

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (52)
2024



Сергиев Посад
2024

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

№ 1(52)
2024



Sergiev Posad
2024

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р24-408-0190

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия.
Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. – № 1 (52). – 380 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.

Специальности ВАК:

5.7.9. Философия религии и религиоведение

5.9.7. Классическая, византийская и новогреческая филология

5.11.1. Теоретическая теология

5.11.2. Историческая теология

5.11.3. Практическая теология

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Епископ Кирилл (Зинковский)

доктор богословия
ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной
академии

Секретарь журнала: священник Александр Ларионов

кандидат богословия
преподаватель кафедры филологии Московской духовной
академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент, секретарь
Учёного совета

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент кафе-
дры богословия Московской духовной академии

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат фи-
лософских наук, доцент кафедры богословия Московской ду-
ховной академии

Протоиерей Александр Задорнов, кандидат богословия, доцент,
проректор по научно-богословской работе Московской духов-
ной 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 ду-
ховной академии

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

Протоиерей Олег Мумриков, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Михаил Вадимович Бибиков, 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 Боровский Климент (Капалин), 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, заместитель директора по научной работе Института этнологии и антропологии 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 библистики 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 Димитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Head editor: Bishop Kirill (Zinkovsky)

Doctor of Theology
Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionysiy (Shlenov)

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

Secretary of the journal: Priest Alexander Larionov

PhD in Theology
Lecturer at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL BOARD

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

Priest Stephan Domuschi, PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

Oleg Rostislavovich Khromov, Academician of the Russian Academy of Arts, PhD in History, Doctor of Art History

Vladimir Mikhailovich Kirillin, Doctor of Philology, Professor, Head of the Philology Department at the Moscow Theological Academy

Nina Valerievna Kvlividze, PhD in Art History, Associate Professor, Head of the Department of History and Theory of Church Art at the Moscow Theological Academy

Priest Pavel Lizgunov, PhD in Theology, Provost of Academic Work of the Moscow Theological Academy

Archpriest Oleg Mumrikov, PhD in Theology, Associate Professor, Head of the Biblical Studies Department at the Moscow Theological Academy

Aleksei Konstantinovich Svetozarsky, PhD in Theology, Professor, Head of the Church History Department at the Moscow Theological Academy

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

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

Archpriest Alexander Zadornov, PhD in Theology, Associate Professor, Provost of Theological Studies of the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

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

Mikhail Vadimovich Bibikov, Professor, Doctor of History, Chief Researcher at the Institute of World History at the Russian Academy of Sciences, Vice-President of the Russian National Committee of Byzantinists, Full Member of the Russian Academy of Natural Sciences

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

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

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

Aleksei Ruslanovich Fokin, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

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

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

Sergei Pavlovich Karpov, Doctor of History, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the Medieval Studies Program at the History Department at the Moscow State University, Academic Adviser at the Laboratory of the History of Byzantium and the Black Sea Region at the 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)

Margarita Anatolievna Korzo, PhD in History, Senior Researcher at the Department of Ethics at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

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

Hieromonk Nikolai (Sakharov), Doctor of Theology, Professor, Lecturer of the University of Cambridge (UK)

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

Alexei Mstislavovich Pentkovsky, Doctor of Eastern Christianity, Professor, Senior Researcher at the Institute of the Russian Language at the Russian Academy of Sciences

Priest Konstantin Polskov, Doctor of Philosophy, PhD in Philosophy, Provost of Research of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Theological Faculty at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

Alexei Ivanovich Solopov, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Classical Philology at the Moscow State University

Natalya Yurievna Sukhova, Doctor of History, Doctor of Church History, Professor of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities

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

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

Anna Vladimirovna Zdor, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Theology and Religious Studies at the School of Humanities at the Far Eastern Federal University (Russia)

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

СОДЕРЖАНИЕ

- 15 **Список сокращений**
- ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ
- Библеистика*
- 17 **Протоиерей Борис Тимофеев**
Некоторые аспекты природы пророческого откровения и мессианское содержание пророческих текстов Ветхого Завета в представлении блж. Феодорита Кирского
- Богословие*
- 32 **Вадим Евгеньевич Елиманов, игумен Адриан (Пашин)**
Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (часть 1)
- 64 **Александр Александрович Солонченко**
Богословские основания политической теологии Давора Джалто
- 89 **Розалия Моисеевна Рупова**
Богословие как точная наука: pro et contra
- Сравнительное богословие*
- 100 **Андрей Леонидович Науменко**
Открытый теизм и его исторические предшественники
- Нравственное богословие*
- 116 **Священник Вячеслав Клюев**
Лингвистические аспекты христианской теологии прощения: покаянный дискурс
- Каноническое право*
- 131 **Ксения Олеговна Полежаева**
Каноны Православной Церкви о святотатстве
- Патрология и христианская литература*
- 148 **Алексей Николаевич Неманов, священник Андрей Лысевич**
Следы монтанизма в поздних творениях Тертуллиана (обзор)
- История Западных исповеданий*
- 166 **Священник Александр Сухарев**
Missa Tridentina и Novus Ordo: западная литургическая традиция в истории

- История Поместных Православных Церквей*
- 186 **Священник Павел Ермилов**
Взгляд в будущее Константинопольской Церкви из 1920 года в статье
Э. Лукараса
- 214 **Протоиерей Сергей Звонарёв**
Московский и Антиохийский патриархаты в повестке Отдела внешних
церковных сношений под руководством митрополита Никодима (Ротова)
- 233 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Сторонники соборной экклесиологии в мире греческого православия
с 2018 года
- История Русской Православной Церкви*
- 264 **Священник Иоанн Кечкин**
Протоиерей Александр Павлович Смирнов как ректор Московских духовных
школ
- 279 **Священник Виталий Гуляев**
О присвоении учёной степени доктора богословия (honoris causa) митрополиту
Новосибирскому и Барнаульскому Варфоломею (Городцову) в 1951 году
- Агиография*
- 289 **Павел Валентинович Островский, диакон Дмитрий Михалёв**
«Похвальное слово всем русским святым» инока Григория Суздальского:
проблема датировки и текст ранней редакции
- 312 **Священник Иоанн Перминов**
Текстология списков памятника славяно-русской гимнографии XV в. «Кондаки
и икосы свт. Иоанну Златоусту»
- Русская литература*
- 323 **Олег Иванович Сыромятников**
Духовные основы патриотизма в русской культуре
- 335 **Диакон Дионисий Макаров**
Тема смерти в творчестве И. С. Шмелёва. К постановке проблемы
- Религиозная философия*
- 353 **Георгий Олегович Суханов**
Философское осмысление войны: от античности до начала XX века

CONTENTS

15 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical studies

17 **Archpriest Boris Timofeev**

Some Aspects of the Nature of Prophetic Revelation and the Messianic Content of the Prophetic Texts of the Old Testament in the Representation of the Blessed Theodoret of Cyrus

Theology

32 **Vadim E. Elimanov, hegumen Adrian (Pashin)**

The Original Damage in Eastern Orthodox Theology: To the Question of the Inheritance of Sin (Part 1)

64 **Alexander A. Solonchenko**

The Theological Foundations of Davor Džalto's Political Theology

89 **Rosaliya M. Rupova**

Theology as An Exact Science: pro et contra

Comparative theology

100 **Andrey L. Naumenko**

Open Theism and its Historical Antecedents

Moral theology

116 **Priest Vyacheslav Klyuev**

Linguistic Aspects of Christian Theology of Forgiveness: The Penitential Discourse

Canon law

131 **Kseniya O. Polezhaeva**

Canons of the Orthodox Church on Sacrilege

Patrology and Christian literature

148 **Aleksei N. Nemanov, priest Andrei Lysevich**

Traces of Montanism in the Later Works of Tertullian (Review)

History of Western Confessions

166 **Priest Alexander Sukharev**

The Tridentine Mass and the Novus Ordo Mass: The Historical Progress of Western Liturgical Tradition

- History of the Local Eastern Orthodox Churches*
- 186 **Priest Pavel Ermilov**
A Glimpse into the Future of the Church of Constantinople from 1920 in the Articles of E. Loukaras
- 214 **Archpriest Sergey Zvonariov**
The Moscow Patriarchate of Russian Orthodox Church and Orthodox Patriarchate of Antioch and All the East are on the Agenda of the Department for External Church Relations Under the Leadership of Metropolitan Nikodim (Rotov)
- 233 **Hegumen Dionysiy (Shlenov)**
The Supporters of Synodal Ecclesiology from 2018 in the World of Greek Orthodoxy
- History of the Russian Orthodox Church*
- 264 **Priest John Kechkin**
Archpriest Alexander Pavlovich Smirnov as Rector of Moscow Theological Schools
- 279 **Priest Vitaly Gulyaev**
On Conferring the Degree of Doctor of Theology (honoris causa) to Metropolitan Bartholomew of Novosibirsk and Barnaul (Gorodtsov)
- Hagiography*
- 289 **Pavel V. Ostrovsky, deacon Dimitrij Mihalev**
The Encomia of All Russian Saints by Monk Gregory of Suzdal: The Problem of Dating and Early Text
- 312 **Priest Ioann Perminov**
Textology of Lists of the 15th Century Monument of Slavic-Russian Hymnography «Kontakions and Oikoi to St. John Chrysostom»
- Russian literature*
- 323 **Oleg I. Syromiatnikov**
Spiritual Foundations of Patriotism in Russian Culture
- 335 **Deacon Dionysius Makarov**
The Theme of Death in the Works of I. S. Shmelev. To the Problem Statement
- Religious studies*
- 353 **George O. Sukhanov**
Philosophical Understanding of War: From Antiquity to the Beginning of the XX Century

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БОУЦ Библиотека отцов и учителей Церкви. Москва: Паломник, 1995–2004. Т. 1–14.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. Москва: Изд. Московской Патриархии, 1931–1935; Н. с. 1943–. № 1–.
- ПСТСО Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Москва: Сибирская Благовонница, 2007–.
- ПЭ Православная энциклопедия. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.
- СККДР Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ленинград; Санкт-Петербург: Наука, 1987–.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. Санкт-Петербург, 1934–. Т. 1–.
- ХЧ Христианское чтение. Санкт-Петербург: СПбДА, 1821–1917; Н. с. 1991–.
- BDB *Brown F., Driver S. R., Briggs C. A.* The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic: Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance. Peabody (Mass.): Hendrickson Publishers, 52000.
- CCSG Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.
- CCSL Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953–. Vol. 1–.
- CPL Clavis patrum latinorum: qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensione a Tertulliano ad Bedam / ed. E. Dekkers, A. Gaar. Steenbrugis: In Abbatia Sancti Petri, 1995.
- GNO *Gregorii Nysseni Opera* / ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie, H. Hoerner. Leiden: E. J. Brill, 1960–.
- NAPS North American Patristic Society. Patristic Monograph Series. Washington (D. C.); Cambridge (Mass.), Macon (Ga.): The Catholic Univ. of America Press Foundation; Mercer University Press, 1975–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Paris, 1844–1864. Т. 1–225.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin: W. de Gruyter, 1963–. Bd. 1–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- SVC Supplements to Vigiliae Christianae: Texts and Studies of Early Christian Life and Language. Leiden: Brill, 1987–.

ГПС *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 1–5. Θεσσαλονίκη, 1962 [²1988] — 1966 [²1994].

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

ВАК Высшая аттестационная комиссия при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации
 ГИМ Государственный исторический музей
 ГАНО Государственный архив Новосибирской области
 ГАРФ Государственный архив Российской Федерации
 ОВЦС Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
 ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
 РАН Российская академия наук
 РГАДА Российский государственный архив древних актов
 РГБ Российская государственная библиотека
 РГИА Российский государственный исторический архив
 СТСЛ Свято-Троицкая Сергиева Лавра
 DECR The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

МДА Московская духовная академия
 МДАиС Московская духовная академия и семинария
 МДС Московская духовная семинария
 ОЦАД Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
 ПСТГУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
 РХГА Русская христианская гуманитарная академия имени Ф. М. Достоевского
 СПбДА Санкт-Петербургская духовная академия

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ
ПРИРОДЫ ПРОРОЧЕСКОГО
ОТКРОВЕНИЯ
И МЕССИАНСКОЕ
СОДЕРЖАНИЕ
ПРОРОЧЕСКИХ ТЕКСТОВ
ВЕТХОГО ЗАВЕТА

В ПРЕДСТАВЛЕНИИ БЛЖ. ФЕОДОРИТА КИРСКОГО

Протоиерей Борис Тимофеев

старший преподаватель кафедры библеистики Московской
духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
bortim@mail.ru

Для цитирования: Тимофеев Б., *прот.* Некоторые аспекты природы пророческого откровения и мессианское содержание пророческих текстов Ветхого Завета в представлении блж. Феодорита Кирского // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 17–31. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.001

Аннотация

УДК 27-277.2 (27-9|01/07|-284)

Вопрос содержания мессианских пророчеств Ветхого Завета не теряет актуальности со времени Самого Христа. В диалогах Иисуса и апостолов с евреями остро стояла проблема идентичности пророческих текстов и происходящих событий. Вместе с тем в апостольской, а впоследствии в церковной проповеди и полемике с еретиками мессианские пророчества Ветхого Завета становятся основой для формирования и развития христианской догматики. Во многих случаях на первый план выходит вопрос: действительно ли пророки имели в виду те или иные положения веры христианской Церкви? Примером обоснованного церковного ответа на этот вопрос являются комментарии блж. Феодорита Кирского.

Ключевые слова: библейская герменевтика, библейская экзегетика, блж. Феодорит Кирский, мессианское пророчество, пророческое откровение, пророческое вдохновение.

Some Aspects of the Nature of Prophetic Revelation and the Messianic Content of the Prophetic Texts of the Old Testament in the Representation of the Blessed Theodoret of Cyrus

Archpriest Boris Timofeev

Senior Teacher at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia
bortim@mail.ru

For citation: Timofeev, Boris, archpriest. "Some Aspects of the Nature of Prophetic Revelation and the Messianic Content of the Prophetic Texts of the Old Testament in the Representation of the Blessed Theodoret of Cyrus". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 17–31 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.001

Abstract. The question of the content of the messianic prophecies of the Old Testament has not lost its relevance since the time of Christ Himself. In the dialogues of Jesus and the apostles with the Jews, the problem of the identity of prophetic texts and ongoing events was acute. At the same time, in apostolic, and subsequently in church preaching and polemics with heretics, the messianic prophecies of the Old Testament become the basis for the formation and development of Christian dogmatics. In many cases, the question comes to the fore: did the prophets really mean certain provisions of the faith of the Christian Church. An example of a well-founded church answer to this question is offered by the comments of the blessed Theodoret of Cyrus.

Keywords: biblical hermeneutics, biblical exegesis, Theodoret of Cyrus, messianic prophecy, prophetic revelation, prophetic inspiration.

Введение

Широта мессианской темы, очевидно, не вмещается в строгие рамки монотеистической религии евреев. Вместе с тем христианская экзегетическая традиция, имеющая главное начало в Евангелии, видит в Ветхом Завете не только откровение о некоторых фактах евангельской истории, но и изложение всей совокупности Божественного Домостроительства и связанных с ним богословских истин. На этом во многом зиждется проповедь Христа. Он настойчиво указывал слушателям и оппонентам на то, что Закон и пророки говорят о Нём так, что для внимательного читателя это должно быть вполне очевидно (см. Ин. 5, 39–40). В дальнейшем именно в этом ключе развивается и проповедь апостолов, обращённая к евреям и прозелитам, а затем к уверовавшим язычникам (см. Деян. 17, 11). Таким образом, в первое время распространения христианства и становления Церкви книги Ветхого Завета были основой, как для проповеди Христа и апостолов, так и для формирования вероучительной доктрины Церкви. Блж. Феодорит Кирский в своих комментариях показывает, что все основные положения церковного вероучения были обозначены в мессианских текстах ветхозаветных пророчеств. Экзегет показывает, что о различии лиц Святой Троицы, об идентичности Их природы, Божественном воплощении и о других важных предметах ясно говорят древние пророки. Это один из важнейших признаков мессианского достоинства Иисуса и истинности церковного вероучения. Свои комментарии блж. Феодорит основывает на библейских сведениях о мистическом характере пророческого откровения в Ветхом Завете и последовательном контекстуальном анализе отдельных пророческих текстов¹. В этом отношении творения епископа Кирского являются важным примером того, как можно построить герменевтическую стратегию исследования Священного Писания, чтобы она служила для решения библейских, догматических, апологетических и полемических вопросов на основании прямых свидетельств библейского текста.

1 О том, как важен этот аспект для построения герменевтической системы при интерпретации пророческих текстов, говорит, например, Д. Гино. См.: *Guinot J.-N. L'Exégèse de Théodoret de Cyr. Paris, 1995. P. 77.*

1. Божественное просвещение как основание авторитетности пророческого текста

Важным аспектом пророческого откровения, по мысли блж. Феодорита, является заложенная в природе человека способность участвовать в прямой коммуникации с Творцом². Именно по этой причине становится возможным пророческое откровение как результат прямого общения с Богом. Человек, будучи образом и подобием Божиим, имеет своего рода органы духовного зрения и слуха, при помощи которых он способен постигать духовные предметы. Так, например, прор. Осия, по выражению экзегета, «предвидел будущее духовными очами» (греч. «πνευματικοῖς ὀφθαλμοῖς»)³. Также некоторые современники блж. Феодорита имели «чистое зрение ума» (греч. «καθαρὸν τῆς διανοίας τὸ ὀπτικόν»), которое позволяло им прозревать будущее⁴. В данном случае важно обратить внимание на выражение «чистое зрение» (греч. «τὸ καθαρὸν ὀπτικόν»). Тем самым автор образно намекает, что органы духовного восприятия по аналогии с соответствующими частями тела должны быть не только здоровы, но и свободны от посторонних предметов, которые могут препятствовать их правильной работе. В предисловии к толкованию на прор. Иезекииля автор уделяет этому вопросу особое внимание, поскольку всё это является условием не только принятия человеком пророческого откровения, но и правильного понимания читателем Священного Писания.

«А зрение души (ψυχῆς ὀπτικόν) <...> получило от Создателя и другую силу, по которой <...> судит слова и мысли: отличает нечестивые от благочестивых, видит отличие божественного от человеческого <...> И, по слову премудрого Соломона, *понимает притчу и тёмное слово, изречения премудрых и загадки* (Притч. 1, 6). Но всё это [оно] различает, когда здорово и освободилось от неверия. А когда этот мрак заволакивает его, тогда с ним бывает то же, что и с телесными очами, и оно видит одно вместо другого или совсем не видит из-за усиливающейся болезни»⁵.

- 2 Блж. Феодорит подчёркивает, что эта способность была заложена Богом в природу человека при творении. См.: *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Ezechielem. Argumentum // PG. 81. Col. 808A.*
- 3 *Theodoretus Cyrensis. Enarratio in Oseam. Argumentum // PG. 81. Col. 1553A.*
- 4 *Theodoretus Cyrensis. Enarratio in Ioel 2, 30 // PG. 81. Col. 1653C.*
- 5 *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Ezechielem. Argumentum // PG. 81. Col. 808AB.*

Так экзегет определяет два взаимосвязанных момента в состоянии человека, которые определяют способность к принятию или пониманию Божественного откровения: вера в Бога и духовно-нравственная чистота души. Сам Христос в Своей евангельской проповеди призывает стремиться к духовному состоянию, в котором пребывали древние пророки:

«Блаженны чистые сердцем, потому что они увидят Бога» (Мф. 5, 8)⁶.

Эти слова вполне соответствуют древним пророкам, которые не только видели духовный мир духовными очами, но и вступали с Богом в непосредственное общение. В ходе этого общения провидцы также узнавали о событиях, которые должны были произойти в будущем. Пожалуй, все пророческие видения сочетают в себе два этих важных момента. Таким образом, пророкам открывалось таинственное бытие Бога, ангельского мира и всё то, что необходимо знать людям о планах Божественного Промысла. Центральное место в этом плане, бесспорно, занимает мессианская тема⁷.

В связи с этим, по мнению блж. Феодорита, важно обратить внимание на объективную сторону пророческого откровения. Итак, ясно, что это явление носит духовный мистический характер и находится в духовной сфере за пределами материального бытия. Так, например, пророк Иезекииль во время беседы в своём доме с иудейскими старейшинами был восхищен действием Божественной благодати и духовно в видении перемещался в разные места, созерцал материальные предметы и символические образы духовных вещей, внимал Божественным определениям (см. Иез. 8, 1 — 11, 25).

«Не на самом деле и не телесно, говорит Пророк, я переносился, то в Иудею, то в землю Халдейскую, но в видении (ἐν ὁράσει), то есть в созерцании, и в Духе Божиим, то есть всё это я созерцал

6 *Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in Ezechielem 11, 25// PG. 81. Col. 904BC. Д. Гино оспаривает это утверждение. Он считает, что примеры Валаама, Навуходоносора, Саула и Самсона показывают, что праведность имеет второстепенное значение в пророческом откровении, поскольку Бог для исполнения своего замысла о мире действует и через грешных людей. См.: *Guinot J.-N.* L'Exégèse de Théodoret de Cyr. Paris, 1995. P. 88–91. Здесь, однако, важно отметить, что следует различать пророческое служение как привычное явление религиозной жизни и как чрезвычайное действие Божественного Промысла, которое реализуется в уникальных условиях в порядке исключения.

7 По крайней мере, это справедливо для наследия блж. Феодорита. Ср.: *Fernandez A. H. A.* La Cristologia en los comentarios a Isaías de Cirilo de Alejandria y Teodoro de Ciro. Roma, 1998. P. 98.

при просвещении ума Божественным действием, получив пророческие глаза»⁸.

Телесно пророк Иезекииль всё это время находился дома среди старейшин, которые не имели никакого представления о том, что видит или слышит пророк. Вместе с тем в видении особенно подчёркивается, что время, содержание и форма откровения всецело зависят от воли и замысла одного только Бога Израилева. Таким образом, пророк мог с уверенностью сказать «*Так говорит Господь*» (Зах. 2, 10) или «*Слушайте слово Господне*» (Амос. 5, 1).

«Пророк учит, что его слова — не порождение человеческих рассуждений, но что по вдохновению от Господа всех, он и предвидит, и предсказывает будущее <...> Не от человеческого разума я произношу эту речь, говорит пророк, но Бог всех как некое орудие использует мой язык и возвещает будущее»⁹.

Очевидно, что библейские метафоры, которые представляют пророков, как Божественное орудие (*греч.* ὄργανα) для передачи откровения указывают не на пассивное автоматическое транслирование Божественного слова, а на аутентичность, достоверность и точность откровения, передаваемого от Бога людям (см.: Дан. 4, 5; Наум. 1, 1; Ос. 1, 2; Пс. 44, 2)¹⁰. Ключевым определением откровения в пророческих писаниях становится выражение «слово Господне» (*греч.* λόγος Κυρίου, *ивр.* דְּבַר־יְהוָה). В речах и книгах пророков прямо декларируется слово Божие, как говорит Господь пророку Иеремии: «*Вот, Я вложил слова Мои в уста твои*» (Иер. 1, 6). Также прор. Амос привлекает внимание своих современников словами: «*Слушайте слово Господне*» (Ам. 5, 1). В этом отношении миссия ветхозаветных пророков является продолжением служения Моисея и праотцев, которые, имея прямую связь с Богом, постигали и передавали народу волю Яхве. Они явились для народа видимым признаком того, что им руководит Сам Бог, Который в доступном для человека виде открывает тайны духовного

8 *Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in Ezechielem 11, 24 // PG. 81. Col. 904A.

9 *Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in Oseam 1, 2 // PG. 81. Col. 1553CD; *Theodoretus Cyrensis*. Commentarius in Ioelam 1. 1 // PG. 81. Col. 1633B; *Theodoretus Cyrensis*. Commentarius in Abdiam 1, 1 // PG. T. 81. Col. 1712A. Cp.: *Theodoretus Cyrensis*. Commentarius in Ionam. Praefacio // PG. T. 81. Col. 1720A; *Theodoretus Cyrensis*. Commentarius in Danielelem. Praefacio // PG. 81. Col. 1257D; *Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in Nahum 1, 1 // PG. 81. Col. 1789AB.

10 Cp.: *Theodoretus Cyrensis*. Commentarius in visiones Danielis prophetae. Praefacio // PG. 81. Col. 1257D; *Theodoretus Cyrensis*. Enarratio in Nahum 1, 1 // PG. T. 81. Col. 1789B; *Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in Zachariam 1, 7 // PG. 81. Col. 1880.

мира и тайны Своего Промысла. В связи с этим важную мысль выразил прор. Малахия в обращении к современникам:

«Положите себе на сердце откровение слова Господа об Израиле, данное через Вестника Его» (Мал. 1, 1).

Таким образом, пророк призывает не просто послушать, но твёрдо запомнить и чётко уяснить суть воли Божией, которую он передаёт народу. Именно на это указывает метафора *«положите себе на сердце откровение»* (Мал. 1, 1).

«Ум мой, говорит пророк, объятый Божественной благодатью, за пределами всего человеческого принимает пророчество об Израиле не для того, чтобы только мне одному знать это, но чтобы возвестить и им откровение»¹¹.

Так из мистического опыта богообщения прор. Малахия выносит знание и понимание будущих судеб мира, а также способность выразить это доступным для современников и потомков образом. Вместе с тем, как считает блж. Феодорит, пророк говорит далеко не только о событиях ветхозаветной истории, но и о пришествии Христа, спасении через Него всех людей, а также о Втором Его Пришествии и Страшном Суде¹². Следовательно, не только сам пророк, но и другие люди могли понимать тайны мессианского времени.

Таким образом, мистическая сторона пророческого вдохновения преодолевает все условности и ограниченность человеческого бытия в падшем мире. Божественный Дух переносит личность человека в идеальную сферу нематериального духовного бытия, где по своему усмотрению открывает духовные тайны. По этой причине в этом таинственном диалоге устраняются все препятствия: природные, исторические, культурные и религиозные.

2. Некоторые важные детали содержания мессианского пророческого откровения в Библии

Действие всемогущего Бога максимально широко раздвигает горизонт пророческого взора. Именно оно позволяло святым провидцам говорить о будущем Божественном воплощении, смерти и Воскресении

11 *Theodoretus Cyrensis. Enarratio in Malachiam 1, 1 // PG. 81. Col. 1961B.*

12 *Ibid. Col. 1961A.*

Христа, эсхатологическом конце времён¹³. Такой подход для традиционной церковной экзегезы был естественным, поскольку Сам Христос призывал евреев исследовать Писания, ибо они свидетельствуют о Нём (см. Ин. 5, 39). Блж. Феодорит обнаруживает в ветхозаветных пророчествах множество примеров, подтверждающих это. Так, например, прор. Исаия говорит о Христе:

«Мы видели Его, и нет в Нем ни вида, ни красоты...» (Ис. 53, 1–2).

Рассматривая подробности пришествия Спасителя в мир, описанные в Книге пророка Исаии, блж. Феодорит удивляется их точности и полноте¹⁴. Объяснение этому толкователь находит в приведённых выше словах пророка, который прямо говорит о себе и других святых провидцах, что они задолго до самих событий стали как бы их очевидцами: «мы видели Его» (греч. «εἶδομεν αὐτόν») (Ис. 53, 2)¹⁵. При этом важно отметить, что говорить о фактической стороне евангельских событий невозможно без понимания их божественной составляющей. По этой причине Бог дал постигать пророкам и это божественное откровение (греч. θεωρία τῶν θεῶν), что хорошо видно на примере Книги пророка Исаии. С точки зрения блж. Феодорита, автор постепенно раскрывает пред внимательным читателем образ Мессии начиная с 7-й главы:

«Сам Господь даст вам знамение: Вот Дева во чреве примет и родит сына и нарекут Ему имя: Эммануил» (Ис. 7, 13–14).

Экзегет обращает внимание на древнюю дохристианскую традицию прочтения и понимания этого места в переводе LXX, который, по убеждению автора, явился памятником древней еврейской книжности¹⁶. Переводчик, как считает он, точно понимает и переда-

13 Ср.: Guinot J.-N. La Cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodoret de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // Augustinianum. 1984. Vol. XXIV. P. 531. Также важность христологического аспекта Ветхого Завета для блж. Феодорита Кирского подчёркивает М. Симонетти. См.: Simonetti M. Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma, 1985. (Studia Ephemerides «Augustinianum»; 23). P. 190–201.

14 Блж. Феодорит неоднократно подчёркивает невероятно точное совпадение слов пророков и фактов новозаветного Домостроительства. Ср.: Guinot J.-N. L'Exégèse de Théodoret de Cyr. Paris, 1995. P. 147; Fernandez A. H. A. La Cristologia en los comentarios a Isaías de Cirilo de Alejandria y Teodoro de Ciro. Roma, 1998. P. 86.

15 Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaie III, 17:51–54 // SC. 315. P. 148.

16 Ср.: Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. Москва, 2013. С. 39–41, 43–52. Здесь важно отметить, что греческий перевод Книги пророка Исаии был осуществлён до 130 г. до Р. Х., что, очевидно, отражает древнюю еврейскую традицию прочтения этого текста. Этот факт тем более интересен,

ёт интенцию пророка, применяя в переводе слово Дева (греч. παρθένος, ивр. פָּרְתָּוּ)¹⁷. Контекст пророчества явно показывает, что речь идёт не о простом рождении, поскольку оно должно стать Божественным знамением и в высоте и в глубине (Ис. 7, 11). Сообразно с этим пророк называет младенца Эммануилом, что значит «с нами Бог», намекая на Божественное воплощение. На это также указывает греческий перевод имени Эммануил «с нами Бог» в гимне 8-й главы, где слово «Бог» употребляется с определённым артиклем: греч. «μεθ' ἡμῶν ὁ θεός» (Ис. 8, 8; LXX). Это говорит о том, что переводчик воспринимал выражение «с нами Бог»: ивр. לָנוּ יְהוָה (Ис. 7, 14), не как имя собственное, но как указание на суть знамения¹⁸. Далее в 9-й главе пророк более широко раскрывает тему Божественного рождения, начатую в 7-й главе:

«Ребёнок рождён для нас, Сын и дан нам, власть Которого на плечах Его. И будет дано Ему имя: Вестник великого совета, Чудесный советник, Ты чудесный, Бог крепкий, Властитель, Владыка мира (εἰρήνης), Отец будущего века <...> Велика власть Его, и мира (τῆς εἰρήνης) Его нет предела на престоле Давида и в царстве его, чтобы исправить его и владеть им судом и правдой отныне и до века. Ревность Господа Саваофа совершит это» (Ис. 9, 5–6).

Говоря об Эммануиле, пророк прямо называет Его Богом крепким. Блж. Феодорит указывает на точное соответствие выражения исходного языка (ивр. לָנוּ יְהוָה) греческому эквиваленту (греч. θεὸς ἰσχυρός).

«Самое важное имя — Бог Крепкий (θεὸς ἰσχυρός). А Акила, извращая текст, перевёл: “могущественный, сильный (ἰσχυρός δυνάτος)”¹⁹,

что у переводчиков LXX исследователи обнаруживают «относительное устранение мессианского смысла» в тексте Писания. См.: Дориваль Ж., Арль М., Мюнник О. Греческая Библия Септуагинта. От эллинистического иудаизма до раннего христианства / пер. с фр. свящ. А. Зиновкина. Сергиев Посад, 2023. (Корпус христианских текстов и исследований; 6. Библейские тексты и исследования; Библистика; 1 (1)). С. 78–81, 208.

17 Переводчик довольно точно подобрал эквивалент слову פָּרְתָּוּ. В еврейском тексте Библии нет ни одного места, где можно было бы заподозрить отсутствие девственной чистоты у обозначаемого лица. Блж. Феодорит справедливо отмечает особенности значения греческого слова παρθένος, которое употребляют Акила, Симмах и Феодотион и показывает, что выбор LXX был наиболее обоснованным (См.: Théodoret de Cyr. Commentair sur Isaie I, 3:346–392 // SC. 276. P. 286–290). Ср.: Вевурко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. Москва, 2013. С. 837–843.

18 Théodoret de Cyr. Commentair sur Isaie I, 3:571–576 // SC. 276. P. 304–306.

19 Акила и Феодотион выражение לָנוּ יְהוָה перевели как «с нами сильный» (греч. «μεθ' ἡμῶν ὁ ἰσχυρός»). См.: Origenis Hexaplorum quae supersunt fragmenta / ed. F. Field. T. II. Oхонii, 1875. P. 445. Блж. Феодорит, вслед за мч. Иустином, видит в такой интерпретации

в то время как в еврейском стоит “Эльгибор”. “Эль” означает “Бог”. По этой причине выражение “Эммануил” LXX перевели: “С нами Бог”»²⁰.

В глазах блж. Феодорита, это не механический интерлинеарный перевод, а осмысленный древней еврейской традицией эквивалент²¹. Другие имена: Властитель (*греч.* ἐξουσιαστής), Владыка мира (*греч.* ἄρχων τῆς εἰρήνης), Отец будущего века — только подчёркивают, по мнению блж. Феодорита, божественное начало Эммануила и точность версии LXX. В то же время явный акцент на необычайном человеческом рождении в продолжении Ис. 7, 14: «*Ребёнок родился для нас, Сын и дан нам*» (Ис. 9, 5), явно указывает, по мысли экзегета, на Божественное воплощение. Вместе с тем в данном случае очевидна аллюзия на обетование, данное Давиду о том, что его потомок получит в будущем вечное и незыблемое царство (ср. Ис. 9, 6; 2 Цар. 7, 12–17; 1 Пар. 17, 11–14). Таким образом, по мысли прор. Исаии, Эммануил — потомок царя Давида, о Котором говорил Бог через пророка Нафана, что престол Его будет вечным. Он, как *Отец будущего века*, станет с полнотой власти правителем вечного эсхатологического Царства, которому будет присуще беспредельное распространение и совершенство мира (*греч.* τῆς εἰρήνης). Тот же мотив можно увидеть в 71-м и 88-м псалмах, где Мессия предстаёт перед читателем как семя, обетованное Аврааму, Исааку, Иакову и Давиду, получающее от Бога вечное беспредельное царство и приносящее благословение всем народам²².

Не менее явно о божественном достоинстве Мессии, считает блж. Феодорит, говорит прор. Захария во 2-й главе своей книги:

антихристианскую полемику. Ср.: *Iustinus Philosophus. Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 67; 68; 71 // PG. 6. Col. 629A, 636BC, 641B–644B. Вместе с тем важно отметить справедливость критики блж. Феодоритом варианта Акилы, поскольку существительное ἄξ — одно из древнейших имён Божиих, которое систематически употребляется в книгах Ветхого Завета. Также установился вполне определённый подход древних переводчиков к передаче этого имени на греческий язык в книгах Ветхого Завета. См.: *Holladay. Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT: Hol436*. Вместе с тем важно отметить, что эквивалент Акилы и Феодотиона тоже имеет основание, поскольку в ряде случаев обозначает людей, наделённых силой и властью (Ез. 31, 11; 32, 21). См.: BDB. 410. P. 42.

20 *Théodoret de Cyr. Commentair sur Isaie I, 3:847–852 // SC. 276. P. 326.*

21 Интересно, что к такому же выводу приходит И. С. Вевюрко. См.: *Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. Москва, 2013. С. 842.*

22 Ср.: *Théodoret de Cyr. Commentair sur Isaie I, 3:847–852 // SC. 276. P. 866–882.*

«Так говорит Господь Вседержитель: Вслед славы Он послал Меня на язычников (ἔθνη) пленивших вас <...> Посему, вот Я подниму руку Мою на них, и они станут пленниками рабов своих, и вы узнаете, что Господь (ὁ Κύριος/יהוה) Вседержитель послал Меня. Радуйся и веселись, дочь Сиона, потому что вот Я иду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь (ὁ Κύριος/יהוה). И многие язычники (ἔθνη) в день тот обратятся к Господу, и будет у Него один народ (λαόν) и поселятся посреди тебя, и вы узнаете, что Господь Вседержитель послал Меня к тебе» (Зах. 2, 9–11).

Бог через пророка призывает евреев возвратиться на родину, потому что приблизилось время наказания врагов и разорителей Иудеи и Иерусалима. Яхве обещает не только восстановление Иерусалима и Храма, но и обращение к Нему многих язычников, которые составят «один народ» (греч. «λαὸν ἓνα») с евреями. В данном случае прямая речь Господа, в которой Он описывает все свои действия, связанные с исполнением обетований, обращает на себя пристальное внимание экзегета. Божественные слова звучат парадоксально. Господа Вседержителя посылает к евреям Господь Вседержитель, что для блж. Феодорита явно указывает на различие лиц и единство природы Отца и Сына.

