikov)

Doctor of Theology

Professor of Moscow Theological Academy

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

macarius.v@yandex.ru

For citation: Macarij (Veretennikov), archimandrite. "The Appointment of the First Archimandrite of Holy Trinity-St. Sergius Lavra". *Theological Herald*, vol. 32, № 1, 2019, pp. 232–246. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-232-246

Abstract. The article describes the history of the construction of the priors of the Trinity-Sergius Lavra to the rank of archimandrites: who, by whom and when was first invested with this dignity in the monastery of St. Nicholas. Sergius. This event was preceded by a conciliar judgment-determination, as a result of which the monastery of St. Sergius was placed above other monasteries. It is concluded that the elevation of the Trinity priest to the rank of archimandrite is an important event for the whole Church.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, Trinity-Sergius Lavra, St. Macarius of Moscow, rector, archimandrite.

References

- Angliiskie puteshestvenniki v Moskovskom gosudarstve v XVI v. [English travelers in Muscovy in the XVI century]*. Leningrad: Sotsëkgiz, 1937. (In Russian)
- Andreyev, N. "The Pskov-Pechery Monastery in the sixteenth-century". *Slavonic and East European Review*, vol. 32, 1979, pp. 318–343. (In Russian)
- Alipii, arkhim. "Prepodobnomuchenik Korniliï, igumen Pecherskii (k 400-letiiu konchiny)" ["Martyr Cornelius, Hegumen of Pechersk (on the 400th anniversary of his death)"], *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii*, 1970, № 2, pp. 69–79. (In Russian)
- Bakhrushin, S. *Trudy po istochnikovedeniiu, istoriografii i istorii Rossii ëpokhi feodalizma (Nauchnoe nasledie) [Works on Source Study, Historiography and History of Russia in the Epoch of Feudalism]*. Moscow: Nauka, 1987. (In Russian)
- Dmitrieva, R. *Skazanie o kniaz' iakh Vladimirskikh [Legend of the Princes of Vladimir]*. Moscow: Akademiya nauk SSSR, 1955. (In Russian)
- Golubinskiï, E. *Prepodobnyi Sergii Radonezhskii i sozdannaia im Troitskaia Lavra. ZHizneopisanie prepodobnogo Sergia. Putevoditel' po Lavre [Rev. Sergius of Radonezh and the Trinity Monastery Created by Him. Biography of St. Sergius. Guide to the Lavra]*. Sergiev Posad: Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra, 2012. (In Russian)
- Goncharenko, V. *Steny i bashni. Putevoditel' [Walls and towers. Guide]*. Moscow: Art-Kur'er, 2010. (In Russian)

- Il'in, M. *Russkoe shatrovoe zodchestvo: Pamiatniki serediny XVI veka [Russian hip-roof architecture: Monuments of the mid-16th century]*. Moscow: Iskusstvo, 1980. (In Russian)
- Inostrantsy o drevnei Moskve [Foreigners about Ancient Moscow]*. Moscow: Stolitsa, 1991. (In Russian)
- Istoriia russkogo iskusstva [The history of Russian art]*. Vol. 3, Moscow: Akademiia nauk SSSR, 1955. (In Russian)
- Lemeshevskii, M. *Russkie pravoslavnye ierarkhi: 992–1891 [Russian Orthodox hierarchs: 992–1891]*. Vol. 2, Moscow, 2003. (In Russian)
- Mashtafarov, A. “Vladimirskii v chest' Rozhdestva Presvatoi Bogoroditsy muzhskoi monastyr” [Vladimirsky in honor of the Nativity of the Most Holy Theotokos male monastery]. *Pravoslavnaia éntsiklopediia*, vol. 9, 2005, p. 69–72. (In Russian)
- Panova, T. “Podvor'ia v sostave vladenii Russkoi Tserkvi v Moskovskom Kremle XIV–XVI vekov” [“Podvorye as part of the possessions of the Russian Church in the Moscow Kremlin of the XIV–XVI centuries”]. *Pravoslavnye sviatyni Moskovskogo Kremliia v istorii i kul'ture Rossii. K 200-letiiu Moskovskogo Kremliia. [Orthodox shrines of the Moscow Kremlin in the history and culture of Russia. To the 200th anniversary of the Moscow Kremlin]*, Moscow: Indrik, 2006, pp. 296–297. (In Russian)
- Polnoe sobranie russkikh letopisei [The complete collection of Russian chronicles]*. Vol. 34, Moscow: Nauka, 1978. (In Russian)
- Shapov, Ya., Sokolova, E. “Arkhimandritiia v drevnerusskom gorode” [“Archimandrite in the Old Russian City”]. *Tserkov', obshchestvo i gosudarstvo v feodal'noi Rossii [Church, Society and State in Feudal Russia]*, Moscow: Nauka 1990, pp. 40–45. (In Russian)
- Sokolova, L., ed. “Chashi gosudarevy zazdravnye” [“Chalice sovereign zdravnye”]. *Biblioteka literatury Drevnei Rusi [Literature Library of Ancient Russia]*, vol. 10, Moscow: Nauka, 2000, pp. 556–561, 616–618. (In Russian)
- Veretennikov, M., archimandrite. “Episkop Tverskoi i Kashinskii Akakii — podvizhnik XVI veka” [Bishop of Tver and Kashinsky Akaki - devotee of the XVI century]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury [Hermeneutics of Old Russian Literature]*, vol. 7 (2), Moscow: Obshchestvo issledovatelei Drevnei Rusi, 1994, pp. 336–362. (In Russian)
- “Kelar' Troitse-Sergievoi obiteli — starets Adrian Angelov” [The Kelar of the Trinity-Sergius Monastery - the elder Adrian Angels]. *Al'fa i Omega [Alpha and Omega]*, vol. 2 (5), 1995, pp. 117–126. (In Russian)
- *Moskovskii Mitropolit Makarii i ego vremia [Moscow Metropolitan Macarius and his time]*. Moscow: Izd. Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyria, 1996. (In Russian)
- “Rostovskii arkhiepiskop Nikandr (1549–1566)”. *Materialy Kazanskoï iubileinoi istoriko-bogoslovskoi konferentsii «Istoriia i chelovek v bogoslovii i tserkovnoi nauke». 4 (17)–6 (19) oktyabrya 1995 goda [Proceedings of the Kazan Jubilee Historical and Theological Conference “History and Man in Theology and Church Science.” 4 (17)–6 (19) Oct. 1995]*, Kazan: Kazanskaia dukhovnaia akademiia, 1996, pp. 19–29. (In Russian)
- “Svidetel'stva inostrantsev o Vserossiiskom Mitropolite Makarii” [“Testimonies of Foreigners About the All-Russian Metropolitan of Macarius”]. *Pravoslavie i Rossiia: Kanun tret'ego*

- tysiacheletiiia [Orthodoxy and Russia: The Eve of the Third Millennium]*, Tomsk, 2000, p. 41. (In Russian)
- “Episkop Krutitskii Matfeĭ”. *Moskovskie eparhial’nye vedomosti*, no. 6–8, 2003, pp. 142–145. (In Russian)
- *Obitel’ prepodobnogo Sergiia: sbornik stateĭ [Monastery of St. Sergius: Collection of Articles]*. Sergiev Posad: Sviato-Troitse Sergieva Lavra, 2004. (In Russian)
- *Sviatitel’ Makariĭ, Mitropolit Moskovskii, i arkhieei ego vremeni [Saint Macarius, Metropolitan of Moscow, and the Bishops of His Time]*. Moscow: Moskovskaia Dukhovnaia Akademiia, 2007. (In Russian)
- “Zazdravnaia chasha Mitropolita Makariiia” [“Zazdravnaya bowl of Metropolitan Macarius”]. *Makarievskie chteniia: «Moskva — tretii Rim»*. *Materialy XV Rossiiskoiĭ nauchnoiĭ konferentsii, posviashchennoiĭ pamiati sviatitelia Makariiia [Makarievskie Reading: “Moscow - the Third Rome.” Materials of XV Russian Scientific Conference Dedicated to the Memory of St. Macarius]*, vol. 15, Moscow, 2008, pp. 23–26. (In Russian)
- Voronina, N., ed. *Troitse-Sergieva lavra. Xudzhestvennye pamiatniki [Trinity-Sergius Lavra. Artistic monuments]*. Moscow: Iskusstvo, 1968. (In Russian)

ЛИТУРГИКА

ФЕОДОР ПРОДРОМ КАК ТОЛКОВАТЕЛЬ ТЕКСТОВ ХРИСТИАНСКОЙ ГИМНОГРАФИИ И ЕГО КОММЕНТАРИЙ К КАНОНАМ БОГОЯВЛЕНИЯ

Андрей Викторович Антишкин

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
antishkin.av@gmail.com

Для цитирования: Антишкин А. В. Феодор Продром как толкователь текстов христианской гимнографии и его комментариев к канонам Богоявления // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 247–259. doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-247-259

Аннотация

УДК 245 (276)

Произведения православной гимнографии, используемые за богослужением, написаны византийскими авторами, многие из которых прославлены Святой Церковью в лике святых и признаны вдохновенными и талантливыми поэтами. В их числе прп. Иоанн Дамаскин и прп. Косма Маюмский, жившие и писавшие в VIII веке. Их поэтический язык насыщен всевозможными образами и весьма сложен, а потому трудно поддается переводу на другие языки. Известно, что славянские переводы богослужебных произведений этих авторов не всегда легко уразуметь, и зачастую может возникать вопрос о точности самих переводов. В нашем исследовании мы рассматриваем комментарии византийского писателя и поэта XII века Феодора Продрома на каноны Богоявления, составленные в VIII в. прп. Космой Маюмским и прп. Иоанном Дамаскином. Как уже было сказано выше, многие места этих произведений сложны, а комментарии, составленные Феодором Продромом, хорошо раскрывают смысл отдельных выражений и фраз ирмосов и тропарей.

Ключевые слова: прп. Косма Маюмский, прп. Иоанн Дамаскин, канон на Богоявление, Феодор Продром, толкование богослужебных текстов.

Сложность текста канона на Богоявление была ярко проиллюстрирована в одном из писем К. Д. Ушинского, где он упоминает о свт. Феофане Затворнике:

«Он (Феофан) пишет, что поставлен был в тупик, когда ему прочитали какой-то тропарь или стихиру и просили сказать мысль. Ничего не мог сказать: очень темно... Предержащей власти следует об этом позаботиться и уяснить богослужебные книги, оставляя, однако, язык славянский. Книги богослужебные по своему назначению. Наши иерархи не скучают от неясности, потому что не слышат, сидя в алтаре. Заставить бы их прочитать службы хоть бы на Богоявление. Богослужебные книги надо вновь перевести, чтоб всё было понятно. Архиереи и иереи не всё слышат, что читается и поётся, сидя в алтаре. Потому не знают, какой мрак в книгах, и это по причине отжившего век перевода... Большая часть из сих песнопений непонятны совсем»¹.

Византийский поэт и комментатор ряда богослужебных канонов Феодор Продром, который по праву может быть назван великим византийским писателем, вносит ясность и помогает лучше осмыслить и пережить поэтические строки многих византийских канонов. К сожалению, именно эти произведения, особенно важные для церковной традиции, — комментарии на каноны великих праздников — не переведены ни на один европейский язык, в том числе и на русский. Для нас, как наследников византийской культуры, весьма важным представляется иметь в русском варианте переводы комментариев на каноны великих Господских праздников для их лучшего осмысления, с возможностью последующего их использования и распространения в числе книг, рекомендованных для каждого христианина.

Биография Феодора Продрома полна неясностей. Он родился в Константинополе в начале XII века² и называл себя Птохопродромом, то есть бедным Продромом³. Расцвет его деятельности пришелся на царствования Иоанна II и Мануила I Комнинов (1118–1180 гг.)⁴. О раннем и зрелом периоде жизни писателя мы узнаем исключительно из его собственных сочинений. К примеру, из риторического трактата «Против

1 Феофан Затворник, свт. Собрание писем. М., 1994. Вып. 2. С. 143. Вып. 7. С. 155, 158.

2 Бибиков М. В. Историческая литература Византии. СПб., 1998. С. 164.

3 Диль Ш. Византийские портреты. М., 2011. С. 511–512.

4 Фрейберг Л. А., Попова Т. В. Византийская литература эпохи расцвета: IX–XV вв. М., 1978. С. 156.

тех, кто из-за бедности злословит провидение»⁵ известно, что он был благородного происхождения, получил образование у лучших учителей своего времени, усердно изучал грамматику, риторику, философию, геометрию, арифметику и философию, но имел речевой недостаток — заикание. Его учителями были философы и риторы начала XII в. Михаил Италик и Феодор Смирнский⁶. Отец Феодора Продрома хотел, чтобы его сын стал солдатом, но заболевание помешало ему стать военным⁷.