«Пророк показал нам не только двойственность Лиц, но и их равенство. “Так говорит Господь Вседержитель: Вслед славы Он послал Меня, — и, показывая, Кто пославший, добавляет: И вы узнаете, что Господь Вседержитель послал Меня”. Поэтому и Пославший — Господь Вседержитель, и Посланный — Господь Вседержитель, и нет никакой разницы в достоинстве»²³.

Таким образом, экзегет видит в словах пророка прямое описание особенностей христианской догматики: равенство и различие лиц Отца и Сына, описание некоторых особенностей спасительной миссии Сына, например обращения язычников и присоединения их к избранному народу²⁴. Такое буквальное понимание исключает аллегоризацию неудобных лексических единиц, сохраняет последовательность и целостность текста, соответствует фактической стороне событий мессианского времени. По слову Самого Христа, Отец так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного, чтобы всякий верующий в Него

23 Theodoretus Cyrensis. Ennaratio in Zachariam // PG. 81. Col. 1889AB.

24 Догматическая тема — неотъемлемая часть пророческого провозвестия, как считает блж. Феодорит. Ср.: Guinot J.-N. Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïa. Introduction. Paris, 1980. (SC; 276). P. 90–91.

не погиб (Ин. 3, 16). По этой причине Сын Божий пришёл в мир, стал человеком и совершил избавление всего человеческого рода от греха, проклятия и смерти²⁵. По мнению блж. Феодорита, распространение христианской проповеди среди язычников, формирование смешанной христианской общины в Иерусалиме является, согласно пророческому слову, явным признаком того, что Христос есть *посланный вслед славы Господь Вседержитель*²⁶.

Ещё один яркий пример полноты пророческого откровения, с точки зрения блж. Феодорита, можно видеть в 44 псалме.

Престол Твой Боже (греч. ὁ Θεός, ивр. כִּי־לְךָ) в век века. Скипетр праведности — скипетр царствия Твоего. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, поэтому помазал Тебя, Боже, Бог твой елеем радости более соучастников Твоих (Пс. 44, 7–8).

Ὁ θρόνος σου ὁ θεός εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος ῥάβδος εὐθύτητος ἢ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.

Так же, как и в Книге пророка Захарии экзегет находит парадоксальное по своей полноте откровение о Боге Отце и Боге Сыне, Которому Первый поручает мессианскую миссию о спасении людей²⁷. Контекст толкования блж. Феодорита явно показывает, что он воспринимает форму ὁ θεός в 7 и 8-ом стихах как обращение. Известно, что в еврейском языке в отличие от древнегреческого отсутствует форма звательного падежа, вследствие чего в интерлинейрном переводе LXX тоже отсутствует необходимая в данном случае форма вокатива. В своих рассуждениях экзегет опирается на логику развития речи псалмопевца. Как правило присутствие обращения в 7-ом стихе не вызывает сомнений. Например, переводчик II в. Акила употребляет в качестве эквивалента форму Θεε (зв. п. ед. ч., voc. sg.)²⁸. Блж. Феодорит исходит из того, что на отрезке с 3 по 10 стих псалмопевец обращается к Царю и Богу и говорит о Нём во втором лице. На основании этого толкователь делает

25 *Theodoretus Cyrensis. Ennaratio in Zachariam // PG. 81. Col. 1889A.*

26 *Theodoretus Cyrensis. Ennaratio in Zachariam // PG. 81. Col. 1889C.* Рус. пер.: «И это точно относится к нам, поскольку мы призваны из язычников и получили спасение. Нас призывает [пророк] веселиться и радоваться, потому что посреди нас поселился Господь всех. Также известно, что и этот чувственный Иерусалим населяют язычники, уверовавшие в Господа (см. Зах. 2, 10–11)».

27 *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 1191BC.*

28 *Origenes. Origenis Hexaplorum quae supersunt fragmenta / ed. Field. T. II. Oxonii, 1875. P. 162.*

заключение, что Царь и Бог — одно лицо²⁹. Так и в 7-м стихе присутствуют знаки царского достоинства Бога: престол стоит вечно, а скипетр — знак праведности. Далее не видно явных признаков перемены предмета. Напротив, помазание Царь Бог получает потому, что *возлюбил правду и возненавидел беззаконие* (Пс. 44, 8). Очевидно, что в иудейской традиции такое понимание кажется странным. По этой причине таргумист и другие еврейские интерпретаторы видят в 7-ом стихе отступление, в котором автор переходит от личности царя к Богу для краткого славословия³⁰. Это приводит к разрыву последовательного развития речи псалмопевца и может восприниматься как приём аллегоризации. Таким образом, христологическая интерпретация блж. Феодорита сохраняет гармонию и последовательность текста и в этом отношении является буквальной по сравнению с обозначенным еврейским толкованием³¹. Интерпретацию блж. Феодорита поддерживает 16-й стих псалма в греческом переводе LXX. Невеста Царя и сопровождающие её девы приводятся на брак не во дворец, а *в храм Царя* (Пс. 44, 16; LXX) (греч. ἀχθήσονται εἰς ναὸν βασιλέως). Это выражение указывает на божественность личности Царя и на мистический характер брака³². Так, по мнению экзегета, пророк прямо вводит невероятное для простого ветхозаветного человека различие лиц в Боге. Вместе с тем блж. Феодорит в данном случае указывает на связь с 8-м стихом 3-го стиха: *«Излилась благодать во устах твоих, поэтому благословил Тебя Бог во веки»*. Понятие помазания и благословения, которые принимает Царь Бог от Бога, указывают на Божественное воплощение, поскольку по человеческой природе Христос получил благословение Отца и помазание Духа, как это было, например, во время Крещения: *«Он получил помазание Святым Духом, не как Бог, а как человек»*³³. Таким образом, как и в Книге прор. Исаии, богодухновенный автор говорит не только о различии лиц Отца и Сына и единстве Их природы, но и о Божественном воплощении, и человеческой природе Христа.

29 Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 1191BC.

30 Hagiographa Chaldaice / ed. P. Lagarde. Lipsiae, 1873. P. 25. Ср.: Théodore de Mopsueste. Le Commentaire sur les Psaumes (I–LXXX) / éd. R. Devreesse. Vaticano, 1939. P. 288:25–29.

31 Блж. Феодорит строит экзегезу и аргументацию на последовательном контекстуальном анализе текста. Ср.: Guinot J.-N. L'Exégèse de Théodoret de Cyr. Paris, 1995. P. 137–138.

32 Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 1197A.

33 Ibid. Col. 1189A, 1192BC.

Выводы

Мессианская экзегеза ветхозаветных пророчеств у блж. Феодорита Кирского зиждется на основании концепции мистического божественного откровения. Свой взгляд на этот вопрос он строит на анализе некоторых мест пророческих книг, где авторы прямо говорят о том, что именно Господь определяет, что и каким образом они должны передать людям. Таким образом, именно от Бога зависит и форма, и содержание пророческого откровения. Соответственно, ни время, ни исторические, культурные или религиозные рамки не являются препятствием для передачи в рамках Ветхого Завета полноценного откровения о Мессии. Такой вывод имеет основополагающее значение для традиционной мессианской экзегезы древних пророчеств Израиля не только в трудах блж. Феодорита, но и в церковной христианской традиции. Подтверждение этому экзегет обнаруживает в тексте самих ветхозаветных пророчеств, анализ которых показывает, что разные библейские авторы ясно говорят в мессианском провозвестии о различии лиц Отца и Сына, единстве их природы, Божественном воплощении и человеческой природе Христа, и других важных деталях Его миссии. Всё это является очевидным доказательством подлинности мессианского достоинства Иисуса и живой иллюстрацией Его проповеди о жизни, что для церковного представления об этих вопросах имеет определяющее значение.

Источники

- Hagiographa Chaldaice / ed. P. Lagarde. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1873.
Iustinus Philosophus. Dialogus cum Tryphone Iudaeo // PG. T. 6. Col. 471–800.
Origenis Hexaplorum quae supersunt fragmenta / ed. F. Field. T. II. Oxonii: Clarendoniano, 1875.
Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Abdiam // PG. T. 81. Col. 1709–1717.
Theodoretus Cyrensis. Commentarius in visiones Danielis prophetae // PG. T. 81. Col. 1256–1545.
Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Ezechielem // PG. T. 81. Col. 807–1256.
Theodoretus Cyrensis. Enarratio in Ioelem // PG. T. 81. Col. 1633–1663.
Theodoretus Cyrensis. Commentarius in Ionam // PG. T. 81. Col. 1719–1740.
Theodoretus Cyrensis. Commentair sur Isaie / par Guinot J.-N. Paris: Cerh, 1980. T. I. (SC; vol. 276).
Theodoretus Cyrensis. Enarratio in Malachiam // PG. T. 81. Col. 1960–1988.
Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Nahum 1, 1 // PG. T. 81. Col. 1788–1809.

Theodoretus Cyrensis. Enarratio in Osea // PG. T. 81. Col. 1551–1632.

Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Psalmos // PG. T. 80. Col. 857–1997.

Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Zachariam // PG. T. 81. Col. 1873–1960.

Théodore de Mopsueste. Le Commentaire sur les Psaumes (I–LXXX) / par R. Devreesse. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939.

Литература

Дориваль Ж., Арль М., Мюнник О. Греческая Библия Септуагинта. От эллинистического иудаизма до раннего христианства / пер. с фр. свящ. А. Зиновкина. Сергиев Посад: Изд. Московской духовной академии, 2023. (Корпус христианских текстов и исследований; т. 6. Библейские тексты и исследования; Библистика; т. 1(1)).

Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. Москва: Изд. Московского университета, 2013.

Fernandez A. H. A. La Cristologia en los comentarios a Isaías de Cirilo de Alejandria y Teodoro de Ciro. Roma: Augustinianum, 1998.

Guinot J.-N. L'Exégèse de Théodoret de Cyr. Paris: Beauchesne, 1995.

Guinot J.-N. La Cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodoret de Mopsueste et de Théodoret de Cyr // Augustinianum. 1984. Vol. XXIV. P. 527–547.

Simonetti M. Lettera e/o allegoria. Un contribution alla storia dell'esegesi patristica. Roma: Augustinianum, 1985. (Studia Ephemerides «Augustinianum»; t. 23).

Словари и справочники

Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic: Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance. Peabody (Mass.): Hendrickson Publishers, 2000.

Holladay. Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT: Hol436. [Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition)].

БОГОСЛОВИЕ

ПЕРВОРОДНОЕ ПОВРЕЖДЕНИЕ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

К ВОПРОСУ О НАСЛЕДУЕМОСТИ ГРЕХА
(ЧАСТЬ 1)

Вадим Евгеньевич Елиманов

магистр теологии
старший преподаватель кафедры богословия
Московской духовной академии
elimanov202@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

Игумен Адриан (Пашин)
/ Александр Васильевич Пашин

кандидат физико-математических наук, кандидат богословия
доцент, профессор кафедры богословия
Московской духовной академии
adrian.pashin@mpda.ru
<https://orcid.org/0009-0004-9997-6069>

Для цитирования: *Елиманов В. Е., Адриан (Пашин), игум.* Первородное повреждение в православном богословии: к вопросу о наследуемости греха (Часть 1) // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 32–63. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.002

Аннотация

Первая часть статьи посвящена исследованию учения восточных святых отцов о наследуемых последствиях первородного греха. Цель статьи — определить: 1) что точно наследуется

УДК 27-185.32

и 2) что точно не наследуется каждым человеком от прародителей. Исследуются причины греха Адама и Евы как их личного выбора. Рассматриваются последствия первородного греха, передаваемые каждому человеку от рождения, а именно: страстность, смертность и тленность физического тела, называемые «тлением естества». Отмечается, что разумная душа человека творится Богом непорочной и безгрешной. В отличие от тела, разумная душа не наследует чего-либо от своих родителей или прародителей. Она также не наследует непосредственно какой-либо склонности, предрасположенности ко греху или какой-либо вид нравственной греховности. Но «тление естества», а через него и падшие духи, склоняют и предрасполагают разумную душу человека к совершению греха, но не предопределяют её выбор. При совершении личного греха человек приобретает «тление произволения». В свою очередь, «тление произволения порождает следующие изменения в разумной душе: страстность как её подверженность укоризненным (греховным) страстям (иными словами, устойчивый греховный навък), добровольную порабощённость диаволу и духовную смерть, то есть отсечение от спасительной Божественной благодати. Восточное святоотеческое богословие также ясно и определённо утверждает, что человек не наследует 1) вины за личный грех прародителей, 2) греховной природной воли, 3) греховных (укоризненных) страстей разумной души, 4) «субстанциального» зла или какого-либо вида нравственной «духовной скверны». Зло как «тление произволение» — это следствие исключительно личного выбора самого человека.

Ключевые слова: первородный грех, родовой грех, первородное повреждение, грех, личный грех, страстность, смертность, тленность, тление естества, тление произволения, воля, грех прародителей, Адам и Ева, вина, безукоризненные страсти, укоризненные (греховные) страсти, обожение.

The Original Damage in Eastern Orthodox Theology: To the Question of the Inheritance of Sin (Part 1)

Vadim E. Elimanov

MA in Theology

Senior Teacher at the Theology Department of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

elimanov202@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

Hegumen Adrian (Pashin) / Alexander V. Pashin

PhD in Physics and Mathematics, PhD in Theology

Associate Professor, Professor at the Department of Theology
at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

adrian.pashin@mpda.ru

<https://orcid.org/0009-0004-9997-6069>

For citation: Elimanov, Vadim E., Adrian (Pashin), hegumen. "The Original Damage in Eastern Orthodox Theology: To the Question of the Inheritance of Sin (Part 1)". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 32–63 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.002

Abstract. The first part of the article is devoted to the study of the teachings of the Eastern holy fathers about the inherited consequences of the original sin. The purpose of the article is to determine: 1) what exactly is inherited and 2) what exactly is not inherited by each person from the ancestors. The reasons of Adam and Eve's sin as their personal choice are investigated. The consequences of the original sin, transmitted to each person from birth, are considered, namely: passion, mortality, corruption of the physical body, called «corruption of nature». It is noted that a reasonable human soul is created by God immaculate and sinless. Unlike the body, the intelligent soul does not inherit anything from its parents or grandparents. She also does not directly inherit any inclination, predisposition to sin, or any kind of moral sinfulness. But the «corruption of nature», and through it the fallen spirits, incline and predispose the rational soul of man to commit sin, but do not predetermine its choice. When committing a personal sin, a person acquires the «corruption of will». In turn, the «corruption of will» generates the following changes in the rational soul: passion as its susceptibility to reproachful (sinful) passions (i. e., a stable sinful habit), voluntary enslavement to the devil and spiritual death, i. e., cutting off from the saving Divine grace. Eastern Patristic theology also clearly and definitely asserts that a person does not inherit 1) guilt for the personal sin of the ancestors, 2) sinful natural will, 3) sinful (reproachful) passions of a rational soul, 4) «substantial» evil or any kind of moral «spiritual impurity». Evil as «corruption of will» is a consequence of an exclusively personal choice of the person himself.

Keywords: the original sin, the ancestral sin, the original damage, sin, personal sin, passion, mortality, corruption, corruption of nature, corruption of will, will, the sin of the ancestors, Adam and Eve, guilt, sinless passions, sinful passions, deification.

Введение

Учение о последствиях грехопадения наших прародителей Адама и Евы — это учение о первородном повреждении, которое наследует каждый человек при рождении. В творениях восточных святых отцов можно встретить множество богословских подходов к описанию того, в чём заключается наследуемое всеми людьми первородное повреждение.

В данной статье не представляется возможным раскрыть всю палитру святоотеческой мысли^{1,2,3,4,5}. Более того, восточные святые отцы не излагали учения о первородном повреждении в систематическом

- 1 Среди исследований, посвящённых этой теме, можно выделить следующие: *Meyendorff J.* Anthropology and Original Sin // John XXIII Lectures. Vol. 1: Byzantine Christian Heritage. New York (N. Y.), 1966. P. 52–58; *Romanides J. S.* The Ancestral Sin / trans. George S. Gabriel. Ridgwood (N. J.), 2002; *Townsend J.* Patristic Commentaries on Rom. 5:12–21: Translation and Analysis (Thesis, St. Vladimir's Seminary, 1967); *Weaver D. M.* From Paul to Augustine: Romans 5: 12 in Early Christian Exegesis // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1983. Vol. 27. Iss. 3. P. 187–206; *Weaver D. M.* The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5th–12th Centuries. Part II // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1985. Vol. 29. Iss. 2. P. 231–257; *Weaver D. M.* The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5th–12th Centuries. Part III // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1985. Vol. 29. Iss. 3. P. 231–257; *Louth A.* An Eastern Orthodox View // Original Sin and the Fall: Five Views / ed. J. B. Stump, C. Meister. Downers Grove (Ill.), 2020. P. 78–100; *Slomkowski A.* L'Etat primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant Saint-Augustin. Paris, 1928; *Tennant F. R.* The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin. Cambridge, 2011; *Turmel J.* Histoire du dogme du péché originel. Mâcon, 1904; *Turmel J.* Histoire des dogmes. I, Le péché originel, la rédemption. Paris, 1931. См. также: *Кремлёвский А. М.* Первородный грех по учению блж. Августина Иппонского. Санкт-Петербург, 1902.
- 2 В «Словаре католического богословия» О. Годель и М. Жюжи посвятили пространную статью учению о первородном грехе в восточном и западном богословии. Изложение представлено в исторической перспективе, что придаёт исследованию особую значимость. Тем не менее обзор позиции восточных отцов, осуществлённый О. Годелем и М. Жюжи, является поверхностным, выборочным, а подчас и тенденциозным. См.: *Gaudel A., Jugie M.* Péché originel // Dictionnaire de théologie catholique. T. XII–1. Paris, 1933. Col. 275–624.
- 3 Учение о первородном повреждении у Каппадокийцев: *Rondet H.* Original Sin: The Patristic and Theological Background. Staten Island (N. Y.), 1972. P. 91–100; *McClellan E. V.* The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa // Theological Studies. 1948. Vol. 9. P. 175–212. Учение свт. Иоанна Златоуста о первородном повреждении: *Donagan S.* John Chrysostom's Exegesis of Romans 5:12–21: Does it Support a Doctrine of Original Sin? // Diakonia. 1988/89. Vol. 22. P. 5–14. Учение прп. Максима Исповедника о первородном повреждении: *McFarland J. A.* In Adam's Fall: A Meditation on the Christian Doctrine of Original Sin. Chichester, 2010 P. 88–116; *Boojamra J. L.* Original Sin According to St. Maximus the Confessor // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1976. Vol. 20. Iss. 1–2. P. 19–30.
- 4 Сравнение западного и восточного взглядов на первородный грех: *Haynes D.* The Transgression of Adam and Christ the New Adam: St Augustine and St Maximus the Confessor on the Doctrine of Original Sin // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2011. Vol. 55. Iss. 3. P. 293–317; *Papageorgiou P.* Chrysostom and Augustine on the Sin of Adam and its Consequences // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1995. Vol. 39. №. 4. P. 361–378; *Heaney-Hunter J.* The Links Between Sexuality and Original Sin in the Writings of John Chrysostom and Augustine. New York (N. Y.), 1988.
- 5 О критике концепции первородного греха Феодором Мопсуестийским см.: *Kavvadas N. C.* An Eastern View: Theodore of Mopsuestia's «Against the Defenders of Original Sin» // Grace for Grace. The Debates After Augustine and Pelagius. 2014. S. 271–294.

виде. Одни аспекты этого учения в творениях одних святых отцов могут присутствовать, а другие — отсутствовать, и наоборот.

Тем не менее при изложении учения восточных святых отцов о первородном повреждении будут учитываться следующие методологические принципы:

- А) рассмотрены будут только те положения, которые
 - 1) имеют наиболее широкое подтверждение в святоотеческих текстах;
 - 2) не противоречат и согласуются со святоотеческим учением о природе зла и спасении как обожении.

- Б) среди положений пункта «А» будет выделено и описано не всё, но только то, что
 - 1) точно наследуется⁶ от прародителей каждым человеком, и
 - 2) точно не наследуется от прародителей каждым человеком.

- В) кроме этого, в данной статье нет притязания на то, чтобы представить все без исключения положения, входящие в пункт «Б», ибо и это требует гораздо большего объема, чем научная статья. Поэтому из положений, подпадающих под «пункт Б», будут рассмотрены и описаны только самые общие и наиболее распространенные.

- Г) остальные положения, которые не вошли в пункт «В», но соответствуют пунктам «А» и «Б», не будут излагаться. Они могут уточняться и конкретизироваться.

1. Жизнь вне Бога как личный выбор Адама и Евы

Совершенное обожение, которого сподобятся все причастники Царства Небесного, есть такое состояние, при котором свободная воля (самовластие) души человека не выбирает между добром и злом, а более точно, вообще не находится в состоянии выбора, поскольку действующим в человеке становится Сам Бог. Адам и Ева были только призваны к такому совершенству. Пользуясь своей свободной волей, они должны были осуществить единственный и правильный выбор в их жизни — выбор жизни в Боге.

6 Под «наследованием» понимается непосредственное преемственное восприятие.

Однако Адам и Ева, как и Светоносец (Люцифер), совершили иной выбор⁷. Они захотели стать богами помимо Бога, то есть не пожелали уступить свою самость Богу и позволить Ему жить и действовать в себе, в чём проявилась их гордость. Гордость, как бунт против Бога и нежелание быть с Ним, естественным образом побудила в них стремление к греховному наслаждению⁸ вне Бога через вкушение запрещённого плода. Так за самолюбием и гордостью тотчас же последовало сластолюбие⁹.

Священное Писание повествует об этом в следующем порядке: сначала Ева, вняв словам змея: «... *будете как боги*», возгордилась, то есть возжелала быть богом без Бога, а затем сразу увидела, что *дерево вожделенно, потому что даёт знание* (Быт. 3, 5–6).

По словам прп. Максима Исповедника, Бог вложил в душу человека «силу духовного наслаждения»¹⁰, с помощью которой он должен был стремиться к Богу как к Источнику своего бытия и подлинного наслаждения. Прародители через стремление к греховному наслаждению исказили свою «силу духовного наслаждения». Так, вкушение Адамом и Евой плодов от «древа жизни» понимается святыми отцами в первую очередь в сакраментальном, мистическом, а не только чувственном смысле: через вкушение плодов от «древа жизни» они соединились с Богом, это было питание в жизнь вечную, пища бессмертия¹¹.

- 7 Адам и Ева могли бы и не пасть при условии, что совершилось их совершенное обожение, предполагающее уступание самовластия Богу. Однако этого не произошло, вместо этого прародители согрешили, и с этого момента их человеческая воля стала находиться в постоянном состоянии колебания между добром и злом.
- 8 Важно понимать, что не всякое наслаждение является греховным, но только то, которым сопровождается совершение греха или которое является целью совершения греха. См. у прп. Иоанна Дамаскина: *Joannes Damascenus. Contra Manichaeos* 82 // PTS. 22. S. 396. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Против манихеев* 82 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Христологические и полемические трактаты. Москва, 1997. С. 72: «Ибо наслаждение (ἡδονή) доходит до греха, когда оно вопреки закону природы. Оно же двояко, душевное или телесное: душевное — стремление к славе, а телесное — еда, питье, отдых тела, сон, соитие с женщиной. Всё это естественно и хорошо, когда происходит согласно естественному порядку и закону Создателя, и дурно — когда вопреки закону Создателя и естественному порядку, и употреблению».
- 9 В результате уклонения от Бога в человеке проявилось его самолюбие, а от самолюбия произошли все душевные и телесные страсти: славолюбие, сластолюбие, сребролюбие (ср. 1 Ин. 2, 15–17).
- 10 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* LXI, 2 // CCSG. 22. P. 85. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию* 61 // *Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию*. С. 362.
- 11 Вообще, по мысли прп. Иоанна Дамаскина, для прародителей всякое вкушение от плодов райских деревьев было способом причастия Богу. См.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei*

Итак, личный грех Адама и Евы, разрушивший богоустановленный мировой порядок, имел главным образом два аспекта.

Во-первых, прародители захотели стать богами без Бога (грех гордости). Как пишет свт. Григорий Богослов, дерево познания добра и зла — это «созерцание», то есть дар совершенного обожения, «к которому безопасно могут приступать только совершенные навыком»¹². Дьявол же из зависти к прародителям обманул их «надеждой обожения»¹³ и склонил ко греху.

Во-вторых, они направили «силу духовного наслаждения» в противоестественном направлении, вожделев не Бога, а сладость греха (грех сластолюбия).

Образ существования человеческой природы напрямую зависит от движения свободной воли человека: если человек восходит к Богу, то обретает в Нём обожение души и тела, бессмертие и подлинную жизнь; и напротив, если отделяется от Бога, Источника обожения и бессмертия, и устремляется к греховному наслаждению через преслушание Божественных заповедей, то он умирает, во-первых, смертью духовной¹⁴, а, во-вторых, смертью телесной, то есть подвергается страданиям и обрекается, в конечном счёте, на смерть и истление.

Вожделев «наслаждения» (греч. «ἡδονή») грехом и устремившись к нему, Адам и Ева тем самым удалились от Бога, а через удаление от Бога стали естественным образом обречены на душевные и телесные «страдания» (греч. «ὀδύνη»).

Исправление этого положения возможно только в обратном порядке, то есть тогда, когда человек будет добровольно претерпевать страдания (в том числе за совершённые им грехи), а от греховного

orthodoxæ II, 11 (25) // PTS. 12. S. 72–74. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 2, 11 (25) // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. Санкт-Петербург, 1913. С. 210–211.

12 *Gregorius Theologus. Oratio 38, 12 // SC. 358. P. 128.* Рус. пер. с изм.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление, или на Рождество Спасителя [38,] 12 // ПСТСО. 1. С. 446.

13 *Gregorius Theologus. Oratio 39, 13 // SC. 358. P. 178.* Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 39. На святые светлыя явлений Господних [39,] 13 // ПСТСО. 1. С. 456.

14 По учению восточных святых отцов, смерть души — это самовластное удаление души от Бога, иначе говоря, такое состояние души, при котором она не позволяет Богу действовать в себе и спасать себя. В данном случае речь идёт о той смерти души, которой душа умирает через совершение греха именно при её жизни в теле. В данном случае, конечно, возможно «воскресение» души от греховной смерти к жизни в Боге, что называется покаянием. Однако есть *смерть вторая* (Апок. 20, 14), в которой душа уже не имеет возможности покаяния.

наслаждения отказываться¹⁵. Именно на этом положении зиждется христианский аскетизм по образу жизни и страданий Христа: Христос добровольно принимает незаслуженные страдания, а греховные наслаждения отвергает¹⁶.

2. Всеобщее наследование «тления естества»

До грехопадения тело Адама и Евы, в силу их причастности Богу, было бессмертным, нетленным, не испытывало ни голода, ни жажды, ни физических страданий, ни болезни и т. п.¹⁷ Согрешив, и тем самым удалившись от Бога как подлинного источника бытия и блаженства, прародители естественным образом приобрели также страстность, смертность, тленность тела, которые Священное Писание называет *кожными ризами* (Быт. 3, 21).

Большинство восточных святых отцов единогласны в том, что от Адама и Евы каждый человек при зачатии непосредственно воспринимает (наследует) первородное повреждение в виде страстности, смертности, тленности тела¹⁸.

Последствия первородного греха, непосредственно наследуемые каждым человеком:

- 1) страстность (*греч.* πάθος) как подверженность страданиям. Прп. Иоанн Дамаскин называет следующие страдательные состояния человеческой природы:

- 15 См.: *Maximus Confessor. Capita X, 8* // PG. 90. Col. 1188D. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Десять глав о добродетели и пороке 8 // БОУЦ. 14. С. 350: «Адам, приняв наслаждение, предложенное [ему] ребром [его], [то есть Евой], извел человечество из рая, а Христос мучением [от ран, нанесённых] копием, рассёк это наслаждение и ввёл разбойника внутрь рая. Возлюбим же и мы мучение плоти и возненавидим её наслаждение. Ибо мучение вводит и восстанавливает нас в [божественных] благах, а наслаждение выводит и удаляет от них».
- 16 Ср. искушения в пустыне: Мф. 4, 1–11.
- 17 Во всеобщем воскресении тело обожженного человека приобретёт уже иные качества, а именно те, которые в Своей человеческой природе имел Христос (см.: Мф. 22, 30; Лк. 20, 35–36; 1 Кор. 15, 53; Флп. 3, 21). Важно понимать, что тело человека и до, и после грехопадения, и в воскресении является одним и тем же, но меняется только его состояние. Здесь можно привести пример: в зависимости от условий окружающей среды состояние воды меняется (жидкое, твёрдое, газообразное), но природа воды, её сущность, остаётся одной и той же.
- 18 Подчеркнём, что, согласно большинству святых отцов, первородное повреждение в виде страстности, смертности, тленности тела — это то, что точно наследуется от прародителей каждым человеком.

«Голод, жажда, утомление, труд, слёзы, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, от коей — пот, капли крови <...> и подобное, что по природе присуще всем людям»¹⁹.

- 2) смертность (*греч.* θνητότης) как неизбежное разлучение души от тела в результате прекращения и полной остановки биологических и физиологических процессов жизнедеятельности тела;
- 3) тленность (*греч.* φθора²⁰), или, точнее, истление (*греч.* διαφθора́, катаφθора́), как распад тела на стихии.

Адам и Ева стали родоначальниками всего человечества, поэтому все произошедшие от них люди, в силу единства человеческой природы, рождаются страстными, смертными, тленными. Как из грязного источника не может происходить чистая вода, так и повреждённая грехом человеческая природа не может стать источником бесстрастной, бессмертной и нетленной природы.

Говоря о грехопадении прародителей, необходимо различать личный грех Адама и Евы, то есть сам первородный (прародительский) грех, и последствия первородного греха²¹.

Прп. Максим Исповедник учит, что «два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления божественной заповеди»²². Первый грех — это личный грех Адама, грех как «отпадение произволения от блага ко злу», как «тление произволения», то есть свободное уклонение свободной воли человека от Бога. Второй грех — это «изменение естества из нетления в тление», грех как страстность, тленность, смертность

19 *Joannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxæ III, 20 (64) // PTS. 12. S. 162. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3, 28 (72) // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. С. 286.*

20 Термин тленность (*греч.* φθора — также разрушение, тление) используется в святоотеческом богословии для обозначения следующих трёх ключевых для догматического богословия значений: 1) безукоризненных страстей, 2) греховных страстей, 3) истления (т. е. распада органической материи). Далее при изложении материала под «тленностью» будет пониматься именно «истление».

21 Словосочетание «первородный грех» (*лат.* «peccatum originale») было введено в V в. блж. Августином. Для описания последствий греха первых людей восточные отцы Церкви это выражение не употребляли.

22 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium XLII, 2 // CCSG. 7. P. 285. Рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 43 // Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. С. 178.*

плоти человека, как «тление и изменение естества»²³. При этом важно, что первый грех породил второй: тление естества является прямым и необходимым следствием тления произволения. Тление естества является «неукоризненным» грехом, то есть не может вызвать порицания, в то время как тление произволения является грехом в прямом смысле этого слова, оно «достойно порицания», ибо есть уклонение от Бога²⁴.

Однако унаследованные последствия первородного греха (страстность, тленность, смертность) с необходимостью отражаются и на уровне духовной жизни человека: главным образом в том, что они создают такие условия жизни человека в падшем мире, в которых ему легче согрешить, чем не согрешить.

Наследуемые нами смертность, тленность, страстность склоняют, предрасполагают природную волю человека ко греху. Можно сказать, что от рождения природная воля каждого человека становится аффицируемой²⁵, то есть побуждаемой, ко греху со стороны как человеческого тела, так и всего падшего мира.

Будучи страстной, смертной и тленной, человеческая природа каждого человека естественно желает избежать страдания и смерти, а также стремится к тому, чтобы удовлетворить потребности своего тела. Однако природная воля человека, если она всецело не утверждена в Боге²⁶, легко переходит ту границу, в пределах которой стремление к самосохранению не является укоризненным (греховным), а также ту границу, в пределах которой стремление к удовольствию ведёт лишь к поддержанию необходимого уровня жизнеспособности. Выходя за эти пределы, воля человека уклоняется от того направления, которое указывается, хотя и не навязывается ей Божественным логосом²⁷, и сама переходит в область отчуждения от Бога, то есть тления произволения.

23 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium XLII, 2 // CCSG. 7. P. 285. Рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 43 // Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. С. 178–179.*

24 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium XLII, 2 // CCSG. 7. P. 285. Рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию 43 // Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. С. 178.*

25 Аффицировать (от *lat. afficere; affici*) – влиять, воздействовать, приводить в определённое состояние.

26 Пока человек не достигнет определённой меры обожения (то есть определённой меры святости), он легко склоняется ко грехам как душевным (например, гордость), так и телесным (например, пресыщение).

27 В каждом человеке как образе Божьем присутствует Бог как его индивидуальный логос разумных существ.

Если внимательно посмотреть, то можно заметить, что на практике человек совершает подавляющее количество грехов именно из стремления к достижению материального и психического комфорта. Впрочем, само по себе наслаждение от пищи, телесного и психического комфорта не является греховным. Это наслаждение естественным образом сопутствует удовлетворению потребностей тела. Однако если человек переходит грань удовлетворения этих потребностей и рассматривает наслаждение уже как самоцель, то он становится на путь греха. Для такого человека важным является не результат — удовлетворение потребностей тела, но процесс — получение удовольствий²⁸.

С момента рождения человек начинает избегать «страдания» и стремиться к его противоположности — «наслаждению». Именно этими стремлениями: с одной стороны, избежать страданий и смерти, а с другой стороны, получить как можно больше наслаждений — начинает определяться выбор свободной воли человека.

Таким образом, почти всё человечество после грехопадения Адама и Евы было вовлечено в порочный круг: тление нашего естества, унаследованное нами от прародителей вследствие их тления произволения (то есть их личных грехов), склоняет нас к тлению произволения, а наше тление произволения (то есть наши личные грехи) вновь рождает и поддерживает в нас тление естества.

При этом нельзя полагать, что все грехи совершаются человеком именно в силу побуждения к этому со стороны «тленного естества». Например, такие грехи, как гордость и тщеславие не имеют в принципе никаких оснований в телесной природе человека. Подобные грехи могут совершаться разумными существами и без содействия тела, как это произошло с Люцифером.

В целом, страстная, смертная, тленная человеческая плоть лишь склоняет, а не насильно влечёт волю человека ко греху. Только личное произвольное устремление разумной души, то есть её свобода воли, является подлинной причиной греха, а отнюдь не страстная, смертная, тленная человеческая плоть.

28 См.: *Gregorius Nyssenus. De mortuis non esse dolendum* // GNO. 9/1. P. 58–59. Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт. Слово об усопших* // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. С. 522: «...раб удовольствий необходимые потребности делает путями страстей: вместо пищи ищет наслаждений чрева; одежде предпочитает украшения; полезному устройству жилищ — их многоценность; вместо чадорождения обращает взор к беззаконным и запрещённым удовольствиям. Посему-то широкими вратами вошли в человеческую жизнь и любостяжание, и изнеженность, и гордость, и суетность и разного рода распутство».

«Тление естества» как тленность, смертность и страстность именно плоти человека не рождает с необходимостью «автоматическое» «тление произволения» и не предопределяет выбор человека. «Тление произволения» — это личный выбор каждого отдельного человека, его личная свободная воля, заболевшая греховными страстями и стремящаяся к их удовлетворению.

Кроме того, по мысли прп. Максима Исповедника, демоны «оказывают воздействие» (греч. «ἔσχον τὰς ἐνεργείας») на природную волю разумной души человека именно через его страстное, тленное, смертное тело (ср.: ἐν τῷ παθητῷ)²⁹. Значит, можно допустить³⁰, что и греховные помыслы демоны внушают именно через страстное тело («тление естества»), ведь они не могут, согласно православному учению, непосредственно

29 Ср.: *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 21 // CCSG. 7. P. 127:27 – 129:35, 129:42–52.

30 Высказываемые в этом абзаце суждения являются предположениями (хотя и не лишёнными оснований), нуждающимися в дальнейшем изучении, а потому не могут без надлежащего обоснования считаться истинными. Отметим только, что в аскетическом учении Восточной Церкви встречается учение о том, что демоны воздействуют именно на тело, а точнее, на «головной мозг» (греч. «ἐγκέφαλος») человека и через это производят в нём различные состояния. В наиболее эксплицитном виде оно представлено у Евагрия Понтийского, который при этом ссылается на «преизобилующего ведением мужа». См.: *Evagrius Ponticus. De oratione* 72–73 // PG. 79. Col. 1181, 1184. Рус. пер.: *Евагрий Понтийский. Слово о молитве* 73–74 // Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты. Москва, 1994. С. 84–85. Ср.: *Maximus Confessor. Capita de caritate* 2, 74 // PG. 90. Col. 1008B. На основании глав о любви (*capita de caritate* 2, 74) Ж.-К. Ларше утверждает: «Другой источник помыслов — бесовское воздействие, которое влияет на душу косвенным образом, через тело (посредством чувств, а также внутренних движений или порывов) или напрямую, особенно через память и воображение» (Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / отв. ред. игум. Дионисий (Шлёнов); пер. с фр. под ред. А. О. Солдаткиной. Сергиев Посад, 2018. С. 457). Подобная мысль прослеживается во второй молитве ко Причастию (свт. Василия Великого): «[...] и действия диавольского, мысленно во удесех моих действующаго». См.: *Ἐπιτομή τῶν Μέρων. Ἐν Βενετίᾳ*, 1851. Σ. 444: «καὶ ἐνεργείας διαβολικῆς, κατὰ διάνοιαν τῆς ἐν τοῖς μέλεσί μου ἐνεργοῦμένης». Впрочем, в других случаях речь может идти о воздействии демонов на способность «представления» (греч. «φαντασία»), которая является частью животной души человека и относится к телу (о «представлении» как силе «животной души». См. подробнее: *Елиманов В. Е. Проблема объективности человеческих представлений о Боге в богословии прп. Максима Исповедника на примере Ambigua 19 и Quaestiones ad Thalassium 59 (Часть 1) // ХЧ. 2023. № 3. С. 20–22. Однако здесь нужно различать два вида «представления»: «Божественное представление» (воздействие Бога на «ум» (греч. «νοῦς») человека) и «человеческое представление», которое «возникает в телоподобной (σωματοειδεῖ) части нашей души». Об их различии см.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 59 // ГПС. Т. 1. Σ. 592–593.*

воздействовать на разумную душу человека, «проникать» в неё, принуждая её насильно к чему-либо или производя в ней против её воли какие-либо греховные влечения³¹. Поскольку демоны производят помыслы «внутри» человека, то греховные помыслы каждому человеку психологически кажутся зарождающимися «внутри» его разумной души, то есть «внутри» него как субъекта. Эти греховные помыслы субъективно расцениваются им как его «собственные мысли». Так, после грехопадения демоны ведут особую брань с каждым человеком именно «внутри» человеческой природы. Можно заключить, эта борьба тем опасней и коварней, что человек как бы «не видит» своих врагов, не может различить в себе своими силами (без помощи Божией), когда он сам мыслит, сам чувствует и сам желает, а когда демоны формируют в нём посредством воздействия на его физическое тело определённые мысли, чувства, желания, побуждая через это его разумную душу к принятию и усвоению себе этих навязываемых состояний (мыслей, чувств, желаний). Таким образом, «тление естества» не только само по себе склоняет волю человека ко греху, но через «тление естества» демоны начинают действовать на разумную душу каждого человека.

- 31 Прп. Иоанн Кассиан отмечает, что даже самое сильное (по внешним проявлениям) воздействие демонов на человека, то есть беснование, является воздействием именно на тело, а не на разумную душу человека: «Не следует считать, что это [беснование] происходит через вхождение нечистого духа так, что тот, проникая в самую сущность души, и как бы соединяясь с нею, и словно облекшись в неё, испускает речи и слова через уста страждущего. Ибо надо полагать, что такого они никоим образом делать не могут. Ведь очевиднейшим образом обнаруживается, что это происходит не из-за какого-то умаления души, но по слабости тела, когда нечистый дух, засев в тех членах, в которых содержится бодрость духа, налагает на них невыносимое и огромное бремя и отвратительнейшим помрачением подавляет и перехватывает разумные чувства. А это, как мы видим, иногда случается и под воздействием вина, или лихорадки, или чрезмерного холода и других состояний здоровья, приводящих извне» (*Joannes Cassianus. Vigintiquatuor collationes 7, 12 // SC. 42. P. 256. Рус. пер.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7, 12 // ПСТСО. 11. С. 476–477*). И далее продолжает: «Ведь даже если дух соединяется с этим грубым и плотным веществом, то есть с плотью, что очень легко может произойти, то отсюда нельзя считать, что он может соединиться и с душой, которая тоже есть дух, таким образом, чтобы сделать также и её вместилищем своей природы. Это возможно только Троице, Которая так проникает во всю вообще умную природу, что может не только обнимать и окружать её, но также и внедряться в неё, и вливаться как бестелесная в тело <...> Отсюда с очевидностью выводится, что нет ничего бестелесного, кроме одного лишь Бога, и поэтому только для Него могут быть пронизываемы все духовные и умные сущности, потому что Он есть единственный и всецелый, и повсюду, и во всём, так что видит и прозревает и человеческие помыслы, и внутренние движения, и все тайники ума» (*Joannes Cassianus. Vigintiquatuor collationes 7, 13 // SC. 42. P. 257. Рус. пер.: Иоанн Кассиан, прп. Собеседования 7, 13 // ПСТСО. 11. С. 477*).

3. «Тление произволения»: жизнь вне Бога как личный выбор каждого человека

В том случае, когда сам человек совершает грех и приобретает тление произволения, происходят изменения и в его разумной душе. Тление произволения искажает образ Божий, то есть разумную душу человека. И разумная душа приобретает прежде всего следующие качества.

Страстность как подверженность разумной души укоризненным (греховным) страстям, то есть извращённое направление природных энергий, свойств разумной души (ума, природной воли/самовластия и др.) ко греху. Греховное стремление воли быстро перерастает в навик, то есть устойчивое стремление души ко греху. Этот вид страстности восточные святые отцы называют укоризненными страстями: душа добровольно порабощает себя греху, в котором нет подлинной жизни и блаженства, наслаждается им, и это наслаждение рождает страдание (страстность³²) и муку. Чем больше душа наслаждается грехом, тем в большее порабощение греху она отдаёт себя и тем более возрастают её страдания, поскольку она всё дальше и дальше удаляется от Бога, источника подлинной жизни, радости и блаженства.

Добровольная порабощённость разумной души диаволу. Душа, стремящаяся к удовлетворению своих греховных желаний, становится послушной исполнительницей мысленных внушений со стороны диавола.

Духовная смерть разумной души. Совершая грех, человек в определённой мере — в зависимости от тяжести греха и привязанности к нему — отсекает себя от Бога, не даёт Ему действовать в себе и спасать себя.

4. Святоотеческие основания учения о наследовании «тления естества»

Как было сказано выше, восточные отцы в большинстве сходятся на том, что непосредственно от прародителей каждый человек наследует страстность, тленность, смертность своего тела. Приведём некоторые святоотеческие рассуждения по данной теме.

В шестом пункте «Разъяснения догматов» свт. Кирилл Александрийский объясняет значение «осуждения» (*греч.* «δίκη»)

32 Русское слово «страдание» восходит к *слав.* «страдѣти», т. е. испытывать телесную или душевную скорбь.

и «проклятия» (*греч.* «κατάρα / ἄρα»), унаследованных от Адама всеми его потомками. Рассуждение это было вызвано следующим вопросом палестинских монахов из братства диакона Тиверия: как от крещёных родителей может родиться человек, заражённый «отеческим осуждением»? Отвечая на этот вопрос, свт. Кирилл пишет, что потомки Адама наследуют «осуждение» и «проклятие» не в том смысле, что они несут вину за грех Адама, но только в том, что они стали «смертными» (*греч.* «θνητοί»):

«Нужно исследовать, как праотец Адам передал нам осуждение (δίκην), наложенное на него из-за преступления (παράβασις). Он услышал: “Ибо ты — земля и в землю отойдёшь” [Быт. 3, 19], стал из нетленного тленным и был низведён в узы смерти. Поскольку же он, впадши в такое состояние, произвёл на свет детей, мы, происшедшие от него как от тленного, родились тленными (ὡς ἀπὸ φθαρτοῦ φθαρτοὶ γεγόναμεν). Так мы и являемся наследниками проклятия в Адаме (οὕτω καὶ ἔσμεν τῆς ἐν Ἀδὰμ κατάρας κληρονόμοι). Ведь мы терпим наказание вовсе не потому, что вместе с ним ослушались той заповеди, что он получил, но, как я сказал, он, став смертным, происшедшему из него семени передал проклятие (τὴν ἄραν), а именно: мы родились смертными (θνητοὶ) от смертного (ἐκ θνητοῦ) <...> Таким образом, тление и смерть являются повсеместным и всеобщим наказанием из-за преступления в Адаме»³³.

В «Точном изложении православной веры» прп. Иоанн Дамаскин отмечает, что нравственный грех не присущ человеку от рождения, он противоестествен ей. Но каждый человек совершает грех личным произволением. Единственное, что человек напрямую наследует от своих родителей, это страстное, смертное, тленное тело. Прп. Иоанн пишет:

«Ибо Он [то есть Христос] воспринял всего человека и все человеческое, кроме греха. Ибо грех не природен (οὐ φυσική) и не всеян в нас Творцом, но добровольно происходит в нашем самовластном выборе от диавольского посева, а не владычествует над нами насильно. Природные же и непредсудительные страсти суть не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь из-за осуждения за преступление [Адама], как, например, голод, жажда,

33 *Cyrellus Alexandrinus. De dogmatum solutione 6 // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo. Vol. 3. Oхonii, 1972. P. 561. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Разъяснение догматов / перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2016. № 1–2 (20–21). С. 315, 316.*

утомление, труд, слёзы, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука (от которой пот и капли крови), помощь от ангелов из-за немощи природы и подобное, что по природе присуще всем людям»³⁴.

Свт. Иоанн Златоуст так же, как блж. Феодорит, свт. Кирилл и прп. Максим, полагает, что потомки Адама не наследуют вину за его личный грех, но только «наказание» в виде смертности человеческой плоти. Свт. Иоанн Златоуст, объясняя смысл стиха из Послания апостола Павла к Римлянам: «Поэтому, как одним человеком грех вошёл в мир и грехом — смерть, так и смерть перешла во всех людей, [потому что] в нём все согрешили (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον)» (Рим. 5, 12), — пишет следующее:

«Итак, как вошла и возобладала в мире смерть? Чрез грех одного. Что же значит: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον? То, что, как скоро пал один, чрез него сделались смертными все, даже и не вкусившие запрещённого плода»³⁵.

Толкуя слова апостола Павла: «... непослушанием одного человека сделались многие грешными» (Рим. 5, 19), свт. Иоанн отмечает:

«Итак, что значит здесь слово “грешные” (ἁμαρτωλοί)? Мне кажется, оно означает людей, подлежащих наказанию и осуждённых на смерть <...> [поскольку] все мы после смерти Адама стали смертными»³⁶.

Рассуждая о последствиях грехопадения, свт. Григорий Богослов также подчёркивает, что потомки Адама наследуют от него именно смертность тела:

«Впрочем, и здесь [человеческая природа] приобретает нечто, именно смерть в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чём я уверен, наказывает Бог»³⁷.

34 *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei orthodoxæ III, 20 (64) // PTS. 12. S. 162. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры 3, 20 (64) // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 276–277.

35 *Ioannes Chrysostomus*. Homiliae XXXII in Epistulam ad Romanos X, 1 // PG. 60. Col. 474. Рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам 10 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 9. Кн. 2. С. 593.

36 Там же. С. 597.

37 *Gregorius Theologus*. Oratio 38, 12 // SC. 358. P. 130. Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление, или на Рождество Спасителя [38.] 12 // ПСТСО. 1. С. 447.

При рассмотрении вопроса о последствиях первородного греха внимание отцов Церкви привлекает также седьмой стих из 50 псалма:

«Вот, я в беззакониях (ἐν ἀνομίαις) зачат (συνελήμφθην), и во грехах (ἐν ἁμαρτίαις) зачала (ἐκίσσησέν³⁸) меня мать моя» (Пс. 50, 7)³⁹.

Прп. Максим Исповедник толкует этот стих следующим образом: слова «я в беззакониях зачат» означают, что каждый рождающийся человек подпадает под «осуждение» (греч. «καταδίκη») праотца Адама, а слова «во грехах зачала меня мать моя»⁴⁰ указывают на то, что каждый человек подпадает и под «осуждение» (греч. «καταδίκη») праматери Евы, которая первая «зачала» грех, то есть первая согрешила⁴¹.

При этом под «осуждением» (греч. «καταδίκη / κατάκρισις») прп. Максим понимает именно страстность, тленность, смертность человеческой природы⁴². Эти последствия греха прародителей, которые

38 Вообще, греч. «κισσάω» обозначает «страстно желать».

39 Отметим, что этот стих никогда не понимался восточными святыми отцами как указывающий на мнимую греховность половых отношений в законном браке, ибо брак честен (τίμιος) и ложе нескверно (ἁμίαντος) (Евр. 13, 4). Перевод стиха даётся по изд.: *Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения* / пер. Д. А. Черноглазова; ред. Г. И. Беневич, Д. А. Поспелов. Москва; Святая гора Афон, 2010. С. 199.

40 Важно, что под «матерью» в Пс. 50, 7 понимается не каждая женщина, рождающая младенца, а именно праматерь Ева.

41 См.: *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia I, 3* // CCSG. 10. P. 138–139. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения* / пер. Д. А. Черноглазова; ред. Г. И. Беневич, Д. А. Поспелов. Москва; Святая гора Афон, 2010. С. 199–200.

42 Для указания на страстность, тленность и смертность прп. Максим использует слово греч. κατάκρισις, а не καταδίκη. Однако в определённом смысле термины «καταδίκη» и «κατάκρισις» являются взаимозаменяемыми в богословской терминологии прп. Максима. Прп. Максим под таким осуждением, как καταδίκη понимает страстность (греч. τὸ παθητόν), то есть страдательность, по образу происхождения человеческого тела: в падшем состоянии тело человека не «от Бога получает бытие» (*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium 21* // CCSG. 7. P. 127; *Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. С. 86*), но имеет «возникновение к бытию» точно такое же, какое имеют растения и неразумные животные (*Maximus Confessor. Ambiguorum liber 42* // PG. 91. Col. 1317A, 1321AB). В отличие от καταδίκη, осуждение как κατάκρισις есть страстность (греч. πάθος), тленность (греч. φθора) и смертность/смерть (греч. θάνατος), возникающие в человеческой природе именно как результат страстности по образу возникновения (*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium 42* // CCSG. 7. P. 287). Таким образом, κατάκρισις как образ бытия падшей человеческой природы неразрывно связан с καταδίκη как страстностью по образу происхождения: «κατάκρισις» — естественное следствие «καταδίκη». Вместе с тем под «τὸ παθητόν» прп. Максим Исповедник понимает также и страстность, тленность, смертность человеческого тела. Ср. написанное в 21-м и 42-м вопросах: *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium 21; 42* // CCSG. 7. P. 129, 285–289).

наследует каждый человек при рождении от родителей, прп. Максим называет также «родовым грехом» (греч. «γενική ἀμαρτία»)⁴³. «Родовой грех», как страстность, тленность, смертность человеческой природы, склоняет человека к личным грехам, но не предопределяет его выбора⁴⁴. Таким образом, слова: «Я в беззакониях зачат, и во грехах зачала меня мать моя» (Пс. 50, 7) — означают не что иное, как то, что каждый человек рождается страстным, смертным, тленным, а потому склонным ко греху. Подобным же образом данный стих толкует и блж. Феодорит Кирский⁴⁵.

Большинство восточных святых отцов сходятся не только в том, что каждый человек наследует «тление естества», склоняющее его природную волю ко греху, но и в том, чего именно он не наследует и не приобретает в самом себе с неизбежной необходимостью с момента зачатия, а именно:

- 1) вины за личный грех прародителей,
- 2) греховную природную волю,
- 3) греховные страсти разумной души,
- 4) «субстанциальное» зло, или нравственную «духовную скверну»⁴⁶.

5. Невозможность наследования вины за личный грех прародителей

Священное Писание прямо отрицает возможность наследования вины от отца к сыну:

«Вы говорите: “почему же сын не несет вины отца своего?” Потому что сын поступает законно и праведно, все уставы Мои соблюдает и исполняет их; он будет жив. Душа согрешающая, она умрет; сын не понесёт вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остаётся, и беззаконие незаконного при нем и остаётся» (Иез. 18, 19–20).

43 Ibid. P. 127. Выражение «родовой грех» тождественно по смыслу выражению «осуждение естества» (греч. «καταδική τῆς φύσεως»). См.: *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 113 / CCSG. 10. P. 83–84.

44 См.: *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 21 // CCSG. 7. P. 127.

45 *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Psalmos* 50, 7 // PG. 80. Col. 1244C–1245A. Рус. пер.: *Феодорит Кирский, блж. Т. 2. Изъяснение псалмов*. Москва, 2004. С. 178–179.

46 Подчеркнём: согласно большинству святых отцов, вина за личный грех прародителей, греховная природная воля, греховные страсти разумной души и «субстанциальное» зло — это то, что точно не наследуется от прародителей каждым человеком.

Другим важнейший текстом, в котором также затрагивается тема наследования вины, является знаменитый фрагмент из 20 главы Книги Исход:

«Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого [рода], ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20, 5–6).

По мысли свт. Иоанна Златоуста, в данном фрагменте отнюдь не идёт речь о передаче вины от отцов к их детям. Но, как учит свт. Иоанн, здесь говорится о том, что если дети произвольно и намеренно повторяют грехи родителей и тем самым проявляют личную ненависть к Богу, то за это они будут наказаны точно так же, как некогда были наказаны их родители за свои личные грехи⁴⁷. Итак, только те дети наказываются Богом, которые сами ненавидят Его подобно тому, как ненавидели Его их родители. Ту же самую мысль повторяет и свт. Кирилл Александрийский, толкуя данный стих⁴⁸.

Также и апостол Павел, обращаясь к Ефессянам, пишет, что мы являемся *по природе чадами гнева* (греч. τέκνα φύσει ὀργῆς) не потому, что мы родились таковыми, но поскольку сами себя сделали таковыми, удалившись от Бога, ибо сами произвольно жили некогда (*ἀνεστράφημεν ποτε*) по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов (Еф. 2, 3). В связи с этим свт. Иоанн Златоуст учит, что люди бывают «сосудами гнева» Божия или «сосудами милосердия» не потому, что они созданы или родились таковыми, а «по собственной своей воле»⁴⁹.

47 *Ioannes Chrysostomus. Homiliae LXXXVIII in Joannem LVI, 1 // PG. 59. Col. 306–307. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова 56 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 8. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1902. С. 366.*

48 Свт. Кирилл Александрийский: «Мы не говорим, что грехи отцов падают на не провинившихся совершенно ни в чём, когда Бог ясно возгласил: "Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление" (Втор. 24, 16). Но если дети следуют нравам отцов и бывают соревнователями нечестия предков, то, конечно, грех простирается и на них» (*Cyrrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 1, 6 // PG. 68. Col. 412A. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. О поклонении и служении в Духе и истине 6 // БОУЦ. 8. С. 295*).

49 *Ioannes Chrysostomus. Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos XVI, 8–9 // PG. 60. Col. 560–561. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам 16 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 9. Кн. 2. С. 703–705.*

6. Невозможность наследования греховной природной воли

Невозможность наследования греховной природной воли имеет основания в богословском значении нравственного греха как «беззакония» (греч. «ἀνομία»):

«Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие (ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία)» (1 Ин. 3, 4).

Грех есть совершение «беззакония», то есть личное уклонение свободной воли человека от Бога⁵⁰. Как отмечает свт. Иоанн Златоуст, грех есть «беспечность и дурная склонность воли»⁵¹ каждого отдельного человека, его «произвольное злое деяние»⁵².

Греховная природная воля — это состояние природной воли разумного существа, произвольно уклонившейся от Бога. Всякое уклонение природной воли разумного существа от Бога есть нравственный грех. Однако нравственный грех (то есть «тление произволения») всегда является личным грехом и может совершаться только самим субъектом свободной воли. Нравственный грех не может существовать вне свободной воли субъекта, желающего его совершить. Таким образом, по мысли прп. Максима Исповедника, в отличие от «тления естества», нравственный грех не может передаваться «по наследству»⁵³: природная воля разумной души, в которой и коренится нравственный грех, не передаётся «по наследству», как, например, передаются некоторые телесные болезни.

Если бы каждый человек «автоматически» рождался с греховной (или, точнее, «грешащей») природной волей, иными словами, уже

50 Толкуя стих 1 Ин. 3, 4, блж. Феофилакт Болгарский пишет: «Ибо как в отношении греха не тот грешник или беззаконник, кто совершил или совершит грех, но тот, кто держится зла и делает зло, так и праведен не тот, кто не действует, но тот, кто делает правду» (*Theophylactus Bulgariae. Expositio in Epistolam I Joannis III, 4 // PG. 126. Col. 36A. Рус. пер.: Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на 1-е послание Святого апостола Иоанна. Москва, 2019. С. 28).*

51 *Joannes Chrysostomus. Homiliae XXXII in Epistulam ad Romanos XII, 5 // PG. 60. Col. 500. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам 12 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 9. Кн. 2. С. 626.*

52 *Joannes Chrysostomus. Homiliae XXXII in Epistulam ad Romanos XII, 6 // PG. 60. Col. 503. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам 12 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 9. Кн. 2. С. 630.*

53 Ср.: *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium XLII, 2 // CCSG. 7. P. 285. Рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию 42 // Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию. С. 178–179.*

направленной к совершению греха, и при этом даже без своего желания к этому, то, следовательно, он не имел бы свободы воли не согрешать и не был бы виноват в личных грехах, ибо такую «грешную» волю дал ему Бог от рождения. Однако данное следствие из этой несомненно ложной посылки противоречит православному учению о свободе воли человека, который всегда совершает нравственный выбор добровольно, а потому и несёт ответственность за него.

Кроме того, природная воля является одной из природных энергий (свойств) разумной души человека. Сама же разумная душа творится Богом благой⁵⁴ и имеющей в себе «природные семена» (греч. «τὰ φύσικὰ σπέρματα») всех добродетелей⁵⁵. Если бы Бог творил природную волю стремящейся от рождения ко злу, то Сам Бог являлся бы творцом зла, ибо Он творил бы душу человека с «запрограммированной» ко греху природной волей. Конечно, это следствие отвергается восточными святыми отцами как несовместимое с православным учением о Благом Боге. Следовательно, природная воля творится Богом свободной в выборе и добра, и зла, то есть творится в естественном (среднем), а не противоестественном (греховном) или сверхъестественном (обоженном) состоянии⁵⁶. Последние два состояния воли человека являются результатом его личного выбора, а не данностью с момента зачатия.

7. Невозможность наследования греховных страстей разумной души

Также нельзя считать, что по наследству могут передаваться греховные страсти разумной души⁵⁷. Восточные подвижники в аскетических сочинениях очень часто говорят о личном приобретении греховных страстей каждым отдельным человеком и отрицают их врождённость разумной душе.

54 См.: Фокин А. Р. Различные патристические подходы к вопросу о происхождении человеческой души // *Философия и культура*. 2010. № 33. С. 41–50.

55 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia 137* // CCSG. 10. P. 98:4–5. См. также: *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 7* // PG. 91. Col. 1081D–1084A. См. комментарий Ж.-К. Ларше: *Larchet J.-C. Introduction // Saint Maxime le Confesseur. Ambigua / introd. J.-C. Larchet, avant-propos, trad. et notes E. Ponsoye, comm. le Père Staniloae (Dumitru)*. Suresnes, 1994. P. 73.

56 Подробнее см. ниже.

57 Подчеркнём, что здесь речь идёт о греховных страстях именно разумной души, а не о наследственной передаче генетическим путём различных психических функций организма человека.

Греховные страсти разумной души не могут передаваться по наследству именно потому, что они есть не что иное, как навык личного уклонения природной воли человека от Бога. Природная же воля разумной души, как и сама разумная душа не передаются по наследству, но творятся Богом.

Прп. Иоанн Лествичник пишет:

«Бог не есть ни виновник, ни творец зла. Посему заблуждаются те, которые говорят, что некоторые из страстей естественны душе; они не разумеют того, что мы сами превратили природные свойства к добру в страсти»⁵⁸.

В «Слове подвижническом», приписываемом прп. Ефрему Сирину, но тем не менее получившим широкое признание в Церкви, говорится о том, что в разумной душе по природе нет никаких греховных страстей от рождения, но душа приобретает греховные страсти (то есть порочные греховные навыки) по личному произволению:

«И невидимая душа по телесным действиям делается видимой, какова она — добра или зла, и хотя по природе добра (ἀγαθὴ μὲν ἐστὶ φύσει), но превращается в злую по свободному произволению (διὰ τὴν αὐτεξούσιον προαίρεσιν). Но, может быть, скажет кто-нибудь, что “страсти естественны (τὰ πάθη φυσικὰ εἶναι), и предающиеся страстям не подлежат обвинению”. Будь внимателен к себе самому, чтобы не возвести тебе обвинение на прекрасное создание благого Бога, ибо Он сотворил всё *хорошо весьма* (Быт. 1, 31) и украсил природу всеми благами <...> Произволение, будучи свободно (Ἡ προαίρεσις αὐτεξούσιος ὑπάρχουσα), подобно как бы некому земледельцу, прививающему (ἐγκεντρίζουσα) к природе нашей и худые, и добрые навыки (συνηθείας), какие ему угодно»⁵⁹.

Аналогично рассуждает прп. Анастасий Синаит, опровергая аргумент монофелитов об отсутствии во Христе человеческих действия и воли по причине того, что человек при грехопадении извратил свою волю настолько, что (как утверждал и блж. Августин Иппонийский) потерял способность творить добро без прямого вмешательства Божия:

58 *Joannes Climacus. Scala Paradisi XXVI, 155 // PG. 88. Col. 1068C. Рус. пер.: Иоанн Лествичник, прп. Лествица 26, 155 // Он же. Лествица, возводящая на небо. С. 349.*

59 *Ephraem Syrus. Sermo asceticus // Οσιόν 'Εφραίμ τοῦ Σύρου Ἔργα / εκδ. Κ. Γ. Θραντζολας. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 134. Рус. пер.: Ефрем Сириянин, прп. Слово подвижническое // Ефрем Сириянин, св. Творения. Т. 1. Москва, 1993. С. 57. «Слово подвижническое» относится к греческому корпусу св. Ефрема, считающемуся учёными неподлинным.*

«И еретики прекословят нам: “Человек извратил и всё человеческое, поэтому не подобает и недостойно говорить, будто во Христе есть человеческая воля и человеческое действие”»⁶⁰.

В ответ на это прп. Анастасий говорит о безгрешности человеческой души при рождении, что это

«совсем не так, ведь Адам изменил и обратил от нетления к тлению не всё естество, но только тело, созданное из земли (ср. Быт. 2, 7) и принадлежащее к изменчивой природе — оно-то и претерпело изменение, став вследствие преступления [заповеди] тленным и смертным из нетленного и бессмертного⁶¹. Это есть тот [человек], который, как гласит Евангелие, попался разбойникам и остался от их ударов если не совсем мёртвым, то едва живым (ср. Лк. 10, 30). Ибо душа, сотворённая из бессмертной и неизменной сущности Божией⁶² через вдыхание Бога (ср. Быт. 2, 7), хотя и ниспала вместе [с телом] из-за прикосновения к древу (ср. Быт. 3, 1–6), но тем не менее осталась в собственном, по образу и по подобию Божию, нетлении и бессмертии. Поэтому она не нуждается, как тело, в сущностном преображении, но только в некоем разумном исправлении и исповеди, которые не требуют уничтожения воли, дабы не стать [человеку] неразумным, и не требуют также упразднения действия, чтобы не стать [ему], наподобие бездушных тварей, мёртвым и бездеятельным»⁶³.

8. Три состояния человеческой воли после грехопадения

Прп. Анастасий Синаит говорит о трёх состояниях человеческой воли:

- 60 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas. III, 4, 82–85 // CCSG. 12. P. 74. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Три слова об устройении человека по образу и подобию Божию 3, 4 // БОУЦ. 13. С. 165.*
- 61 Ср. Быт. 3, 19 и Прем. 2, 23–24: «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к делу его».
- 62 Святой отец имеет в виду, конечно, не единосушие души человеку Богу, а присутствие в душе нетварной Божественной энергии, бессмертие и нетление души.
- 63 *Anastasius Sinaita. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei, necnon Opuscula adversus monotheletas III, 4, 86–101 // CCSG. 12. P. 74–75. Рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Три слова об устройении человека по образу и подобию Божию 3, 4 // БОУЦ. 13. С. 165–166.*

«Опять же, и в Писании мы находим высказывания о трёх видах воли: божественной (θεϊκόv), естественной (φυσικόv), то есть средней (μέσoν), и третьей — плотской (σαρκικόv), которая обозначает дьявольскую»⁶⁴.

Природное, естественное или среднее, состояние человеческой воли — это то состояние, в котором она была создана Богом:

«Природная боготварная (θεόκτιστοv) воля человека есть разумное движение желающей части души к тому, с чем в соответствии с природой (κατὰ φύσιν) человек желает соединиться»⁶⁵.

Состояние человеческой воли в сверхъестественном состоянии — «поспешание естественного и разумного желания от естественного к сверхъестественному (ὕπερ φύσιν)»⁶⁶.

Третье состояние воли есть состояние греховное, противоречащее самой природе:

«А плотская страстная воля есть отклонение естественного к противоестественному (παρὰ φύσιν) для души»⁶⁷.

Название «плотская воля» для именованя греховного состояния воли человека ведёт происхождение от апостола Павла:

«Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим. 8, 6–10).

Греховный тропос природной воли человека называется «плотским» по той причине, что в акте греха разумная душа, как правило,

64 Anastasius Sinaita. *Viae dux* II, 4, 10–13 // CCSG. 8. P. 40. Рус. пер.: Анастасий Синаит, *нпр.* Путеводитель // Адриан (Пашин), *игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». С. 167.

65 Anastasius Sinaita. *Viae dux* II, 4, 13–16 // CCSG. 8. P. 40. Рус. пер.: Анастасий Синаит, *нпр.* Путеводитель // Адриан (Пашин), *игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». С. 167.

66 Anastasius Sinaita. *Viae dux* II, 4, 16–18 // CCSG. 8. P. 40. Рус. пер.: Анастасий Синаит, *нпр.* Путеводитель // Адриан (Пашин), *игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». С. 167.

67 Anastasius Sinaita. *Viae dux* II, 4, 18–20 // CCSG. 8. P. 40. Рус. пер.: Анастасий Синаит, *нпр.* Путеводитель // Адриан (Пашин), *игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». С. 167.

1) либо просто безудержно следует желаниям, вожделениям (похотям) тела, либо 2) следует внушениям диавола, который действует на неё через страстную, тленную, смертную плоть, склоняя её ко греху.

Об этих же трёх состояниях человеческой воли — а) естественном, при котором она в согласии с Богом, б) противоестественном, при котором воля в конфликте с Ним, и в) сверхъестественном, при котором имеет место полное единение человеческой воли с Божественной — говорит и прп. Максим Исповедник:

«Если она формируется и движется естественно, то пребывает если не в единении, то всё же в схождении, а не в конфликте с Богом. Ведь в природе нет никакого основания как для сверхъестественного, так и для противоестественного и восстающего»⁶⁸.

Итак, несмотря на грехопадение, противоестественное состояние воли не является для человека обязательным. Прп. Анастасий не говорит о наследовании противоестественной (греховной) воли, но, напротив, подчёркивает, что воля человека после грехопадения осталась в природном (среднем) состоянии. В силу этого человек не рождается обязательно нравственно грешным, но появляется на свет свободным, способным к совершению и добра, и зла. В акте личного свободного выбора человек сам выбирает, каким будет состояние его воли: сверхъестественным или противоестественным.

На основании того, что противоестественное состояние воли не наследуется человеком, прп. Анастасий строит сотериологический аргумент в полемике с монофелитами. Если признать вслед за монофелитами, что Христос не имеет человеческой воли именно вследствие её греховности, то невозможно спасение человека. Однако монофелитская посылка: воля человека сама по себе от рождения является греховной — ложна. В наличии естественной богодарованной воли человека заключается основа его способности в сорботничестве с Богом совершать своё спасение. Без наличия в человеке природных воли и действия невозможна аскетика.

68 *Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica* 20 // PG. 91. Col. 236C. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Догматический томос пресвитеру Марину // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (*Opuscula Theologica et Polemica*) / пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; ред. Г. И. Беневича. Святая гора Афон; Санкт-Петербург, 2014. (Византийская философия; 15; *Smaragdus Philocalias*). С. 39.

**9. Невозможность наследования «субстанциального» зла,
или нравственной «духовной скверны»**

Всё сотворённое Богом по природе является благим. В онтологическом смысле зла не существует, оно не имеет сущности само по себе, то есть оно не субстанциально. Зло — это состояние свободной воли разумного существа, произвольно уклонившейся от Бога; это бунт свободной воли разумного существа против Бога.

Все восточные святые отцы сходятся на том, что 1) физическое зло не существует, а 2) нравственное зло является личным и произвольным состоянием воли конкретного разумного существа, 3) нравственное зло не является ни «сущностью», ни даже «сущим». Зло — это «не-сущее» (*греч.* «οὐκ ὄν»). Так, свт. Василий Великий учит:

«Зло не живая и одушевленная сущность, но состояние души, противоположное добродетели и происходящее в беспечных чрез отпадение от добра»⁶⁹.

Свт. Григорий Нисский отмечает:

«... зло, вне произволения взятое, само по себе не существует...»⁷⁰.

Св. Диадок Фотикийский пишет, что зла нет или, вернее,

«оно есть лишь в тот момент, когда его совершают»⁷¹.

Прп. Иоанн Дамаскин:

«Зло есть не что-либо иное, как лишение добра, подобно тому, как и тьма есть лишение света»⁷².

Автор Ареопагитского корпуса определяет метафизическую природу зла как «недостаток блага» (*греч.* «ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ») ⁷³, поэтому

69 *Basilii Caesariensis. Homiliae in hexaemeron 2, 4 // SC. 26 bis. P. 158. Рус. пер.: Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев 2 // Василий Великий, архиеп. Кесарии Каппадокийской, свт. Творения. Т. 1. Москва, 2009. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе). С. 231.*

70 *Gregorius Nyssenus. In Ecclesiasten 7 // GNO. 5. P. 407. Рус. пер.: Григорий Нисский, свт. Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. Беседа 7 // Творения святого Григория Нисского. Ч. 2. С. 326.*

71 *Diadochus Photicensis. Capita centum de perfectione spirituali 3 // SC. 5 bis. P. 86. Рус. пер. с изм.: Сто глав о духовном совершенстве 3 // Добротолюбие. Т. 3. Москва, 42010. С. 11.*

72 *Ioannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxae II, 4 (16) // PTS. 12. S. 49. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 2, 4 (18) // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. С. 192.*

73 *Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus 4, 30 // PTS. 33. S. 176:8. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, св. О Божественных именах 4, 30 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. С. 391.*

«зло как таковое [то есть в виде сущности] нигде не существует»⁷⁴.

Грех (*греч.* ἁμαρτία) же, как нравственное зло, есть «ошибка в истинном стремлении»⁷⁵, то есть ошибочное движение воли человека.

Итак, зло — это болезнь, паразитирующая именно на свободной воле разумного существа. Вне свободной воли разумного существа зла не существует⁷⁶. Из сказанного следуют три важных вывода:

- 1) зло не может находиться в материи (например, в заколдованных амулетах и т. п.);
- 2) зло не может передаваться «по наследству» от родителей к детям (ср. Иез. 18, 21–24) как некая «сущность» или, иначе говоря, нравственная «духовная скверна», делая всех невольно причастных ей (по факту рождения) повинными Божественному осуждению в геенну огненную;
- 3) зло не может присутствовать в человеке без его самовластного желания, соизволения, ведь оно и есть греховное состояние природной воли (самовластия), а не что-либо иное⁷⁷.

Зло всегда лично, поскольку и носителем его может быть только отдельная личность, которая самовластно, произвольно уклоняется от Бога, нарушая Его заповеди.

Окончание следует

Источники

Anastasio Sinaitae Viae dux / cuius editionem curavit K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1981. (CCSG; vol. 8).

74 *Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus 4, 30 // PTS. 33. S. 176. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, св. О Божественных именах 4, 30 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. С. 399.*

75 Там же.

76 Зло можно сравнить с молекулой вируса (молекула нуклеиновых кислот ДНК или РНК с белковой оболочкой), которая сама по себе не является живым организмом, а потому не способна к самовоспроизведению. Чтобы породить себе подобных, молекула вируса встраивает своё ДНК (РНК) в геном живой клетки, тем самым изменяя её жизнедеятельность и заставляя её работать на себя: воспроизводить новое поколение вируса.

77 Здесь не идёт речь об укоризненных страстях, которые человек сначала приобретает добровольно, но которые затем и как бы невольно влекут его ко греху.