Лев Алляций в статье о Феодоре Продроме, которая помещена в РГ в качестве введения к изданию его текстов, приводит одно стихотворение Продрома, где тот упоминает про деда и отца, которых также звали Продромами, и упоминает дядю по имени Христос, в монастыре Иоанн II, ставшего затем главой Киевской митрополии, «на которую восшел, он благочестиво окормлял»⁸. Отец писателя был начитанным человеком, много знал и повидал в жизни⁹.

После окончания школы Феодор Продром занимался преподавательской деятельностью, в том числе был наставником царевны Анны Комнины и Исаакия Багрянородного, младшего сына императора Алексея Комнина. Однако основным его занятием была литература.

Перед смертью Феодор Продром принял монашеский постриг с именем Николай¹⁰. Он умер от оспы¹¹ по одним данным в 1153 году, по другим в 1143 году¹². Его смерть была оплакана друзьями и учениками, а его славой пользовались многие другие стихотворцы, которые приписывали ему свои сочинения, дабы получить признание¹³.

5 *Theodorus Prodrumus. Ejusdem in eos qui ob paupertatem providentiae conviciantur* // PG. 133. Col. 1291–1302.

6 *Попова Т. В.* Феодор Продром // Памятники византийской литературы IX–XIV веков / ред. Л. А. Фрейберг. М., 1969. С. 140.

7 *Kazhdan A.* Theodore Prodrumus: a reappraisal // *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries* / ed. A. Kazhdan in collaboration with S. Franklin. Cambridge; New York; P., 1984. P. 105.

8 *Allatius L.* De Theodoris // PG. 133. Col. 1006.

9 *Пападимитриу С. Д.* Феодор Продром: Историко-литературное исследование. Одесса, 1905. С. 85.

10 *Theodore Prodrume. I tetrastici giambici ed esametrici sugli episodi principali della vita di Gregorio Nazianzeno* / ed. M. D'Ambrosi. R., 2008. P. 26.

11 *Бибиков М. В.* Историческая литература Византии. С. 160–161.

12 *Попова Т. В.* Феодор Продром. С. 140.

13 *Бибиков М. В.* *Byzantinorossica: Свод византийских свидетельств о Руси.* М., 2004. Т. 1. С. 461.

Литературное наследие Феодора Продрома огромно и не ограничивается одной лишь поэзией¹⁴. Исследователи творчества поэта предлагают разные классификации его сочинений. Наиболее развернутая классификация принадлежит Л. А. Фрейбергу и Т. В. Поповой. Они делят произведения на три группы:

1. Научные сочинения, в которые входят богословские трактаты и комментарии к евангельским текстам, комментарий к Аристотелю, филологические труды: словари, грамматические трактаты, грамматика греческого языка, составленная для императрицы Ирины.
2. Риторическая проза, в том числе сатира в традициях подражаний Лукиану («Невежда, или Считающий себя грамматиком», «Филоплатон, или Кожевник», «Продажа с публичного торгового рынка поэтов и политиков»), и многочисленные письма к современникам – друзьям и высочайшим особам.
3. Поэтическое наследие, которое составляют классические по форме и христианские по содержанию эпиграммы, стихотворные сатирические поэмы, драматическая юмореска, являющаяся пародией древней «Батрахомиомахии» под названием «Катомиомахия» и стихотворный роман «Роданта и Досикл»¹⁵.

Отдельно упомянем о его произведениях по богословской тематике¹⁶.

Феодор Продром является автором солидного количества богословских сочинений. Это толкования на псалмы, трактат против латинян «О происхождении святого Духа», агиографические сочинения (в том числе «Житие св. Мелетия Младшего»), эпиграммы, посвященные святым подвижникам и церковным реликвиям, Ветхому и Новому Завету, святителям Григорию Богослову, Василию Великому и Иоанну Златоусту.

С богословской точки зрения интересны темы, избранные Продромом для эпиграмм, составленных ямбическим стихом: на распятие Христа, к различным святым, на календарные праздники, а также похвала святому Николаю Мирликийскому, речи по случаю праздника Усекновения Предтечи, по случаю праздника Честных вериг апостола

14 Zanklas N. A Byzantine Grammar Treatise Attributed to Theodoros Prodromos // *Graecolatina Brunensia*. 2011. Т. 16. Р. 78.

15 Фрейберг Л. А., Попова Т. В. Византийская литература эпохи расцвета: IX–XV вв. С. 157.

16 Бибиков М. В. *Byzantinorossica*. С. 460.

Петра, комментарии к церковным канонам прп. Космы Маюмского и прп. Иоанна Дамаскина¹⁷.

Важное место в творчестве Феодора Продрома занимали толкования (комментарии) на богослужебные каноны, посвящённые главным христианским праздникам.

А. Комментарии на каноны прп. Иоанна Дамаскина:

- 1) на Рождество Христово,
- 2) на Богоявление,
- 3) на Преображение Господне,
- 4) на Воскресение Христово (Пасху).

Б. Комментарии на каноны прп. Космы Маюмского:

- 1) на Рождество Христово,
- 2) на Сретение Господне,
- 3) на Богоявление,
- 4) на Преображение Господне,
- 5) на Вербное воскресенье,
- 6) на Страстную седмицу,
- 7) на 3-й праздник Триоди,
- 8) на 4-й праздник Триоди,
- 9) на 5-й праздник Триоди,
- 10) на 6-й праздник Триоди,
- 11) на Святую Троицу,
- 12) на Крестовоздвижение.

В) Комментарии на канон Марка и Космы на Великую Субботу¹⁸.

Издатель Генри Стевенсон указывает на существование всего семнадцати канонов, комментарии на которые были составлены Феодором Продромом¹⁹.

Канон на Богоявление появился в печати сперва только в виде двух кратких отрывков в PG²⁰. Полную публикацию всех канонов предпринял Генри Стевенсон старший в 1888 году в Риме. Автор предисловия

17 Бибилов М. В. Историческая литература Византии. С. 163.

18 *Theodori Prodromi Commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni* / ed. H. M. Stevenson. R., 1888. P. 24–26.

19 Ibid.

20 *Theodori Prodromi Expositio canonum in festa Dominicalia conscriptorum a sanctis doctisque poetis Cosma et Joanne Damasceno* // PG. 133. Col. 1229–1236 (предисловие и начало комментария на канон прп. Космы Маюмского на Крестовоздвижение); Col. 1235–1238 (преамбула комментария на канон на Великую Субботу, авторами которого названы Марк, епископ Идрунтский, и прп. Косма).

к изданию Стевенсона, папский библиотекарь кардинал И. Б. Питра, планировал издать не только комментарии Продрома, но и аналогичные толкования двух других византийских писателей XI–XII веков — Иоанна Зонары и Григория Коринфского — на творения тех же знаменитых песнописцев²¹. К сожалению, безвременная кончина Стевенсона не дала возможности довести это дело до конца. Изданы были только пять комментариев и начало шестого, а именно:

1. На канон прп. Космы на Крестовоздвижение.
2. На канон прп. Космы на Рождество.
3. На канон прп. Иоанна Дамаскина на Рождество.
4. На канон прп. Космы на Богоявление.
5. На канон прп. Иоанна Дамаскина на Богоявление.
6. На канон прп. Космы на Сретение.

До сих пор исследователи затрудняются определить точное время составления этих комментариев. По мнению С. Д. Пападимитриу, они были созданы в начале литературной деятельности автора, когда он был молодым²². Это предположение основано на том, что в предисловии к некоторым рукописям сказано, что комментарии на каноны составлены по побуждению орфанотрофа Константина Никомидийского²³. Пападимитриу полагал, что Константином Никомидийским в миру называли монаха Михаила Пселла — знаменитого византийского ученого XI в. Однако комментарии Феодора Продрома не могли быть составлены по побуждению Михаила Пселла, ибо он умер не позже 1097 года²⁴, а время жизни Феодора Продрома датируется, предположительно, первой половиной XII века. Таким образом, период создания комментариев на каноны остается неизвестным. Этой точки зрения придерживался также советский и американский византист Александр Петрович Каждан²⁵.

Теперь перейдем к Продрому как толкователю канонов и поговорим о языке, стиле и его литературных приемах.

21 *Theodori Prodromi Commentarii in carmina*. P. 6.

22 Пападимитриу С. Д. Феодор Продром: Историко-литературное исследование. С. 237.

23 В издании Г. Стевенсона предисловие к труду Продрома озаглавлено так: Προοίμιον εἰς τὸν ὀρφανοτρόφον Κωνσταντῖνον τὸν τοῦ Νικομηδείας, ἀξιώσαντα αὐτὸν ἐξηγήσασθαι τοῦτους. *Theodori Prodromi Commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni* // Op. cit. P. 1:7–8. В других рукописях адресатом предисловия выступает Алексей Аристин. Пападимитриу С. Д. Феодор Продром: Историко-литературное исследование. С. 108.

24 Безобразов П. В., Любарский Я. Н. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл. Михаил Пселл: личность и творчество. СПб., 2001. С. 230.

25 Каждан А. П. Два новых византийских памятника XII столетия, 1: Феодор Продром и его стихи на рождение Алексея Комнина // Византийский временник. 1964. Т. 24. С. 63.

Феодор Продром использует большое количество выразительных средств: эпитеты, антитезы, апории, метафоры, сравнения, олицетворения, святоотеческая цитация и т. д. Писатели-пуристы эпохи Комнинов, к которым относится и Продром, создавали произведения на диалекте древнегреческого языка под названием койне. Это был простой, разговорный язык, богатый выразительными средствами. Заслугой Феодора Продрома как раз и является введение в литературу этого простонародного языка, получившего признание в империи со стороны всех классов общества. Большею частью, Феодор, конечно, пользовался классическим греческим языком, которым владел в совершенстве, но, дабы придать своим повестям из простонародного быта больше реализма и юмора, переходил на народный язык²⁶.

Приведем несколько примеров из канонов Богоявления, где Феодор Продром использует средства литературной выразительности.

Повествуя о Крещении Господа Иисуса Христа в Иордане, Феодор Продром использует антитезу (противопоставление) при сравнении Божества Иисуса Христа, Которого он называет Божественным огнем, с нашей грешной землей, которую он помещает между огнем и водой. Под таинством Крещения Феодор Продром понимает очищение человеческой природы от греха, которая, омывшись, должна вернуться к божественному подобию — состоянию Адама до грехопадения.

В первом тропаре первой песни канона Феодор Продром использует метафору, используя образ горшечника, который восстанавливает испорченный сосуд водой и огнем, под которым подразумевается Господь Иисус Христос.

В первом тропаре четвертой песни используется еще одно выразительное средство языка, которое называется сравнением²⁷. Например, Иоанн Предтеча сравнивается с травой, а Господь Иисус Христос с огнем. «Как я, трава, прикоснусь к огню? (Πυρὶ ψάυσω τῆς σῆς Θεότητος)»²⁸. Иоанн Предтеча называется травой, потому что он был тем, кто готовил путь Господу, первопроходцем в приведении людей к вере Христовой без препятствий и помех. Христос называется огнем, ибо Он пришел

26 Диль Ш. Византийские портреты. С. 533–534.

27 Сравнение — это широко распространенный художественный прием, который в литературных произведениях используется для повышения выразительности и образности описаний. Он основывается на сравнении описываемых предметов или явлений с другими по каким-либо признакам // Кожевникова Н. А. Избранные работы по языку художественной литературы / сост. Е. В. Красильникова, Е. Ю. Кукушкина, З. Ю. Петрова; под общ. ред. З. Ю. Петровой. М., 2009. С. 642.

28 *Theodori Prodromi Commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni* // Op. cit. P. 82:18–19.

в мир, чтобы очистить людей от греха посредством огня и привести их к вере в истинного Бога.

Феодор Продром в толковании на этот тропарь приводит примеры из Священного Писания, где неодушевленные предметы наделяются свойствами живых существ, например: «...гора Синай дымилась и извергала пепел при приближении Господа»²⁹, «...бежало от страха перед Ним, а затем, выйдя из своих границ, разделилось надвое Красное море, так что стены стояли справа и слева»³⁰. Иордан обращает течение вспять, как говорит псалом: «Увидело море и убежало, и Иордан обратился вспять³¹ от лица пришедшего Господа»³². В этом толковании можно увидеть такой литературный троп, как олицетворение³³. Например, «гора бежала», «море разделилось надвое», «увидело море и убежало», «Иордан обратился вспять».

В Священном Писании, так же как в канонах на церковные праздники, олицетворение использовалось для наглядности и простоты восприятия описываемых событий.