- Anastasio Sinaitae* Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas / edidit K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1985. (CCSG; vol. 12).
- Basilius Caesariensis*. Homiliae in hexaemeron // Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron / texte grec, introduction et traduction de S. Giet. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968. (SC; 26 bis). P.
- Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG. T. 68. Col. 131A–1125D.
- Cyrillus Alexandrinus*. De dogmatum solutione // *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* in D. Joannis evangelium accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo: [in 3 vol.] / ed. P. E. Pusey. Vol. 3. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1972. P. 547–566.
- Diadochus Photicensis*. Capita centum de perfectione spirituali // *Diadoque de Photicé*. Œuvres spirituelles / introduction, texte critique, traduction et notes par É. des Places. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955. (SC; vol. 5 bis). P. 83–183.
- Ephraem Syrus*. Sermo asceticus // *Οσίου Έφραΐμ τοῦ Σύρου Έργα* / εκδ. Κ. Γ. Θραντζόλας. Τ. 1. Θεσσαλονίκη: Το Περιβόλι της Παναγίας, 1988. Σ. 124–179.
- Evagrius Ponticus*. De oratione // PG. T. 79. Col. 1165–1200.
- Gregorius Nyssenus*. De mortuis non esse dolendum // *Gregorii Nysseni opera* / ed. G. Heil. Vol. 9. 1. Leiden: Brill, 1967. P. 28–68.
- Gregorius Palamas*. Pro sanctis hesychastis // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τ. 1. Λόγοι αποδεικτικοί, αντεπιγραφαί, ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον ὑπὸ ἡσυχάζοντων / εκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1962. Σ. 359–694.
- Gregorius Theologus*. Oratio 12 // *Grégoire de Nazianze*: Discours 6–12 / éd. M.-A. Calvet. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995. (SC; vol. 405). P. 344–361.
- Gregorius Theologus*. Oratio 38 // *Grégoire de Nazianze*: Discours 38–41 / éd. C. Moreschini, P. Gallay. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990. (SC; vol. 358). P. 104–149.
- Gregorius Theologus*. Orationes 27–45 // PG. T. 36. Col. 12A–621A.
- Joannes Cassianus*. Vigintiquatuor collationes // *Jean Cassien*. Conférences: en 3 t. / introduction, traduction et notes par Dom Eugène Pichery. T. 1: I–VII. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955. (SC; vol. 42). P. 79–485.
- Joannes Chrysostomus*. Homiliae LXXXVIII in Joannuem // PG. T. 59. Col. 23–482.
- Joannes Chrysostomus*. Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos // PG. T. 60. Col. 391–682.
- Joannes Climacus*. Scala paradisi // PG. T. 88. Col. 632A–1164D.
- Joannes Damascenus*. Expositio fidei orthodoxae // Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. B. Kotter. Bd. 2. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12). S. 7–240.
- Joannes Damascenus*. Contra Maniehaeos // Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. B. Kotter. Bd. 4. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 351–398.
- Maximi Confessoris* Quaestiones et dubia / ed. J. H. Declerck. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1982. (CCSG; vol. 10).

- Maximus Confessor. Capita de caritate* // PG. T. 90. Col. 960–1073.
- Maximus Confessor. Capita X* // PG. T. 90. Col. 1185C–1189A.
- Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* // PG. T. 91. Col. 9–285B.
- Maximus Confessor. Ambiguorum liber* // PG. T. 91. Col. 1032–1417C.
- Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* // *Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugenaе* / ed. C. Laga, C. Steel. Pars 1: *Quaestiones I–LV*. Turnhout: Brepols, 1980. (CCSG; vol. 7). P. 9–539.
- Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* // *Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugenaе* / ed. by C. Laga, C. Steel. Pars 2: *Quaestiones LVI–LXV*. Turnhout: Brepols, 1990. (CCSG; vol. 22). P. 2–325.
- Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* // *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia* / ed. J. H. Declerck. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven: Leuven univ. press, 1982. (CCSG; vol. 10). P. 1–172.
- Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* // *Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* / hrsg. B. R. Suchla. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1990. (PTS; Bd. 33). S. 107–231.
- Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Psalmos* // PG. T. 80. Col. 857A–1997B.
- Theophylactus Bulgariae. Expositio in Epistolam I Ioannis* // PG. T. 126. Col. 9A–65D.
- Ὁρολόγιον τὸ Μέγα. Ἐν Βενετία: Ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς Τυπογραφίας τοῦ Φοίνικος, 1851.
- Анастасий Синаит, прп.* Три слова об устройении человека по образу и подобию Божиему // *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения / вступ. ст., пер. и коммент. А. И. Сидорова. Москва: Паломникъ; Сибирская Благовонница, 2003. (БОУЦ; т. 13). С. 25–190.
- Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель // *Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». Санкт-Петербург: СПбДА, 2018. (Патрология). С. 147–359.
- Григорий Богослов, свт.* Слово 38. На Богоявление, или на Рождество Спасителя // *Творения: [в 2 т.]. Т. 1: Слова. Прил.: Свящ. Н. Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова.* Москва: Сибирская Благовонница, 2007. (ПСТСО; т. 1). С. 442–450.
- Григорий Богослов, свт.* Слово 39. На святые светлы явлений Господних // *Творения: [в 2 т.]. Т. 1: Слова. Прил.: Свящ. Н. Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова.* Москва: Сибирская Благовонница, 2007. (ПСТСО; т. 1). С. 451–460.
- Григорий Нисский, свт.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова // *Творения святого Григория Нисского: [в 8 ч.]. Ч. 2.* Москва: Тип. В. Готье, 1861. С. 203–358.
- Григорий Нисский, свт.* Слово об усопших // *Творения святого Григория Нисского: [в 8 ч.]. Ч. 7.* Москва: Типография Тип. В. Готье, 1865. С. 485–536.
- Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. (Византийская библиотека. Источники).
- Евагрий Понтийский.* Слово о молитве // *Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты* / пер. А. И. Сидорова. Москва, 1994. С. 76–93.

- Ефрем Сирин, прп.* Слово подвижническое // *Ефрем Сирин, св.* Творения: [в 8 т.]. Т. 1. Москва: Посад, 1993. С. 49–83.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1 / пер. с греч. Санкт-Петербург: Изд. Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. С. 157–345.
- Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: [в 12 т.]. Т. 9. Кн. 2. Санкт-Петербург: СПбДА, 1898. С. 488–592.
- Иоанн Кассиан, прп.* Собеседования // Творения догматико-полемического и аскетические. Прил.: Иером. Феодор (Поздеевский). Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана (пресвитера Массилийского). Москва: Сибирская Благовонница, 2020. (ПСТСО; т 11). С. 347–835.
- Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2013.
- Кирилл Александрийский, свт.* О поклонении и служении в духе и истине // *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Книга первая. О поклонении и служении в духе и истине / общ. ред. А. И. Сидорова. Москва: Паломникъ; Сибирская Благовонница, 2000. (БОУЦ; т. 8). С. 123–732.
- Кирилл Александрийский, свт.* Разъяснение догматов / перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2016. № 1–2 (20–21). С. 298–326.
- Максим Исповедник прп.* Вопросы и недоумения / ред. Г. И. Беневиц, Д. А. Черноглазов. Москва; Святая гора Афон: Никея; 2010. (Византийская философия; т. 6).
- Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию / пер. с греч., предисл. и и коммент. А. И. Сидорова. Москва: Сибирская Благовонница; Нижегородская духовная семинария, 2019.
- Максим Исповедник, прп.* Десять глав о добродетели и пороке // *Максим Исповедник, прп.* Избранные творения / общ. ред. А. И. Сидорова. Москва: Паломникъ; Сибирская Благовонница, 2004. (БОУЦ; т. 14). С. 349–350.
- Максим Исповедник, прп.* Догматический томос пресвитеру Марину // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. Святая гора Афон; Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2014. (Византийская философия; т. 15; Smaragdus Philocalias). С. 339–351.
- Диадок Фотикийский, св.* Сто глав о духовном совершенстве // Добротолюбие: [в 5 т.]. Т. 3. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2010.
- Феодорит Кирский, блж.* Т. 2. Изъяснение псалмов. Москва: ИС РПЦ, 2004. (Творения святых отцов и учителей церкви).
- Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // *Василий Великий, архиеп. Кесарии Каппадокийской, свт.* Творения. Т. 1. Москва: Сибирская благовонница, 2009. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе). С. 215–294.

Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на 1-е послание Святого апостола Иоанна. Москва: Т8 Издательские технологии, 2019. С. 8–170.

Литература

- Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». Санкт-Петербург: СПбДА, 2018. (Патрология).
- Елиманов В. Е. Проблема объективности человеческих представлений о Боге в богословии прп. Максима Исповедника на примере *Ambigua 19* и *Quaestiones ad Thalassium 59* (Часть 1) // ХЧ. 2023. № 3. С. 12–31.
- Кремлевский А. М. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Санкт-Петербург: Тип. А. Н. Лопухина, 1902.
- Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви / отв. ред. игум. Дионисий (Шлёнов); пер. с фр. под ред. А. О. Солдаткиной. Сергиев Посад: Изд. МДА, 2018.
- Фокин А. Р. Различные патристические подходы к вопросу о происхождении человеческой души // Философия и культура. 2010. № 33. С. 41–50.
- Boojamra J. L. Original Sin According to St. Maximus the Confessor // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1976. Vol. 20. Iss. 1–2. P. 19–30.
- Donegan S. John Chrysostom's Exegesis of Romans 5:12–21: Does it Support a Doctrine of Original Sin? // *Diakonia*. 1988/89. Vol. 22. P. 5–14.
- Gaudel A., Jugie M. Péché originel // *Dictionnaire de théologie catholique*. Т. XII-1. Paris: Letouzey et Ané, 1933. Col. 275–624.
- Haynes D. The Transgression of Adam and Christ the New Adam: St Augustine and St Maximus the Confessor on the Doctrine of Original Sin // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2011. Vol. 55. Iss. 3. P. 293–317.
- Heaney-Hunter J. The Links Between Sexuality and Original Sin in the Writings of John Chrysostom and Augustine. Fordham University, 1988. [Ann Arbor (Mich.): University Microfilms International, '1989].
- Kavvadas N. C. An Eastern View: Theodore of Mopsuestia's «Against the Defenders of Original Sin» // *Grace for Grace. The Debates After Augustine and Pelagius*. 2014. S. 271–294.
- Larchet J.-C. Introduction // *Saint Maxime le Confesseur*. *Ambigua* / introd. J.-C. Larchet; avant-propos, trad. et notes E. Ponsoye; comm. le Père Staniloae (Dumitru). Suresnes: Éditions de l'Ancre (distr. Cerf), 1994. P. 9–84.
- Louth A. An Eastern Orthodox View // *Original Sin and the Fall: Five Views* / ed. J. B. Stump, C. Meister. Downers Grove (Ill.): IVP Academic, 2020. P. 78–100.
- McClellan E. V. The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa // *Theological Studies*. 1948. Vol. 9. P. 175–212.
- McFarland I. A. In Adam's Fall: A Meditation on the Christian Doctrine of Original Sin. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. P. 88–116.

- Meyendorff J.* Anthropology and Original Sin // John XXIII Lectures. Vol. 1: Byzantine Christian Heritage. New York (N. Y.): Fordham University Press, 1966. P. 52–58.
- Papageorgiou P.* Chrysostom and Augustine on the Sin of Adam and its Consequences // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1995. Vol. 39. Iss. 4. P. 361–378.
- Romanides J. S.* The Ancestral Sin / trans. G. S. Gabriel. Ridgwood (N. J.): Zephyr Publications, 2002.
- Rondet H.* Original Sin: The Patristic and Theological Background. Staten Island (N. Y.): Alba House, 1972.
- Slomkowski A.* L'Etat primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant Saint-Augustin. Paris: J. Gabalda et Fils, 1928.
- Tennant F. R.* The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Townsend J.* Patristic Commentaries on Rom. 5:12–21: Translation and Analysis (Thesis, St. Vladimir's Seminary, 1967). Crestwood, 1967.
- Turmel J.* Histoire du dogme du péché originel. Mâcon: Protat Frères, 1904.
- Turmel J.* Histoire des dogmes. I, Le péché originel, la rédemption. Paris: Ed. Rieder, 1931.
- Weaver D. M.* From Paul to Augustine: Romans 5: 12 in Early Christian Exegesis // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1983. Vol. 27. Iss. 3. P. 187–206.
- Weaver D. M.* The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5th–12th Centuries. Part II // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1985. Vol. 29. Iss. 2. P. 231–257.
- Weaver D. M.* The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5th–12th Centuries. Part III // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1985. Vol. 29. Iss. 3. P. 231–257.

БОГОСЛОВСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ ДАВОРА ДЖАЛТО

Александр Александрович Солонченко

кандидат богословия

доцент кафедры богословия Московской духовной академии

141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

solonchenko81@yandex.ru

Для цитирования: Солонченко А. А. Богословские основания политической теологии Давора Джалто // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 64–88. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.003

Аннотация

УДК 27-662.3 (322) (271.2)

В статье исследуются важнейшие идеи политической теологии Давора Джалто. В первой части определяются онтологические и антропологические основания его политической концепции — учения о творении из ничего и об образе Божиим в человеке; также формулируется мнение Джалто о том, что является основной экзистенциальной проблемой человеческого бытия. Во второй части статьи автор выявляет в исследуемой концепции «личностный» и «индивидуальный» модусы существования человека и соответствующую им логику «мира сего» и «Мира грядущего». В третьей части статьи определяются модусы социального бытия, соответствующие логике «мира сего» и логике «Мира грядущего». В следующей части описываются модусы политического существования человека, исходящие из логики «мира сего» и логики «Мира грядущего». В заключительной части статьи выявляются истоки и проводится анализ богословских оснований политической теологии Д. Джалто. Автор приходит к заключению, что богословское обоснование своей политической теологии Д. Джалто выстраивает, опираясь на идеи персоналистской онтологии И. Зизиуласа, а основная идея «православного христианского анархизма» Д. Джалто заключается в том, что Церковь должна избрать стратегию, которая хотя и не отвергает государство и власть как неотъемлемый феномен падшего мира, но в то же время призывает к сокращению сферы политического до возможного минимума.

Ключевые слова: Давор Джалто, политическая теология, современное богословие, Зизиулас, государство и Церковь, политика и христианство.

The Theological Foundations of Davor Džalto's Political Theology

Alexander A. Solonchenko

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

solonchenko81@yandex.ru

For citation: Solonchenko, Alexander A. "The Theological Foundations of Davor Džalto's Political Theology". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 64–88 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.003

Abstract. The article explores the most important ideas of political theologian Davor Džalto. The first part of the article defines the ontological and anthropological foundations of his political concept: the doctrine of creation from nothing and the image of God in man; and also formulates Džalto's opinion about what is the main existential problem of human existence. In the second part of the article, the author identifies the «personal» and «individual» modes of human existence in the concept under study and the logic corresponding to them: the logic of «this world» and the logic of «The World to come». The third part of the article defines the modes of social existence corresponding to the logic of «this world» and the logic of «The World to come». In the next part of the article, the author describes the modes of human political existence, which proceed from the logic of «this world» and the logic of «The World to come». The final part of the article identifies the origins and analyzes the theological foundations of Džalto's political theology. The author comes to the conclusion that Džalto builds the theological foundation of his political theology based on the ideas of the personalist ontology of Zizioulas, and the main idea of Džalto's «Orthodox Christian anarchism» is that the Church should choose a strategy that, although it does not reject the state and power as an integral phenomenon of the fallen world, but at the same time calls for reduction of the political sphere to the possible minimum.

Keywords: Davor Džalto, political theology, modern theology, Zizioulas, state and Church, politics and Christianity.

Введение

Политическая теология — это область богословия, которая занимается богословским осмыслением политического. Это одна из самых неразработанных, сложных¹ и дискуссионных тем христианского богословия вообще и православного богословия в частности². Особое внимание эта область богословия обрела в XX в. Это связано с целым рядом событий, важнейшими из которых следует считать появление и распространение новых секулярных форм государства³, гуманитарные и военные катастрофы XX в., появление тоталитарных политических режимов, а также возвращение религии в публичное пространство постсекулярного общества. Теракты 11 сентября 2001 г. вызвали новую волну публикаций по политической теологии. Эта волна к настоящему времени продолжает нарастать, подпитываясь такими событиями, как смещение центра тяжести христианства на глобальный Юг, изменение климата, появление виртуальности и начало цифровой эпохи, мировые экономические кризисы, появление «войн нового поколения» и т. п.⁴

Один из современных православных мыслителей, занимающихся политической теологией, — Давор Джалто (Davor Džalto). Он уроженец Югославии (род. в 1980 г. в Травнике), обучался в Белградском университете, защитил докторскую диссертацию во Фрайбургском университете Германии. В настоящее время он является профессором религии и искусства в Университетском колледже Стокгольма. Политической теологии Д. Джалто посвятил ряд статей и монографий, важнейшая из которых — «Анархия и Царство Божие: от эсхатологии к православному политическому богословию и обратно»⁵.

- 1 Gabriel I., Papanikolaou A., Stoeckl K. Introduction // *Political Theologies in Orthodox Christianity* / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London, 2017. P. 11.
- 2 Papanikolaou A., Wood N. *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions* // *The T&T Clark Handbook of Political Theology* / ed. R. R. Rodríguez. London, 2020. P. 337. Какая модель политической теологии в большей мере соответствует православному вероучению — вопрос для современного богословия ещё открытый. См.: Gabriel I., Papanikolaou A., Stoeckl K. Introduction. P. 10.
- 3 В связи с этим, выработанная в византийском христианском богословии политическая теория взаимодействия Церкви и государства — «симфония» — в новых условиях стала малоприменима.
- 4 Cavanaugh W. T., Scott P. M. Introduction to the Second Edition // *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology* / ed. W. T. Cavanaugh, P. M. Scott. Hoboken (N. J.), 2019. P. 1.
- 5 Džalto D. *Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back*. New York (N. Y.), 2021. Другие работы Д. Джалто по политической теологии: *Џалто Д. Res Publica: Изабране студије и есеји*. Пожаревац; Београд, 2013. С. 190; *Džalto D.*

Главный тезис политической теологии Д. Джалто сводится к следующему: хотя христианство признаёт необходимость государства ради сдерживания зла, но оно должно стремиться сократить сферу политического до возможного минимума. При этом сфера политического понимается Д. Джалто довольно широко: как сфера борьбы за власть и господство.

В этой статье представлены центральные идеи политической теологии Д. Джалто и анализ её богословских оснований. Своё отношение к политическому Д. Джалто выстраивает на противопоставлении логики «мира сего» и логики «Мира грядущего» (Эсхатона). Логика «Мира грядущего» — та, которой, по его мнению, должна руководствоваться Церковь в своём историческом бытии, а логика «мира сего» — та, которая порождает сферу политики. Противопоставление логики «мира сего» и логики «Мира грядущего» Д. Джалто обосновывает различие двух модусов человеческого существования: индивидуального и личного. В свою очередь, различие этих модусов он выводит из антропологии, тогда как последнюю строит на основании своих онтологических представлений и своей интерпретации учения о грехопадении и обожении. Теперь рассмотрим этапы развития этой политической концепции в той последовательности, которую предлагает сам Д. Джалто.

1. Онтологические и антропологические основания

В основание своей концепции политической теологии Д. Джалто положил христианскую онтологию и антропологию. В центре его онтологии — христианское учение о творении из ничего (*лат. creatio ex nihilo*). Оно призвано подчеркнуть абсолютную свободу Бога, а также Его абсолютную инаковость по отношению к миру: между бытием Бога и бытием мира нет природной связи. Бытие мира не является необходимым для бытия Бога. Творение Богом мира — это Его свободный

Nationalism, Statism, and Orthodoxy // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2013. Vol. 57. № 3–4. P. 503–523; *Džalto D.* Orthodox Political Theology: An Anarchist Perspective // Political Theologies in Orthodox Christianity / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London, 2017. P. 111–134; *Джалто Д.* Что не так с «левыми» и «правыми»? Точка зрения православного христианина // Политическое богословие / ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. Москва, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 280–303; *Džalto D.* How to Be the Right Kind of «Fundamentalist» // Orthodoxy and Fundamentalism: Contemporary Perspectives / ed. D. Džalto, G. Demacopoulos. Lanham (Md.), 2022. P. 51–68; и др.

дар, а не эманация или некое необходимое излияние⁶. Сотворение Богом мира есть призыв к его существованию. Мир из состояния несуществования, «из ничего», действием Бога обретает бытие. Из этого Д. Джалто делает вывод: актуальная основа тварных существ, рассматриваемая вне Божественного действия, есть ничто⁷. Таким образом, мир находится в состоянии существования между ничто (несуществованием) и бытием, к которому он призван Богом (когда *Бог будет всё во всё* (1 Кор. 15, 28)). Человек создан Богом как свободный соучастник творения: судьба мира вверена Богом человеку, зависит от его выбора. Мир может вернуться в состояние «ничего» или прийти в состояние бытия с Богом.

Чтобы человек мог быть сотворцом, он должен обладать качествами или подобием Творца, поэтому Бог создаёт человека *по Своему образу и подобию* (Быт. 1, 26–27), человек есть свободная личность, способная творить и любить. Творческая способность человека есть метафизическая актуализация его свободы: человек может не только создавать вещи, но и «творить» себя (соучаствовать в действии Бога), реализовывать «открытый проект» своего будущего существования в Эсхатоне так, как он хочет. Он сам решает, каким будет он и мир вокруг него. Более того, он способен переступить даже границы своей тварности, бунтовать и говорить «нет» своему Творцу, превращать мир и собственное существование из возможности в действительность бытия (как обожения, бытия «выше» тварности») или ничто⁸.

Основная экзистенциальная проблема, с которой сталкивается человек, по мнению Д. Джалто, это сама его сотворённость. Человек сотворён свободным, но сама эта свобода есть необходимость выбора из нескольких возможностей. При этом наибольшей и самой обязывающей из этих необходимостей для человека является само его существование. Д. Джалто пишет:

«С одной стороны, наша жизнь — это величайший дар, данный нам; это то, что позволяет нам быть теми, кто мы есть»⁹.

С другой стороны, наша жизнь — это вызов нашей свободе: нас никто не спрашивал, хотим мы жить или нет, как, где и когда родиться,

6 *Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back.* P. 158.

7 *Ibid.* P. 159.

8 *Ibid.* 60.

9 *Ibid.* 158.

то есть наше собственное бытие проявляется в этом смысле как необходимость. Сам акт нашего создания не является результатом нашей свободы, но в то же время этот акт есть первый шаг к свободе¹⁰ (поэтому акт творения есть благо). Таким образом, человеческое существование, по мнению Д. Джалто, парадоксально: это существование между необходимостью и свободой.

Итак, изначальное существование творения — это существование не только между бытием (когда *Бог будет всё во всё*) и ничто, но и существование между свободой и необходимостью, то есть в качестве возможности, как открытый проект. Человек может привести себя и мир к реальности (преображённого) бытия, основанного на свободе, либо отвергнуть свободу и существование как свободу и вернуть себя и мир в его первоначальное состояние несуществования, или в необходимость ничто¹¹.

Таким образом, из идей Д. Джалто следует, что благодаря свободе человеческое существование может обрести два принципиально разных модуса, которые можно обозначить как существование-к-бытию и существование-к-ничто, а в терминологии Д. Джалто — личностный и индивидуальный модусы существования.

2. Модусы человеческого существования

Личностный модус существования (что выше было названо существованием-к-бытию), по мнению Д. Джалто, соответствует тому, что в святоотеческой литературе именуется обожением (можно назвать существованием-к-обожению). Человек сотворён по образу Бога, то есть способным к уподоблению Богу, обретению богоподобного образа существования. Как бытие Бога есть бытие Трёх Лиц — Отца, Сына и Святого Духа, бытие в свободе и любви, так и богоподобное существование человека есть существование в свободе и любви к Другому. Личная идентичность утверждается благодаря Другому. Любовь, а значит и Другой, являются конституирующими элементами личности. Быть личностью означает существовать в любви и посредством любви. Соответственно, любовь понимается не как некий психологический феномен или сентиментальное чувство, а в экзистенциальном плане.

Кроме того, любить — значит видеть в объекте любви личность, видеть его «глазами» Бога, принимать его как творение Бога, как икону

10 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. 157–158.

11 *Ibid.* P. 159.

Бога¹² и признавать любовь Бога к нему, желать ему вечного бытия и вечного общения с ним. Акт любви — это акт признания бесконечной значимости, онтологической уникальности и неповторимости Другого. Любить — это не что иное, как утверждать существование, наделять онтологической реальностью того, кого мы любим. Следовательно, акт/процесс любви — это в каком-то смысле акт/процесс со-творения (соучастия с Богом в процессе творения)¹³. Если Бог есть любовь, то существовать в любви и посредством любви означает существовать в Боге и посредством Бога, а также — укоренять существование любимого в Боге и посредством Бога, придавать любимому качества незаменимого и бесконечного существования (в эсхатологической перспективе).

С точки зрения диалектики свободы и необходимости существование-к-бытию, или обожение, есть такой модус существования человека, при котором он свободно принимает свою сотворённость и необходимость (данность) своего существования и через творчество в любви превращает своё существование по необходимости в существование, основанное на свободе.

В свою очередь, существование-к-ничто — это модус человеческого существования, который является результатом использования свободы творения против своего Творца и против той цели, которую Он установил перед творением; это отрицательный ответ человека на призыв Бога. Именно так человек распорядился собственной свободой в своём историческом существовании. Грехопадение — это такая реализация свободы, в которой человек захотел автономного, отделённого от Бога существования. Как было сказано выше, актуальная основа тварных существ, рассматриваемая вне Божественного действия, есть ничто, поэтому грехопадение как отделение от Бога и отказ от Его действия привело творение к существованию, устремлённому к ничто, «существованию, стремящемуся быть чем-то посредством бытия ничем»¹⁴. Эта устремлённость к ничто проявляется в мире в господстве смерти и распада. Можно сказать, это неполноценное существование, без полноты жизни, существование-к-смерти.

В том существовании, где свобода реализуется не как любовь, а как отделение и отчуждение, идентичность утверждается в оппозиции к Другим. Человек ищет основу своего существования в самом себе,

12 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. 194.

13 *Ibid.* P. 161.

14 *Ibid.* P. 171.

в собственной (ничтожной) природе. Отделение и отчуждение становятся средствами установления собственной идентичности, samость получает примат над Другим. Другой воспринимается не как конституирующий элемент моего бытия, а как чужой, как угроза моей жизни и свободе. Возникает взаимная неприязнь, конкуренция между отдельными существами и видами и их взаимное уничтожение. Это не что иное, как индивидуализированный модус существования творения.

С точки зрения диалектики свободы и необходимости, существование-к-ничто — это такой модус существования человека, при котором он не принимает своей сотворённости, необходимости своего бытия. Стремление освободиться от предданного, необходимого существования ведёт к другой необходимости — к необходимости небытия. В грехопадении человек столкнулся с необходимостью жизни, которая проявляется как процесс распада, болезни, страдания, с необходимостью смерти.

Историческое существование человека как существование-к-ничто началось с грехопадения и продолжается по сей день. Однако воплощение, смерть и воскресение Иисуса Христа открыли новую возможность: отныне человек, хоть и рождается в модусе существования-к-ничто, может его преодолеть, трансформировать в модус существования-к-обожению — существования, основанного на любви и свободе. Новый модус существования принадлежит эсхатону, окончательно реализуется в Царстве Божием, в конце времён. Однако начинает реализовываться он уже здесь и сейчас, уже в нашей жизни человек может предвкушать плоды богоподобного существования: «Церковь и литургия предстают как ковчег, ведущий к месту назначения тех, кто устремился к Царствию Божию»¹⁵.

Таким образом, в исторической действительности все мы существуем одновременно и как индивидуумы (что обеспечивается реальностью «биологической ипостаси»), и как личности (что даёт возможность преобразовать наше индивидуальное существование в богоподобное)¹⁶. Наша жизнь есть процесс блуждания между двумя этими модусами существования, каждый из которых имеет свою логику в этой жизни и ведёт к разным результатам в «жизни будущего века».

15 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 166.

16 *Ibid.* P. 172.

3. Модусы социального существования

Следуя логике индивидуализированного существования, где Другой воспринимается как угроза, индивид становится социальным субъектом, вступает в социальные взаимодействия с другими индивидами только ради обретения выгоды, пользы его индивидуальному существованию «в мире сем». Социальные группы создаются индивидами, только если эти группы способствуют удовлетворению потребностей и интересов индивидуумов. Так возникают сообщества «мира сего» (социальные институты, в том числе государство)¹⁷. И даже самое возвышенное состояние — состояние любви — в индивидуализированном существовании основывается на примате самости над Другим.

«Муж предъявляет исключительные претензии на любовь собственной жены»¹⁸.

Семья становится средством продолжения *моего* существования в моих детях. *Моя* жена и *мои* дети имеют безусловный приоритет в любви перед «чужими»¹⁹. Это любовь исключаящая, отделяющая и противопоставляющая «своих» и «чужих». Таким образом, по мнению Д. Джалто, государство возникает вследствие развития логики падшего мира, логики индивидуализированного существования, логики «мира сего», где главной движущей силой является инстинкт самосохранения, страх за свою жизнь; где, чтобы выжить, нужно убивать и поедать (в прямом и переносном смысле этого слова) других существ, где один вид должен сражаться с другими, где нужно бороться за место под солнцем²⁰.

Логика личностного бытия, где Другому отдаётся приоритет над самостью, ведёт к иному образу социального существования. Этот образ проявляется в актах самопожертвования и бескорыстной помощи, в выражении заботы и сострадания к Другому, которые лишены каких-либо других интересов и целей, кроме как самой любви и сострадания к этому Другому. При этом Другим является не только член нашей семьи или наш «домашний», но всякий человек, даже если этот человек не относится

17 Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 173.

18 Зизулас И. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гэгзьяна. Москва, 2006. С. 54.

19 Там же.

20 Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 175.

к нам с любовью. Логика личностного бытия, по мнению Д. Джалто, призывает любить той любовью, о которой говорил Христос и ап. Павел:

«И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники то же делают. И если займы даёте тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники дают займы грешникам, чтобы получить обратно столько же. Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным, и к злым» (Лк. 6, 32–35).

«Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит» (1 Кор. 13, 4–7).

Это любовь сверх всякой исключительности, она не знает границ, установленных «сообществами мира сего». И хотя эта любовь «не от мира сего», она может полностью реализоваться только в будущем веке, в «Царстве грядущем»; но уже здесь и сейчас, актуализируя эту логику своей любовью, «мы участвуем в творении себя для Царства грядущего»²¹.

Придерживаясь в этой временной жизни, в «мире сем» логики «Мира грядущего», мы (со)творим нашу будущую эсхатологическую (реальную) ипостась (самих себя), она становится «продуктом» свободы и любви, а не какой-то заранее заданной необходимости. Д. Джалто считает, что призыв *сотворим человека* (Быт. 1, 26) Бог обращает не только к Себе, но и к людям. «Сотворим» — это совместное творение, которое заканчивается вне исторического времени, в эсхатоне. История Книги Бытия предстаёт для Д. Джалто как история начала творения (вне исторического времени) и как образ его (эсхатологического) исполнения. Те, кто выбирают общение с Богом, бытие в любви, (со)творяют себя свободными существами. Они живут потому, что любят и любимы, свободно принимая своё существование без каких-либо заранее

21 Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 179.

заданных оснований и причин²². Таким образом, главной движущей силой личностного существования является любовь.

Противоречие между необходимостью нашего исторического существования и свободой будущего (эсхатологического) существования снимается в Церкви. Церковь, как общение верующих, предстаёт «мостом» между историей и эсхатоном, «местом» и «временем», где личностный способ существования через экстатическое преодоление своего предданного бытия реализуется в общении любви, где происходит трансформация индивидуального в личностный способ существования, где логика «Царства грядущего» проявляется в своей полноте²³.

Вслед за И. Зизиуласом Д. Джалто считает, что Церковь имеет эсхатологическую природу: она существует здесь и сейчас, но её истоки находятся в Царстве Божиим. На литургии мы, находясь в конкретном месте и времени истории, сталкиваемся с вечностью, с «Миром грядущим». Царство Божие приходит к нам (из Эсхатона), и мы (как евхаристическое собрание) являем образ Эсхатона в истории. Таким образом, Церковь проявляет себя как эсхатологическое сообщество, присутствующее в истории как икона Эсхатона (Царства Божия)²⁴. Церковь есть явление в этом мире сообщества будущего, «Мира грядущего».

Вхождение в Церковь (в сообщество «Мира грядущего») через крещение означает новое рождение, изменение нашего индивидуально-существования по необходимости на эсхатологическое свободное существование. Свободное существование предполагает отношения, основанные на любви и свободе; отношения, которые не являются следствием какой-либо необходимости: биологической, семейной, социальной, политической и т. д. Новое рождение в Церкви даёт нам новых «братьев», «сестёр», «отцов» и «матерей», тех кто вступает с нами в новые (церковные) отношения²⁵. Наше новое отношение, основанное на любви и свободе, охватывает не только «видимых» членов Церкви, но и всех людей (как потенциальных членов Церкви)²⁶ и весь мир.

22 Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 179.

23 Ibid. P. 180.

24 Ibid. P. 181–182.

25 «Мать Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его» (Лк. 8, 21).

26 «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Ибо если вы будете любить любящих вас, какая

Литургия, как участие в творении Царства грядущего, даёт нам испытать глубокую радость существования. Литургия, радость свободного существования, творческий труд и общение в любви позволяют славе Божией и Его Царству сиять в этом мире²⁷.

Сияние славы Божией преображает мир, освобождает его от логики индивидуализированного существования, логики «мира сего» и порождаемых и навязываемых этой логикой этических систем, ценностей и стандартов. Это освобождение происходит не агрессивным или репрессивным способом, путём навязывания и принуждения, а через предложение и демонстрацию миру подлинного существования, основанного на любви и свободе. Таким образом, Церковь не отрицает исторического, биологического и физического существования, но стремится «преобразить» его, задав ему эсхатологическую перспективу, «включив» его в общение с Богом. Церковь не отрицает парадокс существования (между необходимостью и свободой), но принимает его и превращает в творческое, неустанное движение к грядущему Царству²⁸.

4. Модусы политического существования

Различение модусов социального существования являются для Д. Джалто основанием для различения модусов политического бытия. Наиболее часто цитируемый отрывок из Евангелия для иллюстрации христианского понимания политики — это история, в которой Христа спрашивают об уплате государственного налога. На вопрос: «*Позволительно ли давать подать кесарю, или нет?*» Христос отвечает: «*Подавайте кесарево кесарю, а Божие Богу*» (Мф. 22, 17.21). Д. Джалто комментирует этот отрывок так:

«Этот эпизод можно интерпретировать как проведение чёткого различия между политической сферой, принадлежащей “кесарю”, и Царством Бога»²⁹.

Опираясь на приведённые выше богословские доводы, Д. Джалто делает вывод, что царство кесаря и Царство Божие различны по существу,

вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники? Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 43–48).

27 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 182.

28 *Ibid.* P. 183.

29 *Ibid.* 191.

ибо подразумевают две противоположные логики: логику «мира сего», то есть логику греховного существования, и логику «Мира грядущего», то есть христианскую логику обожения, поэтому и отношение к вопросам власти (политики), господства и самозащиты у них совершенно разное.

Основной аспект политической власти и любых властных структур — это желание власти, желание господствовать над людьми, быть первым. В христианстве совершенно иной подход. Христианский Царь (Христос) отказывается от установления земного царства, управляемого логикой «мира сего». Он — Царь, Который отказывается править, осуществлять власть и господство, не хочет быть первым. «Вместо этого Он приходит как слуга и целитель, как Тот, Кто не отдаёт приказов»³⁰, а Сам служит людям, отдаёт Себя им без остатка, вбирает их в объятия Своей самоопустошающей любовью. То же самое Он заповедует Своим ученикам и всем христианам:

«Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не для того пришёл, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 25–28).

Д. Джалто замечает, что в этих словах Христос явно противопоставляет логику Своего Царства и логику правителей «мира сего». Его логика — это не логика правления и господства, а логика любви и служения³¹.

Д. Джалто считает, что логика власти и политики — это наиболее яркое и главное проявление логики «мира сего», логики индивидуализированного, падшего существования³². Более того, стремление к осуществлению власти, самоутверждению и господству над другими существами составляет основу нашего индивидуализированного существования. Он объясняет это следующим образом. Человек «мира сего» на каком-то уровне понимает или чувствует, что индивидуализированное существование есть онтологическая устремлённость-к-ничто, конечная точка которой — пустота, смерть, несуществование. Ощущение близости смерти делает неотъемлемым аспектом индивидуализированного существования экзистенциальную тревогу и страх. Экзистенциальная

30 Džalto D. Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 193.

31 Ibid. P. 193.

32 Ibid. P. 195.

тревога перед смертью выливается в страх перед другими существами (ведь они способны ускорить приближение смерти) и в стремление обезопасить и защитить себя. Тот, кто обладает большими ресурсами и властью, может лучше обезопасить и защитить себя. Таким образом, экзистенциальная тревога становится источником всех стремлений проявить свою власть, доминировать и быть первым. Через стремление к власти, коренящееся в экзистенциальном страхе, человек пытается утвердить своё индивидуальное существование, то есть власть является средством самоутверждения индивидуализированного существования. Для индивидуализированного существования, для логики «мира сего» эгоцентризм и стремление к власти представляются логичным и единственно возможным способом утвердить своё существование³³.

Если источник стремления к власти — это экзистенциальный страх, то акты осуществления власти и господства — угнетение, экспансия, агрессия, насилие и т. д. — обнаруживают (свидетельствуют) этот присущий индивидуализированному существованию страх и трагическое бессилие реально утвердить себя в бытии. И чем больше власть имущие прибегают к актам осуществления своей власти, тем больший страх и слабость они демонстрируют; тем больше они распространяют логику и границы «мира сего», то есть индивидуализированного существования, а значит, сужают границы личностного существования; тем больше они распространяют ничто, необходимость небытия, умножают смерть. Без изменения экзистенциальной логики индивидуализированное существование превращается в пагубное разрастание ничто. В этом и заключается трагедия индивидуализированного существования: стремясь утвердиться в бытии за счёт власти, то есть за счёт логики существования-к-ничто, оно порождает ещё большее ничто и ещё больше укореняет себя в смерти³⁴.

Таким образом, в «саму ткань индивидуализированного существования вшит экзистенциальный страх, страх смерти, который управляет логикой “мира сего”»³⁵. А если именно логика «мира сего» порождает власть и сферу политического, то, следовательно, предельной необходимостью и логикой политического является смерть. Это означает, что политическое противоречит логике личностного бытия, логике Церкви на самом фундаментальном уровне так же, как стремление к смерти, к ничто

33 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 196–197.

34 *Ibid.* P. 196.

35 *Ibid.* P. 197.

противоречит стремлению к бытию, а стремление к необходимости — стремлению к свободе. Только Церковь есть единственная истинная икона Царства Божия в истории. Все остальные социальные или политические сообщества, сообщества «мира сего» (и в первую очередь — государства), стремящиеся быть иконами Царства Божия или установить Царство Божие в пределах «мира сего», есть не что иное, как идолы — ложные образы ложных богов³⁶. Придание этим ложным богам сакрального характера (например, через понятия «христианское государство», «святой народ» или «священная война») есть идолопоклонство, отказ от истинного Бога, замена Царства Божия царством земным³⁷.

Итак, по Д. Джалто, Царство Божие, к которому ведёт христианство, не является угрозой государству, политическим системам и власти, подобно другим земным государствам и конкурирующим политическим властям. Христос — не очередной политический лидер, вождь политического движения или идеологии, который борется за господство над людьми. Но в то же время христианство, как считает Д. Джалто, представляет угрозу власти на гораздо более фундаментальном (чем политический) уровне. Аутентичное христианство (православие) подвергает сомнению саму логику, на которой строится политическая власть, правление и доминирование, то есть логику «мира сего», логику греховного существования, и отказывается подчиняться ей и придавать ей метафизическую легитимность. Церковь должна избрать стратегию «православного христианского анархизма»³⁸, позицию, которая хотя и не отвергает государство и власть как неотъемлемый феномен падшего мира, но в то же время призывает к сокращению сферы политического до возможного минимума.

5. Анализ богословских оснований политической теологии Д. Джалто

Богословские основания политической концепции Д. Джалто во многом берут импульс в персоналистской онтологии И. Зизиуласа. Как для И. Зизиуласа³⁹, так и для Д. Джалто важно утверждение, что актуальная основа тварных существ, рассматриваемая вне

36 *Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. P. 201.

37 *Ibid.* P. 204.

38 *Ibid.* P. 251.

39 *Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. Москва, 2012. (Серия «Современное богословие»). С. 22.

Божественного действия, есть ничто. Следствие этого утверждения таково: человеческое существование после грехопадения есть существование, устремлённое по необходимости к ничто, существование-к-смерти. Такую позицию критикует Ж.-К. Ларше. Он говорит, что «увязывание смертности со статусом тварности» ошибочно⁴⁰. Здесь важно отметить, что под тварностью Ж.-К. Ларше подразумевает творение в том состоянии, в котором оно реально существовало после того, как Бог привёл его в бытие, в том состоянии, которое характеризуется в Писании как «*хорошо весьма*» (Быт. 1, 31). В этом случае утверждение Ж.-К. Ларше верно, смертность не есть результат тварности. Однако следует отметить, что, когда И. Зизиулас и следующий за ним Д. Джалто указывают на «ничтожность» и смертность тварной природы, они говорят не об этом состоянии творения, не о творении, которое *хорошо весьма*, а о творении в состоянии его отчуждённости от Бога, о творении вне Божественного действия, то есть отказавшемся от благодати. И если творение существует только благодаря Богу, Его действию и благодати, то без них творение ничтожно. Об этом прямо говорит свт. Афанасий:

«Преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление <...> Ибо человек, как сотворённый из ничего, по природе смертен»⁴¹.

Подобное утверждение есть и у других св. отцов, например, у свт. Григория Нисского:

«Ничто не есть сущее в подлинном смысле, кроме превышей всего сущности <...> [творение не может существовать. — А. С.] <...> без причастия истинно сущему»⁴².

Если же мы рассматриваем творение без причастия истинно Сущему, без которого «творение не может существовать», то творение становится несуществующим, или стремящемся к небытию. Таким образом, отказ от действия Бога, от причастия Ему есть процесс возвращения в небытие, в ничто. Прот. Г. Флоровский об этом пишет следующее:

40 Larchet J.-C. *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*. Paris, 2011. P. 354. (Col. Théologie).

41 *Афанасий Великий, свт.* Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1903. Ч. 1. С. 196.

42 *Григорий Нисский свт.* О жизни Моисея Законодателя // Творения святого Григория Нисского. Москва, 1861. Ч. 1. С. 266.

«Нет насилия благодати. И тварь может и в силах губить себя, способна, так сказать, на метафизическое самоубийство. В изначальном и конечном призвании тварь назначена к соединению с Богом, к причастию и общению с Ним. Но это не есть вяжущая необходимость тварной природы. Конечно, вне Бога для твари жизни нет»⁴³.

Он называет существование «вне Бога» «существованием в смерти»⁴⁴. Свт. Филарет говорит, что Божественное «творческое слово есть как алмазный мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездною Божией бесконечности, над бездною собственного своего ничтожества»⁴⁵. Если творение рассматривать вне «творческого слова» Бога, логически убрать «алмазный мост», на котором оно стоит, то неизбежно падение творения в бездну «собственного своего ничтожества»⁴⁶.

Вслед за И. Зизиуласом⁴⁷ Д. Джалто описывает «образ Божий» в человеке в персоналистском ключе: через понятия личность, свобода, любовь, что является общей тенденцией для представителей богословского персонализма⁴⁸.

Некоторые исследователи критикуют такой подход. Так, Ж.-К. Ларше критикует антропологию персоналистов за то, что они описывают образ Бога в человеке через понятие «личность». Он пишет, что если понятие «личность» призвано подчеркнуть уникальность, неповторимость и абсолютную инаковость, то оно противоположно по смыслу понятию «образ», который призван подчеркнуть подобие и сходство, то есть неинаковость. Получается, что подобие описывается неподобием⁴⁹.

43 Флоровский Г., *прот.* Тварь и тварность // Избранные богословские статьи. Москва, 2000. С. 41.

44 Там же.

45 Филарет (Дроздов), *свт.* Слово в день обретения мощей иже во святых отца нашего Алексия митрополита Московского и всея России чудотворца и по случаю возвращения к московской пастве [20 мая 1830 г.] // Филарет, *митр. Московский и Коломенский.* Слова и речи. Т. 3: 1826–1836. Москва, 1877. С. 436. [Приводится в современной орфографии]. Там же.

46 Там же.

47 Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. С. 45; Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 51.

48 См., например: Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Париж, 1945. Ч. III. С. 147; Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Боговидение / пер. с фр. В. А. Рещиковой. Москва, 2006. С. 205; Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. Москва, 2005. С. 126, 134; и др.

49 Larchet J.-C. *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains.* P. 336.

К этому необходимо добавить, что описание образа Божия через понятие «личность» в учении персоналистов приводит к ещё одному логическому противоречию. В святоотеческой традиции «образ Божий» указывает на подобие некоторых качеств человеческой природы отдельным свойствам, присущим Божественной природе, то есть описывает общее (природу). Персоналисты, описывая образ Божий через понятие «личность», смешивают область описания общего («образ Божий» описывает всех людей) и сферу описания частного («личность» описывает конкретного человека, указывает на его инаковость, отличие от всех остальных людей), то есть описывает общее через уникальное, природное через ипостасное. Значит, логичнее было бы «образ Божий» отождествлять не с «личностью», а с «личностностью», с теми способностями, которые вложены Богом в человека для возможности реализовать «личностный модус существования», то есть обожения; также правильнее говорить не о личности как образе Бога, а о способе бытия тварных личностей по образу бытия Св. Троицы⁵⁰.

Ещё один повод для критики персоналистской антропологии — понимание «лица» как бытия в общении. Так, Ж.-К. Ларше утверждает: у святых отцов невозможно найти указания на то, что общение и любовь для «лица» являются обязательным условием бытия⁵¹. Однако с Ж.-К. Ларше в этом трудно согласиться, поскольку его утверждение опровергается и этимологическими, и богословскими аргументами. Так, этимология слова «лицо» (греч. «πρόσωπον») указывает на его соотносённый характер. Префикс «προς-» означает «к», «у», «при», «перед», «в направлении», а корень «-ωπ-[ον]» это производная от «ὄπλος», «ὄπλον» — генитив существительного «ὄψ», «взгляд», «вид», «лицо». Изначально это слово указывало на то, «что находится напротив глаз или направлено к глазам»⁵². Оно «использовалось для определения непосредственной соотносённости, отношения»⁵³. Следовательно, оно «означает не что иное, как быть-в-направлении-к-лицу, предстоять чьему-то лицу, быть в его/её присутствии, у него/неё на глазах»,

50 Как это иногда делает Зизиулас. См.: *Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 113.

51 *J.-C. Larchet.* Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. P. 262, 264, 302.

52 *Lohse E.* Πρόσωπον // *Theological Dictionary of the New Testament.* Vol. 6. Grand Rapids (Mich.), 1968. P. 768.

53 *Яннарас Х.* Личность и Эрос // *Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч.* Москва, 2005. С. 93.

а «бытие-в-направлении-к-лицу предполагает Другого»⁵⁴. Богословские аргументы, подтверждающие реляционность «лица», подробно рассмотрены о Мефодием (Зинковским)⁵⁵.

Д. Джалто утверждает, что человек соучаствует с Богом в творении мира и себя, что его первоначальное бытие есть существование как возможность, как «открытый проект», реализация которого зависит не только от Бога, но и от самого человека. Д. Джалто аргументирует эту позицию, ссылаясь на различие некоторыми святыми отцами «образа» и «подобия», где «образ» указывает на способности человека (возможность) к достижению подобия, к процессу обожения (реализация возможности)⁵⁶.

В этой позиции Д. Джалто можно обнаружить также сходство с логикой свт. Григория Нисского и прп. Максима Исповедника. Например, свт. Григорий Нисский различал два этапа творения мира: потенциальное (или общее) и актуальное (частное, творение каждой вещи по отдельности)⁵⁷. В процессе актуального творении тварь совершает свободное движение от начала через середину к назначенной Богом цели (к концу). При этом всё человечество в целом предстаёт как одно живое «существо», один громадный организм, «по отношению к которому все отдельные люди составляют части или члены»⁵⁸, а Адам и Христос — его крайние части⁵⁹, или «концы»⁶⁰. Другими словами, каждый человек

54 Мануссакас Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев, 2014. С. 60.

55 Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: [дис... докт. богосл.]. Москва; Санкт-Петербург, 2014. С. 482–483; Мефодий (Зинковский), иером. Термин «Прόσωπον» и его богословское употребление // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014. Вып. 1 (7). С. 77–92.

56 Прот. В. Леонов описывает святоотеческое учение о достижении богоподобия как онтологический процесс: «идея уподобления выражается также как процесс...» в результате которого человек «превращается в бога по причастию к божественному озарению», преодолевает «онтологическую пропасть между божественным и тварным мирами». См.: Леонов В., прот. Образ Божий // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 281.

57 Фокин А. Р. Григорий, еп. Нисский // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 504.

58 Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 540.

59 Там же. С. 545.

60 Свт. Григорий уподобляет падшее человечество надломленной трости: «В одном конце, который от Адама, естество наше чрез грех рассеклось, так как в смерти душа отделилась от тела, в другом же, который от Христа, естество наше опять возвращается в своё прежнее состояние, так как происшедший в нас разрыв чрез воскресение человека во Христе сросся совершенно» (Григорий Нисский, свт. Опровержение мнений Аполлинария (антирритик) // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. Москва, 1865. С. 192).

содействует (или противодействует) Богу в достижении конечной цели творения, то есть соучаствует в творении.

У прп. Максима Исповедника можно встретить описание творения, как процесса, который продолжается «до сих пор»⁶¹. При этом «в процессе творения каждое сущее из бытия в возможности, которое оно имеет в своих предсуществующих в Боге логосах, постепенно переходит к бытию в действительности»⁶². Этот переход из возможности в действительность есть также движение творения к завершённости (в Боге), к совершенству и совершённости бытия, которую осуществляет человек (в содействии Богу), благодаря своей свободе и творческой способности⁶³. Таким образом, человек соучаствует в реализации возможности «актуального осуществления в собственном существовании»⁶⁴, от человека (как от «посредника» между Богом и тварью) зависит единство и обожение всего творения⁶⁵.

Диалектика двух модусов (личностного и индивидуального) существования в учении Джалто есть развитие идеи Зизиуласа о возможности рассматривать человека в свете двойного «модуса существования»: «церковного» и «биологического»⁶⁶. У других представителей богословского персонализма XX–XXI вв., (как и в более поздних работах И. Зизиуласа) эти модусы чаще всего именуется «личностный» и «индивидуальный». Противопоставление «личности» и «индивида» формулируется в работах свящ. П. Флоренского, Н. А. Бердяева, Л. П. Карсавина, прот. С. Булгакова

61 Прп. Максим говорит, что Бог «...до сих пор ещё осуществляет не только сохранение их [логосов творений. — А. С.] для бытия, но и созидание, выхождение и устроение содержащихся в них в возможности частей» (*Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию*. Москва, 1993. Ч. 1. Кн. 2. С. 35).

62 *Беневич Г. И., Фокин А. Р., Феодор (Юлаев), иером. [и др.] Максим Исповедник // ПЭ*. 2016. Т. 43. С. 75.

63 «Бог, создавший естество человеческое, даровал ему бытие, совокупное с волей, и сочетал с этой волей творческую способность [осуществлять] надлежащее» (*Максим Исповедник прп. Вопросы к Фалассию* Москва, 1993. Ч. 1. Кн. 2. С. 123).

64 *Беневич Г. И., Фокин А. Р., Феодор (Юлаев), иером. [и др.] Максим Исповедник*. С. 76.

65 *Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. архим. Нектария*. Москва, 2006. С. 76–77: «...Да покажется Единый Создатель всего занимающим, посредством человечества, во всём сущем соответствующее место, и да придёт во едино многое друг от друга отстоящее по природе, соединяя друг с другом вокруг единой природы человека, и будет Сам Бог всяческая во всем».

66 *Зизиулас И. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви*. С. 46–55.

и позже используется прот. Г. Флоровским, В. Н. Лосским, Х. Яннарасом, митр. Каллистом (Уэром) и др.⁶⁷

Некоторые исследователи критикуют персоналистов за противопоставление понятий «личность/лицо» и «индивид»⁶⁸. Они указывают, что для святых отцов эти понятия тождественны. Действительно, в святоотеческих текстах иногда встречается отождествление этих понятий и использование их как взаимозаменяемых. Так, прп. Иоанн Дамаскин пишет:

«... “ипостась” означает индивид, а также всякое отдельное лицо»⁶⁹.

И в другом месте:

«Святые отцы названиями “ипостась”, “лицо” и “индивид” обозначали одно и то же, а именно: то, что, состоя из субстанции и акциденций, существует само по себе и самостоятельно, различается числом и выражает известную особь, например, Петра, Павла, определённую лошадь»⁷⁰.

Однако здесь важно обратиться к смысловой составляющей понятия индивид. Отцы использовали это понятие, чтобы подчеркнуть целостность и неделимость ипостаси⁷¹. Они не отождествляли «индивид» с «самостью», замкнутостью на себе, с отделённостью и отчуждённостью от Другого, как это делают персоналисты, поэтому отцы не противопоставляли «индивид» «лицу/личности». Если бы святые отцы вкладывали в понятие индивид те же коннотации, что и персоналисты, вряд

67 Анализ изменения смысла понятия индивид в истории христианского богословия см.: Чурсанов С. А. Понятие индивида в восточном святоотеческом богословии IV–VIII вв. и в православной антропологии XX–XXI вв. // XXII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 16–22 ноября 2011 г. Материалы. Москва, 2012. Т. 1; Чурсанов С. А. Содержание и функционирование концепта «индивид» в современной православной богословской антропологии // Гуманитарное пространство. 2023. № 3 (12). С. 242–263.

68 Turcescu L. «Person» Versus «Individual», And Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // *Modern Theology*. 2002. Vol. 18/4. P. 536; Larchet J.-C. *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L’homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*. P. 236.

69 Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры I, III // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / пер. А. И. Сагарды. Т. 1. Санкт-Петербург, 1913. (Приложение к журналу «Церковный вестник» и «Христианское чтение»). С. 81.

70 Там же. С. 90.

71 Там же. С. 70.

ли они стали бы отождествлять его с «лицом»⁷². Таким образом, критика взглядов персоналистов по этому вопросу является справедливой только с формальной точки зрения. Э. Лаут назвал её «педантичной критикой чисто исторического подхода»⁷³.

Как и И. Зизиулас, Д. Джалто отождествляет акт Божественного творения человека с Его призывом к человеку общаться с Ним, личностный модус бытия — с обожением (это отождествление характерно и для многих других персоналистов), наделяет любовь онтологическим статусом, делает Другого конституирующим элементом личностного бытия.

Идеи, состоящие в том, что наша свобода ограничена необходимостью нашего существования, а само существование есть вызов нашей свободе и простирается между необходимостью и свободой, Д. Джалто также заимствует у И. Зизиуласа, тогда как последний развивает их, опираясь на логику Ф. Достоевского⁷⁴, а сама эта проблематика — общая для богословского персонализма и философского экзистенциализма. Однако, в отличие от экзистенциализма, где трагедия «вброшенности в бытие» и связанное с этим ограничение свободы не имеют никакого разрешения, в богословии Д. Джалто вызов свободе разрешается возможностью человека свободно соучаствовать в процессе творения из относительно свободного (временного) в бесконечно свободное существование в сопричастии абсолютному Бытию или же свободно отказаться от него.

Заключение

Итак, богословское обоснование своей политической теологии Д. Джалто выстраивает, опираясь прежде всего на идеи персоналистской онтологии митр. И. Зизиуласа. Хотя сам И. Зизиулас не разрабатывал политическую теологию, но он создал фундамент, на котором её можно воздвигнуть. Помимо Д. Джалто, этим фундаментом воспользовались

72 Один из критиков митр. Иоанна (Зизиуласа) признаёт: «В отличие от современных мыслителей каппадокийские отцы не принимали во внимание опасности индивидуализма и возможно поэтому не предпринимали усилий для различения личности и индивидуума». См.: *Turcescu L. «Person» Versus «Individual», And Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa*. P. 536.

73 *Louth A. Review Essay on «Being as Communion» and «Communion and Otherness» // Sobornost*. 2008. Vol. 30/1. P. 96.

74 *Зизиулас И. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гэгзяна. Москва, 2006. С. 46.*

П. Калаицидис⁷⁵ и А. Папаниколау⁷⁶. Однако, вопреки общему фундаменту и сильному акценту всех трёх мыслителей на эсхатологии, евхаристической экклезиологии и учении о богочеловеческом общении, их политические концепции имеют существенные различия, анализ которых должен стать предметом отдельного исследования.

Источники

- Džalto D.* Nationalism, Statism, and Orthodoxy // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2013. Vol. 57/3–4. P. 503–523.
- Džalto D.* Orthodox Political Theology: An Anarchist Perspective // Political Theologies in Orthodox Christianity / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. P. 111–134.
- Džalto D.* Anarchy and the Kingdom of God: From Eschatology to Orthodox Political Theology and Back. New York (N. Y.): Fordham University Press, 2021.
- Džalto D.* How to Be the Right Kind of «Fundamentalist» // Orthodoxy and Fundamentalism: Contemporary Perspectives / ed. D. Džalto, G. Demacopoulos. Lanham (Md.): Lexington Books; Fortress Books, 2022. P. 51–68.
- Kalaitzidis P.* Orthodoxy and Political Theology. Geneva: World Council of Churches, 2012.
- Афанасий Великий, свт.* Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 191–263.
- Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. 3. Париж: YMCA Press, 1945.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной. Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой. Москва: АСТ, 2006. (Philosophy).
- Григорий Нисский свт.* О жизни Моисея Законодателя // Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. Москва: Тип. В. Готье, 1861. С. 223–379.
- Григорий Нисский, свт.* Опровержение мнений Аполлинария (антирритик) // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. Москва: Тип. В. Готье, 1865. С. 59–21.
- Джалто Д.* Что не так с «левыми» и «правыми»? Точка зрения православного христианина // Политическое богословие / под. ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. Москва: Изд. ББИ, 2019. (Серия «Современное богословие»). С. 280–304.
- Зизиулас И.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. Москва: Изд. ББИ, 2012. (Серия «Современное богословие»).
- Зизиулас И.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
- 75 См.: *Kalaitzidis P.* Orthodoxy and Political Theology. Geneva, 2012.
- 76 *Папаниколау А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. А. Кырлежев. Киев, 2021.

- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина / пер. А. И. Сагарды. Т. 1. Санкт-Петербург: Изд. Имп. СПбДА; Тип. М. Меркушева, 1913. (Приложение к журналам «Церковный вестник» и «Христианское чтение»).
- Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию. Ч. 1. Кн. 2. Вопросы I–IV. Москва: Мартис, 1993.
- Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. архим. Нектария. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Мануссакис Д. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: Дух і літера, 2014.
- Пананиколау А.* Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия / пер. с англ. А. Кырлежев. Киев: Дух і Літера, 2021.
- Филарет (Дроздов), свт.* Слово в день обретения мощей иже во святых отца нашего Алексия митрополита Московского и всея России чудотворца и по случаю возвращения к московской пастве [20 мая 1830 г.] // *Филарет, митр. Московский и Коломенский.* Слова и речи. Т. 3: 1826–1836. Москва: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1877. С. 432–442.
- Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность // Избранные богословские статьи. Москва: Пробел, 2000. С. 37–70.
- Джалто Д.* Res Publica: Изабранные студије и есеји. Пожаревац; Београд: Одбор за просвету и культуру Епархије пожаревацко-браничевске Богословско друштво «Отачник», 2013.
- Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005.

Литература

- Беневич Г. И., Фокин А. Р., Феодор (Юлаев), иером.* [и др.] Максим Исповедник // ПЭ. 2016. Т. 43. С. 52–103.
- Леонов В., прот.* Образ Божий // ПЭ. 2018. Т. 52. С. 275–286.
- Мефодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: [дис... докт. богосл.]. Москва; Санкт-Петербург, 2014.
- Мефодий (Зинковский), иером.* Термин «Πρόσωπον» и его богословское употребление // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014. Вып. 1 (7). С. 77–92.
- Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань: Тип. Императорского Университета, 1887.
- Фокин А. Р.* Григорий еп. Нисский // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 480–526.
- Чурсанов С. А.* Понятие индивида в восточном святоотеческом богословии IV–VIII веков и в православной антропологии XX–XXI веков // XXII Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва, 16–22 ноября 2011 г. Материалы. Т. 1. Москва: ПСТГУ, 2012. С. 294–299.

- Чурсанов С. А. Содержание и функционирование концепта «индивид» в современной православной богословской антропологии // Гуманитарное пространство. 2023. Т. 12. № 3. С. 242–263.
- Cavanaugh W. T., Scott P. M. Introduction to the Second Edition // The Wiley Blackwell Companion to Political Theology / ed. W. T. Cavanaugh, P. M. Scott. Hoboken (N. J.): John Wiley & Sons, 2019. P. 1–11.
- Gabriel I., Papanikolaou A., Stoeckl K. Introduction // Political Theologies in Orthodox Christianity / ed. K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London: Bloomsbury; T&T Clark, 2017. P. 1–11.
- Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. Paris: Cerf, 2011. (Col. Théologie).
- Louth A. Review Essay on «Being as Communion» and «Communion and Otherness» // Sobornost. 2008. Vol. 30/1. P. 94–100.
- Lohse E. Πρόσωπον // Theological Dictionary of the New Testament: [in 10 vols.]. Vol. 6. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmann, 1968. P. 769–781.
- Papanikolaou A. Wood N. Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges — Divergent Positions // The T&T Clark Handbook of Political Theology / ed. R. R. Rodríguez. London: T&T Clark, 2020. P. 337–354.
- Turcescu L. «Person» Versus «Individual», And Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // Modern Theology. 2002. Vol. 18/4. P. 527–539.

БОГОСЛОВИЕ КАК ТОЧНАЯ НАУКА

PRO ET CONTRA

Розалия Моисеевна Рупова

доктор философских наук
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
доцент кафедры современных аксиологических проблем
и религиозной мысли Российского государственного социального
университета
129226, Москва, ул. Вильгельма Пика, д. 4, стр. 1
rozaliya-rupova@yandex.ru

Для цитирования: Рупова Р. М. Богословие как точная наука: pro et contra // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 89–99. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.004

Аннотация

УДК 2-1

В статье описывается формирование современного богословского дискурса как раздела научного знания. В результате осмысления социокультурных аспектов драматических событий XX в. и, как следствие, острых дискуссий отечественное научно-образовательное сообщество признало теологию одной из гуманитарных наук. Автор ставит вопрос о том, что православное богословие, затрагивая глубинные вопросы человеческого бытия и в силу этого относясь к гуманитарным наукам по определению, в то же время может рассматриваться и как точная наука в силу принципиальной отграниченности своих дискурсивных средств, понятийного аппарата, опытно-антропологической базы (аскеза). Более того, указанные характеристики восточно-христианской традиции позволяют рассматривать её как научную эпистему. При этом исторические трансформации теоретических оснований таких признанных точных наук, как математика, физика, астрономия дают основание поставить под сомнение признание их в качестве точных.

Ключевые слова: христианское богословие, восточно-христианская традиция, точные науки, эпистема.

Theology as An Exact Science: pro et contra

Rosaliya M. Rupova

Doctor of Philosophical Sciences

Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

Associate Professor at the Department of Modern Axiological Problems and Religious Thought at the Russian University of State for Social

4/1, Wilhelm Pieck's st., Moscow, 129226, Russia

rozaliya-rupova@yandex.ru

For citation: Rupova, Rosaliya M. "Theology as An Exact Science: pro et contra". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 89–99 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.004

Abstract. The article provides an overview of the formation of modern theological discourse as a section of scientific knowledge. As a result of understanding the sociocultural aspects of the dramatic events of the twentieth century, as well as as a result of heated discussions, recognition of theology as one of the humanities was achieved in the domestic scientific and educational space. The author raises the question that Orthodox theology, touching on the deep issues of human existence and, therefore, relating to the humanities «by definition», can at the same time be considered as an «exact science» – due to the fundamental «distinction» of its discursive means, conceptual apparatus, experimental and anthropological base (asceticism). Moreover, the indicated characteristics of the Eastern Christian tradition allow us to consider it as a scientific episteme. At the same time, the historical transformations of the theoretical foundations of such recognized exact sciences as mathematics, physics, and astronomy give reason to question their recognition as «exact».

Keywords: theology, Eastern Christian tradition, exact sciences, episteme.

Мир, в котором нам выпало жить, буквально оккупирован технотронной цивилизацией. Её власть и влияние простираются столь широко, столь впечатляет её размах и столь победоносно её триумфальное шествие, что под вопрос ставится сама необходимость гуманитарного знания. В условиях очевидных успехов научно-технической индустрии происходит перенос определяющих ценностно-смысловых позиций из гуманитарных наук в сферу естествознания и техники. При этом «отсутствуют чётко артикулированные оценки того, какой вклад в будущее страны должны сделать социогуманитарные науки, на какие вызовы без их помощи невозможно ответить, какая роль отведена гуманитариям в развитии человеческого ресурса, являющегося ключевым для общества»¹. В этом проявляется крайне опасная тенденция дегуманизации культуры.

По сути, это один из фронтов современной битвы за человека. Богословию, обоснованно попавшему в разряд одной из гуманитарных наук, принадлежит в этом противостоянии особая роль, поскольку оно отстаивает самого человека как образ Божий, как высший смысл его личного и исторического бытия в мире. Но что такое само богословие? Огромное количество книг с изложением вероучения оставляют за кадром, как самоочевидный, вопрос о его сущности, смысле, методах и назначении. Но без такой рефлексии невозможно выстроить системное учение Церкви о Боге, Его Промысле о мире и человеке. Приведём слова профессора Н. Н. Глубоковского:

«Богословие, верное своему идеалу, будет наиболее совершенным знанием, если оно не забудет, что в качестве науки должно средствами человеческого разума стремиться к постижению объекта своей веры, достигая точного познания лица и дела Господа-Спасителя»².

Судьба богословия в XIX в. и XX в. была довольно драматичной. В XIX в., при активном наступлении позитивизма, осуществлялись попытки опрокинуть всё здание богословской науки и даже снести её академический фундамент³. В этой ситуации богословию пришлось отстаивать своё право на научность с кафедр духовных академий. Как писал профессор Н. Н. Глубоковский,

- 1 *Аргамакова А. А.* Насколько гуманитаристика может быть социально полезной // *Философские науки.* 2016. № 8. С. 92.
- 2 *Глубоковский Н. Н.* Богословие как наука // *Он же.* Академические обеты и заветы. Москва; Сергиев Посад, 2005. С. 46.
- 3 Там же.

«мы должны стремиться к тому, чтобы нас приняли в сонм наук <...> светильник богословского ведения достоин сиять не в затворе словности, но в святилище высшего человеческого знания»⁴.

При этом право на научность в особой ситуации начала XX в. требовало обновлённой аргументации с учётом того, что происходило в светской науке в этот период.

Наука на рубеже XIX в. и XX в. переживала глубокий кризис, повлёкший за собой пересмотр её оснований и смену научной парадигмы. Прежде всего, это касалось естествознания. Поистине, головокружительные открытия в сфере физики: корпускулярно-волновой дуализм, квантованность энергетических уровней распределения элементарных частиц внутри атома, теория относительности А. Эйнштейна, связавшая пространственно-временные и энергетические характеристики объекта с его движением на скорости, сопоставимой со скоростью света, и другие — определили наступление научной революции. Параллельно в математике назревала глубокая трансформация, поскольку на протяжении всего XIX в. в этой науке происходили тектонические сдвиги, связанные с открытием Н. И. Лобачевским неевклидовой геометрии, введением теории множеств Г. Кантором... Эти процессы, коренным образом изменившие фундаментальные космологические представления, не могли не затронуть философии, в поле зрения которой всегда были вопросы онтологии, замыкавшие на себя и весь свод философской проблематики, а значит, и всю гуманитарную сферу. В целом, означенные процессы знаменовали завершение эпохи Нового времени, начало которому положил европейский Ренессанс. Европейская цивилизация вступила в эпоху Постмодерна. В каких условиях оказалось богословие?

В положении богословия произошло нечто совершенно непредсказуемое. В качестве аналогии можно обратиться к библейской ситуации Вавилонского плена. Храм разрушен Навуходоносором, Иерусалим стёрт с лица земли, народ-богоносец в плену, да и само Вавилонское царство пало под натиском персов. Казалось бы, можно уже поставить точку на Священной истории. Но происходит парадоксальное: могущественный Кир, царь персидских завоевателей, вдруг становится инициатором репатриации евреев и восстановления разрушенного Храма в Иерусалиме. Эта инициатива получает организационно-материальное

4 Глубоковский Н. Н. Сила христианского знания // *Он же*. Академические обеты и заветы. Москва; Сергиев Посад, 2005. С. 40.

подкрепление и доводится до осуществления уже наследниками Кира на царском престоле. Таким образом, вопреки всякой исторической логике, возводится Второй Храм, возобновляется культ Единого Бога Израиля, а народ, получивший болезненную прививку языческого плена, исцеляется от недуга идолопоклонства. С богословской мыслью случилось нечто подобное: в сфере гуманитарного знания, вытесненного на периферию индустриальной цивилизации, шли с нарастающей силой процессы, в которых богословие оказалось востребованным.

Процесс секуляризации, начатый в эпоху Ренессанса, первые шаги которого можно отследить со второй половины XIII в., на протяжении всего Нового времени неуклонно наращивал свою амплитуду. В XIX в. он достиг большого размаха; в частности, это проявилось в том, что эволюционное учение (бывшее в авангарде материализма и атеизма) проникло даже в стены духовных академий. Очевидные успехи научно-технического прогресса, распространение дарвинизма, предложившего теорию происхождения видов, в которой можно обойтись без вмешательства Провидения в мировую жизнь, а также позитивизм в своих различных форматах, признающий только науки, которые опираются на опыт, и объявивший ненаучным гуманитарное знание, начиная с философии, — все эти изменения стали определяющими факторами эпохи. Но среди затягивающейся стальной петли технического прогресса и соответствующих ему социоцентристских теорий, в которых историческая жизнь детерминирована исключительно материальными, экономическими факторами, неожиданно пронзительно зазвучали живые голоса. Эти голоса были услышаны и подхвачены в европейском культурном пространстве: от них начали формироваться смысловые волны, обратившиеся затем в содержательные потоки, несущие цивилизации христианские темы. На Западе это был С. Кьеркегор (1813–1855 гг.), поднявший бунт против объективной философской истины и разработавший концепцию истины экзистенциальной, замкнутой на уникальную личность человека, ведущего неповторимый диалог с Богом. Посредством цепочки влияний, через представителей «философии жизни»⁵ можно проследить связь этих идей с возникшим в начале XX в. персонализмом, который не был «философским направлением», а, по выражению одного из его создателей Э. Мунье (1905–1950 гг.), «свидетельством того, что в основе всех философских

5 Ф. Ницше (1844–1900), В. Дильтей (1833–1911), А. Бергсон (1859–1941).

и социальных устремлений лежит человеческая личность»⁶. Параллельно прокладывала исторические пути русская мысль, спецификой которой было то, что в ней глубокая философская работа нередко совершалась в формах художественной литературы. Такой экзистенциальный анализ человека осуществлён в творчестве Ф. М. Достоевского. Русская религиозная философия, проделавшая путь «от марксизма к идеализму», определила *main stream* в общем потоке европейского персонализма, когда, выплеснувшись в ходе революционных штормов за пределы России, она нашла себе место в Европе. Именно там, в формате созданного русскими эмигрантами Свято-Сергиевского богословского института в Париже, русская мысль, заново обретшая православие в живом диалоге с западным христианством, произвела богословскую работу, заставившую христианскую тему звучать с новой силой в европейском культурном пространстве. Именно там был подхвачен призыв прот. Г. Флоровского: «Вперёд, к Отцам», составивший смысловое ядро неопатристического синтеза. И на Западе стал набирать обороты процесс «патристического возрождения»⁷.

Цепь революций и войн XX в. породила антропологический кризис, который привёл к так называемому «антропологическому повороту», когда человек, уже переставший быть «гарантом истории», оказался в фокусе внимания практически всех направлений научной мысли. Сформировавшийся персонализм оказался в этих условиях крайне востребованным течением.

Встречи и пересечения этих двух потоков: европейского персонализма, усиленного «антропологическим поворотом», с одной стороны, и православного богословия, пережившего расцвет в рамках Парижской школы, с другой, — привели к тому, что тема человека пронзительно зазвучала в богословском дискурсе. Как известно, антропология не была системно разработана в святоотеческом богословии, за исключением Халкидонского Собора 451 г., утвердившего догмат о соотношении божественной и человеческой природы во Христе. В XX в. богословско-антропологический синтез осуществлялся крупнейшими представителями православной мысли: В. Н. Лосским,

6 См.: Лега В. П. История западной философии. Ч. 2: Новое время. Современная западная философия. Москва, 2014. С. 515.

7 Уточним, что западное «патристическое возрождение», проявившееся в масштабных издательских проектах по переводу и комментированию отцов Церкви, было инициировано не только призывом прот. Г. Флоровского, но и логикой собственного развития христианской традиции.