Обращает на себя внимание одна интересная особенность в комментариях Продрома: используется прием вопросоответов, то есть апория — неразрешимая логическая проблема. Наиболее известными считаются апории древнегреческого философа Зенона Элейского. Одним из тех, кто использовал апорию в комментариях на богослужебные тексты, был Феодор Продром. Но, в отличие от Зенона Элейского, он пытается найти ответ на сложную ситуацию не только для себя, но и для предполагаемого собеседника. В этом заключается коренное различие между апориями Зенона Элейского и Феодора Продрома. Если Зенон ставил под сомнение очевидные вещи (движение, множество и пространство), и свое мнение доказывал реально существующему оппоненту, то Феодор Продром задавал вопрос в процессе толкования

29 Исх. 19, 18.

30 Пс. 113, 3–5; Исх. 14, 22.

31 Пс. 113, 3–5.

32 Ὁ Ἰορδάνης ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω ἀπὸ προσώπου Κυρίου, ὅτι ἔρηται. *Theodori Prodromi Commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni* // Op. cit. P. 83: 32–33.

33 Олицетворение представляет собой придание мыслей, чувств, переживаний, речи или действий явлениям, неодушевленным предметам и животным. Таким образом, предметы могут самостоятельно передвигаться, природа представляет собой живой мир, а животные разговаривают человеческими голосами и способны размышлять так, как это могут. д. лять в реальности только люди. *Дёмин А. С. О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 452.*

и сам давал на него ответ, имея в качестве адресата предполагаемых читателей.

Например, в одной из апорий речь идет о чудесном переходе евреев через Чермное море. Феодор Продром задает вопрос, касающийся цвета Красного моря. Прп. Косма Маюмский назвал это море «черной пучиной», хотя красный и черный цвета далеко не тождественны. Объяснение Продрома заключается в том, что вода по своей природе бесцветна и бесформенна, как и воздух, но при попадании в тела земных существ окрашивается и принимает их форму. Например, оказавшись в синей четырёхугольной форме, вода кажется синей и четырёхугольной, в зелёном шаре — зелёной и шарообразной. Так же и Красное море с внешней стороны: с берега кажется красным из-за находящихся на дне красных камней, которые лежат в воде вдоль берега и отражаются на поверхности воды. В глубине же моря вода кажется чёрной из-за необъятности морской пучины³⁴, поскольку безмерность моря не позволяет солнечному лучу проникнуть на самое дно и окрасить для нашего зрения воду, поэтому любое море на глубине бывает черного цвета, как и любое вещество, погружённое в пучину вод.

Итак, рассмотрение толкования на каноны Богоявления показывает, что Феодор Продром в своих произведениях использует широкий спектр риторических приемов, характерных для традиционного толкователя богослужебных текстов: апории, антитезы, метафоры, сравнения, олицетворения, святоотеческую цитацию. Святоотеческая цитация, видимо по причине личного предпочтения, ограничивается исключительно творчеством свт. Григория Богослова. Таким образом, как толкователь текстов христианской гимнографии, Феодор Продром предстает в виде традиционного церковного комментатора, опирающегося в своих методах на «золотой век» святоотеческой письменности и комментирующий сложные места из церковных канонів с присущим ему риторическим изяществом.

Поражает количество произведений, которое за свою сравнительно недолгую жизнь успел составить на совершенно разные темы Феодор Продром. Примечательно, что он приступил к составлению комментариев к канонам на христианские праздники будучи мирянином. Далеко не каждый священнослужитель способен взяться за подобную работу. В этом отношении Феодор Продром подает положительный пример

34 Ὁ τοίνυν Ἐρυθραῖος κόλπος τὸ μὲν ἔξω καὶ πρὸς ἄκταις ἐρυθροειδής ἐστι διὰ τὸ ὑποβεβλῆσθαι λίθους τινάς ἐρυθροῦς. *Theodori Prodromi Commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni* // Op. cit. P. 101: 11–13.

людям нашего времени: не обязательно быть облеченным в священный сан, чтобы заниматься богословской наукой, но важно иметь интерес, желание и способности, которыми в избытке обладал наш автор.

Подводя итог проведенному исследованию, необходимо отметить, что комментарии на каноны Богоявления, составляют лишь малую часть произведений Феодора Продрома, поэтому на данном этапе изученности его наследия еще рано в целом судить о Феодоре Продроме как о богослове. Мы считаем себя вправе воздержаться от подобных выводов, но надеемся, что представленные нами итоги окажутся полезными для последующего изучения творчества Феодора Продрома.

Библиография

Источники

- Максим Исповедник, прп.* Мистагогия / пер. и комм. А. И. Сидорова. М.: Паломник, 2004.
- Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 2, 7. М.: Правило веры, 1994.
- Petit L.* Monodie de Nicéas Eugénianos sur Théodore Prodrome // Византийский временник. 1902. Т. 9. С. 446–463.
- Theodore Prodrome.* I tetrastici giambici ed esametrici sugli episodi principali della vita di Gregorio Nazianzeno / ed. M. D'Ambrosi. R.: Università La Sapienza, 2008.
- Theodori Prodromi* Commentarii in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni / ed. H. M. Stevenson. R.: ex bibliotheca Vaticana, 1888.

Литература

- Безобразов П. В., Любарский Я. Н.* Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл. Михаил Пселл: личность и творчество. СПб.: Алетейя, 2001.
- Бибииков М. В.* Byzantinorossica: Свод византийских свидетельств о Руси. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2004. (Studia Philologica).
- Бибииков М. В.* Историческая литература Византии. СПб.: Алетейя, 1998.
- Дёмин А. С.* О художественности древнерусской литературы / отв. ред. В. П. Гребенюк. М.: Языки русской культуры, 1998.
- Диль Ш.* Византийские портреты. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011.
- Игнатия (Пузик), мон.* Преподобный Косма Маюмский и его каноны: (Духовные размышления) // БТ. 1981. Вып. 22. С. 116–138.
- Каждан А. П.* Два новых византийских памятника XII столетия, 1: Феодор Продром и его стихи на рождение Алексея Комнина // Византийский временник. 1964. Т. 24. С. 58–67.

- Кожевникова Н. А.* Избранные работы по языку художественной литературы / сост. Е. В. Красильникова, Е. Ю. Кукушкина, З. Ю. Петрова; под общ. ред. З. Ю. Петровой. М.: Знак, 2009.
- Красовицкая М. С.* Литургика: курс лекций. М.: ПСТГУ, 2014.
- Литаврин Г. Г.* Византийская империя во второй половине VII–XII в. // Культура Византии (вторая половина VII–XII в.) / под ред. В. Удальцовой, Г. Г. Литаврина. М.: Наука, 1989. С. 11–35.
- Пападимитриу С. Д.* Феодор Продром: Историко-литературное исследование. Одесса: Изд. новороссийского унив-та, 1905.
- Попова Т. В.* Феодор Продром // Памятники византийской литературы IX–XIV веков / ред. Л. А. Фрейберг. М.: Наука, 1969. С. 203–205.
- Православная энциклопедия / сост. Е. Л. Исаева. М.: РИПОЛ классик, 2010.
- Фрейберг Л. А., Попова Т. В.* Византийская литература эпохи расцвета: IX–XV вв. М.: Наука, 1978.
- Allatius L.* De Theodoris // PG. T. 133. Col. 1006.
- Kazhdan A.* Theodore Prodromus: a reappraisal // Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries / ed. A. Kazhdan in collaboration with S. Franklin. Cambridge; New York; P.: Cambridge University Press, 1984. P. 87–114.
- Vassil I.* Graeca sunt, non leguntur: zu den schedographischen Spielereien des Theodoros Prodromos // Byzantinische Zeitschrift. 1993–1994. Bd. 86–87. S. 1–19.
- Zanklas N.* A Byzantine grammar treatise attributed to Theodoros Prodromos // Graeco-latina Brunensia. 2011. T. 16. P. 78–86.

Theodore Prodrom as an Interpreter of Texts of Christian Hymnography and his Commentary on the Canons of Epiphany

Andrej V. Antishkin

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergios Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

antishkin.av@gmail.com

For citation: Antishkin, Andrej V. "Theodore Prodrom as an Interpreter of Texts of Christian Hymnography and his Commentary on the Canons of Epiphany". *Theological Herald*, vol. 32, no. 1, 2019, pp. 247–259. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-32-247-259

Abstract. Works of Orthodox hymnography used in worship were written by Byzantine authors, many of whom are glorified by the Holy Church as saints and recognized as inspirational and talented poets. Among them is St. John Damascene and St. Cosmas of Maiuma, who lived and wrote in the VIII century. Their poetic language is full of all sorts of images and is very complex, and therefore difficult to translate into other languages. It is known that the Slavic translations of the liturgical works of these authors are not always easy to comprehend, and often there may be questions about the accuracy of the translations. In our study, we review the Byzantine commentaries of the writer and poet of the XII century Theodore Prodromus on the canons of Epiphany, compiled in VIII cent. by St. Cosmas of Maiuma and St. John of Damascus. As mentioned above, many places of these works are complex, and the commentary compiled by Theodore Prodrom reveal very well the meaning of the individual expressions and phrases of the irmos and troparion.

Keywords: St. Cosmas Maiuma, St. John of Damascus, Epiphany canon, Theodore Prodromus, interpretation of liturgical texts.

References

- Bezobrazov, P., Lyubarskij, Ya. *Vizantijskij pisatel' i gosudarstvennyj deyatel' Mihail Psell. Mihail Psell: lichnost' i tvorcestvo [Byzantine Writer and Statesman Mikhail Psello. Michael Psellos: Personality and Creativity]*. Saint-Peterburg: Aleteïia, 2001. (In Russian)
- Bibikov, M. *Istoricheskaya literatura Vizantii [Historical Literature of Byzantium]*. Saint-Peterburg: Aleteïia, 1998, pp. 160–169. (In Russian)
- *Byzantinorossica: Svod vizantijskih svidetel'stv o Rusi [Byzantinorossica: The Code of Byzantine Testimonies on Russia]*. Vol. 1, Yazyki slavyanskoj kultury, Moscow: 2004. (In Russian)
- D'Ambrosi, M., ed. *Theodore Prodrome. I tetrastici giambici ed esametrici sugli episodi principali della vita di Gregorio Nazianzeno*. Roma: Università La Sapienza, 2008.
- Dyomin, A. *O hudozhestvennosti drevnerusskoj literatury [On the Artistry of Old Russian Literature]*. Moscow: Iazyki russkoj kul'tury, 1998. (In Russian)
- Dil, Sh. *Byzantine Portraits*. Moscow: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyria, 2011. (Russ. translation)
- Feofan Zatvornik, Sv. *Sobranie pisem [Letters]*. Moscow: Pravilo very, 1994. (In Russian)

- Frejberg, L., Popova, T. *Vizantiiskaia literatura epokhi rastsveta: IX–XV vv. [Byzantine Literary Epoch: IX–XV centuries]*. Moscow: Nauka, 1978. (In Russian)
- Kazhdan, A. “Dva novykh vizantiiskikh pamiatnika XII stoletia, 1: Feodor Prodrom i ego stikhi na rozhdenie Alekseia Komnina” [“Two New Byzantine Monuments of the XII Century, 1: Theodore Prodrom and his Poems on the Birth of Alexei Comnen”]. *Vizantiiskii vremennik*, vol. 24, 1964, pp. 58–67. (In Russian)
- “Theodore Prodromus: a reappraisal”. *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 87–114.
- Kozhevnikova, N. *Izbrannye raboty po iazyku khudozhestvennoi literatury [Selected Works on the Language of Fiction]*. Moscow: Znak, 2009. (In Russian)
- Krasovitskaia, M. *Liturgika*. Moscow: St. Tikhon’s Orthodox University, 2014. (In Russian)
- Litavrin, G. “Vizantiiskaia imperiia vo vtoroi polovine VII–XII v.” [“Byzantine Empire in the Second Half of the VII–XII Centuries”]. *Kultura Vizantii (vtoraya polovina VII–XII v.) [Culture of Byzantium (Second Half of the VII–XII Century)]*, Moscow: Nauka, 1989, pp. 11–35. (In Russian)
- Maximus, Confessor. *Mistagogiia*. Moscow: Palomnik, 2004. (Russ. translation)
- Popova, T. “Feodor Prodrom”. *Pamiatniki vizantiiskoi literatury IX–XIV vekov [Monuments of Byzantine Literature of the 9th–14th Centuries]*, Nauka, 1969, pp. 203–205. (In Russian)
- Puzik, I. “Prepodobnyi Koz'ma Maiumskii i ego kanony: (Dukhovnye razmyshleniia)” [“Venerable Cosmas of Maium and his Canons: (Spiritual Reflections)”]. *Bogoslovskie trudy*, 1981, vol. 22, 1981, pp. 116–138. (In Russian)
- Vassis, I. “Graeca sunt, non leguntur: zu den schedographischen Spielereien des Theodoros Prodromos”. *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 86–87, 1993–1994, pp. 1–19.
- Zanklas, N. “Byzantine Grammar Treatise Attributed to Theodoros Prodromos”. *Graeco-latina Brunensia*, vol. 16, 2011, pp. 78–86.