прот. Г. Флоровским, прот. И. Мейендорфом, архим. Киприаном (Керном) и др. К концу XX в. этот процесс привёл к формированию православного богословия личности, связанного уже с целым спектром новых имён⁸.

При этом положение богословия в культуре неожиданно изменилось. Секуляризм, на протяжении нескольких веков сжимавший свои стальные тиски, с окончанием эпохи Нового времени сам вошёл в состояние кризиса и дал трещину. Постмодерн, в игровом режиме смешивающий все культурные традиции, «высокое» и «низкое», провозгласивший «запрет на истину» и «смерть субъекта», захватив права распорядителя в культуре, предоставил право голоса всему и всем, без цензуры. Эта ситуация, далёкая от идеальной и имевшая свою специфику на Западе и Востоке, всё же была альтернативой гонений периода господства тоталитарных режимов. Голос Церкви, прошедшей период мученичества и исповедничества, зазвучал открыто.

А на рубеже III тысячелетия богословию в России пришлось отстаивать своё право на научность перед учёным сообществом, сформировавшимся на почве материализма и атеизма. Мы знаем, что в острых дискуссиях, которые охватили практически все слои российского общества и велись на разных площадках: в академиях, в студенческих собраниях, в широком социальном поле в Интернете — победа была одержана. В результате на арену вышла теология как направление подготовки высшей школы и как признанная ВАК научная специальность, по которой можно защищать диссертации и получать учёную степень. Этот важный этап можно считать восстановлением исторической справедливости, устранением идеологических перекосов и новой точкой отсчёта в богословском осмыслении всего комплекса проблем, поставленных перед нами цивилизацией с её старыми и новыми рисками.

Но далее очевидно следующее: наш культурный мир находится в состоянии общей духовной дезориентации. Мы не найдём ни одного всеобщего принципа, который мог бы быть положен в основу консолидации его распадающихся элементов. Научные теории на протяжении всего Нового и Новейшего времени приобретали статус религиозного догмата, при этом они регулярно обесценивались и заменялись новыми. При наличии перманентного глобального кризиса малоэффективные экономические, экологические, социально-политические модели едва удерживают неустойчивый баланс мира, регулярно нарушаемый острыми локальными социально-политическими кризисами

8 См.: *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX веках. Санкт-Петербург, 2014. С. 281.

и войнами разного масштаба. В прошлом веке прот. Г. Флоровский утверждал, что богословский дискурс может распространяться на всю область культуры:

«По существу, наше отношение к “культуре” есть не практический выбор, а *богословская позиция* от начала до конца»⁹.

Г. Флоровский считал богословие универсальным средством рассмотрения всех аспектов культуры. Наука, как часть культуры, соответственно, также подлежит богословскому осмыслению.

Более того, можно утверждать, что восточно-христианская традиция обладает эпистемологическим ресурсом, позволяющим обеспечить формирование системного подхода для богословской интерпретации научного знания и смысла культуры в целом. Этот эпистемологический статус опирается на детально разработанную опытно-антропологическую базу православной аскезы, составляющую каркас догматического учения Церкви. При этом западная схоластика, не имевшая такой опоры, сравнительно быстро сломала догматические барьеры и встала на путь чисто секулярного рационализма, имеющего опору в самом себе.

Весь исторический путь Церкви, особенно в эпоху Вселенских Соборов, был путём отграничения понятий, поиска наиболее точных рациональных средств для выражения Благовестия — эта работа велась в режиме острого противостояния ложным, еретическим учениям. В итоге вероучение было выстроено как упорядоченная система знания.

«Богословие является “точной” наукой, и богослов не имеет права оперировать в своей работе ни двусмысленными терминами, ни понятиями, лишёнными точно определённого содержания»¹⁰.

Это имеет важное практическое значение как для отдельного человека, так и для общества в целом.

Если обратиться к наукам, которые, по традиции, считаются точными, то мы легко убедимся, что их точность — лишь устойчивый стереотип мышления, не имеющий под собой незыблемого основания. Прежде всего, речь идёт о математике. Её успехи практически на всём протяжении истории в две с половиной тысячи лет стяжали ей ореол незаходящей научной славы. Известное выражение И. Канта о том,

9 Флоровский Г., прот. Вера и культура 1 // Он же. Вера и культура: [Избранные труды по богословию и философии] / ред. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. Санкт-Петербург, 2002. С. 656.

10 Давыденков О., прот. Богословская терминология: Основные понятия / ред. прот. Н. Емельянов, С. А. Чурсанов. Москва, 2023. С. 7.

что мера присутствия математики в той или иной науке есть мера её научности, прекрасно подтверждает высокий научный статус математики. Начиная с эпохи Просвещения, делались попытки применения отдельных математических понятий и методов в сфере гуманитарного знания. В XIX в. были открыты неевклидовы геометрии (1826 г. — Н. И. Лобачевским, 1854 г. — Б. Риманом), что привело к осознанию того, что математические законы не являются абсолютной истиной.

«Математики с досадой и огорчением обнаружили, что несколько различных геометрий одинаково хорошо согласуются с наблюдательными данными о структуре пространства. Но эти геометрии противоречили одна другой; следовательно, все они не могли быть одновременно истинными. Отсюда напрашивался вывод, что природа построена не на чисто математической основе <...> Ключ к реальности был утерян»¹¹.

Из этой ситуации следовало, что математические *аксиомы* по значению не отличаются от *гипотез* в естествознании. Выходит, что «обоснование математических истин фактически ничем не отличается от обоснования нематематических наук. Оно протекает как процесс выдвигания и испытания математических гипотез»¹². Возник кризис, потребовавший пересмотра оснований математики. Было установлено, что нередко вместо логических выводов в математике применялись интуитивные аргументы, апелляции к наглядности, адресация к физике и т. п.

Если обратиться к другой точной науке — физике, то, очевидно, что динамика её изменений, вплоть до смены ключевых представлений о пространстве – времени – материи, лишает её права претендовать на незыблемость и однозначность её фундаментальных установок. Научные революции и смена парадигм, происшедшие в европейской науке, как минимум, дважды за последние пятьсот лет (в XVI в. и начале XX в.) порождали и смену космологических моделей, что оказывало существенное влияние на астрономию. Очевидно, что ни одна из наук, традиционно считавшихся точными, таковыми, по сути, не являются.

При этом православное богословие, подобно оси гироскопа, сохраняет свою прецизионность, указывая плывущему в штормовых исторических волнах кораблю человечества точные духовные ориентиры,

11 Клайн М. Математика. Утрата определённости. Москва, 1984. С. 13.

12 Светлов В. А. Философия математики. Основные проблемы обоснования математики XX столетия. Москва, 2006. С. 24.

без которых цивилизация со всем её научно-техническим инвентарём может пойти ко дну.

Точность богословия не есть вопрос интеллектуального постижения теоретических положений, но устанавливается в контексте Предания Церкви через полноту и многообразие её жизни в Откровении.

Как утверждает митрополит Каллист (Уэр),

«наша частная жизнь, личные отношения и все наши планы по построению христианского общества зависят от правильного понимания тринитарного богословия»¹³.

Выводы

Многосложность нашего присутствия в мире, разноплановость общения и деятельности, весь ансамбль проявлений социальной жизни — всё это обретает свой подлинный смысл и меру при соотношении с системой координат православного богословия. В нём непостижимым образом сочетается личностный характер Бого-человеческих отношений с предельной точностью богословского дискурса, дающего ключ к пониманию человека как образа Божия, и всего человеческого. Таким образом, богословие, несомненно, является точной наукой, открывающей миру его Первопричину, а также смыслы и цели его бытия.

Источники

Глубоковский Н. Н. Сила христианского знания // *Глубоковский Н. Н.* Академические обеты и заветы. Москва; Сергиев Посад: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 2005. С. 39–43.

Глубоковский Н. Н. Богословие как наука // *Глубоковский Н. Н.* Академические обеты и заветы. Москва; Сергиев Посад: Синодальная библиотека Московского Патриархата, 2005. С. 44–46.

Давыденков О., прот. Богословская терминология: Основные понятия / ред. прот. Н. Емельянов, С. А. Чурсанов. Москва: Изд. ПСТГУ, 2023.

Каллист (Уэр), еп. Бог и человечество // *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. Москва: Библиейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2001. С. 216–246.

Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX веках. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2014.

13 *Каллист (Уэр), еп.* Бог и человечество // *Он же.* Православная Церковь. Москва, 2001. С. 216.

Флоровский Г., прот. Вера и культура // *Флоровский Г. В.* Вера и культура: [Избранные труды по богословию и философии] / ред. И. И. Евлампиева, В. Л. Селиверстова. Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2002. С. 650–670.

Литература

Аргамакова А. А. Насколько гуманитаристика может быть социально полезной // Философские науки. 2016. № 8. С. 91–99.

Клайн М. Математика. Утрата определенности. Москва: Мир, 1984.

Лега В. П. История западной философии: [в 2 ч.]. Ч. 2: Новое время. Современная западная философия. Москва: Изд. ПСТГУ, 2014.

Светлов В. А. Философия математики. Основные проблемы обоснования математики XX столетия. Москва: КомКнига, 2006.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ

ОТКРЫТЫЙ ТЕИЗМ

И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ

Андрей Леонидович Науменко

старший преподаватель кафедры библеистики Московской
духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
bortim@mail.ru

Для цитирования: Науменко А. Л. Открытый теизм и его исторические предшественники // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 100–115. DOI: 10.31802/GV.2024.52.1.005

Аннотация

УДК 141.41 (274/278)

Статья посвящена анализу исторических предшественников концепции открытого теизма, которая сформировалась в конце XX в. в среде североамериканского евангеликализма. Данная концепция говорит об открытости Бога к миру, человеку и будущему. Эта открытость подразумевает творческое взаимодействие Бога с миром, где свободные человеческие действия являются непредсказуемыми для Бога, а потому непредсказуемо также и будущее, на которое не распространяется Божественное всеведение. В статье также анализируются и объясняются другие названия открытого теизма. Приведённые основные черты данной концепции выявляются при анализе её предшественников. В конце статьи даётся оценка полученному списку исторических предшественников в контексте православного богословия.

Ключевые слова: открытый теизм, открытая модель, реляционный теизм, инкомпатибилизм, Божественное предведение, евангеликализм.

Open Theism and its Historical Antecedents

Andrey L. Naumenko

Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia
sylfers@gmail.com

For citation: Naumenko, Andrey L. "Open Theism and its Historical Antecedents." *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 100–115 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.005

Abstract. The article is devoted to analyzing the historical antecedents of the concept of open theism, which was formed in the late XX century in the environment of North American evangelicalism. This concept speaks of God's openness to the world, man, and the future. This openness implies God's creative interaction with the world, where free human actions are unpredictable to God, and therefore the future, which is not subject to divine omniscience. The paper also analyzes and explains other names for open theism. The given main features of this concept are sought in analyzing its predecessors. The article concludes with an evaluation of the resulting list of historical antecedents in the context of Eastern Orthodox theology.

Keywords: open theism, open model, relational theism, incompatibilism, divine foreknowledge, evangelicalism.

Введение

Открытый теизм — это богословская концепция, возникшая в конце XX в. среди англоязычных богословов и философов. Понятие «открытость» применяется к Богу, поэтому открытый теизм также называют открытым взглядом на Бога или открытостью Бога. Кроме того, открытый теизм могут называть также «теизмом свободной воли», «теизмом творческой любви», «реляционным теизмом» или «реляционной моделью», а также «последовательным арминианством»¹. Концепция открытого теизма, а также полемика, развернувшаяся вокруг него в западном богословии во многом неизвестны русскоязычному читателю. Тем временем те или иные идеи открытого теизма уже сегодня можно встретить у некоторых православных пастырей и публицистов. По этим причинам концепция открытого теизма нуждается в детальном изучении и критическом анализе.

С одной стороны, открытый теизм является современным богословским течением, но с другой, как говорил Екклесиаст, *нет ничего нового под солнцем* (Еккл. 1, 9). Открытый теизм имеет исторических предшественников, ибо его идеи так или иначе высказывались задолго до того, как оформилось это течение. Данная статья предлагает обзор и оценку исторических предшественников открытого теизма.

1. Основные черты открытого теизма

Открытость Бога, постулируемую открытыми теистами, можно рассматривать в трёх измерениях: для мира, человека и будущего. Рассмотрим коротко каждое из этих измерений.

Открытость Бога для мира, согласно мнению открытых теистов, заключается в том, что «божественный опыт о мире скорее открыт, чем закрыт»². Бог видит мир не с позиции одной вневременной точки, некоего единого вечного восприятия всей реальности прошлого и будущего, но Он видит события и изменения в мире по мере их возникновения³. Бог воспринимает события в мире во времени, Его опыт можно назвать прогрессивным и развивающимся, так как он открыт к новизне.

1 См.: *Baker V.W. Evangelism and the Openness of God: The Implications of Relational Theism for Evangelism and Mission.* Eugene (Ore.), 2012. P. 72; *Murphy G. Consuming Glory: A Classical Defense of Divine-Human Relationality Against Open Theism.* Eugene (Ore.), 2006. P. 7.

2 *Rice R. God's Foreknowledge and Man's Free Will.* Eugene (Ore.), 2004. P. 25.

3 *Ibid.* P. 25–26.

Открытость для мира подразумевает, что Бог реагирует на то, что происходит в тварном мире, что происходящее так или иначе затрагивает Бога, вызывая в Нём определённые чувства, изменяя Его отношение и планы⁴.

Следующий аспект открытого взгляда на Бога — это открытость в отношении к человеку. Как утверждают открытые теисты, Бог сотворил человека со свободой выбора и возможностью или ответить на любовь Божию, или отвергнуть её. Бог не контролирует использование свободы, поэтому часто открытые теисты отмечают, что Бог идёт на риск, предоставляя свободу человеку. Такое понимание свободы выбора (которую называют также либертарианской⁵) означает, что Бог добровольно отказывается от полного контроля над большей частью происходящего в земной сфере⁶. В этом смысле человеческая свобода формирует открытую реальность.

Наконец, третий аспект открытости Бога — это Его открытость к будущему. Как замечает Р. Райс, «будущее сохраняет свою существенную неопределённость как с точки зрения Бога, так и с нашей»⁷. Открытость (или неопределённость) будущего обусловлена будущими свободными решениями, принимаемыми как Богом, так и творениями. Свободные решения творений с точки зрения открытых теистов никак не могут быть предсказаны до их совершения, в том числе Богом. Согласно открытым теистам, Бог является всеведущим, но не знает будущего во всех его деталях, потому что это невозможно из-за свободы творений.

Таковы основные черты концепции «открытого теизма», благодаря которым она и называется «открытой». Как мы видим, понятие «открытости» демонстрирует отношение Бога к тварной реальности: в целом — к миру, более частно — к человеку и относительно времени — к будущему. Такие отношения между Богом и миром также называются «динамическими», поскольку подразумевают активное и творческое участие обеих сторон.

4 Rice R. Biblical Support for a New Perspective // *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* / ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.), 1994. P. 18.

5 Существуют разные либертарианские теории свободы воли, но общим для них является признание несовместимости свободы с детерминизмом. Для свободного действия, в либертарианском понимании, должна сохраняться возможность выбора, при этом до самого момента выбора неизвестно, какая из альтернатив будет выбрана.

6 Basinger D. *The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment*. Downers Grove (Ill.), 1996. P. 13.

7 Rice R. *God's Foreknowledge and Man's Free Will*. P. 26.

Рассмотрим также другие именованя открытого теизма и некоторые другие его характеристики. Открытый теизм называют ещё «реляционным теизмом» или «теизмом творческой любви». Открытые теисты спорят с представлением о Боге как о статичном совершенном существе и утверждают, что западная классическая теология в большинстве случаев упускала из виду реляционную природу Бога. По мнению открытого теиста К. Пиннока, «творение возникает из любящих отношений в божественной природе. Бог творит из своей собственной изобильной межличностной любви — это выражение Его щедрости»⁸. Именно в общении и сообществе любовь отдаётся, принимается и возвращается. Без общения возможны проявления власти, но нет настоящей любви. Новозаветное свидетельство о том, что *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8), является одним из центральных тезисов богословия открытого теизма. Любовь, согласно открытым теистам, есть не просто качество или атрибут Бога, но сама природа Бога:

«Любовь — это сущность божественной реальности, основной источник, из которого происходят все атрибуты Бога»⁹.

Именно исходя из такого понимания Бога как любви открытые теисты выводят динамические отношения Бога и мира. Ход истории — не просто продукт одного Божественного действия, но совокупный результат того, что Бог и Его творения решили сделать¹⁰. Любовь побуждает Бога создать свободных существ, которые могут свободно принять или отвергнуть Божественную любовь. Любовь не может мыслиться как отношения полного контроля или принуждения. Открытые теисты сравнивают отношения Бога и человека с отношениями родителя и ребёнка¹¹: родители могут влиять на своих детей, но не контролировать их. Бог вступает в отношения любви с человеческим субъектом и ожидает его ответа, так что для человека становится возможным иметь совместные, интерактивные отношения с Богом. Таким образом, истинная свобода человека является прямым следствием Божией любви.

Также открытый теизм называют «теизмом свободной воли». Открытые теисты считают, что Бог создал человека

8 Pinnock C. H. *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove (Ill.), 1996. P. 55.

9 Rice R. *Biblical Support for a New Perspective*. P. 21.

10 Ibid. P. 15–16.

11 См., например: Pinnock C. H. *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*. Carlisle; Grand Rapids (Mich.), 2001. P. 81; Sanders J. *An Introduction to Open Theism // Reformed Review*. 2007. Vol. 60. № 2. P. 35.

с инкомпатибилистской (либертарианской)¹² свободой воли, то есть такой свободой, над которой Он не может осуществлять полный контроль. Бог настолько ценит свободу и моральную целостность человека, что не управляет ею, даже если видит, что она приводит к нежелательным результатам¹³. Бог не обладает исчерпывающим знанием о том, как именно мы воспользуемся своей свободой, хотя иногда Он может с большой точностью предсказать, какой выбор мы сделаем по своей воле¹⁴. Открытые теисты утверждают, что Бог знает исчерпывающе только прошлое и настоящее, относительно же будущего можно говорить о двоякости: частично будущее определено (или закрыто), например, в отношении того, что Бог Сам решил осуществить, в отношении же человеческой свободы и возможностей выбора¹⁵, как уже было сказано, будущее для Бога остаётся открытым или частично неопределённым. В связи с этим можно говорить об ограниченном всеведении Бога, но открытые теисты настаивают на том, что они придерживаются полного (или максимального) всеведения Бога: Бог знает всё, что Ему возможно логически знать, просто будущее к последнему не относится.

Двумя важными следствиями эпистемической Божественной открытости к будущему являются Божественная временность и Божественная пассивность (страдательность)¹⁶. Открытые теисты настаивают, что Бог по Своей природе неизменен, но опыт (или знание) Бога меняются. В связи с этим открытые теисты говорят о динамическом всеведении¹⁷: содержание предведения Божия меняется с течением времени, поскольку

- 12 Открытый теист Уильям Хаскер определяет либертарианскую свободу следующим образом: «Агент свободен в отношении определённого действия в определённое время, если в это время в его власти совершить это действие, а также в его власти воздержаться от него» (см. подробнее: *Hasker W. A Philosophical Perspective // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.), 1994. P. 136–137.*
- 13 *Basinger D. Practical Implications // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.), 1994. P. 156.*
- 14 *Ibid. P. 156.*
- 15 См.: *Hasker W. God, Time, and Knowledge. Ithaca (N. Y.), 1989. P. 189.*
- 16 *Rhoda A. R. Generic Open Theism and Some Varieties Thereof // Religious Studies. 2008. Vol. 44. № 2. P. 228.*
- 17 См.: *Sanders J. The God Who Risks: A Theology of Providence. Downers Grove (Ill.), 2007. P. 15.* Рус. пер.: «[Динамическое всеведение] означает, что Бог знает прошлое и настоящее с исчерпывающим определённым знанием и знает будущее как частично определённое (закрытое) и частично неопределённое (открытое). Будущее не является онтологической реальностью, которая уже существует. Бог вместе с творениями создаёт будущее по ходу истории. Следовательно, Божье всеведение динамично по своей природе».

ку вопросы, которые являются будущими и условными, либо перестают быть будущими, либо перестают быть условными. Следовательно, Бог может меняться в Своих эпистемических состояниях, что подразумевает Божественную временность¹⁸. Также открытые теисты признают, что Бог бесстрастен по природе. Но эпистемическая открытость Бога к будущему говорит о том, что Бог пассивен (страдателен), как минимум, в отношении Своего знания, поскольку изменение эпистемических состояний Бога во времени зависит от того, какой свободный выбор делают Его творения¹⁹. В отношении же того, страдательны воля и чувства Бога или нет, мнения могут различаться²⁰.

Необходимо сказать, что богословие открытого теизма несёт определённые последствия для практической жизни христиан. Открытый теизм по-своему объясняет смысл молитвы и познания воли Божией, объясняет проблему зла, а также даёт ответ на социальные проблемы и миссионерские обязательства христиан²¹.

Наконец, следует отметить, что открытый теизм стремится вступать в диалог как с современными богословскими течениями, так и с современной наукой²².

2. Исторические предшественники открытого теизма

Перейдём к рассмотрению истории открытого теизма. Её можно разделить на три последовательных периода:

- 1) период исторических предшественников открытого теизма;
- 2) история становления открытого теизма примерно с 1970-х гг. по 1994 г.;

18 Rhoda A. R. *Generic Open Theism and Some Varieties Thereof*. P. 228.

19 Ibid. P. 228.

20 Например, Джон Сандерс считает библейские свидетельства о гневе или раскаянии Бога говорящими об изменении и страдательности воли и чувств Бога (см.: *Sanders J. The God Who Risks: A Theology of Providence*. P. 196–197). Ричард Крил, чья позиция совпадает с некоторыми аспектами открытого теизма, принимает пассивность (страдательность) только в отношении знания Бога (см.: *Creel R. Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology*. Eugene (Ore.), 2005. P. 9–12).

21 *Basinger D. Practical Implications // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* / ed. C.H. Pinnock. Downers Grove (Ill), 1994. P. 155.

22 См., например: *Creation Made Free: Open Theology Engaging Science* / ed. T.J. Oord. Eugene (Ore.), 2009; *God in an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism* / ed. W. Hasker, T.J. Oord, D. W. Zimmerman. Eugene (Ore.), 2011.

- 3) период дебатов, начавшийся после публикации сборника статей открытых теистов «The Openness of God»²³ в 1994 г. и продолжающийся по настоящее время.

Предметом данной статьи является рассмотрение первого периода.

При анализе предшественников открытого теизма мы не утверждаем прямой исторической преемственности, а лишь констатируем то, как схожие с открытым теизмом идеи возникали в истории. Мы коротко рассмотрели главные черты открытого теизма, которые и будут выявляться при анализе богословских воззрений его исторических предшественников. Основой для анализа служат как мнения самих открытых теистов, которые стремятся доказать, что их богословская точка зрения имеет давнюю историю и аргументацию, так и мнения других исследователей.

Первые, кого можно выделить, это авдиане, или египетские антропоморфиты IV в.²⁴ Антропоморфиты были склонны к буквальному толкованию отрывков Писания о том, что Бог ходит (см. Быт. 3, 8), узнаёт (см. Быт. 18, 21), меняет мнение (см. Ион. 3, 10), не знает (см. Ис. 58, 3), забывает (см.: Пс. 12, 2; 41, 10; 43, 25), из чего можно логически вывести, что в таком понимании утверждалась Божественная изменчивость и отрицалось всеобъемлющее знание Богом будущего.

Другой фигурой IV в., идеи которого предвосхищали богословие открытого теизма, является Халкидий — философ-платоник, который перевёл диалог Платона «Тимей» на латинский и составил к нему соответствующий комментарий. Д. Сандерс называет Халкидия самым ранним христианским сторонником «динамического всеведения»²⁵. Халкидий спорил со стоиками, полагавшими, что если Бог знает все вещи до того, как они произойдут, то все вещи изначально детерминированы, в том числе и случайные события. В ответ Халкидий утверждал, что поскольку

23 The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / ed. С. Н. Pinnock. Downers Grove (Ill.), 1994. В данном сборнике были опубликованы статьи пяти открытых теистов: Ричарда Райса, Джона Сандерса, Кларка Пиннока, Уильяма Хаскера и Дэвида Бейсингера. В дальнейшем каждый из них написал, как минимум, одну книгу в защиту открытой концепции. Позднее к вышеупомянутым открытым теистам присоединились также Грегори Бойд и Томас Джей Оорд.

24 См.: Флоровский Г., *прот.* Антропоморфиты египетской пустыни // Догмат и история: Сб. ст. Москва, 1998. С. 303–310; Он же. Феофил Александрийский и Апа Афу из Пемдже // Догмат и история: Сб. ст. Москва, 1998. С. 311–350.

25 Sanders J. The God Who Risks: A Theology of Providence. P. 166.

Бог знает реальность такой, какая она есть, то Он знает необходимые истины обязательно, а будущие условные истины — условно²⁶.

Следующими, кто отрицал исчерпывающее Божественное предведение будущего, являются социниане — антитринитариисты²⁷ XVI–XVII вв., последователи религиозного учения Фауста Социна (1539–1604). Ф. Социн считал, что предзнание Богом будущего противоречит идее человеческой свободы. Как и Халкидий, Ф. Социн говорит о том, что Бог должен знать вещи такими, какие они есть, ибо «истина есть соответствие знания его объекту»²⁸. Ф. Социн разделяет будущее на необходимое (то, которое обязательно произойдёт) и возможное (которое произойдёт случайно при определённых условиях, к которым относятся и действия человеческой свободы). Соответственно, если Бог знает вещи такими, какие они есть в реальности, то возможное будущее Бог должен знать как условно-возможное.

Якоб Арминий (1560–1609), богослов Голландской Реформатской Церкви, также считается предшественником открытого теизма, поскольку он в полемике с учением кальвинистов о двойном предопределении отстаивал важность свободной воли в спасении человека. Как мы помним, открытых теистов также называют «теистами свободной воли» — в этом смысле Арминий важная фигура для западного богословия.

Богословие Арминия говорит о том, что поскольку мы свободны принять или отвергнуть Божий призыв, воля Божия не является всеопределяющей. Хотя арминииане придерживаются мнения об исчерпывающем предведении Богом будущего (в том числе свободных решений творений)²⁹, для открытых теистов важно утверждение арминиианства

26 См. подробнее: *Boeft J. Calcidius on Fate: His Doctrine and Sources*. Leiden, 1970. (*Philosophia Antiqua*; 18). P. 47, 52–56.

27 Открытые теисты часто не указывают социниан в качестве предшественников своего богословия, так как, очевидно, не хотят ассоциироваться с еретиками. См., например: *Sanders J. The God Who Risks: A Theology of Providence*. P. 165–172; *Rice R. The Future of Open Theism: From Antecedents to Opportunities*. Downers Grove (Ill.), 2020. P. 11–26; *Boyd G. A. God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids (Mich.), 2000. P. 115, 172; *Boyd G. A. Satan & the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy*. Downers Grove (Ill.), 2001. P. 91.

28 *Fock O. Der Socinianismus*. Kiel, 1847. S. 439.

29 Сам Арминий при этом констатировал, что не понимает, как Божественное всеведение сочетается со знанием будущих случайностей. См.: *Arminius J. The Works of James Arminius / ed. by J. Nicols, W. R. Bagnall*. Vol. 3. Buffalo (N. Y.), 1853. P. 66. Рус. пер.: «Я полностью убеждён, что знание Бога вечно, неизменно и бесконечно, и что оно распространяется на все вещи, как необходимые, так и случайные <...> Но я не понимаю, каким образом Он знает будущие случайности, особенно те, которые относятся к свободной воле творения».

о том, что творения принимают свободные решения и вносят тем самым свой вклад в ход событий. Это утверждение станет одним из важнейших тезисов богословия открытого теизма. По этой причине открытый теизм называют также «последовательным арминианством» как развитие идей Якоба Арминия.

Если говорить о последователях Арминия, то методистский богослов Д. Майли считал, что некоторые арминианские ремонстранты отрицали возможность предведения будущих свободных решений, хотя такое мнение и расходилось со взглядами Арминия³⁰. Стоит отметить, что идеи Арминия находили сторонников далеко за пределами Нидерландов: в XVIII в. арминианское понимание предведения и предопределения повлияло на методизм и другие позднейшие богословские течения, распространившиеся преимущественно в англосаксонском христианстве³¹.

В XVIII в. писатель и философ шотландского происхождения Э. М. Рэмзи выдвинул мнение, что хотя Бог находится над временем и потому может знать будущее, Он решил не знать наше будущее, чтобы сохранить человеческую свободу³². Здесь Э. Рэмзи, оставаясь в русле классического богословия, тем не менее считает несовместимыми понятие человеческой свободы и детерминизма.

Открытые теисты также называют одним из предшественников своего богословия А. Кларка (1760–1832)³³, методистского английского богослова и экзегета, который оставил комментарий на Новый Завет в шести томах. А. Кларк в своих взглядах схож с Арминием: хотя он не отрицает исчерпывающего знания Богом будущих случайностей, он выделяет в знании Бога одни вещи как абсолютно определённые, другие — как случайные (или условные). А. Кларк, как и Арминий, отстаивал важность человеческой свободы: случайность³⁴, которую несёт в себе тварная свобода, обеспечивает базис для моральной ответственности.

30 Miley J. *Systematic Theology*. Vol. 1. New York (N. Y.), 1892. P. 181.

31 Васечко В. Н. Арминианство // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 323–324.

32 См.: Sanders J. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. P. 167; Ramsay A. *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion*. Glasgow, 1748.

33 См.: Sanders J. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. P. 167; Boyd G. A. *Satan & the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy*. P. 91; Rice R. *The Future of Open Theism: From Antecedents to Opportunities*. P. 12–14.

34 См.: Clarke A. *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ*. Philadelphia (Pa.), 1844. P. 343. Рус. пер.: «Под случайными я подразумеваю такие вещи, которые бесконечная мудрость Бога сочла нужным поместить в возможность быть или не быть. Это

В конце XIX в. другой методистский богослов, Л. Д. Маккейб (1817–1897), опубликовал две большие работы о Божественном предведении³⁵. Согласно Л. Маккейбу, абсолютное Божественное предведение исключает всякую случайность, поскольку делает каждое событие будущего столь же абсолютно определённым, как и учение о безусловном предопределении³⁶. Л. Маккейб считал, что свобода и традиционное понимание предведения вступают в конфликт. Свободные действия, по его мнению, должны быть по необходимости случайными (контингентными). Это влечёт за собой то, что для Бога свободные человеческие действия также должны быть случайными и непредвиденными: «если Бог решает поступать с нами по принципу непредвиденности, то наш будущий выбор должен быть настолько же действительно непредвиденным в Его разуме, насколько он непредвиден в нас»³⁷. Также Л. Маккейба беспокоило представление о Боге как о вневременном всезнающем существе. Он считал, что такое представление, исключаящее какое-либо непостоянство в Боге, делает Его безличностным, неподвижным, «запертым в айсберге безразличия» существом³⁸.

Истинное личное существо, по мнению Л. Маккейба, обдумывает и принимает решения, поэтому его действия должны быть последовательными, отдельными и различающимися по длительности. Отсюда Л. Маккейб делает вывод, что истинно личный Бог — это тот, чей опыт включает в себя временность. Поскольку отношения Бога и мира являются изменяющимся процессом, то деятельность Бога временна, а значит, и сам Бог находится во времени³⁹. Таким образом, Л. Маккейб приходит к тому, что традиционное понимание Божественного предведения, опирающееся на понятие Божественной неизменности и вневременности, является неприемлемым.

такие возможности среди череды событий, которые бесконечная мудрость Бога оставила на усмотрение творений».

35 McCabe L. D. *Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity*. New York (N. Y.), 1882; *Idem*. *The Foreknowledge of God and Cognate Themes in Theology and Philosophy*. Cincinnati (Ohio), 1887.

36 См.: McCabe L. D. *The Foreknowledge of God and Cognate Themes in Theology and Philosophy*. P. 341.

37 *Ibid.* P. 306.

38 См.: McCabe L. D. *The Foreknowledge of God and Cognate Themes in Theology and Philosophy*. P. 210–211; *Idem*. *Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity*. P. 67, 289.

39 См.: McCabe L. D. *The Foreknowledge of God and Cognate Themes in Theology and Philosophy*. P. 387.

Стоит отметить, что в XIX в. на богословов оказала сильное влияние философия Гегеля, в которой божественное осмыслялось как изменяемое, проявляющееся в пространственно-временных рамках и реализующее себя в историческом процессе.

Немецкий протестантский богослов И. Дорнер (1809–1884) также критиковал классическое учение о неизменности Бога, утверждая, что оно противоречит Писанию и практической духовной жизни, потому что доктрина неизменности исключает взаимные отношения между Богом и творениями. И. Дорнер также считал, что действующий в истории совместно с человеком Бог знает будущие свободные действия как возможные, а не как действительные⁴⁰.

Ещё одним историческим предшественником открытого теизма является французский философ Ж. Лекье (1814–1862). Ж. Лекье отождествлял человеческую свободу с творчеством. Творческие свободные решения не зависят от Бога и приводят в жизнь то, за что Бог не несёт ответственности. По мнению Ж. Лекье, эти свободные решения не только независимы, но и оказывают влияние на Бога, поэтому классическое представление о Боге как чистом акте, в котором невозможна никакая потенциальность, должно быть пересмотрено. Также Ж. Лекье отрицал абсолютное предведение Бога. Если творение обладает творческой свободой, Бог не может заранее знать, какими будут свободные решения, следовательно, с точки зрения Ж. Лекье, Бог знает будущие события только как возможности, а не как действительность. Ж. Лекье также отрицал мнение Боэция о том, что для Бога бесконечность меняющегося времени предстаёт как одно настоящее. По его мнению, Божий опыт временной реальности сам должен быть временным⁴¹.

Открытые теисты причисляют к своим предшественникам также немецкого психолога и философа Г. Т. Фехнера (1801–1887) и протестантского богослова О. Пфлейдерера (1839–1908). Г. Фехнер говорил о Боге как о существе, развивающемся во времени, при этом доказывая, что развитие не означает дефекта в предыдущий момент времени⁴². О. Пфлейдерер, очевидно также испытавший влияние немецкого идеализма, в особенности Гегеля, отрицал идею вечного и неизменного Божественного всеведения. По мнению О. Пфлейдерера, существует

40 См.: *Dorner I. Divine Immutability: A Critical Reconsideration* / trans. R. Williams, C. Welch. Minneapolis (Minn.), 1994. P. 149–153.

41 См.: *Rice R. The Future of Open Theism: From Antecedents to Opportunities*. P. 18.

42 См.: *Fechner G. T. Zend-Avesta: Oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, vom Standpunkt der Naturbeschreibung*. Bd. 1. Leipzig, 1922. S. 240–242.

аналогия между Божественным и человеческим сознанием, поэтому необходимо понимать Бога как имеющего последовательность состояний в своём сознании⁴³. В числе авторов XIX в., имеющих схожий взгляд на всеведение, открытые теисты указывают также Д. Хейса⁴⁴, Т. У. Brentsa⁴⁵ и Р. Г. Хазарда⁴⁶.

В XX в. появляются многочисленные работы, содержащие идеи открытого теизма. Д. Сандерс приводит список авторов, которые, по его мнению, поддерживают «динамическое всеведение»⁴⁷. В списке Д. Сандерса более сорока имён, среди которых богословы различных конфессий, библиисты, учёные, философы. Детальный анализ богословских воззрений каждого из этих авторов выходит за рамки данной статьи, тем более что данных авторов второй половины XX в. можно считать уже не историческими предшественниками, а современниками открытых теистов. Необходимо отметить, что в XX в. на возникновение открытого теизма особенно повлияла процесс-теология А. Н. Уайтхеда и Ч. Хартшорна⁴⁸.

Заключение

Мы рассмотрели основные черты богословия открытого теизма и исторических предшественников до XX в., которые высказывали идеи открытого теизма задолго до появления этой концепции. Среди тех, кого указывали сами открытые теисты и другие исследователи, есть философы, богословы, просто мыслители. Если анализировать состав исторических предшественников с точки зрения православного богословия, то мы не встречаем авторитетных для православной традиции авторов. Открытый теизм возник в североамериканском евангеликализме, и открытые теисты приводят в числе своих предшественников тех, кто является авторитетным для их традиции, например, ряд методистских богословов. При этом, как мы видели, при перечислении списка богословов прошлого, которые подтверждали бы древность

43 См.: *Pfleiderer O.* Grundriss der Christlichen Glaubens und Sittlenlehre. Berlin, 1888. S. 71–72.

44 *Hayes J. S.* The Foreknowledge of God. Nashville (Tenn.), 1890.