Тантлевский И. Р.

ЦАРЬ ДАВИД И ЕГО ЭПОХА В БИБЛИИ И ИСТОРИИ

СПб.: Издательство РХГА, 2016;
ISBN: 978-5-88812-794-0.

УДК 82-95 (22.08)
DOI: 10.31802/2500-1450-2019-32-260-278

В своей весьма ценной с научной точки зрения монографии И. Р. Тантлевский преследует прежде всего апологетическую цель — доказать историческую достоверность библейского повествования о едином Израильском царстве Давида, ставшем одной из первых, а «может быть, первой в истории» империей (с. 7). Опираясь на результаты современных археологических исследований, автор опровергает утверждения так называемых «библейских минималистов», наиболее радикальные из которых отрицали историчность царя Давида, считая его легендарной фигурой¹. Более умеренную позицию занимают, например, такие ученые, как М. Ливерани² и И. Финкельштейн. Их можно условно назвать центристами, как охарактеризовал сам себя И. Финкельштейн³. Действительно, вопреки Тантлевскому (последнего нельзя назвать минималистом, поскольку он сам сильно критикует минимализм Ф. Дэвиса и Т. Томпсона), Финкельштейн не отрицает историчности Давида, однако считает его лишь племенным иудейским вождем, управлявшим незначительным сельским регионом без каких-либо признаков развитого государственного образования⁴.

- 1 *Davies P.* In Search of Ancient Israel. Sheffield, 1992; *Thompson L. T.* Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources. Leiden, 1992; *Garbini G.* Myth and History in the Bible. Sheffield, 2003; *Lemche N. P.* Is It Still Possible to Write a History of Ancient Israel? // Scandinavian Journal of Old Testament. 1994. Vol. 8. P. 165–190.
- 2 *Liverani M.* Israel's History and the History of Israel. L., 2005.
- 3 *Finkelstein I.* The Rise and Fall of the Minimalist School // *Finkelstein I., Mazar A.* The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel / ed. B. B. Schmidt. Brill; Leiden; Boston, 2007. P. 12–14.
- 4 *Finkelstein I., Silberman N. A.* The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts. New York, 2002. P. 238.

В своей аргументации Тантлевский опирается на свидетельства древних эпиграфических памятников — стелы моавитского царя Меша⁵, надписи из Тель-Дана⁶, кроме того, результаты недавних раскопок под руководством Э. Мазар в Иерусалиме, где были обнаружены массивные архитектурные строения, предположительно относящиеся ко времени Давида и Соломона⁷, а также данные исследований в городище Хирбет-Кейафа, на месте которого находился хорошо укрепленный иудейский город-форпост, возведенный, по мнению руководителя раскопок Й. Гарфинкеля, в начале царствования Давида⁸.

Далее весьма кратко представим последовательность изложения материала в рецензируемой книге (подробный обзор см. ниже): сначала исследуются эпизоды, касающиеся истории и религии патриархов от Авраама до Иакова (гл. 2 и 3), затем повествуется об истории и религии израильтян от их расселения в Ханаане (гл. 4 с вводным разделом, посвященным «доизраильскому» Ханаану и его жителям) до эпохи Судей; далее рассматривается период Саула (гл. 5), история Давида и создание им Израильской империи (гл. 6–7); в гл. 8 обсуждаются современные археологические свидетельства формирования уже при Давиде полноценного государства — результаты раскопок в Хирбет-Кейафе; вслед за этим, автор обращается к эпохе гиксонов и, далее, ко времени Моисея, предлагая свое видение процесса изменения в религиозных представлениях израильтян под влиянием «семитско-египетского» культа «Сутеха/Ба'ала», а затем резко переходит к эпохе Ахава и Иезавели (874–853 гг. до Р. Х.) с их насаждением в Северном Израильском царстве культа тиро-сидонского бога Ба'ала. А вместо заключения автор почему-то вновь возвращается к истории

- 5 В надписи царя Меша (ок. 850 до Р.Х.) упоминаются царь Израиля, «который угнетал Моав долгое время», и царь Омри, управлявший после него; и самое главное, что в тексте различаются Израиль и «Дом Давида». (Подробнее об этом см.: *Routledge B. The Politics of Meshah: Segmented Identities and State Formation in Iron Age Moab // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2000. Vol. 43 (3). P. 247–250.*)
- 6 В ней также сказано о «Царе Израиля» и «Доме Давида» (См.: *Biran A., Naveh J. The Tel Dan Inscription: A New Fragment // Israel Exploration Journal. 1995. Vol. 45 (1). P. 1–8.*)
- 7 *Mazar E. Discovering the Solomonic Wall in Jerusalem: A Remarkable Archaeological Adventure. Jerusalem, 2011; Idem. The Summit of the City of David Excavation 2005–2008. Final Reports. Vol. 1. Jerusalem, 2015.*
- 8 *Garfinkel Y., Ganor S. Khirbet Qeiyafa. Vol. 1. Excavation Report 2007–2008. Jerusalem, 2009; Garfinkel Y., Ganor S., Hasel M. G. Khirbet Qeiyafa Vol. 2. Excavation Report 2009–2013: Stratigraphy and Architecture (Areas B, C, D, E). Jerusalem, 2014.*

единого Израиля при Соломоне, завершившейся после смерти последнего разделением царства на две части (с. 352–367).

Сразу следует отметить, что, помимо некоторой непоследовательности в подаче материала в последних частях работы, автор очень много заимствует из своей предыдущей книги «История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма», вышедшей в 2006 году. Ниже сопоставляются обе работы; при этом сначала будут указываться главы и разделы в рецензируемой монографии, а затем соответствующие разделы в «Истории Израиля и Иудеи...»; в скобках — то же самое по страницам. Итак, в главе 2 разделы II, III, IV в несколько измененном виде повторяют раздел «Пятикнижие. Документальная гипотеза» (с. 306–318), нередко изменения носят формальный характер, например, перемещение информации из сноски в основной текст (см. с. 49–50 и с. 311, сн. 11; с. 52–54 и с. 316, сн. 20, 21), хотя иногда старая информация дополняется новыми сведениями (на с. 55 к «Девтерономической истории», помимо «Второзакония — 2 Царей», отнесена книга Иеремии, правда, саму историю автор почему-то переименовал в «Девтерономистическую»). Экскурсы I и II отчасти заимствованы и несколько доработаны (I: с. 89–94 и с. 294–296, 54; II: 96–100 и с. 17–23, 47–48).

В гл. 4 информация первой части раздела I, а также разделов IV и V полностью взята из предисловия (с. 131–135 и с. 5–12), а вся остальная глава повторяет содержание главы V предыдущей книги (с. 135–167 и с. 149–168). В гл. 5 раздел I. III повторяет раздел «Израиль и филистимляне» с небольшим дополнением о том, что некоторые племена «народов моря», в том числе ахейцы, совершали обрезание (183–187 и 172–175); разделы II и III (с. 187–197 и с. 169–170, 177–181); экскурс I (с. 197–209 и с. 288–294, 296–301); экскурс II (с. 209–213 и с. 277–282). В гл. 6 также есть заимствования (с. 235–236, 243–247 и с. 183–185, 34–36). В гл. 7 раздел III является несколько расширенной версией параграфа «Государство Давида» (с. 272–279 и с. 186–188); экскурс «о переписи» взят из экскурса «о числах» (с. 279–280 и с. 126–128); раздел V несколько расширен (с. 285–292 и с. 189–193); в гл. 8 все параграфы, начиная со с. 320, тоже имеют совпадения (с. 320–322 и с. 70–74; с. 323–324 и с. 66–67; с. 325–338 и с. 84–91, 100–101, 209–213).

Вся последняя часть книги «Вместо заключения» полностью повторяет раздел III главы VI и раздел 1 главы VII «Истории Израиля и Иудеи...» того же автора. Правда, он делает здесь небольшие дополнения: на с. 358 о раскопках Офела (район между «Градом Давида»

и Храмовой горой), проводимых под руководством Э. Мазар⁹, а также на с. 362 добавлен абзац, посвященный «низкой хронологии» И. Финкельштейна¹⁰.

Как и в любой работе, в монографии содержатся ошибки. Например, в транслитерации еврейских слов на с. 13 регулярно встречается неверная передача слова לִילְדוֹת: вместо *tôlēdôt* автор везде пишет либо *tôladôt* (13), либо *толадот* (52). Кроме того, кажется, было бы верным везде придерживаться одного способа написания транслитерации еврейских слов — или латиницей или же русскими буквами, тогда как в тексте наблюдается непоследовательность в этом отношении.

Теперь рассмотрим подробнее содержание монографии.

В гл. 1 автор следует мнению Н. Бердяева о том, что у древних израильтян впервые в истории человеческой мысли сформировалось представление о необратимом, линейном, то есть историческом времени. В связи с этим именно у них впервые в истории словесности появляется неритмизованная художественная проза (с. 15). Однако вместе с этим Тантлевский подтверждает мнение И. Шифмана о том, что древние израильтяне представляли мир и время как бесконечно сменяющие друг друга «оламы» — «вечности» (что повлияло потом на взгляды стоиков) (16). Но они не повторяются (как у стоиков), а совершенствуются (17) и составляют «движущуюся необратимо-линейную «Вечность» (*'ôlāmîm*)» (20). Это представление сильно отличается от «неподвижной вечности» в классическом древнегреческом понимании: древний грек жил настоящим, а древний израильтянин надеялся на будущее.

Затем И. Тантлевский рассуждает об отличиях литератур Израия и прочего древнего мира. Первая носит выраженно личностный и этический характер, тогда как вторая имеет «в целом безличный характер» (с. 23–24). Также он рассуждает о влиянии мироощущения древних израильтян и греков на их культуры. Древнееврейская культура становится «литературоцентричной» (27). Древнего еврея интересовал прежде всего не внешний вид человека, а динамика его взаимоотношений с Богом и людьми, душевное состояние, психологизм ситуации, в которой он находится (29). Кроме того, в отличие от древнегреческих героев, в описании выдающихся персонажей Библии акцент делается на внутреннее развитие личности под воздействием воли Божией (30).

9 Mazar E. *Discovering the Solomonic Wall in Jerusalem: A Remarkable Archaeological Adventure*. Jerusalem, 2011.

10 См., например: *Finkelstein I. The Archaeology of the United Monarchy: an Alternative View // Levant*. 1996. Vol. 28. P. 177–187, а также другие его работы.

В начале главы 2 обсуждаются библейские тексты, повествующие о Давиде (1 Цар. — 3 Цар.), источниками большей части которых автор считает архивные или нарративные документы эпохи самого Давида, но дошли эти тексты до нас в «обработке Девтерономистического историка» (с. 37–38). Далее речь идет о псалмах, многие из которых «вполне могли быть созданы... самим Давидом» (39). Также в его время, вероятно, оформились два сборника общенационального эпоса Израиля: «Книга войн Господних»¹¹ и «Книга Праведного»¹² (43).

Автор придерживается «документальной гипотезы» об источниках Пятикнижия, которое было составлено не ранее середины V в. до Р. Х. Однако, по его мнению, сами источники основывались на более ранних письменных документах и устной традиции. На с. 43–47 автор приводит основные научные теории о времени и процессе возникновения источников Яхвист («Y») и Элохист («E»), а также перечисляет наиболее существенные различия между ними, в том числе лексические (с. 46). Затем обсуждается проблема написания Второзакония или документа «D». Также приводятся мнения исследователей о времени его составления, начиная с утверждений В. де Ветте (1805 г.) о 620-х гг. до Р. Х. и заканчивая предположениями о после пленном периоде (с. 47–49). Однако сам автор, по-видимому, признает ценность замечаний тех исследователей, согласно которым Второзаконие «покоится на традиции, во многом восходящей к самому Моисею» (с. 50).

Касательно священнического источника «P», автор полемизирует со взглядом школы Ю. Велльгаузена, согласно которому этот источник «представляет собой наиболее позднюю часть Пятикнижия...», получившую «свое оформление ко времени... Эзры ок. 444 г. до н.э.» (с. 52). Автор приводит опровержение данной гипотезы Й. Кауфманном и другими исследователями, такими как Э. А. Спейзер и И. Кноэл. По их мнению, на протяжении многих веков, начиная с домонархического периода, функционировала так называемая «священническая школа», в среде которой и были созданы документы, относящиеся к источнику «P» (с. 53–54).

Раздел V посвящен «Девтерономистической истории» (Второзаконие — 4 Царств; также окончательная версия книги Иеремии), названной так от греч. Δευτερονόμιον, «Второзаконие»¹³. Согласно данной теории, эта «история» была составлена ок. 560 г. до Р. Х. в Вавилонии

11 Числ. 21, 14.

12 Нав. 10, 13; 2 Цар. 1, 18.

13 Ср. Втор. 17, 18 [LXX].

и Второзаконие было ее введением, а книга Иеремии — заключением. Самые ранние источники этой «истории» могут относиться к концу XI — началу X в. до Р. Х. (с. 55–56).

В разделе «Экскурс. Пятикнижие и самаритяне» обсуждается вопрос времени заимствования самаритянами от иудеев Пятикнижия. Автор соглашается с предположением И. Шифмана о том, что текст Пятикнижия мог появиться у самаритян только в период правления иудейского царя Йошийаху (с. 57–59) (традиционно имя этого царя произносится как Иосия; Тантлевский предпочитает приводить имена собственные из Ветхого Завета в соответствии с масоретской огласовкой древнееврейского библейского текста). Кроме того, автор говорит о важнейших расхождениях между самаритянским Пятикнижием и масоретским текстом, в частности, о присутствии в первом «гармонизирующих» дополнений и об «идеологических» изменениях (с. 58). А последний раздел гл. 2 посвящен Книгам 1–2 Хроник (1–2 Паралипоменон). В нем автор в основном соглашается со взглядом И. Калими на методы работы «Хрониста» и время написания этих книг (с. 60–61).

Глава 3 посвящена проблеме датировки и цели написания источника «У». Автор книги полемизирует с гипотезой Г. фон Рада и его последователей, согласно которой Яхвист работал при дворе царя Соломона около 950 г. до Р. Х. По мнению И. Тантлевского, этот библейский писатель работал на полстолетия раньше, в самом конце XI — начале X в. до Р. Х., и «являлся идеологом становящейся Израильской империи» (с. 78). Посредством своего произведения он «вдохновляет царя и его окружение... на... будущие свершения, закладывает их идеологические основы». При этом писатель «использует древние обетования и традиции», иногда изменяя их, с одной целью — «вдохновить соплеменников/сограждан на построение в будущем великого государства» (с. 79).

Свою теорию Тантлевский основывает на анализе нескольких библейских пассажей:

- 1) фрагмента Быт. 15, 18–21, в котором Бог заключает завет с Авраамом, очерчивая пределы земли, передаваемой Им «потомству» патриарха: «от Египетской реки... до реки Евфрат». Как указывает Тантлевский, именно такую территорию, согласно библейским текстам, занимало Израильское государство при царе Давиде (с. 80). Однако всё же в этом пассаже не упоминаются земли моавитян и аммонитян, а также арамейские царства Дамаска и Цовы, то есть тех, кого Давид покорял на протяжении своего последующего царствования.

Тантлевский объясняет это тем, что автор источника «У», будучи «соратником Давида» предложил свой «проект» по расширению царства, который «в целом удалось реализовать в оба направления — от Нила до Евфрата» на момент создания его произведения (с. 83);

- 2) пассажиров Быт. 12, 1–3, 18, 18, 22, 17–18, 26, 4 и 28, 14, которые также, по мнению Тантлевского, «являются яркими свидетельствами в пользу того, что источник «У» создавался... в эпоху единого Израильского царства, превращающегося в государство имперского типа» (с. 83). Хотя, на наш взгляд, это не так однозначно.

Кроме того, И. Тантлевский использует наработки М. Нота по реконструкции процесса возникновения и слияния традиций о патриархах Аврааме, Исааке и Иакове. По-видимому, Тантлевский поддерживает мнение Нота о том, что эти традиции изначально бытовали отдельно друг от друга как связанные с определенными местностями в Ханаане и были «объединены» лишь на политической основе в период господства «Йехуды над Израилем», то есть при Давиде, поэтому старейшим среди патриархов стал считаться Авраам (с. 85–86). Однако, как нам кажется, едва ли можно согласиться с таким видением ситуации, поскольку вполне естественно, что древние израильтяне веками сохраняли память о своих, пусть и далеких, предках. И даже если Авраам и Исаак были связаны больше с Южным Ханааном, то есть с территорией Иудейского нагорья, а Иаков — с центральной частью Эфраимского нагорья, из этого еще не следует, что на раннем этапе они никак не были связаны между собой.

На с. 89–94 Тантлевский высказывает мнение о том, что пассаж об изменении имени Иакова на Израиль объясняется его победой над потусторонним покровителем данной местности в Заиорданье (хтоническим божеством или обожествленным предком). Это предположение выглядит достаточно аргументированным. Однако в таком случае возникает закономерный вопрос: если не Бог, а именно данное божество дает патриарху новое имя, то не является ли это признаком его власти над Иаковым, а не Иакова над ним?

Еще одним аргументом в пользу теории об авторе источника «У» является убеждение последнего в том, что «Имя YHWH стало известно людям еще во времена Шета...¹⁴ — или даже вскоре после изгнания

14 Быт. 4, 26.

Адама... из Эдена¹⁵», в отличие от источников «Е»¹⁶ и «Р»¹⁷ (с. 95). Согласно Тантлевскому, данная доктрина могла быть актуальна именно в период «строящейся Израильской империи» (с. 96).

В экскурсе II исследователь, опираясь на аргументы, приводимые Э. А. Спейзером¹⁸, доказывает историчность фигуры Авраама и наличие в книге Бытия материалов, составленных его современником (с. 96–99). Также Тантлевский находит в источнике «У» современные его автору географические понятия и указания на начало распространения арамейского языка в конце XI — начале X в. до Р. Х. (с. 101). Отражение идеологии строящейся империи Давида исследователь находит¹⁹ и в других пассажах, относимых им к источнику «У»: в рассказе о вавилонском столпотворении²⁰, в словах Ноя²¹, в благословении Иакова²², где слова, обращенные к Иуде в стихе 10 («не отойдет скипетр... и жезл»), «относятся к самому Давиду» (с. 105). Раздел, посвященный данному пассажи, взят из предыдущей книги автора, однако в рассматриваемом труде есть примечательное дополнение о том, что «скипетр»/«жезл», то есть «посох»/«палка» должны пониматься как «эвфемистическое обозначение фаллоса, символ мужской детородной силы Йехуды/Йехудитов/Давида/Давидидов». И весь пассаж в такой интерпретации приобретает весьма неблагоприятное прочтение (с. 111–112).

Также источнику «У» Тантлевский относит некоторые фрагменты провидений Валаама, сына Веора²³, в особенности отрывок Числ. 24, 17–19, относившийся, по мнению автора, «к израильскому царю, по всей видимости, к Давиду» (с. 113). Однако при разговоре об источниках Пятикнижия следует помнить, что все они являются гипотетическими.

Глава 4 посвящена расселению израильтян в Ханаане. Здесь обсуждается древнейшая история этого региона, в пещерах которого «обнаружены едва ли не самые архаичные останки Человека разумного» (с. 133), а вблизи Иордана уже «в XI–X вв. до н.э. возник и первый в истории город — Иерихон» (с. 134). Описывается уникальное географическое

15 Быт. 4, 1.

16 Исх. 3.

17 Исх. 6.

18 Speiser E. A. Genesis. A New Translation with Introduction and Commentary. New York, 1963.

19 Тантлевский И. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2006. С. 294–296.

20 Быт. 11, 1–9.

21 Быт. 9, 26–27.

22 Быт. 49, 1–27.

23 Чис. 23–24.

положение Ханаана и его природные условия (с. 135–137). Затем рассказывается о многочисленных древних племенах, населявших Землю Обетованную, иногда называемых общим термином «ханаанеи» (с. 138); помимо них — это амореи, хетты (с. 139), хурриты (с. 140). Анализируется наименование «рефаимы», которое, согласно Тантлевскому, в первую очередь «употребляется в Библии как общий термин для обозначения рослых народов-исполинов, живших в Ханаане» (с. 141). Однако этим же словом обозначаются обитающие в потустороннем мире души умерших (с. 142). Также говорится о менее значительных этносах: кенеи, кенизеи, кадмонеи, гиргашеи и др. (с. 143).

В раздее II приводятся теории о расселении израильтян в Ханаане. Согласно большинству исследователей, допускающих историчность библейского рассказа об Исходе из Египта, израильтяне завоевали Ханаан в результате кратковременного военного похода (с. 144–146). Среди альтернативных концепций указываются гипотезы о «постепенном мирном проникновении» в Ханаан кочевых групп из Заиордания (с. 146) или о том, что оседлое население было вынуждено перейти к полукочевому образу жизни, а затем вернуться к оседлой жизни (с. 147). Тантлевский опровергает мнение о связи израильтян с группами хапиру, упоминаемыми в древних ближневосточных текстах как «разбойники» (с. 148). Также он отмечает теорию о «крестьянском восстании» жителей равнин против ханаанских городов-государств, справедливо указывая на то, что авторы подобных теорий находились под влиянием марксизма (с. 149). К сожалению, автор не рассматривает так называемую «эклектическую теорию»²⁴, согласно которой было две волны исхода из Египта и которая объясняет отсутствие в книге Иисуса Навина описания завоевательных действий в центральной части Палестины, в частности в Сихеме²⁵.

Сам исследователь, по-видимому, придерживается буквального понимания истории о кратковременном завоевании израильтянами Ханаана (с. 150). По его мнению, это подтверждается, в том числе, упоминанием Израиля на стеле Мернептаха (с. 153). Вслед за географией расселения израильских колен (с. 153–157) Тантлевский переходит к обсуждению достаточно сложного вопроса о происхождении и истории левитов, которые, «как полагают, были тесно связаны с коленом Йехуды» (с. 157). Он отмечает, что среди левитов «могли оказываться представи-

24 Хотя и упоминается существование «симбиотических моделей».

25 *Manor D. Joshua* // *Old Testament Introduction* / ed. by M. Mangano. Joplin (Missouri), 2005. P. 219–221.

тели других» или даже всех колен, а также признает, что «современные исследователи не в состоянии точно выявить функциональные взаимоотношения... между левитами и священниками, потомками Аарона», хотя определенно левиты выполняли подчиненные функции (с. 159).

Два последних раздела главы 4 посвящены эпохе Судей. Автор отмечает, что основной формой социальной организации общества в это время было село/деревня, доминирующей социальной единицей была семья, несколько семей составляли род, которые объединялись в колено (племя) (с. 164). Основные культовые центры израильтян располагались в Гилгале, Шехеме (Сихеме), Шило (Силоме), Бет-Эле (Вефиле), Мицпе (Массифе). Также святилища могли быть у отдельных колен, родов и семей (с. 166–167). И по-видимому, был распространен²⁶ культ духов предков, что видно из некоторых пассажей книги Судей²⁷.

В главе 5 описывается возникновение у израильтян царской власти, чему способствовало ослабление и упадок основных держав Древнего Ближнего Востока: Хеттского царства, Вавилона, Ассирии и Египта (с. 182), а также угроза со стороны филистимлян, принадлежавших к так называемым народам моря и, возможно, тождественных пеласгам (с. 183–184).

Далее рассматриваются попытки установления монархии еще в эпоху Судей, например при Гедеоне и Авимелехе²⁸ (с. 187–188). В разделе о царствовании Саула, в частности, рассказывается о первой столице Израиля, Гиве Вениаминовой, которая одновременно служила его главным культовым центром и была тождественна древнему Гаваону (с. 192–193).

Сразу после описания визита Саула к женщине-медиуму следует небольшой экскурс I о верованиях древних израильтян в духов умерших предков (с. 197–209). Среди израильтян были распространены некоторые ханаанейские представления о загробном мире, в частности, идея апофеоза, то есть обожествления или возвеличивания умерших предков, «прежде всего, справедливых и доблестных властителей, героев, праведников, мудрецов» (с. 198–199). Об этом свидетельствуют предписания книг Левит и Второзаконие, в которых категорически запрещались любые контакты с духами и с теми, кто их вызывает. К духам предков обращались для получения информации о будущем,

26 См. об этом же: *Miller J. M., Hayes J. H. A History of Ancient Israel and Judah. L., 1999. P. 107–108.*

27 Суд. 6, 17, 18.

28 Суд. 8; 9.

поскольку считалось, что они предшествующие, то есть находятся впереди живущих на земле и, соответственно, знают будущее (с. 200). Проводится анализ основных библейских терминов, обозначающих духов предков: לֵּלְחִים / ʔēlōhîm, לִבְבֹת / hā-ʔōbōt, אַרְפָּיִם / r'pāʔîm²⁹, а также пассажей, в которых они встречаются.

Следующий экскурс II посвящен воззрениям на потусторонний мир. Согласно библейским текстам, в Шеоле сохраняется идентичность личности³⁰, способность размышлять и чувствовать, здесь даже возможно утешение³¹ (с. 209–210). С одной стороны, считалось, что в Шеол уходят все души умерших, однако встречаются представления о восхождении душ почивших праведников на небеса в качестве награды; и в рамках этой концепции Шеол рассматривался как место вечной гибели и мрака³² (с. 213). Согласно Тантлевскому, некоторые пассажи из книг Притчей³³ и Екклесиаста³⁴ свидетельствуют о том, что существовало даже представление о загробном Божественном суде над личностью (с. 213). Хотя, кажется, не все комментаторы могут согласиться с таким выводом³⁵. Зато не может быть никаких сомнений в правильности утверждения А. Мазара, которое приводит И. Тантлевский, о вере древних евреев «в жизнь после смерти» (с. 217).

Лишь в главе 6 автор книги начинает разговор непосредственно о Давиде: сначала об этимологии его имени (с. 235), а затем пересказывает две версии³⁶ появления Давида при дворе царя Саула (с. 236–237), упоминая о находке во время раскопок в филистимском Гате черепка с двумя нацарапанными несемитскими именами (кон. IX в. до Р. Х.), с которыми, согласно Тантлевскому, вполне коррелирует имя Гольят (Голиаф) (с. 238). Однако эта гипотеза пока остается весьма спорной. Пересказывая историю об успешном возвышении Давида и последующей погоне за ним Саула, автор останавливается на эпизоде о передаче Ахимелехом Давиду меча Голиафа. Как верно замечает Тантлевский,

29 И. Р. Тантлевский предполагает, что первоначальной огласовкой данного слова мог быть следующий вариант: gōrēʔîm (с. 204).

30 Ср., например: Быт. 37, 35, Ис. 14, 10 и др.

31 Иез. 31, 16.

32 Иов. 7, 9; 10, 21–22.

33 Притч. 16, 2; 21, 2; 24, 12.

34 Еккл. 11, 9; 12, 14.

35 Clifford R. J. *Proverbs: A Commentary*. Louisville, 1999. P. 157; Crenshaw J. L. *Ecclesiastes: A Commentary*. Philadelphia, 1987. P. 192; Bland D. *Proverbs, Ecclesiastes and Song of Songs*. Joplin (Missouri), 2002. P. 152.

36 1 Цар. 16 и 17.

это было символическим актом: «именно Давиду суждено сокрушить их (филистимлян — *иер. А. В.*) могущество, как он сокрушил Голиафа, и возродить Израильское государство. Вероятно, так воспринимает этот акт и Саул» (с. 243).

В главе 7 после краткого описания борьбы между сыном Саула, Иш-бошетом (Иевосфеем) и Давидом за царство над Израилем (с. 254–256) Тантлевский переходит к рассказу об истории доизраильского Иерусалима, опираясь на археологические исследования, письменные свидетельства древнеегипетских текстов XX–XVIII и XIV вв. до Р. Х., а также эпизод Быт. 14. Судя по всему, уже в начале II тыс. до н.э. в Центральном ханаанском нагорье выделяются два города: Иерусалим — на юге и Шехем — на севере (с. 257). Фортификационные сооружения периода средней бронзы, фрагменты которых сохранились, были чрезвычайно мощными и, по-видимому, использовались также в эпоху поздней бронзы (с. 259).

Несколько нелепо звучит предложение: «Важнейшей вехой в истории Израильского царства явилось овладение Давидом Иерусалима» (с. 259), хотя, конечно, понятно, кто чем овладел. Как полагает автор, вскоре после этого события Давид начал строить свой дворец за пределами иевусейского города, севернее и выше его, согласно текстам, перевод которых в Синодальной Библии отличается от оригинала: «и (стал) строить Давид окрест (по соседству — И. Т.): (начиная) с Милло и <до> дома своего (т.е. царского дворца — И. Т.)»³⁷, а также: «...и услышал Давид и сошел в крепость»³⁸ (с. 260–261). В предыдущей книге «История...» Тантлевский писал, что «в ходе... раскопок пока не было обнаружено архитектурных строений и артефактов, которые можно было бы однозначно отнести к эпохе Давида»³⁹. Однако в рецензируемом нами труде он уже опирается на результаты археологических исследований, проведенных Э. Мазар в Городе Давида⁴⁰, и принимает отождествление ею обнаруженного массивного каменного строения («Large Stone Structure») на вершине «ступенчатого строения» («Stepped Stone Structure») с дворцом Давида, располагавшимся над Милло (с. 264). Тем не менее следует сказать, что с датировкой этих крепостных построек не все так гладко,

37 2 Цар. 5, 9.

38 2 Цар. 5, 17.

39 *Тантлевский И.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2006. С. 187.

40 *Mazar E.* The Summit of the City of David Excavation 2005–2008. Final Reports. Vol. 1. Jerusalem, 2015.

как представляет Тантлевский. К сожалению, он не приводит мнения других авторитетных израильских археологов, не согласных с выводами Э. Мазар. Здесь имеются в виду не представители Тель-Авивского университета И. Финкельштейн, Э. Херцог и другие, раскритиковавшие ее работу на основе находок первого сезона раскопок и заключившие, что большая часть архитектурных конструкций относится к позднему эллинистическому периоду (II–I вв. до Р. Х.)⁴¹. В ходе последующих раскопок их версия о поздней датировке была опровергнута. Однако есть другая группа археологов (к которой относится и брат Э. Мазар, Амихай Мазар), считающих, что весь комплекс обнаруженных строений датируется периодом железного века I (ок. 1200–1000 гг. до Р. Х.) и что «Large Stone Structure» является иевусейской цитаделью⁴², которую взял Давид при завоевании Иерусалима; то есть данное строение существовало на протяжении длительного времени до Давида, который впоследствии использовал его, возможно, как дворец или крепость⁴³. Более того, по словам А. Фауста, попытки Э. Мазар любыми средствами отнести возведение этих строений к началу царствования Давида — это «небольшая фальсификация»⁴⁴ с ее стороны.

Также нельзя не отметить ошибочное, на наш взгляд, понимание Э. Мазар, а вслед за ней и Тантлевского, фразы в 2 Пар. 8, 11: «...ибо свят он, так как вошел в него ковчег Господень» — как относящейся к «дому Давида», в который якобы вносился «Ковчег Господа», от чего, как они полагают, дворец стал почитаться «священным» (с. 270). С этим, конечно, трудно согласиться, поскольку в данной фразе речь всё же идет об Иерусалиме, а не о дворце⁴⁵. Кроме того, не совсем обоснованным кажется предположение автора о том, что фраза Пс. 110: «из чрева

41 *Ussishkin D. et al. Has the Palace of King David Been Found in Jerusalem? // New Studies on Jerusalem / ed. by E. Baruch, A. Levy-Reifer and A. Faust. Vol. 13. Ramat Gan, 2007 [Hebrew]. P. 42 и далее; Finkelstein I. et al. Has King David's Palace in Jerusalem Been Found? Vol. 34. Tel Aviv, 2007. P. 157–161.*

42 2 Цар. 5, 7.

43 *Mazar A. Archaeology and the Biblical Narrative: The Case of the United Monarchy // One God-One Cult-One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives / ed. by R. G. Kratz and H. Spieckermann. B.; New York, 2010. P. 38–45; Faust A. The Large Stone Structure in the City of David. A Reexamination // Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. 2010. Bd. 126. S. 116–130; Faust A. Did Eilat Mazar Find David's Palace? // Biblical Archaeology Review. 2012. Vol. 38, № 5. P. 47–52, 70.*

44 *Faust A. Did Eilat Mazar Find David's Palace? // Biblical Archaeology Review. 2012. Vol. 38. № 5. P. 52.*

45 *Johnstone W. 1 and 2 Chronicles. Vol. 1. Sheffield, 1997. P. 366.*

прежде зари, подобно росе, Я породил тебя⁴⁶», как и в Пс. 2, 7, могла «подразумевать то, что Господь наделил царя (перво)священническими функциями» (с. 272).

В разделе III главы 7 автор рассказывает о реформировании Давидом государственного аппарата, а также о его войнах и расширении царства. В первую очередь была устранена угроза со стороны филистимлян, которые либо признали «суверенитет Израиля над собой», либо заключили «с ним соглашение о взаимном ненападении» (с. 274). Опираясь на обнаружение надписи в Хирбет-Кейафе (XI–X вв. до Р. Х.), Тантлевский делает вывод о том, что «иудейские писцы уже тогда были способны записывать достаточно сложные тексты, так что упомянутые в 1–2 Хрониках “Летописи царя Давида”, “Записи Самуила-провидца”... содержащие записи очевидцев... вполне могли фиксироваться изначально и в полной мере в письменной форме» (с. 276). Не оспаривая мнения о способности писцов того времени записывать сложные тексты, следует, однако, указать на спорность второго утверждения Тантлевского. Дело в том, что, по мнению многих исследователей, Летописец⁴⁷ использовал приемы современной ему греческой и ближневосточной историографии, одним из которых являются ссылки на древние источники, поэтому, как предполагается, ссылки Летописца на «Записи...», «Летописи...» и др. — это не более чем прием, с помощью которого историк удостоверять верность рассказа в глазах читателя, и их нельзя считать ссылками на реальные источники⁴⁸. С другой стороны, нет

46 В Синодальной Библии — «рождение Твое» (ст. 3); Хотя в основном тексте еврейской Библии написано יָלַדְתִּיךָ / yaldutēkā — «рождение Твое», однако в критическом аппарате отмечено, что, согласно многим манускриптам, еврейскому тексту Оригена (ὁ Ἑβραῖος Origenis), а также Синайскому кодексу Септуагинты, следует вокализовать данное слово как יָלַדְתִּיךָ / ylidtīkā — «Я родил Тебя» (Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart, ⁵1997. S. 1194). Вместе с тем в основном тексте Септуагинты написано ἐξέγεννησά σε — «Я породил Тебя»; в критическом аппарате отмечено, что в Александрийском кодексе встречается синонимичный по смыслу вариант: ἐγέννησά σε — «Я родил Тебя» (Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart, ²1979. S. 124).

47 Предполагаемый автор книг Паралипоменон.

48 Hoglund K. G. The Chronicler as Historian: A Comparativist Perspective // The Chronicler as Historian / ed. by M. P. Graham, K. G. Hoglund and S. L. Mckinzie. Sheffield, 1997. P. 28; Klein R. W. Chronicles, Book of 1–2 // The Anchor Bible Dictionary / ed. by D. N. Freedman et al. New York; L.; Toronto; Sydney; Auckland, 1992. Vol. 1. P. 997; см. также: Barnes W. H. Non-Synoptic Chronological References in the Books of Chronicles // The Chronicler as Historian / ed. by M. P. Graham, K. G. Hoglund and S. M. Mckinzie. Sheffield, 1997. P. 112–130.

сомнений в том, что Летописец использовал дополнительные неизвестные нам источники, поскольку множество новой информации, присутствующей в Хрониках, но отсутствующей в книгах Царств, подтверждается археологическими данными⁴⁹.

В разделе IV «о восстаниях против Давида и его последних дней жизни» Тантлевский добавляет мнение израильских ученых о том, что летописцы эпохи самого Давида видели причину всех бедствий, обрушившихся на царский дом, в «непростительном грехе Давида... Подобное осуждение могущественного владыки и обожаемого вождя — единственное в своем роде в исторической литературе не только древнего мира, но и позднейших эпох»⁵⁰ (с. 282).

Раздел V посвящен внебиблейским упоминаниям имени Давида, свидетельствующим об историчности этого царя. Сюда относятся два древних памятника, датируемых IX в. до Р. Х.: арамейская стела из Тель-Дана и стела моавитского царя Меша. Эти надписи имеют чрезвычайно важное значение для опровержения высказываний так называемых «библейских минималистов», рассматривавших Давида в качестве мифического персонажа. В случае с интерпретацией фразы $\text{בֵּית דָּוִד} / \text{byt dwd}$ «Дом/дом Давида» на стеле из Тель-Дана всё совершенно ясно: она подтверждает существование в Иудее через столетие после Давида царской династии, известной под его именем. Однако ситуация со словом $\text{דָּוִד} / \text{dwdh}$ на моавитской стеле не является столь однозначной; существует несколько его альтернативных трактовок (с. 289–292).

Глава 8, как следует из названия, посвящена недавним раскопкам в Хирбет-Кейафе, проводимым под руководством израильских археологов Й. Гарфинкеля и С. Ганора. «Хирбет-Кейафа расположена в западной оконечности возвышенности Верхней Шефелы и контролирует вход в долину Эла, т.е. была возведена на основном пути от прибрежной равнины до Иудейского нагорья, Иерусалима и Хеврона» (с. 306). Она находилась на границе Иудеи и Филистии. Согласно радиоуглеродному анализу обнаруженных масляных косточек, город существовал в период с конца XI до конца первой трети X в. до Р. Х., и, судя по многим признакам, в нем обитали иудеи, а не филистимляне или ханаанеи. Во-первых, план города и мощные казематные стены, к которым непосредственно примыкают городские дома, характерны только для Иудейского царства;

49 *Klein R. W. Chronicles, Book of 1–2 // The Anchor Bible Dictionary / ed. by D. N. Freedman et al. New York; L.; Toronto; Sydney; Auckland, 1992. Vol. 1. P. 997.*

50 *Тадмор Х., Надель Р. Библейский период // История еврейского народа / ред. Ш. Эттингер. М.; Иерусалим, 2000. С. 41.*

такая модель не засвидетельствована даже на территории Северного (Израильского) царства (с. 308–309). Также были обнаружены тысячи костей различных животных, в том числе рыбы кости, но кости свиней, запрещенных израильтянам в пищу, не были найдены; а филистимляне, как известно, ели свиней (с. 309). Здесь обнаружили центральное административное здание, или «дворец» (с. 307), а также три культовые комнаты, являвшиеся частью «комплексов/жилых домов». Наличие же подобных домашних культовых помещений характерно для израильтян эпохи Судей и Раннего Царства⁵¹, в отличие от ханаанеян и филистимлян, у которых культовые действия практиковались в отдельных зданиях — храмах (с. 310). Примечательно, что в данном контексте автор говорит о реформе царя Иосии (VII в. до Р.Х.) по упразднению на территории Иудеи провинциальных храмов (с. 310), однако о том, что подобная реформа проводилась за столетие до него царем Езекией (VIII в. до Р.Х.) почему-то даже не упоминает.

Далее сообщается об обнаружении в Хирбет-Кейафе двух ворот, что является уникальным примером среди известных поселений «эпохи Первого Храма как в южном, так и в Северном царствах». В связи с этим археологи предложили отождествить⁵² Хирбет-Кейафу с библейским городом Ша'араим⁵³, который мог быть иудейским форпостом, возведенным по приказу Давида перед лицом филистимской угрозы (с. 311–313). На этом основании делается вывод о сформировавшейся «во времена Давида... организованной государственной структуре со всеми основными присущими ей атрибутами, как об этом и сообщает нам Библия» (с. 314).

В следующем разделе II приводится реконструированное Г. Галилем содержание надписи из Хирбет-Кейафы. «Обращает на себя внимание этическая составляющая текста, свидетельствующая о том, что уже с глубокой древности еврейская религия становится этической» (с. 315). В разделе III автор обсуждает проблему теофорных имен с компонентом «-baʿal». Он опирается на содержание другой надписи из Хирбет-Кейафы предположительно с именем ʾišbaʿal, букв. «муж (человек) Ба'ала», хотя есть альтернативные прочтения. Действительно, в 1 Пар. 8, 33 сын Саула называется 'Ишба'алем, кроме него есть еще несколько антропонимов и топонимов с компонентом «-baʿal». Это позволяет предположить,

51 Суд. 17–18; 1 Цар. 7, 1–2.

52 Правда, это мнение разделяется не всеми исследователями: на с. 339 (примечание 12) указываются три альтернативные интерпретации.

53 Нав. 15, 35–36; 1 Цар. 17, 52.

что «на раннем этапе... слово “Ба‘ал” — букв. «Господин», «Владыка», «Хозяин» — могло использоваться евреями наряду с... термином... ’Адон («Господь»)... для обозначения Бога» (с. 318–319). «Библия не упоминает ни одного имени деятеля в Израиле и Иудее в постдавидический период с компонентом “Ба‘ал”» (там же), все они относятся к эпохе Судей и Ранней монархии. Однако если на территории Иудеи среди обнаруженных эпиграфических памятников такие имена тоже отсутствуют, то на территории Израиля они засвидетельствованы и после X в. до Р. Х.

Затем обсуждаются общие аспекты в представлениях о боге Ба‘але у ханаанеев и о Яхве-Господе в Библии (с. 320–322). Далее сравниваются образы Ба‘ала и Сутеха, которому поклонялись гиксосы, а впоследствии и сами египтяне, отождествив его с египетским Сетхом (с. 323–324). По мнению Тантлевского, Сутех — «не кто иной, как аморейский Суту (Шуту; евр. šēt), — обожествленный предок-эпоним сутиев» (с. 324).

В следующем параграфе говорится о религиозной ситуации среди израильтян во время их пребывания в Египте: израильтяне «почитали Бога своих отцов, однако не отождествляли Его с YHWH-Господом». В связи с этим миссия Моисея заключалась, в первую очередь, в том, чтобы «возродить религию YHWH-Господа, возвестив своим братьям, что именно YHWH есть Бог их отцов...»; «во-вторых, т.н. ”практический” монотеизм патриархов превращается при Моисее в универсальный, абсолютный монотеизм; в-третьих, религия YHWH-Господа превращается в общенациональную религию Израиля...» (с. 326). Вслед за этим, опираясь на ряд библейских пассажей, автор предполагает, что в Египте израильтяне «отождествляли Бога патриархов с неким божеством, которое изображали в образе тельца или, что скорее, представляли “золотого тельца” в качестве Его пьедестала» (с. 328). Это сродни иконографии ханаанских богов ’Эла и Ба‘ала. Таким образом, израильтяне во главе с Аароном, сделав «золотого тельца» у горы Синай, пытались «в отсутствие Моисея... восстановить контакт с Богом» (там же). То же самое, по-видимому, было организовано в Израиле после смерти Соломона при Иеровоаме I⁵⁴.

Тантлевский придерживается мнения, согласно которому фараон Рамсес II был гиксосом, возможно, даже потомком гиксосских царей⁵⁵. Он говорит о Рамсесе как о поклоннике Сутеха, а также о многочисленных сторонниках культа Сутеха, проживавших в северо-восточной

54 3 Цар. 12.

55 *Lasor W. S., Hubbard D. A., Bush F. W. Old Testament Survey. Grand Rapids, 1985 (1996). P. 119.*

части дельты Нила, которые и дали евреям золото, «серебро...⁵⁶ и одежду...» для паломничества в пустыню (с. 332). Правда, следует возразить, что, согласно указанным ссылкам на Исход, израильтяне וַאֲנַשְׁלִי / wa-unaššlû — букв. «ограбили» египтян.

На с. 333–334 вставлен эпизод о путешествии израильтян от Раамсеса, «т. е. из области Кантира... к Ба'ал-Цафону» и о погоне за ними египетских войск. А вслед за этим автор резко переходит к эпохе Ахава и Иезавели (874–853 гг. до Р. Х.) с их насаждением в Северном Израильском царстве культа тиро-сидонского бога Ба'ала. В связи с этим рассматриваются различные интерпретации известных надписей из Кунтиллет-Аджруд (сер. IX — сер. VIII вв. до Р. Х.) и Хирбет эль-Кома (ок. 725 г. до Р. Х.) (с. 334–337).

Вместо заключения всей монографии И. Тантлевский почему-то возвращается к истории единого Израиля при Соломоне, завершившейся после смерти последнего разделением царства на два независимых государства (с. 352–367). Как уже указывалось, вся последняя часть заимствована из предыдущей книги автора с небольшими дополнениями. Так, на с. 358 сообщается о раскопках Офела (район между «Градом Давида» и Храмовой горой), проводимых под руководством Э. Мазар⁵⁷, во время которых были обнаружены фрагменты мощной стены, ворот, сторожевой башни и так называемой «царской постройки». Э. Мазар датирует весь этот комплекс временем царя Соломона и считает последнего «лучшим кандидатом на роль его создателя». Также на с. 362 добавлен абзац, посвященный теории И. Финкельштейна (т.н. «низкая хронология») о том, что большинство известных остатков монументальных сооружений, открытых на территории Израиля и датированных И. Ядиным временем Соломона, следует относить не к X, а к IX в. до Р. Х. На этом основании Финкельштейн отрицает существование единого Израильского царства⁵⁸.

В заключение следует сказать, что данная монография весьма актуальна, поскольку в ней используются и популяризируются современные научные данные, касающиеся времени царя Давида. В ней приводится множество ценных сведений об истории и религии семитов в целом и израильтян в частности, а также выявляются взаимосвязи между

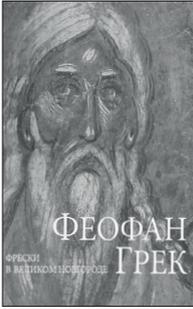
56 Ср. Исх. 10, 25–26; 12, 31–32.

57 *Mazar E. Discovering the Solomonic Wall in Jerusalem: A Remarkable Archaeological Adventure.* Jerusalem, 2011.

58 См., например: *Finkelstein I. The Archaeology of the United Monarchy: an Alternative View // Levant.* 1996. Vol. 28. P. 177–187, а также другие его работы.

религиозными представлениями различных народов Древнего Ближнего Востока. Таким образом, автор достигает цели работы: он доказывает историческую достоверность библейского повествования о едином Израильском царстве Давида и достаточно успешно аргументирует свою теорию о том, что так называемый Яхвист, писатель источника «У», был соратником Давида и идеологом создания этого мощного государства, которое И. Тантлевский предпочитает называть едва ли не первой империей в истории.

Священник Андрей Выдрин



Царевская Т. Ю.

ФЕОФАН ГРЕК. ФРЕСКИ В ВЕЛИКОМ НОВГОРОДЕ

Великий Новгород, 2018. 320 с.: ил.
ISBN 978-5-904339-18-0

УДК 82-95 (246)
DOI: 10.31802/2500-1450-2019-32-279-285

Книга представляет собой альбомное издание фресок Феофана Грека в церкви Спаса на Ильине улице, предпринятое Новгородским музеем-заповедником при поддержке Благотворительного Фонда М. Ю. Абрамова «Частный музей русской иконы». Автор — Т. Ю. Царевская, доктор искусствоведения, автор многочисленных трудов о новгородской монументальной живописи, в том числе фундаментальной монографии «Роспись церкви Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде и ее место в искусстве Византии и Руси второй половины XIV века»¹. Книга позволяет по-новому представить себе этот уникальный, выдающийся ансамбль монументальной живописи, в равной мере принадлежащий и древнерусскому, и византийскому искусству, и являющийся единственным достоверным произведением Феофана Грека, который расписал храм в 1378 году.

Текст Т. Ю. Царевской, предваряющий альбом, разъясняет непростую богословскую программу росписи и дает характеристику творческой манере Феофана Грека. Этот комментарий к живописи, учитывающий новейшие научные тенденции и охватывающий не только отечественную, но и широкий круг зарубежной литературы об искусстве и культуре того периода, крайне актуален, поскольку последние серьезные труды, посвященные Феофану Греку и, в частности, фрескам церкви Спаса на Ильине улице, выходили еще в советское время. Последнее монографическое издание памятника — это книга Г. И. Вздорнова «Фрески Феофана Грека в церкви Спаса Преображения в Новгороде»². Кроме того, фрескам Спаса на Ильине уделено место в антологии того

- 1 Царевская Т. Ю. Роспись церкви Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде и ее место в искусстве Византии и Руси второй половины XIV века. М., 2007.
- 2 Вздорнова Г. И. Фрески Феофана Грека в церкви Спаса Преображения в Новгороде. М., 1976.

же автора «Феофан Грек. Творческое наследие»³ и в своде памятников монументальной живописи Великого Новгорода, подготовленном Л. И. Лифшицем⁴.

Качественно новый уровень придают изданию его иллюстрации, позволяющие в деталях рассмотреть сохранившиеся части ансамбля, недоступные взгляду посетителя в силу расположения (например, изображение персонификации ветра, табл. 110). Проследить за каждым движением кисти мастера позволяет технология изготовления репродукций. В то время как интерьерные виды представляют собой фотографии, воспроизведения отдельных композиций и их деталей представляют собой сканы, изготовленные бесконтактным способом. Наконец, в издании помещены схемы-картограммы, позволяющие зрителю легко определять расположение того или иного фрагмента росписи в храмовом пространстве. Эти схемы, выполненные в 1948 году А. Д. Стен и хранящиеся в архиве Новгородского научно-реставрационного управления, сами по себе являются не просто служебным графическим материалом, но и важным документом бытования стенописи и состояния ее сохранности. Приводятся и другие не опубликованные ранее архивные сведения. Автор уделяет внимание и архитектуре церкви, без чего представление о ее стенописях не могло быть полным, а также истории ее основания, заказчикам и истории реставрации фресок.

Книга не просто обобщает имеющиеся у нас сведения на новом уровне развития искусствоведческой науки о Византии и Древней Руси, но и приглашает к новым открытиям, поскольку автор упоминает о возможности открытия новых фрагментов стенописей (с. 36, 37), скрытых в настоящее время под слоями побелок XIX века, а также об огромной проблеме изменения цвета средневековых фресок под влиянием различных факторов (перерождение пигментов под воздействием высоких температур, а также с течением времени), коих в истории Спаса на Ильине было предостаточно (например, с. 33). Столь полное издание поможет дать новые оценки индивидуальному стилю художника. Например, становится очевидной классическая основа его творчества, которое, при экспрессивности манеры, демонстрирует восходящее еще к эпохе античности чувство формы и виртуозную работу с цветом.

Недочеты работы являются продолжением ее достоинств: в частности, книга скорее указывает векторы для дальнейших изысканий,

3 *Вздорнова Г. И.* Феофан Грек. Творческое наследие. М., 1983.

4 *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV веков. М., 1987.

чем жестко фиксирует новое состояние знаний о великом художнике. Автор воспроизводит ставшую международным историографическим штампом мысль о том, что искусство Феофана Грека находится под влиянием мистического богословия исихастов (с. 29–30). Действительно, факты, которые приводит исследователь, не противоречат такому предположению: Феофан мог еще в бытность в Константинополе быть знаком с Киприаном, будущим митрополитом Московским, а тот, в свою очередь, происходил из кругов Константинопольского патриарха Филофея Коккина — убежденного сторонника учения Григория Паламы о священном безмолвствовании и божественных энергиях. Думается, что следует искать и другие пути к пониманию и истолкованию искусства Феофана. Во-первых, косвенная связь с мистическим учением через гипотетическое знакомство с Киприаном, который входил в круг общения патриарха Филофея, а значит, должен был разделять его убеждения, хотя и правдоподобно, но недоказуемо. Автор пишет, что само искусство Феофана свидетельствует о его увлечении этим учением (с. 29). Правда, искусство Феофана Грека свидетельствует и о виртуозном владении формой. На наш взгляд, его искусство все-таки нельзя назвать аскетичным. Достаточно обратиться к самим фрескам, чтобы увидеть, что художник великолепно показывает объемы и форму тел, свидетельство чему — по-античному свежее и прекрасное «Рождество Христово» (табл. 116) со смелыми ракурсами фигур пастухов и осязаемой фактурой или аллегория ветра (табл. 110). Возможно, роль исихазма в художественной практике в принципе преувеличена, и она должна быть, как минимум, пересмотрена. Дело в том, что наука о древнерусском искусстве испытывает дефицит фактов и письменных источников (по сравнению с тем же итальянским Ренессансом, где увлечение Боттичелли идеями Савонаролы, повлекшее за собой изменения в художественном языке и уничтожение собственных более ранних произведений, — доказанный факт), поэтому любые имеющиеся сведения используются по максимуму и значение их сильно преувеличивается. Автор ссылается на богословские труды о Григории Паламе и исихазме⁵, а также на труды искусствоведов, которые также ссылаются на эти

5 Лосский В. Н. Богословие света в учении святого Григория Паламы // Лосский В. Н. По образу и подобию. М., 1995; Успенский Л. Исихазм и «гуманизм» — палеологовский расцвет // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. № 58, апрель — июнь 1967.

и другие работы⁶. Смущает то, что Феофан Грек, каким он предстает в описании Епифания: беседующим с приходящими людьми, которые вращались среди православных и католических заказчиков, — совершенно не вяжется с тем, что подразумевают, когда пишут об исихазме. Он мог знать о такой практике, но сам образ жизни странствующего художника входит в противоречие с возможностью в такую практику погрузиться. Феофан, да простит меня автор и читатель, скорее ассоциируется с гуманизмом, то есть с ориентированностью на человека.

Одновременно Т. Ю. Царевская касается такой проблемы, как изменение колорита фресок и цвета грунта с течением времени и от высоких температур при пожарах или устройстве отопления (см. например с. 33, 37). Другими словами, то, что до сих пор в широких кругах считается основной и неотъемлемой чертой искусства Феофана — аскетичный колорит, резкие контрасты, странные необычные цвета, может в значительной степени быть следствием перерождения пигментов под воздействием ряда факторов, а не частью замысла художника. Кроме того, манера Феофана разговаривать со всеми желающими в процессе работы никак не вяжется с практиками безмолвия, которые, как считается, должны были составлять сущность исихазма. Конечно, нельзя отрицать влияние богословия и мистики на церковные искусства, однако мы не можем быть уверены, что характерные черты искусства Феофана, сильно выделяющееся на общем фоне своей яркой индивидуальностью, стоит объяснять только этим.

В разделе, посвященном истории основания церкви, автор на с. 15 пишет, ссылаясь на Новгородскую первую летопись, что митрополит Киприан, прибывший в Новгород в 1391 году, вначале остановился в церкви Спаса на Ильине улице (уже расписанной Феофаном), облачился для богослужения и лишь после этого отправился в Софийский собор. Основываясь на факте посещения храма Киприаном, Т. Ю. Царевская пишет, что тот, скорее всего, был наслышан о великом византийском мастере и его работе в Новгороде. К сожалению, с этой формулировкой трудно согласиться, поскольку причиной остановки митрополита именно в этой церкви были не ее гениальные росписи, а, скорее, ее особая роль в жизни города и в его богослужебных традициях, в частности,

6 *Попова О. С.* Аскеза и Преображение: Образы византийского и русского искусства XIV века. Milano, 1996; *Попова О. С.* Свет в византийском и русском искусстве XI–XV веков // *Попова О. С.* Проблемы византийского искусства. Мозаики, фрески, иконы. М., 2006. С. 83–148; *Попова О. С.* Фрески и иконы Феофана Грека. Два пути духовной жизни // Там же. С. 687–712.

в воспоминании о чудесном избавлении от суздальцев и знамени от иконы.

Раздел, посвященный архитектуре храма (с. 17–24), безусловно, необходим в таком издании, особенно если опирается на свежую литературу по теме⁷. Автор много пишет об архитектурном декоре церкви, не оговорив степени его сохранности. Вопрос о том, в какой мере от момента создания постройки декор сохранился, возникает благодаря тому, что на фотографиях XIX, первой и второй половины XX века он немного различается; кроме того, известно, что во время войны фашисты устроили в его куполе наблюдательный пункт; наконец, и автор пишет на с. 17 о реставрации фасадов (правда, в связи с наружными фресками). Эта информация попала в раздел о реставрации фресок (с. 31–41), который и без того насыщен ранее не публиковавшейся информацией, в том числе из архивных источников. Возможно, было бы уместно написать о реставрации архитектуры в разделе, посвященном архитектуре.

На страницах 33–36 речь идет о схемах-картограммах, выполненных художницей А. А. Стен, но фамилия ее на с. 36 дана с опечаткой. На страницах 38–41 того же раздела «Раскрытие и реставрация фресок» помещен историографический обзор изучения стенописи. Эта часть текста, как и сведения об архитектурной реставрации, тоже, кажется, не на месте, по крайней мере, содержание раздела не соответствует названию.

В разделе «Сведения о заказчиках росписи и ее авторе» на с. 25 утверждается, что для заказчиков росписи, зажиточных, сплоченных и амбициозных людей, греческое происхождение художника было своего рода гарантией высокого качества выполняемых им художественных работ. Однако этот тезис, смысл которого ясен искусствоведам, может быть неочевиден для интересующихся историей искусства и студентов. Почему греческое происхождение является залогом художественного качества?

Недооцененным остался упомянутый выше классический компонент творчества Феофана Грека, который почему-то не привлекает внимания исследователей, а между тем именно это свойство искусства Феофана могло располагать к нему итальянских заказчиков, живших в Галате и Кафе. Virtuозная манера, в отличие от связей с исихазмом описанная в источнике — письме Епифания Премудрого

7 Седов В. В. Церковь Спаса на Ильине улице в Новгороде. Архитектура боярского храма. М.; Вологда, 2015.

Кириллу Тверскому — также свидетельствует о самоощущении Феофана как художника-виртуоза, подобного древним грекам и живописцам Возрождения.

Учитывая важность фигуры Феофана Грека для истории не только русского, но и мирового искусства, заслуживает внимание замечание Т. Ю. Царевской на с. 27 о взаимоотношениях Феофана с католическими заказчиками, генуэзцами. Она приводит суждение Вазари о том, что во времена Чимабуэ в города Тосканы приглашали греческих живописцев, дабы «оживить» местную живопись. Аналогия понятна, но работает ли она? Дело в том, что Тоскана — часть Италии, а заказчиками Феофана были генуэзские купцы, проживавшие вне Италии, но в Константинополе и в Крыму. Более того, Феофан жил во второй половине XIV — начале XV столетия, а Чимабуэ — во второй половине XIII века. Думается, что причины пригласить грека расписывать храм были разными у тосканцев XIII столетия в Италии и у генуэзцев XIV века в колониях. Связи Феофана Грека с итальянской культурой еще предстоит изучить. Возможно, и он взял что-то с Запада: характерно, что именно он впервые разработал иконографию Апокалипсиса в православном искусстве. В искусстве же западноевропейском эта тема имеет богатейшую иконографию.

Говоря о работе греков в Новгороде, Т. Ю. Царевская приводит сведения об Исае Гречине, расписавшем храм «Входа Господня в Иерусалим» в Детинце. Она ссылается на летописное свидетельство, но почему-то нет ссылки на статью Антипова и др.⁸ Статья автору, скорее всего, известна; полагаю, что было бы полезно сослаться на нее, учитывая целевую аудиторию издания. Естественно, в популярном издании нет цели указывать всю существующую литературу по теме, но, может быть, стоило озвучить принцип ее отбора.

Наконец, можно высказать пожелание к изданию, заключающееся в том, что при воспроизведении надписей не был применен ни один из широко применяющихся сейчас «древнерусских» шрифтов, что могло бы сделать книгу еще красивее. Принцип воспроизведения надписей тоже специально не оговорен, а это было бы полезно и познавательно, особенно для студентов. Колонтитулы во всех разделах включают лишь название книги, но могли бы отражать название раздела, что сделало бы работу с изданием удобнее. Вызывает вопросы помещение списка

8 Антипов И. В., Булкин В. А., Жервэ А. В., Родионова М. А. Исследования церкви Входа Господня в Иерусалим в новгородском Детинце в 2012 г. // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 2013. С. 47–53.

сокращений и использованной литературы, вкупе со списком иллюстраций, в тексте между текстовой и альбомной частью (с. 101–105). При этом список иллюстраций в альбоме и иконографический указатель занимают законное место в конце издания (с. 313–319). Этот дизайнерский ход представляется ненужным усложнением устоявшейся практики, подразумевающей размещение справочной части издания в конце в силу того, что это удобнее. Причина указанных недочетов в том, что книга Т. Ю. Царевской — одна из немногих популярных изданий о великих произведениях русского церковного искусства (то есть популярность спровоцировала указанные недочеты оформления?! Но, как минимум, недочеты появились вначале, а популярность потом, после издания книги). Другими словами, проблема эта не только и не столько автора, сколько системная. На примере данного труда становится очевидным, над чем стоит работать в ближайшее время искусствоведам и популяризаторам науки. Когда пишет профессионал высокого уровня, доктор наук, как в данном случае, тогда заметно отсутствие понимания нужд учащихся и интересующихся. К сожалению, иногда за дело берется дилетант, и тогда сам продукт может быть не только неприемлем для читателя, на которого рассчитан, но и просто вредным, полным ошибок и ложных суждений.

Несмотря на указанные недочеты, истинные и, возможно, мнимые, издание будет незаменимым как для искусствоведов, так и для художников-монументалистов.

Упомянутые недостатки, несколько затрудняющие работу с книгой, не умаляют значимости работы, проделанной над сочинением, которое стало библиографической редкостью вскоре после выхода в свет.

Юлия Николаевна Бузыкина

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
Том 32 • № 1 • 2019

Научно-богословский журнал

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>иеродиакон Иннокентий (Глазистов), Е. В. Свинцова, И. М. Быкова</i>
Переводчик на английский	<i>диакон Петр Лонган</i>
Макет и верстка	<i>С. С. Болденков</i>

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

Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Формат 70x100/16. Печ. л. 20
Подписано в печать 03.04.2019

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»,
www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42