45 *Brents T. W.* The Gospel Plan of Salvation. Cincinnati (Ohio), 1874.

46 *Hazard R. G.* Freedom of Mind in Willing or Every Being that Wills a Creative First Cause. Boston (Mass.); New York (N.Y.), 1889.

47 *Sanders J.* The God Who Risks: A Theology of Providence. P. 168–169.

48 См.: *Viney D. W.* The Varieties of Theism and the Openness of God: Charles Hartshorne and Free-Will Theism // The Personalist Forum. 1998. Vol. 14. № 2. P. 199–238.

и обоснованность их традиции, открытые теисты предпочитают не упоминать еретиков-социниан. Также открытые теисты не могут назвать ни одного богослова, который мыслил бы в русле их концепции в период между Халкидием (IV–V в.) и XVIII–XIX вв.⁴⁹

Приверженцы открытого взгляда на Бога поддерживают тезис об эллинизации христианства, утверждая, что греческая философия частично оказывала пагубное влияние на христианское богословие. Но при этом в раннехристианский период, который был ближе всего к апостольскому веку и учению, открытым теистам не удаётся показать, что их точка зрения об открытом будущем была поддержана кем-либо⁵⁰. Таким образом, проанализировав исторических предшественников открытого теизма, мы можем сказать, что до XIX в. идея незнания Богом будущего была маргинальной, так что исторически эта концепция не является нормативной ни для западного, ни для восточного христианства.

Источники

- Arminius J.* The Works of James Arminius / ed. by J. Nicols, W. R. Bagnall. Vol. 3. Buffalo (N. Y.): Derby, Miller, & Orton, 1853.
- Basinger D.* Practical Implications // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 155–176.
- Basinger D.* The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1996.
- Boyd G. A.* God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God. Grand Rapids, (Mich.): Baker Books, 2000.
- Boyd G. A.* Satan & the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 2001.
- Brents T. W.* The Gospel Plan of Salvation. Cincinnati (Ohio): Chase & Hall, 1874.
- Clarke A.* The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ. Philadelphia (Pa.): Thomas Cowperthwait, 1844.
- Creation Made Free: Open Theology Engaging Science / ed. T. J. Oord. Eugene (Ore.): Pickwick Publications, 2009.
- Creel R.* Divine Impassibility: An Essay in Philosophical Theology. Eugene (Ore.): Wipf and Stock, 2005.

49 См.: *Sanders J.* The God Who Risks: A Theology of Providence. P. 166–167; *Boyd G. A.* God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God. P. 115; *Idem.* Satan & the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy. P. 91.

50 См.: *Erickson M. J.* What Does God Know and When Does He Know It?: The Current Controversy Over Divine Foreknowledge. Grand Rapids (Mich.), 2003. P. 88–97.

- Dorner I.* Divine Immutability: A Critical Reconsideration / trans. R. Williams, C. Welch. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1994.
- Fechner G. T.* Zend-Avesta: Oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, vom Standpunkt der Naturbeschreibung. Bd. 1. Leipzig: Leopold Voss, 1922.
- God in an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism / ed. W. Hasker, T. J. Oord, D. W. Zimmerman. Eugene (Ore.): Pickwick Publications, 2011.
- Hasker W.* A Philosophical Perspective // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 126–154.
- Hasker W.* God, Time, and Knowledge. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1989.
- Hayes J. S.* The Foreknowledge of God. Nashville (Tenn.): MECS, 1890.
- Hazard R. G.* Freedom of Mind in Willing or Every Being that Wills a Creative First Cause. Boston (Mass.); New York (N. Y.): Houghton, Mifflin and C°, 1889.
- McCabe L. D.* Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity. New York (N. Y.): Phillips & Hunt, 1882.
- McCabe L. D.* The Foreknowledge of God and Cognate Themes in Theology and Philosophy. Cincinnati: Cranston & Stowe, 1887.
- Pfleiderer O.* Grundriss der Christlichen Glaubens und Sittlenlehre. Berlin: Georg Reimer, 1888.
- Pinnock C. H.* Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1996.
- Pinnock C. H.* Most Moved Mover: A Theology of God's Openness. Carlisle; Grand Rapids (Mich.): Paternoster Press; Baker Academic, 2001.
- Ramsay A.* The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion. Glasgow: Robert Foulis, 1748. Vol. 1.
- Rice R.* Biblical Support for a New Perspective // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 11–58.
- Rice R.* God's Foreknowledge and Man's Free Will. Eugene (Ore.): Wipf & Stock Publishers, 2004.
- Rice R.* The Future of Open Theism: From Antecedents to Opportunities. Downers Grove (Ill.): IVP Academic, 2020.
- Sanders J.* An Introduction to Open Theism // Reformed Review. 2007. Vol. 60. № 2. P. 34–50.
- Sanders J.* The God Who Risks: A Theology of Providence. Downers Grove (Ill.): IVP Academic, 2007.

Литература

- Васечко В. Н.* Арминянство // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 323–324.
- Флоровский Г., прот.* Антропоморфиты египетской пустыни // Догмат и история: Сб. ст. Москва: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 303–310.

- Флоровский Г., прот.* Феофил Александрийский и Апа Афу из Пемдже // Догмат и история: Сб. ст. Москва: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 311–350.
- Baker V. W.* Evangelism and the Openness of God: The Implications of Relational Theism for Evangelism and Mission. Eugene (Ore.): Wipf and Stock Publishers, 2012.
- Boeft J.* Calcidius on Fate: His Doctrine and Sources. Leiden: Brill, 1970. (Philosophia Antiqua; vol. 18).
- Erickson M. J.* What Does God Know and When Does He Know It?: The Current Controversy Over Divine Foreknowledge. Grand Rapids (Mich.): Zondervan, 2003.
- Fock O.* Der Socinianismus. Kiel: Carl Schröder, 1847.
- Miley J.* Systematic Theology. Vol. 1. New York (N. Y.): Eaton & Mains, 1892.
- Murphy G.* Consuming Glory: A Classical Defense of Divine-Human Relationality Against Open Theism. Eugene (Ore.): Wipf and Stock Publishers, 2006.
- Rhoda A. R.* Generic Open Theism and Some Varieties Thereof // Religious Studies. 2008. Vol. 44. № 2. P. 225–234.
- Viney D. W.* The Varieties of Theism and the Openness of God: Charles Hartshorne and Free-Will Theism // The Personalist Forum. 1998. Vol. 14. № 2. P. 199–238.

НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ ПРОЩЕНИЯ

ПОКАЯННЫЙ ДИСКУРС

Священник Вячеслав Ключев
/ Станислав Владимирович Ключев

магистр психологии
аспирант Русской христианской гуманитарной академии
191023, Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, 15
advokat.udm@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0001-5632-6646>

Для цитирования: Ключев С. В. Лингвистические аспекты христианской теологии прощения: покаянный дискурс // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 116–130. DOI: 10.31802/GV.2024.52.1.006

Аннотация

УДК 27-1 (81'42)

Христианская теология прощения сталкивается с необходимостью использования и толкования различных терминов, символов и метафор, которые помогают правильно понять и усвоить прощение человека Богом, а также исполнить евангельскую заповедь о прощении ближних. Это также позволяет осознать многомерную природу феномена прощения и заложенный в нём потенциал. Важным этапом теологического исследования является изучение структуры покаянного дискурса в языке, в которой выделяются элементы обиды, обидчика, вины, мести, возмездия, извинения, примирения. Покаянный дискурс позволяет лучше усвоить сущность, контекст и условия прощения, что, в свою очередь, открывает возможность сформулировать наиболее точные дефиниции в рамках теологического исследования христианского прощения.

Ключевые слова: христианское богословие, покаяние, прощение, милость, извинение, обида, благодать.

Linguistic Aspects of Christian Theology of Forgiveness: The Penitential Discourse

Priest Vyacheslav Klyuev / Stanislav V. Klyuev

MA in Psychology

PhD student of the Russian Christian Humanitarian Academy

15, Fontanka River embankment, St. Petersburg, 191023, Russia

advokat.udm@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0001-5632-6646>

For citation: Klyuev, Vyacheslav, priest. "Linguistic Aspects of Christian Theology of Forgiveness: The Penitential Discourse". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 116–130 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.006

Abstract. Christian theology of forgiveness is faced with the need to use and interpret various terms, symbols and metaphors that help to correctly understand and assimilate the forgiveness of a person by God, as well as to fulfill the Gospel commandment to forgive others. This also allows us to realize the multidimensional nature of the phenomenon of forgiveness and the potential inherent in it. An important stage of theological research is the study of the structure of repentant discourse in language, in which the elements of insult, offender, guilt, revenge, retribution, apology, and reconciliation are highlighted. Repentant discourse allows us to better understand the essence, context and conditions of forgiveness, which, in turn, opens up the opportunity to formulate the most accurate definitions within the framework of the theological study of Christian forgiveness.

Keywords: Christian theology, repentance, forgiveness, mercy, apology, offense, grace.

Введение

Прощение — фундаментальное понятие христианской теологии, воплощающее суть Божией любви и милосердия к человечеству, указывающее на вершину христианской нравственности и при этом не имеющее универсального, общепринятого определения. Таким образом, основной вопрос дискурса о прощении заключается в разрешении вопроса о сущности подлинного прощения. Ответ на этот вопрос напрямую влияет и на дальнейшие направления мысли в отраслях и дисциплинах науки, в междисциплинарных исследованиях феномена прощения. Различные теоретико-методологические подходы к исследованию прощения свидетельствуют о дискурсивной и дисциплинарной неопределённости понятия прощения. Более того, феномен прощения открывается исследователям настолько ошеломляюще масштабным, что заставляет говорить о том, что само понятие прощения — трансдискурсивно, в связи с чем оно позволяет сохранять гетерогенность и взаимовлияние всех возможных дискурсов прощения, включая те, которые могут быть вновь заданы событиями его практического осуществления.

Связь прощения человека Богом с прощением человеком других людей обозначена в молитве Господней «Отче наш»: *«И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим»* (Мф. 6, 12). Иными словами, прощение является сотериологически значимой категорией, условием спасения.

1. Покаянный дискурс: участники и причины

Процесс речевой деятельности, в котором человек просит (требует) от другого человека прощения за совершённый им проступок, носит наименование покаянного дискурса. В повседневном (бытовом) общении покаяние выражается в раскаянии, то есть в сожалении о неправильных или плохих поступках, в осознании своей вины и просьбе о прощении. Простым и распространённым пониманием покаяния является просьба о прощении¹. Покаянный дискурс возникает тогда, когда говорящий негативно оценивает своё поведение с точки зрения отношения к некоторым базовым понятиям. К примеру, в русском и английском языках это такие слова, как «ложь», «оскорбление», «неуважение», «вина», «насмешка», «обида», «зло», «грех» и «неблаговидное поведение».

1 Толковый словарь Ожегова онлайн: [сайт]. 2008–2024, s. v. «миловать».

Слово «прощение» в русском языке имеет праславянские корни. Глубинное, этимологическое его значение — «сделать неотягощённым, освободить». Уже в русском языке от основы «*прост-» появились глаголы «прощать, простить» и существительное «прощение». В народно-разговорном языке, как свидетельствует анализ различных говоров, с давних времён слово «простить» употреблялось со значениями «сделать что-либо прѹстым, пустым», «избавить от бремени, излечить», «разрешить от чего-либо». К примеру: «Бог прѹстил родильницу, или *сев.-вост.* прѹстил (опростал), освободил от бремени, разрешил»².

Особенностью концептуальной идеи прощения в русском языке стали ситуации, в которых источником действий выступает тот, кто просит прощения. Ощущая вину, желая извинения, движимый покаянием, раскаянием, он предпринимает действия, направленные на то, чтобы вызвать у адресата прощение.

В современном русском языке «прощение» имеет два основных лексических значения: 1) действие по значению глаголов «прощать», «простить», «прошу извинить»; 2) результат такого действия — помилование, отмена наказания за какую-либо вину, за какой-либо поступок. Однокоренными словами для «прощения» являются «прощённый», «прощать», «простить». Синонимичными лексемами и выражениями к «прощению» являются слова: извинение, помилование, милость, исправление, амнистия, извинение, пощада, снисхождение, отпущение грехов, отмена наказания, покаяние, раскаяние. Словами с противоположным «прощению» значением являются: обвинение, месть, опала, обидчивость, мстительность, злопамятность, обида, непощение.

Особенностью покаянного дискурса является когнитивная когерентность, которая проявляется в сходном восприятии коммуникантами концептов, участвующих в дискурсе, в следовании сходным поведенческим сценариям и в одинаково негативных оценках поведения и действий кающегося. Покаяние особенно интересно тем, что оно представляет собой независимый от языка тип коммуникативного взаимодействия и определяет речевую специфику дискурса как проявление взаимодействия различных внутренних и внешних факторов. Когда в дискурсе покаяния взаимодействуют более крупные структуры (фреймы или сценарии), например, «любовь», «неверность» и «семейные отношения», тогда причина дискурса заключается в том, что коммуниканты распознают сходные понятия в соответствии с аналогичными

2 Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля / ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 3. Санкт-Петербург; Москва, ³[1912]. Стб. 1340, s. v. «простить».

поведенческими сценариями, а поведение и поступки кающегося подвергаются одинаковой негативной оценке. На основе такой когнитивной согласованности и возникает потребность в покаянии.

Среди участников покаянного дискурса выделяют инициатора (кающегося) и вовлечённого (адресата покаяния). При этом на протяжении всего коммуникативного акта статус коммуниканта не меняется и остаётся неизменным для другой стороны. В результате покаянного взаимодействия коммуникант воздействует на другого участника высказывания, не изменяя и не пытаясь изменить когнитивную структуру обсуждаемого концепта. При этом специфическая коммуникативная цель кающегося — добиться конструктивного развития и завершения диалога, получить прощение. Относительно познания, особенности коммуникантов в покаянном дискурсе связаны со спецификой их языковой картины мира: оба коммуниканта используют особые слова-маркеры, открывающие покаянный дискурс. Использование побудительных координаторов в покаянном диалоге является исключительной прерогативой кающегося. Это объясняется спецификой коммуникативной цели кающегося — добиться конструктивного развития и завершения диалога и получить прощение. Личность партнёра кающегося характеризуется использованием в дискурсе координационных элементов признания, согласия, несогласия и коррекции.

2. Вина и покаяние

Концепт «покаяние» концентрирует в себе широкую когнитивную область, которая фиксируется в первую очередь на лексической интерпретации, или дефиниции. «Этимологический словарь современного русского языка» А. К. Шапошникова определяет глагол «каяться» следующим образом: «сознавая свою вину или ошибку, испытывать сожаление; кому или *перед кем* признаваться в своей вине, ошибке; *церк.* признаваться в своих грехах, исповедоваться в прегрешениях»³.

В русском языке слово «каяться» стало известно в XI–XVII вв. «Каяться» происходит от праславянского *kaĵati, общей реверсивной формы того же корня, др.-инд. *kaṃate*, «мстить, наказывать» (*авест.* *kaēna*, «месть, наказание», «цена»)⁴. «Каяться» буквально означает «наказывать себя», затем «осознавать свою вину», «сожалеть о совершённом

3 Этимологический словарь современного русского языка / сост. А. К. Шапошников. Т. 1. Москва, 2010. С. 388, s. v. «каяться».

4 Там же.

проступке». «Новый словарь русского языка» Т. Ф. Ефремовой объясняет значение слова «каяться» следующим образом: «сознаваться с сожалением в своей вине, ошибке; сознавая свою греховность, приносить покаяние; раскаиваться, сожалея о совершённом поступке»⁵. Глагол «каяться» используется в следующих значениях: 1) сожалеть и признавать свои проступки и ошибки; 2) осознать свою греховность и каяться; 3) раскаиваться в совершённом поступке. Аналогичное значение даётся в «Толковом словаре русского языка» Д. Н. Ушакова: 1) сознаваться с сожалением в своей вине или ошибке; 2) сознавая свою греховность приносить покаяние⁶.

Толковый словарь С. И. Ожегова объясняет значение глагола «каяться» следующим образом: «1) на церковной исповеди признаваться в своём грехе; 2) сожалея, признавать свою ошибку, вину»⁷. В «Толковом словаре» В. И. Даля отдельно словоформы «каяться» нет, а есть «каять» и «раскаиваться». Последнее означает «сожалеть о своих поступках, осознать, что, наверное, сделал что-то не так, не сказал или не сделал; быть убитым совестью, казнить за прошлое (раскаившийся грешник)»⁸. Глагол «каяться» также означает «сознавать проступок свой, жалеть о том, что сам сделал, корить самого себя со смирением»⁹. Второе значение — «сознаваться кому-либо в своих грехах»¹⁰.

Рассматривая словарные дефиниции, можно сделать вывод, что утверждение о покаянии наиболее тесно связано со свободной волей кающегося. Так, комментаторские словари Т. Ф. Ефремовой, С. А. Кузнецова, С. И. Ожегова и Д. Н. Ушакова сходятся во мнении, что покаяние в светском употреблении — это «добровольное признание совершенного греха или ошибки»¹¹. А значение «исповедоваться,

5 Толковый словарь русского языка Ефремовой: [сайт]. 2005–2021, s. v. «каяться».

6 Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 1. Москва, 1935. Стб. 1342, s. v. «каяться».

7 Толковый словарь Ожегова онлайн: [сайт]. 2008–2024, s. v. «каяться».

8 Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Т. 3. Стб. 1594, s. v. «раскаяться, раскаиваться».

9 Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля / ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 2. Санкт-Петербург; Москва, ³[1912]. Стб. 252, s. v. «каять».

10 Там же. Стб. 252–253, s. v. «каяться».

11 Толковый словарь русского языка Ефремовой: [сайт]. 2005–2021; Большой толковый словарь русского языка / ред. С. А. Кузнецов. Санкт-Петербург, 2000. С. 894; Толковый словарь Ожегова онлайн: [сайт]. 2008–2024; Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 3. Москва, 1939. Стб. 493, s. v. «покаяние».

признаваться в своих грехах» закреплено за церковно-религиозной терминологией.

Основные жанры, применяемые в контексте религии, опираются на концепцию системообразующего греха, а жанры, находящие применение в сфере светской деятельности, питаются системообразующим концептом вины. Эта структурная концепция пронизывает аксиологическую дихотомию между «внутренним» аспектом (грех) и «внешним» аспектом (вина). Такое аксиологическое разделение простирается и на формулировки покаянного дискурса, отражающие признание в грехе (ошибке) и вине. Так, «каюсь» может быть представлено словом «прости», включающим в себя «небесное», «внутреннее», а может быть выражено словом «извини», которое несёт в себе оттенок «земного», «внешнего».

Извинение является неотъемлемой частью покаянного дискурса и всего языкового концепта прощения. «Вина» — общеупотребительное славянское слово. Словарь В. И. Даля даёт следующее толкование: «провинность, проступок, преступление, прегрешение, грех (в смысле проступка), всякий недозволенный, предосудительный поступок»¹². Слово «виноватый», согласно словарю В. И. Даля, обозначает «провинного, грешного человека, того, кто совершил какой-нибудь проступок, того, кто в чём-нибудь провинился»¹³. За словом «виноват» всегда стоит ответственность за плохое положение дел, проступок, оплошность, недосмотр, неловкость, ошибку и т. д. Концептуальное поле извинения включает в себя следующие слова: «извиниться», «извинить», «простить», «извинение», «прощение». Слово «извинять» словарь В. И. Даля толкует как «прощать, простить; отпускать вину, не карать или и не гневаться за провинность»¹⁴.

3. Обида и извинение

Большинство определений архетипа извинения включают в себя четыре основных элемента: «обидчик», «обиженная сторона», «обида» и «возмещение (искупление)». «Обидчик» — это человек, который чувствует ответственность за поступок, требующий извинения. Чувство

12 Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля / ред. И. А. Бодуэн-де-Куртенэ. Т. 1. Санкт-Петербург; Москва, ³1912. Стб. 501, s. v. «вина».

13 Там же. Стб. 501, s. v. «виноватый».

14 Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Т. 2. Стб. 24, s. v. «извинить, извинять».

ответственности является центральным элементом извинения. При этом «виновник» вовсе не обязательно должен быть активно вовлечён в виновный поступок, достаточно, если он чувствует себя в какой-то степени ответственным за причинённый им ущерб. Например, взрослый может извиниться за действия, совершённые ребёнком или животным, или человек может извиниться от имени организации за её действия. «Обиженная сторона» является жертвой «оскорбления», хотя те, кто «обижен», не обязательно воспринимают себя таковыми, и нередко извинение удивляет того, кому оно адресовано.

Причина появления в национальном языке извинений кроется в особом состоянии сознания, которое формируется у людей под влиянием чувства вины и раскаяния. Извиняющийся человек пытается повлиять на отношение другого человека к произошедшему событию, связанному с чувством вины извиняющегося, и привести его в такое психоэмоциональное состояние, в котором он простит его извинить. Основной целью говорящего в коммуникативной ситуации извинения является предотвращение или разрешение конфликтов между партнёрами по интеракции, что может быть достигнуто с помощью формулы извинения. Всё это приводит к реализации вторичной цели — поддержанию/восстановлению коммуникационного баланса между двумя сторонами.

Коммуникативная ситуация извинения может быть конфронтационной и потенциально конфронтационной (то есть содержать предпосылки для будущей конфронтации). На сам факт возникновения этой ситуации влияет реальный или потенциальный ущерб, который является конфликтогенным явлением. В ситуации ретроспективного извинения собеседник в момент разговора находится в состоянии конфликта, поскольку ущерб принимающему извинения уже нанесён. В этом случае апологетическая ситуация является конфронтационной (по крайней мере, на начальных этапах общения), поскольку конфронтация фиксируется именно в этом временном интервале. Потенциально конфронтационная ситуация общения вызывается тем, что извиняющийся не всегда может достичь цели — предотвратить негативные последствия своих будущих слов или действий, поэтому ситуация может перерасти из кооперативной в конфронтационную.

Для извинения может быть достаточно простого предположения о том, что какое-либо действие может повлечь за собой извинения. Такое извинение обычно называют превентивным. В таких случаях извинение выступает в качестве компенсации (исправления) за намерение

совершить определённый коммуникативный акт. Наиболее важным компонентом извинения (с точки зрения психолингвистических характеристик) является «искупление», которое включает в себя условия, необходимые для того, чтобы извинение состоялось: 1) «виновный» (не обязательно обидчик) должен признать факт совершения проступка, причинения обиды, без чего извинения не будет, а будет конфронтация; 2) «виновный» берёт на себя ответственность за «обиду», которую он не обязательно наносил; 3) проступок и ущерб являются действительными, потенциальными или предполагаемыми для виновного; 4) виновный осознаёт это и принимает на себя ответственность, проявляя раскаяние. 5) виновный воспринимается как таковой им самим или другими людьми.

4. Типология извинения

Формулировка извинения в русском речевом этикете образует особую семантико-стилистическую коммуникативную систему, отражающую национально-культурную специфику русского менталитета, отличного от менталитета представителей других народов. Сравнительные исследования покаянного дискурса в разных лингвокультурах показывают, что если в иных культурах акт извинения — это скорее проявление вежливости по отношению к собеседнику, то в русской культуре — признание своей вины в той или иной степени. Русские часто извиняются, именно чувствуя свою вину перед собеседником, то есть извинения наполнены содержанием, а не являются просто лингвистической формальностью.

Распространённые ситуации извинения можно разделить на две основные группы: 1) сообщение о том, что говорящий осознаёт свой проступок, и просьба о прощении; 2) ответ на просьбу в диалоге — прощение. Просьба об извинении не обязательно означает признание своей вины. Семантическая линия речевого акта извинения в контексте может подразумевать осознание, которое связано только с понятием формальной вежливости.

Можно выделить извинения за нарушение таких предпосылок, как качество, количество, уместность, речь, согласие, такт, скромность и великодушие. Упреждающие извинения употребляются также за просьбы, вопросы и советы.

Отдельно в покаянном дискурсе выделяются извинения, направленные на умирающих или усопших, в которых ярко проявляется влияние

христианства, признание Бога как третьего субъекта покаянного дискурса. Именно этот факт определяет значимость и необходимость прощения в ситуации, связанной со смертью или смертельной опасностью. С этим связаны традиции прощать и испрашивать прощения у умирающего или усопшего, а также языковая традиция «говорить об усопших либо хорошо, либо не говорить вовсе»^{15, 16}. К примеру, если человек обиделся на другого и не простил его, то и Бог может не простить его. Таким образом, обида человека может стать препятствием для прощения обидчика Богом.

5. Сущность обиды

Этимологически слово «обида» связано со славянским *ob-videti*, которое близко к глаголу «видеть». Вероятно, оно также связано с *лат. invidia*, «зависть, злоба», и *лат. invidere*, «завидовать, злобствовать, ненавидеть»¹⁷. А. А. Зализняк считает, что *слав. «об-видеть»* имеет предлог *об-*, означающий «окружать, обволакивать, обходить», поэтому *рус. «обида»* связано с идеей «упускать из виду, не видеть», то есть обходить вниманием¹⁸. М. Фасмер связывает слово *обида* с русским диалектным словом «обизор» — «позор, стыд, поношение, поругание, срам»¹⁹ (поношение путём выставления на обозрение). «Обизорный» в том же словаре означает «обидный, оскорбительный, позорный, постыдный, бесчестный»²⁰.

Литературные словари XI–XVII вв. указывают на несколько значений лексики, связанной с обидой. Первое значение относится

- 15 Шафаги М. Извинение в русском речевом поведении (с позиции носителя персидского языка): [автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.01]. Москва, 2011. С. 17.
- 16 «О мёртвых либо хорошо, либо ничего, кроме правды» (*лат. «de mortuis aut bene, aut nihil nisi verum»*), — толкование изречения одного из семи греческих мудрецов, древнегреческого политика и поэта Хилона из Спарты (Χείλων Δαμαγήτου Λακεδαιμόνιος, VI в. до н. э.), приведённое историком Диогеном Лаэртским (III в. н. э.) в сочинении «Жизнь, учение и мнения прославленных философов». См.: *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum I*, 70: 26: «τὸν τεθνηκότα μὴ κακολογεῖν». Рус. пер.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов I*, 3: [Хилон] Л. 72–73 // *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва, 1986. (Философское наследие; 99). С. 75: «мертвых не хули».
- 17 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. Москва, 1987. С. 100, s. v. «обίδα».
- 18 Зализняк А. А. О семантике щепетильности (обидно, совестно и неудобно на фоне русской языковой картины мира). Москва, 2005. С. 381.
- 19 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. С. 100, s. v. «обизор».
- 20 Там же. С. 100, s. v. «обизорный».

к нарушению прав личности, когда обида есть несправедливое притеснение, оскорбление. Обиды — это также и ссоры, вражда и взаимные претензии. Третье значение обиды — «презрение, пренебрежение». «Толковый словарь» В. И. Даля определяет обиду как «всё, что обижает, бесчестит и порицает, причиняет боль, убыток или поношение»²¹.

В современном русском языке лексика обиды имеет два значения: «чувство, эмоция» и «поступок, вызвавший это чувство». То есть, во-первых, это всё, что оскорбляет достоинство человека, например, несправедливые слова, неуважительное поведение; во-вторых, обида — это чувство досады, вызванное чьим-либо несправедливым, неуважительным поведением. В основе обиды лежат жалость к себе и требования к другим. Эти два элемента присутствуют в обиде в разных пропорциях. В зависимости от того, какое из этих двух понятий является центральным, существуют два варианта значения обиды: обида на что-то и обида на кого-то.

Как правило, словари толкуют существительное «обида» в значении действия, вызывающего чувство дискомфорта. В «Толковом словаре» под редакцией Д. Н. Ушакова «обида» означает «несправедливо причиненное огорчение, оскорбление; убыток»²². Ещё в XVII в. обида включала в себя значение ссоры, утраченное в современном русском языке. Как и другие эмоции, чувство обиды имеет физиологические или физические проявления. Семантика обиды этимологически сходна с понятием стыда или позора. Переживание дискомфорта сближается с другими эмоциональными состояниями и содержит такие элементы, как реакция.

6. Акт извинения

Извинительные выражения в русском языке образуются по-разному, в зависимости от коммуникативной ситуации, но наиболее употребительными грамматическими формами являются: извини(те), прости (те), прошу прощения, извиняюсь, прошу меня извинить, виноват(а), пардон и т. д. Человек, убедившись в том, что причинил вред другому человеку, и осознав это, признаёт свою ошибку, сожалеет о негативных

21 Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Т. 2. Стб. 1506, s. v. «обѣда, обижда».

22 Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 2. Москва, 1938. Стб. 640, s. v. «обѣда».

последствиях своих непреднамеренных действий и просит прощения у другого человека. При этом причинённый вред может быть как материальным (физическим), так и духовным (моральным).

Типологически формы извинений можно разделить на следующие: 1) тактические извинения (необходимые, в некоторых случаях вынужденные, чистые просьбы о прощении); 2) формальные извинения (ритуальные жесты перед лицом обвинения, защитные реакции); 3) извинения с раскаянием (когда обвиняемый полностью принимает ответственность за проступок, признаёт свою вину и выражает её). Р. Ратмайр предлагает разделить все извинения на три группы на основе различия в причинах, вызывающих этот речевой акт: «метакоммуникативные» (за слова), «конвенциональные» (за нарушение установленных правил поведения) и «по существу» (за причинённый ущерб)²³.

Речевой акт извинения означает, что говорящий сожалеет о том, что причинил слушающему вред или дискомфорт, и, выражая это, признаёт, что баланс в отношениях между говорящим и слушающим был нарушен. Таким образом, акт извинения направлен на восстановление равновесия в отношениях, на восстановление баланса в статусе обеих сторон или, по крайней мере, на уменьшение этого дисбаланса.

Культурной особенностью русского языка является то, что вежливость и скромность занимают в нём важное место. Однако если брать современное российское риторическое полотно, то оно наполнено «беспочвенными» извинениями. Извинения, в сущности, обретают новый, неканоничный статус, плавно сливаясь с модальными оборотами по смысловому и функциональному наполнению. Они становятся средством выражения вежливости, тактичности и уважения к слушателю. Более того, извинения становятся обязательными элементами публичной речи, даже если нет явной причины для извинения.

Таким образом, семантический анализ значений и взаимоотношений ряда слов: «оскорбление», «обида», «грех», «преступление», «неправда», «нечистота», «стыд», «несвобода», «ответственность», «наказание», «вина», «извинение», «покаяние», «исповедь», «исправление», «выравнивание», «упрощение», «снисхождение», «жалость», «сострадание», «милость», «помилование», «дар», «благодать», «очищение», «оправдание», «примирение», «облегчение», «освобождение», «отпущение», «восстановление», «исцеление» — и анализ их происхождения способствует определению и детализации семантического поля «прощение».

23 Ратмайр Р. Прагматика извинения: Сравнительное исследование на материале русского языка и русской культуры. Москва, 2003. С. 17, 138–158, 159–178, 179–212.

7. Контекст прощения

Лингвистическое значение понятия «прощение» вращается вокруг акта прощения, отпущения греха или проявления милосердия к тому, кто причинил зло. Прощение включает в себя высвобождение таких негативных эмоций, как гнев, обида и месть по отношению к обидчику. Это процесс, который требует понимания, сопереживания и готовности двигаться вперёд. С лингвистической точки зрения прощение часто ассоциируется со словами «благодать», «милосердие», «искупление» и «примирение». Эти термины подчёркивают сострадательную и преобразующую природу прощения в контексте христианской теологии. Язык играет решающую роль в выражении прощения, содействии исцелению и содействии примирению между отдельными людьми или сообществами.

Прощение проявляет себя в следующей контекстуальности межличностных отношений: 1) имела место та или иная степень столкновения (конфликта) межличностных интересов, в условиях которого закономерно было бы «искать своего»; 2) имеет место объективное нарушение принципов морали в человеческих отношениях, в связи с чем «есть что покрыть»; 3) одной стороной в отношении другой совершены нравственно-отрицательные и предосудительные действия, намеренное либо ненамеренное воздействие злом (формами которого могут выступать равнодушие, жестокость, злонамеренность, враждебность, насилие), что обуславливает возможность и необходимость «не помнить» этого зла и «милосердствовать» (в форме сострадания, доброжелательности, заботливости, в том числе к самому делателю зла, отказа от справедливого возмездия); 4) в результате воздействия злом вторая сторона, так как ей причинены вред, ущерб и страдания, претерпевает негативные последствия, переносит их; 5) ещё одним следствием воздействия зла является появление недоверия между сторонами, которое преодолевается полным доверием (*всему верит* (1 Кор. 13, 7)).

Заключение

Таким образом, анализ лингвистического покаянного дискурса в русском языке позволяет с уверенностью говорить, что прощение — это восстановление простоты в межличностных отношениях, приведение их в соответствие нравственной норме и закону человеческой природы. Прощение — освобождение от вины, переход от отношений долга

к отношениям дара. Силой прощения мы прекращаем подсчитывать взаимные обиды и поднимаемся на уровень милости: вне зависимости от того, насколько и в чём ты передо мной виноват, я своей свободной волей прощаю тебя, освобождаю от прежнего долга.

Прощение — это преобразующий процесс, ведущий к межличностному примирению. Когда мы прощаем, мы создаём пространство для понимания, сопереживания и сострадания. Мы признаём человечность того, кто причинил нам боль, признавая, что этот человек тоже способен совершать ошибки. Этот сдвиг в перспективе может способствовать исцелению и преодолению разрыва между людьми, способствуя гармонии и миру. Прощение обладает силой восстанавливать разрушенные отношения. Это даёт обеим сторонам возможность восстановить доверие, открыто общаться и работать во имя лучшего будущего. Это позволяет начать всё сначала и создать более прочное и эластичное соединение.

«Прощение» при чтении Священного Писания на современном национальном языке может ошибочно восприниматься как имеющее единственное значение, независимо от контекста, окружающего содержание Священного Писания, поэтому изучение оригинальных еврейских и греческих слов, анализ покаянного дискурса в национальном языке помогают понять и применить истолкованное слово с глубиной первоначального смысла.

Выявленный при помощи изучения покаянного дискурса контекст прощения полностью совпадает с контекстом проявления в межличностных отношениях любви. Отмечая свойства добродетели любви, апостол Павел в Первом послании к церкви в Коринфе фактически перечислил основные психологические аспекты прощения. Это позволяет поставить вопрос о признании прощения в христианстве основной формой проявления главной христианской добродетели — любви.

Источники

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / [пер. М. Л. Гаспарова, ред. А. Ф. Лосев]. Москва: Мысль, 21986. (Философское наследие; т. 99).

Литература

- Зализняк А. А.* О семантике шепетильности (обидно, совестно и неудобно на фоне русской языковой картины мира) // *Зализняк А. А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д.* Ключевые идеи русской языковой картины мира: сб. ст. Москва: Языки славянской культуры, 2005. С. 378–398.
- Ратмайр Р.* Прагматика извинения: Сравнительное исследование на материале русского языка и русской культуры. Москва: Языки славянских культур, 2005.
- Шафаги М.* Извинение в русском речевом поведении (с позиции носителя персидского языка): [автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.01]. Москва, 2011.

Словари

- Большой толковый словарь русского языка / ред. С. А. Кузнецов. Санкт-Петербург: Норинт, 2000.
- Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля / ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 1: А–З. Санкт-Петербург; Москва: Т-во М. О. Вольф, ⁵1912.
- Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля / ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 2: И–О. Санкт-Петербург; Москва: Т-во М. О. Вольф, ³[1912].
- Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля / ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 3: П–Р. Санкт-Петербург; Москва: Т-во М. О. Вольф, ³[1912].
- Толковый словарь Ожегова онлайн: [сайт]. 2008–2024. [Электронный ресурс]. URL: <https://slovarozhegova.ru/> (дата обращения: 21.07.2023).
- Толковый словарь русского языка Ефремовой: [сайт]. 2005–2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.efremova.info/> (дата обращения: 21.07.2023).
- Толковый словарь русского языка: [в 4 т.] / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 1: А–Кюрины. Москва: Сов. энцикл.; ОГИЗ, 1935.
- Толковый словарь русского языка: [в 4 т.] / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 2: Л–Ояловеть. Москва: ГИИНС, 1938.
- Толковый словарь русского языка: [в 4 т.] / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 3: П–Ряшка. Москва: ГИИНС, 1939.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: [в 4 т.]. Т. 3: (Муза–Сят) / пер. с нем., доп. О. Н. Трубачева. Москва: Прогресс, ²1987.
- Этимологический словарь современного русского языка / сост. А. К. Шапошников: [в 2 т.]. Т. 1. Москва: Флинта; Наука, 2010.

КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО

КАНОНЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ О СВЯТОТАТСТВЕ

Ксения Олеговна Полежаева

магистр теологии
аспирант кафедры церковно-практических дисциплин
Общecerковной аспирантуры и докторантуры имени святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
kseniya-polezhaeva@yandex.ru

Для цитирования: Полежаева К. О. Каноны Православной Церкви о святотатстве // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 131–147. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.007

Аннотация

УДК 27-74 (271.2)

Настоящая статья посвящена изучению святотатства как наказуемого деяния в корпусе канонического права Православной Церкви и определению состава данного правонарушения. Целью исследования является концептуализация святотатства как способа охраны священных и иных вещей божественного права в каноническом праве. Для достижения цели автор исследует источники на греческом и латинском языках, а также их переводы. Автор заключает, что толкователи канонов о святотатстве рассматривают прежде всего 72-е и 73-е правила святых апостолов и дополняющие их 6-е и 8-е правила святого Григория Нисского, 10-е правило Двукратного Константинопольского Собора, в то время как корпус канонического права содержит и другие упоминания святотатства. Методология, выбранная автором, позволяет расширить перечень исследуемых канонов, следуя за словами $\epsilon\rho\sigma\omicron\lambda\iota\alpha$ и $sacril\grave{e}gium$ и однокоренными им. Именно они использовались для обозначения святотатства в Септуагинте и Вульгате. Исследуя тексты источников, автор обнаруживает и доказывает двуприродность святотатства как наказуемого деяния: как преступления против собственности и преступления против Бога.

Ключевые слова: святотатство, каноническое право, правила святых апостолов, религиозное преступление, святотатство, $res\ divini\ iuris$, Септуагинта, Вульгата, синодальный перевод, Православная Церковь.

Canons of the Orthodox Church on Sacrilege

Kseniya O. Polezhaeva

MA in Theology

PhD student at the Department of Church and Practical Disciplines at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

4/2-1, Pyatnitskaya st., Moscow, 115035, Russia

kseniya-polezhaeva@yandex.ru

For citation: Polezhaeva, Kseniya O. "Canons of the Orthodox Church on Sacrilege". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 131–147 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.007

Abstract. The article is devoted to the study of sacrilege as a punishable act in the canon law of the Orthodox Church and the determination of the composition of this offense. The purpose of the study is to conceptualize sacrilege as a way of protecting *res sacrae* and other *res divini iuris* in canon law. The author studies sources in Greek and Latin, as well as translations, and concludes that interpreters of the canons on sacrilege consider, first of all, the 72nd and 73rd canons of the holy apostles and, complementing them, the 6th and 8th canons of St. Gregory of Nyssa, the 10th canon of the Protodeutera, while canons contain other references to sacrilege. The methodology chosen by the author allows us to expand the list of canons under study, following the words «ἱεροσῴλια» and «sacrilegium» and its cognates which were used to denote sacrilege in the Septuagint and Vulgate. Studying the texts of the sources, the author discovers and proves the dual nature of sacrilege as a punishable act – as a crime against property and a crime against God, but expressed strictly against specific objects of the material world such as *res sacrae* and other *res divini iuris* which can be both objects and persons.

Keywords: sacrilege, canon law, rules of the holy apostles, religious crime, *res divini iuris*, Septuagint, Vulgate, Synodal translation, Orthodox Church.

Введение

Распространение христианства в еврейской, греческой и римской среде не противоречило заимствованию ряда понятий, которые уже были известны в их социальных, правовых и религиозных системах, к последним относилось святотатство. В римском праве святотатство понималось в двух значениях: в широком оно представляло собой деяние, соединённое с оскорблением того, что «запечатлено печатью священного»¹ (будь то предмет или лицо); в узком — «похищение публичных священных предметов из священных мест»². Специфически христианский смысл получили концепции для обозначения ограбления храмов, похищения и/или осквернения святынь, насилия над лицами, посвятивших себя Богу. Сам Христос выступил в защиту святости Храма, когда изгнал из него торговцев и менял (см. Ин. 2, 14–16). Поскольку язык христиан изначально был греческим, а затем латинским, то греческие и латинские понятия *греч.* ἱεροσυλία (от *греч.* ἱερός — «святой, священный»; *греч.* σῦλάω — «похищать, красть») и *лат.* sacrilegium (от *лат.* sacrum — «святой, священный» и *лат.* lego — «похищать, красть») стали словами, обозначающими покушение на святость человека, места и предмета в христианском мире.

Рассуждая о святотатстве, толкователи рассматривают в первую очередь 72-е и 73-е правила святых апостолов и дополняющие их 6-е и 8-е правила святого Григория Нисского, а также 10-е правило Двукратного Константинопольского Собора (все каноны — о хищениях). Мы же последуем несколько иной логике. Изучив источники на греческом и латинском языках, мы полагаем, что целесообразно расширить перечень исследуемых норм, следуя за словами *греч.* ἱεροσυλία, *лат.* sacrilegium и однокоренными им, так как именно они использовались для обозначения святотатства в переводах Ветхого Завета³, а также в Новом Завете.

1. Святотатство в Священном Писании

Ф. Рекопф в словарной статье о святотатстве в Септуагинте определяет⁴, что *греч.* ἱεροσυλέω и однокоренные ему слова встречаются в Библии

1 Белогриц-Котляревский Л. В. Преступления против религии в важнейших государствах Запада. Ярославль, 1886. С. 61.

2 Там же. С. 61.

3 Burczak K. Sacrilegium in Gratian's Decretum / trans. D. Bębeniec. Lublin, 2012. P. 36.

4 Rehkopf F. Septuaginta-Vokabular. Göttingen, 1989, s. v. «ἱεροσυλέω».

четырежды (все — во Второй книге Маккавеев). Мы проанализировали случаи употребления *греч.* ἱεροσυλέω и однокоренных ему слов в Септуагинте по изданию Ральфса–Ханарта⁵; *лат.* sacrilegium и однокоренных ему — в Вульгате по изданию Вебера–Грайсона⁶; а также *рус.* «святотатство» и однокоренных ему — в современном издании Библии синодального перевода⁷.

2 Макк. 4, 39

Γενομένων δὲ πολλῶν
ἱεροσυλημάτων κατὰ τὴν πόλιν
ὑπὸ τοῦ Λυσιμάχου μετὰ τῆς
τοῦ Μενελάου γνώμης καὶ
διαδοθείσης ἔξω τῆς φήμης
ἐπισυνήχθη τὸ πλῆθος ἐπὶ τὸν
Λυσίμαχον χρυσομάτων ἤδη
πολλῶν διενηγεμένων.

multis autem *sacrilegiis*
in templo a Lysimacho
commissis Menelai
consilio et divulgata fama
congregata est multitudo
adversus Lysimachum
multo iam auro exportato

Когда же в городе были
произведены многие
святотатства Лисимахом,
с соизволения Менелая,
и разнёсся о том слух,
то народ восстал на Лисимаха,
ибо похищено было
множество золотых сосудов.

2 Макк. 4, 42

δι' ἣν αἰτίαν πολλοὺς
μὲν αὐτῶν τραυματίας
ἐποίησαν, τινὰς δὲ καὶ
κατέβαλον, πάντας δὲ εἰς
φυγὴν συνήλασαν, αὐτὸν
δὲ τὸν *ἱερόσυλον* παρὰ τὸ
γαζοφυλάκιον ἐχειρώσαντο.

et multi quidem vulnerati
quidam autem et prostrati
omnes vero in fugam
versi sunt ipsum etiam
sacrilegum secus aerarium
interfecerunt.

И таким образом многих
из них ранили, других
поразили и всех обратили
в бегство, а самого
святотатца умертвили
близ сокровищницы.

2 Макк. 9, 2

εἰσεληλύθει γὰρ εἰς τὴν
λεγομένην Περσέπολιν καὶ
ἐπεχείρησεν *ἱεροσυλεῖν* καὶ
τὴν πόλιν συνέχειν· διὸ δὴ
τῶν πλεθῶν ὀρμησάντων
ἐπὶ τὴν τῶν ὄπλων βοήθειαν
ἐτράπησαν, καὶ συνέβη
τροπωθέντα τὸν Ἀντίοχον ὑπὸ
τῶν ἐγχωρίων ἀσχήμονα τὴν
ἀναζυγὴν ποιήσασθαι.

intraverat enim ea quae
dicitur Persipolis et
temptavit expoliare templa
et civitatem opprimere
sed multitudine ad arma
concurrente in fugam
versi sunt et ita contigit
ut Antiochus post fugam
turpiter rediret*.

Ибо он вошёл в так
называемый Персеполь
и покушался ограбить
храм и овладеть городом.
Поэтому сбежался народ,
и обратились к помощи
оружия, и Антиох,
обращённый жителями
в бегство, должен был со
стыдом возвратиться назад.

* Составители Новой Вульгаты в данном стихе также не используют слова, однокоренные *лат.* sacrilegium. См.: Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum Editio. [Vatican City], [1986]. P.782.

5 Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

6 Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem / instrux. R. Weber; ed. R. Gryson. Stuttgart, 2007.

7 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва, 2016.

2 Макк. 13, 6

ἐνταῦθα τὸν ἱεροσυλίας	inde in cinerem deici	Там всегда низвергают
ἔνοχον ἢ καὶ τινῶν ἄλλων	iussit <i>sacrilegum</i> omnibus	на гибель виновного
κακῶν ὑπεροχὴν πεπονημένον	eum propellentibus ad	в <i>святотатстве</i>
ἅπαντες προσωθοῦσιν εἰς	interitum.	или превзошедшего меру
ὄλεθρον.		других зол.

(Курсив мой. — К. П.)

Слова — однокоренные *лат. sacrilegium* и *рус.* «святотатство» — в трёх случаях из четырёх следуют за *греч.* ἱεροσυλέω, исключение — стих 2 Макк. 9, 2. Всегда — в значении ограбления храма, и/или похищения святынь, и/или их осквернения, что влечёт за собой суровое наказание. Таким образом, общее число использования слов *греч.* ἱεροσυλία и *лат. sacrilegium* в Септуагинте и Вульгате невелико, из чего, однако, вовсе не следует, что описанные случаи употребления покрывают все правонарушения, которые мы в той или иной степени можем связать с составом святотатства в Ветхом Завете.

Хотя изучение оригинального текста Ветхого Завета выходит за рамки настоящей статьи и заслуживает отдельного исследования, мы обозначим важнейшие положения. К. Буржак приводит⁸ сорок четыре случая употребления в Ветхом Завете для обозначения святотатства юридического термина *ma'al*. При этом Ветхий Завет не содержит дефиниции этого понятия. Оно используется для обозначения двух правонарушений: святотатства против священного места и нарушения клятвы Завета.

К примерам первого противоправного деяния мы можем отнести истории Озия, Ахаза и Ахара. Царь Озия совершил святотатство, когда вошёл в храм Божий и воскурил фимиам на алтаре (см. 2 Пар. 26, 16–23), что, по закону того времени, могли делать только священники. За этот поступок он был немедленно наказан проказой. Ахаз совершил святотатство, похитив сокровища из дома Господня и отдав украденные вещи ассирийскому царю Феглафелласару, он приносил жертвы дамасским богам, уничтожил сосуды дома Божия, запер двери дома Господня и устроил жертвенники повсюду в Иерусалиме (см. 2 Пар. 28, 19–25). Также вожди Иудеи, священники и народ совершили святотатство, осквернив храм Господень (см. 2 Пар. 26, 14). Ахар навёл беду на Израиль, когда нарушил завет

8 Burczak K. *Sacrilegium* in Gratian's *Decretum*. P. 29.

(см. 1 Пар. 2, 7), *взяв из заклѣтого* (Нав. 22, 20). Ахар присвоил обещанное Богу и был наказан за это смертью (см.: Нав. 6, 17; 7, 6–27). Следовательно, присвоение чего-либо посвящённого Богу, представляет собой акт святотатства.

К. Буржак заключает⁹, что обе категории святотатства: против священного места и нарушение клятвы Завета — направлены против Бога. Так, за осквернением храма Господня Ахазом последовало обвинение всего Израиля в нарушении Завета. Правонарушения являлись не только грехами, совершаемыми против собственности Бога или имени Бога, но требовали такого же удовлетворения. При этом акты святотатства влекли за собой возбуждение гнева Бога на семью и общину, к которой принадлежал преступник.

Подчас святотатство в Ветхом Завете карается Богом смертью, именно на Него возлагается приведение в силу наказания за нарушение святости, в то время как квалификация деяния субъектами человеческого права варьируется. Ограбление храма как нарушение запрета, которое не представляет собой какого-либо особого религиозного правонарушения, наказывается менее строго, чем убийство¹⁰.

В Новом Завете¹¹, а равно в Вульгате¹² однокоренные слова *греч.* ἱεροσυλία и *лат.* sacrilegium встречаются дважды (в Деяниях святых апостолов и Послании к Римлянам). Синодальный перевод содержит только один случай употребления слова «святотатство» — у апостола Павла, однако, как и в случае Ветхого Завета, здесь речь идёт об ограблении храма, и/или о похищении святынь, и/или об их осквернении. Во Втором послании к Коринфянам использовано в переносном значении слово *греч.* συλάω («красть»), однокоренное *греч.* ἱεροσυλία¹³. В настоящей статье мы не освящаем полемику относительно толкования Посланий, нам важно представить общую панораму описания святотатства в Новом Завете.

9 Burczak K. Sacrilegium in Gratian's Decretum. P. 33.

10 Ibid. P. 33–34.

11 Nestle-Aland Novum Testamentum Graece / hrsg. B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart, 2012.

12 Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem / instrux. R. Weber; ed. R. Gryson. Stuttgart, 2007. См. также: *Harden J. M.* Dictionary of the Vulgate New Testament. London, 1921, s. v. «sacrilegium, sacrilegus».

13 Burczak K. Sacrilegium in Gratian's Decretum. P. 36.

2. Святотатство в корпусе канонического права Православной Церкви

Корпус канонического права, с одной стороны, основывается на Ветхом и Новом Завете, а с другой, развивает концепции, заданные ими. Сначала мы рассмотрим Правила святых апостолов.

Уже обозначенные 72-е и 73-е правила святых апостолов и дополняющие их 6-е и 8-е правила святого Григория Нисского, а также 10-е правило Двукратного Константинопольского Собора, очевидно, описывают правонарушения, связанные с хищением вещей божественного права (*лат. res divini iuris*)¹⁴ и являются своего рода специальными нормами для состава святотатства.

Помимо этого, в правилах святых апостолов можно обнаружить и нормы без данного квалифицирующего признака. Например, 25-е правило указывает на то, что епископ, пресвитер или диакон, обличённый в татьбе (краже), должен быть извержен из священного чина. Традиционно¹⁵ это норма не соотносится с составом святотатства. Мы полагаем, что в данном правиле речь идёт о простом, неквалифицированном хищении; главное в нём то, что у перечисленных клириков возникает специальная субъектность.

Правило 38-е гласит, что епископу непозволительно распоряжаться церковными вещами: присваивать их, дарить родственникам

- 14 Изучение института вещей божественного права, а именно священных, освящённых вещей, выходит за рамки настоящей статьи и заслуживает специального исследования. По мнению А. С. Павлова, «в церковном праве к священным вещам принято относить: церкви, храмы, здания, назначенные для общественного богослужения и освящённые по особому чиноположению, сосуды и орудия, служащие для таинства Евхаристии (чаша (потир), дискос или блюдо для святого хлеба, лжица для причащения, копия и дарохранительница), а также иные напрестольные вещи (антиминс, Евангелие, кресты, образа, украшения и оклады на этих предметах, мощи, покрывала священников, одежды на престоле и жертвенник) <...> К освящённым вещам относятся: недвижимые – молитвенные дома, часовни и кладбища; движимые – купели и другие сосуды для водоосвящения, ковши, кропила, ризы или облачения священнослужителей, покровы на аналоях, кадилницы, паникадила, лампады, подсвечники и поставленные уже в них свечи, богослужебные книги и колокола». См.: Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова. Сергиев Посад, 1902. С. 447–448. Существует и обыкновенное церковное имущество: средства содержания церквей и учреждений, имеющих религиозную цель; средства содержания духовенства; средства для удовлетворения общецерковных потребностей или достижения общецерковных целей.
- 15 Правило 25 святых апостолов // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва, 2011. С. 72–73.

«принадлежащее Богу»¹⁶. Формулировка позволяет предположить, что речь идёт прежде всего о вещах священных. Собственником в данном случае может быть даже не Церковь, а сам Бог. Объект преступления — отношения собственности. Предмет — имущество, вверенное виновному. Субъект — лицо, которому вверено это имущество. В нашем случае таким специальным субъектом выступает епископ. Такие толкователи, как Зонара, Вальсамон, священноисповедник Никодим отмечают в этой норме специфическую ответственность за нецелевое управление вверенным имуществом, злоупотребление должностными полномочиями. Пётр Могила, рассуждая о 8-й заповеди, также подчёркивает, что несправедливо «мирянам или архиереям, управляющим какой-нибудь церковью, присваивать себе деньги и другие движимые её вещи»¹⁷.

Хотя мы не считаем, что 29-е и 30-е правила (также 4 Вс. 2, 23; 7 Вс. 4, 19) применимы к составу святотатства, несчастливым представляется рассмотрение некоторыми исследователями симонии как духовного святотатства^{18,19}. Сущность симонии (или святокупства) — купля и продажа даров Святого Духа, благодати священства, тем самым осквернение этой благодати.

Отсюда возникают вопросы: всякое ли хищение священных и освящённых вещей (а иногда и иных вещей Божественного права) есть святотатство? Важна ли форма хищения для квалификации того или иного деяния именно как святотатства? Против чего направлено данное преступление: против собственности, государства, Церкви или против Бога?

Рассмотрим два других правила святых апостолов.

- 16 Правило 38 святых апостолов // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва, 2011. С. 100–101.
- 17 *Петр Могила*. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной: с приложением / пер. с греч. Москва, 1900. С. 58.
- 18 *Милованов И. О.* О преступлениях и наказаниях церковных по канонам древней Вселенской Церкви // ХЧ. 1887. № 5–6. С. 508–560.
- 19 См. также: *Monumenta fidei ecclesiae orientalis: primum in unum corpus collegit variantes lectiones ad fidem optimorum exemplorum adnotavit prolegomena addidit indice rerum praecipuarum instruxit / comp. E. J. Kimmel. Jenae, 1850. P. 100–110; Peter Mogilas. Orthodoxa confessio catholicae atque apostolicae ecclesiae orientalis, quam cum interpretatione latina primum edit Laurentius Norrmannus. Lipsiae, 1695. P. 150.*

72-е правило святых апостолов*

<p>Εἴ τις κληρικός, ἢ λαϊκός, ἀπὸ τῆς ἀγίας ἐκκλησίας ἀφέληται κηρόν ἢ ἔλαιον, ἀφορίζεσθω καὶ τὸ ἐπίτευμπτον προστιθέτω μεθ' οὗ ἔλαβεν.</p>	<p>Si quis Clericus vel Laicus a Sancta Ecclesia surripuerit oleum vel ceram, consortio sejungitor: Insuper et quintam partem apponat ad id quod abstulit.</p>	<p>Если кто из причта или мирянин из святой церкви похитит воск или елей, да будет отлучен от общения церковного и впятеро приложит к тому, что взял.</p>
---	--	---

- * Текст на греческом и русском языках приводятся по изданию: Правило 72 святых апостолов // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва, 2011. С. 160. Текст на латинском языке см.: Canon 72 // Canons of the Holy Apostles: The Greek Text as Originally Printed in 1540, With the Various Readings of Later Editions: The Latin Version of Dionysius Exigus, Made AD. 500: And a New English Translation. [London], 1846. P. 32.

Данная норма посвящена краже того, что составляет собственность Церкви. Само вынесение кражи воска и елея в отдельное правило говорит о принадлежности этих объектов к священным или освящённым вещам. Священноисповедник Никодим, ссылаясь на Писание (см. Деян. 20, 7–8), говорит об употреблении воска и елея ещё во времена апостолов для освещения мест, в которых совершалось богослужение. Однако автор, на наш взгляд, не совсем точен в логике рассуждения, трактующего данную норму. Никодим пишет, что здесь речь идёт «о краже того, что составляет собственность Церкви и, следовательно, является священной вещью, почему и кража подобного рода называется святотатством [*греч. ἱεροσυλία, лат. sacrilegium*]²⁰. Однако не всякая собственность Церкви есть вещь священная или освящённая, существует и обыкновенное церковное имущество, которое также является собственностью Церкви. Интересно и продолжение рассуждений автора, опирающегося, в частности, на толкование Зонары:

«Воск и елей приносились обыкновенно верными из усердия, как их дар церкви, и становились её собственностью, считаясь, помимо своего назначения, священным предметом уже потому, что были принесены в церковь»²¹.

Так определяется один из способов создания освящённой вещи частным лицом подобно тому, как в римскую эпоху происходило

20 Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского / пер. с серб. Т. I. Москва, 2001. С. 193.

21 Там же. С. 193.

создание предмета поклонения²². Канон сужает круг субъектов наказуемого деяния до лиц из причта и мирян, исключая епископов и пресвитеров. Вероятно, подобное можно объяснить вполне обыденно: лицо в священном чине постоянно занято в храме и постоянно обращается с воском и елеем, у него не возникает потребности в его похищении и последующем употреблении. В случаях же расточительства этих материалов, деяние следует квалифицировать по 38-му правилу.

73-е правило святых апостолов*

Σκεῦος χρυσοῦν ἢ ἀργυροῦν ἁγιασθέν, ἢ ὀθόνην, μηδεὶς ἔτι εἰς οἰκείαν χρῆσιν σφετερίζεσθω, παράνομον γάρ· εἰ δέ τις φωραθεῖη, ἐπιτιμιάσθω ἀφορισμῶ.	Vas aureum vel argenteum aut velum sanctis usibus dicatum nemo vertat in privatos usus; contra legem enim est. Si quis vero deprehendatur, segregatione plectatur.	Сосуд золотый или серебряный освященный или завесу, никто же да не присвоит на свое употребление. Беззаконно бо есть. Аще же кто в сем усмотрен будет, да накажется отлучением.
--	--	---

* Текст на греческом и русском языках приводятся по изданию: Правило 73 святых апостолов // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва, 2011. С. 161. Текст на латинском языке: Canon 73 // Canons of the Holy Apostles. P. 32.

Согласно Зонаре²³, сам факт принесения едва ли не всякой вещи в храм Божий освящает её; таким образом, он уравнивает в статусе воск, елей, сосуд, ткань, принесённые Богу. Зонара, как и Вальсамон, в качестве аргумента ссылается²⁴ на историю уже упомянутого Ахара, присвоившего обещанное Богу и наказанного за это смертью (см.: Нав. 6, 17; 7, 6–27). В славянской «Кормчей» мы встречаем простой пересказ нормы²⁵. Толкование Никодима²⁶ примечательно тем, что автор видит в самом похищении и дальнейшем употреблении священного предмета для личных нужд (не совсем, впрочем, понятно, конъюнкция здесь или дизъюнкция) акт осквернения и, следовательно, святотатства и этим объясняет столь строгое наказание. Никодим оговарива-

22 Санфилиппо Ч. Курс римского частного права: учебник / пер. с итал. И. И. Маханькова; под общ. ред. Д. В. Дождева. Москва, 2007. С. 97.

23 Цит. по: Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва, 2011. С. 161–162.

24 Там же. С. 161–162.

25 Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва, 2011. С. 161–162. См. также: Кормчая. Напечатана с оригинала патриарха Иосифа. Москва, 1912. С. 173.

26 Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. I. С. 194.

ет и исключения, при которых данное правило неприменимо: в случае потребности накормить голодных или выкупить пленных (смягчающее обстоятельство). Согласно Писанию, подобное можно обозначить как акт милосердия.

Решения Вселенских и Поместных Соборов, с одной стороны, уточняют рассмотренные выше правила в части определения состава святотатства как наказуемого деяния, с другой — расширяют перечень действий, подпадающих под него. Прежде обратимся к более ранним памятникам канонического права — правилам святого Григория Нисского и Василия Великого.

В 6-м правиле Григорий Нисский отмечает, что страсть к сребролюбию оставлена святыми отцами без должного «врачевания», поэтому только «татьбу, гробокопательство и святотатство почитаем тяжкою болезнью»²⁷. У названных видов хищений святого Григорий Нисский определяет способы хищения по предмету и отделяет формы хищения (тайное — татьба; подкопание; открытое — разбойничество). И обозначает особенности наказания за таковые. Разбойника, согласно правилу, следует наказывать как человекоубийцу, а вор должен либо раздать имущество бедным, либо исцелиться трудом. В правиле 8-м святого Григория о святотатстве (*греч.* περὶ ἱεροσύλων²⁸) развивается 73-е правило святых апостолов. Важен контекст, в котором встречаем святотатство: это татьба в 6-ом и гробокопательство (разграбление могилы) в 7-ом правилах.

В 44-ом правиле святого Василия Великого рассматриваются случаи блуда диаконисы с язычником (диакониса допускается до причастия через семь лет жизни, если будет соблюдать в это время телесную и духовную чистоту). Для нас в большей степени имеет значение то, что Василий Великий прямо называет описанное деяние актом святотатства (*греч.* ἱεροσυλία²⁹) со стороны язычника, а телу диаконисы, как освящённому, не позволяются плотские отношения. Будет

27 Правило 6 святого Григория Нисского // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва, 2011. С. 677–681. См. также: *Gregorius Nyssenus. Epistula canonica ad Letoium* // PG. 45. Col. 233A:14–15.

28 Правило 8 святого Григория Нисского // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва, 2011. С. 689. См. также: *Gregorius Nyssenus. Epistula canonica ad Letoium* // PG. 45. Col. 236A:8.

29 Правило 44 святого Василия Великого // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва, 2011. С. 485. См. также: *Basilii Caesariensis. Epistula 199. Ἀμφιλοχίῳ περὶ κανόνων (canonica secunda) 44* // PG. 32. Col. 729B:5–6.

целесообразно связать норму с 6-м правилом Трулльского Собора о второбрачии. На него ссылается в своём толковании священноисповедник Никодим³⁰.

В 29-м правиле Четвёртого Вселенского Собора читаем:

«Епископа низводити на пресвитерский степень есть святотатство (ιεροσυλία ἐστίν³¹). Аще же некая праведная вина отстраняет его от епископского действия: то не должен он занимати и пресвитерского места. Но аще без всякия вины отстранен от своего достоинства, то да будет возстановлен в достоинство епископства»³².

Священноисповедник Никодим, хотя и не поясняет, почему деятели Четвёртого Вселенского Собора выбрали именно святотатство в качестве определения наказуемого деяния, приводит историю появления данного правила и раскрывает его³³. Во-первых, если кто-либо, участвовав в преступлении, не достоин совершать Святые Таинства, то он лишается священства в принципе и недостоин быть ни епископом, ни пресвитером. Во-вторых, низводить епископа до пресвитера, считая кого-либо недостойным осуществлять священное служение в епископской степени, но считать достойным осуществлять служение в степени пресвитерской есть святотатство. Епископ не может быть низведён до пресвитера в качестве наказания³⁴. Очевидно, в данной норме отсутствует состав хищения в какой-либо форме.

Хотя действия, описанные в норме, называются святотатством и, следовательно, должны наказываться строго, вплоть до отлучения, правило не содержит точной санкции для лица, осуществившего перевод епископа в степень пресвитера. Возможно, подразумевается санкция, аналогичная другим правилам святых апостолов или иным каноническим нормам. На наш взгляд, правило следует рассматривать в контексте норм, регулирующих ответственность за симонию: в нём присутствует элемент преднамеренной личной заинтересованности лица, виновного в переводе епископа в степень пресвитера. Правило

30 Правила [kanones] Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского / пер. с серб. Т. I / предисл. проф. И. Пальмов. Санкт-Петербург, 1911. С. 87–88.

31 Правило 29 Четвёртого Вселенского Собора // Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. Москва, 2011. С. 250.

32 Там же. С. 250.

33 Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. I. С. 509–510.

34 Там же.

не вступает в конкуренцию с канонами, посвящёнными симонии, однако может являться частью совокупности преступлений.

В 10-м правиле Двукратного Константинопольского Собора³⁵ встречаем дополнение к проанализированным выше Апостольским правилам и 6 и 8 правилам святого Григория Нисского. Данная норма направлена на борьбу со злоупотреблениями, вызванными разночтениями в трактовке 73-го апостольского правила. В норме делается различие между использованием «в домашнем обиходе некоторых церковных вещей и присвоением себе этих вещей»³⁶. Решение Собора разделяет такие деяния, как хищение из корыстных побуждений святой чаши, дискоса, лжицы, досточтимого облачения трапезы, глаголемого воздуха, любого сосуда или одежды, находившихся в алтаре (санкция — извержение из чина, «ибо едино из сих есть осквернение святыни, а другое святотатство»³⁷), и применение церковных вещей, находящихся вне алтаря и служащих для украшения или других надобностей, без присвоения их себе (санкция — отлучение). Понятно, почему квалифицирующим признаком становится место совершения преступления: алтарь есть место, где совершается святое таинство (Карф. 50; 4 Вс. 32). В правиле дважды прямо называется юридическое понятие святотатства (*греч.* ἱεροσυλοῦντας, ἱεροσύλων³⁸).

Согласно корпусу канонического права Православной Церкви, определённые наказуемые деяния прямо обозначаются как святотатство в русскоязычном варианте (*греч.* ἱεροσυλία — в греческих текстах и *лат.* sacrilegium — в источниках на латинском языке). Одновременно чёткое соотнесение конкретных действий с юридическим понятием святотатства встречается далеко не во всех канонах (как в случае важнейших для определения состава святотатства 72-го и 73-го правил святых апостолов), что затрудняет выделение дефиниции этого изучаемого правонарушения.

Мы считаем, что некоторая непоследовательность в использовании термина не является существенной. Ныне каноны представляют собой единый и нераздельный корпус норм. Безусловно, история возникновения того или иного правила важна и влияет не только на его

35 Правило 10 Двукратного Константинопольского Собора // Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Москва, 2000. С. 835–838.

36 Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского / пер. с серб. Т. II. Москва, 2001. С. 476.

37 Правило 10 Двукратного Константинопольского Собора // Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Москва, 2000. С. 835.

38 Там же. С. 835–838.

толкование, но главное — понимание, однако едва ли целесообразно рассматривать одно правило вне всего свода. Нормы, содержащие положения о святотатстве, не коллизионные по отношению друг к другу. Несмотря на некоторую разрозненность, они всё же имеют общее ядро: виновный в деянии, которое мы можем соотнести с юридическим понятием святотатства, покушается на элемент святости того или иного предмета, места или даже лица, за что предполагаются строгие санкции — извержение, отлучение³⁹. Посвяительство может быть выражено путём хищения из корыстных побуждений священной или освящённой вещи и/или осквернения подобной вещи, места, лица. Кроме этого, за святотатством следует и другой состав — гробокопательство. Если состав святотатства как хищения в целом канонами раскрываются, то объективная сторона святотатства как осквернения варьируется.

Заключение

Полагаем, что в ходе изучения текстов Священного Писания и корпуса канонического права мы доказали двуприродность наказуемого деяния святотатства как преступления против собственности и преступления против Бога, но выраженное строго против конкретных священных и освящённых объектов материального мира, а возможно, и шире — против иных вещей божественного права (ими могут быть как предметы, так и лица). Таким образом, тенденция в квалификации святотатства, заданная ещё в Ветхом Завете, обнаруживает себя и в корпусе канонического права Православной Церкви. Соответствует она и положениям римского права о святотатстве. Полагаем, что наиболее перспективным направлением в разработке выбранной темы является более подробное изучение текстов Ветхого Завета в оригинале и толкований к ним, а также специальное исследование института *res divini iuris* в римском праве.

Священное Писание

Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem / instrux. R. Weber; ed. R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

39 Н. С. Суворов выделяет такое vindикативное наказание для святотатцев как лишение церковного погребения. См.: О церковных наказаниях. Опыт исследования по церковному праву Н. Суворова. Санкт-Петербург, 1876. С. 98–99.

- Nestle-Aland Novum Testamentum Graece / hrsg. B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 28²⁰¹².
- Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum Editio. [Vatican City]: [Libreria Editrice Vaticana], [2¹⁹⁸⁶].
- Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- The New Testament in The Original Greek Byzantine Textform / ed. M. A. Robinson, W. G. Pierpont. Southborough: Chilton Book Publishing, 2005.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Москва: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.

Источники

- Basilii Caesariensis*. Epistula 199. Ἀμφιλοχίῳ περὶ κανόνων (canonica secunda) // PG. T. 32. Col. 715–732.
- Canon 72 // The Canons of the Holy Apostles: The Greek Text as Originally Printed in 1540, With the Various Readings of Later Editions: The Latin Version of Dionysius Exiguus, Made AD. 500: And a New English Translation. [London]: [S. n.], 1846. P. 32.
- Canon 73 // The Canons of the Holy Apostles: The Greek Text as Originally Printed in 1540, With the Various Readings of Later Editions: The Latin Version of Dionysius Exiguus, Made AD. 500: And a New English Translation. [London]: [S. n.], 1846. P. 32.
- Gregorius Nyssenus*. Epistula canonica ad Letoium // PG. T. 45. Col. 221–236.
- Monumenta fidei ecclesiae orientalis: primum in unum corpus collegit variantes lectiones ad fidem optimorum exemplorum adnotavit prolegomena addidit indice rerum praecipuarum instruxit / comp. E. J. Kimmel. Jena: Prostat apud Frieder Mauke, 1850.
- Peter Mogilas*. Orthodoxa confessio catholicae atque apostolicae ecclesiae orientalis, quam cum interpretatione latina primum edit Laurentius Normannus. Lipsiae: J. Thomam Fritsch, 1695.
- Rehkopf F.* Septuaginta-Vokabular. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989.
- Кормчая. Напечатана с оригинала патриарха Иосифа. Москва: Журнал «Церковь», 1912.
- Петр Могила*. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной: с приложением / пер. с греч. Москва: Синод. тип., 1900.
- Правила [kanones] Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского / пер. с серб.; предисл. проф. И. Пальмов. Т. I–II. Санкт-Петербург: Тип. С.-Петербур. духовной акад., 1911–1912.
- Правила православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского / пер. с серб. Т. I–II. Москва: Отчий дом, 2001.
- Правило 25 святых апостолов // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва: Сибирская Благовонница, 2011. С. 72–73.
- Правило 38 святых апостолов // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва: Сибирская Благовонница, 2011. С. 100–101.

- Правило 72 святых апостолов // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва: Сибирская Благовонница, 2011. С. 160.
- Правило 73 святых апостолов // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва: Сибирская Благовонница, 2011. С. 161.
- Правило 44 святого Василия Великого // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва: Сибирская Благовонница, 2011. С. 485.
- Правило 6 святого Григория Нисского // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва: Сибирская Благовонница, 2011. С. 677–681.
- Правило 8 святого Григория Нисского // Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. Москва: Сибирская Благовонница, 2011. С. 689–691.
- Правило 29 Четвёртого Вселенского Собора // Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. Москва: Сибирская Благовонница, 2011. С. 250.
- Правило 10 Двукратного Константинопольского Собора // Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Москва: Паломник; Сибирская Благовонница, 2000. С. 835–838.

Литература

- Белогриц-Котляревский Л. В.* Преступления против религии в важнейших государствах Запада. Ярославль: Тип. Г. Фальк, 1886.
- Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1902.
- Милованов И. О.* О преступлениях и наказаниях церковных по канонам древней Вселенской Церкви // ХЧ. 1887. № 5–6. С. 508–560.
- О церковных наказаниях. Опыт исследования по церковному праву Н. Суворова. Санкт-Петербург: Тип. и хромолит. А. Траншеля, 1876.
- Санфилиппо Ч.* Курс римского частного права: учебник / пер. с итал. И. И. Маханькова; под общ. ред. Д. В. Дождева. Москва: Норма, 2007.
- Burczak K.* Sacrilegium in Gratian's Decretum / trans. D. Bębeniec. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Harden J. M.* Dictionary of the Vulgate New Testament. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1921.

ПАТРОЛОГИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

СЛЕДЫ МОНТАНИЗМА В ПОЗДНИХ ТВОРЕНИЯХ ТЕРТУЛЛИАНА

(ОБЗОР)

Алексей Николаевич Неманов

магистр богословия
аспирант кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
aleksey.nemanov@yandex.ru

Священник Андрей Лысевич
/ Андрей Евгеньевич Лысевич

кандидат теологии
доцент кафедры богословия Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ier.a.lysevich@ya.ru

Для цитирования: Неманов А. Н., Лысевич А., свящ. Следы монтанизма в поздних творениях Тертуллиана (обзор) // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 148–165. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.008

Аннотация

УДК 27-872

В статье предлагается общий обзор монтанистских идей, которые высказывает Тертуллиан в своих сочинениях, уже перейдя в секту катафригийцев. Рассмотрен ряд произведений нравственно-практического и богословско-полемиического характера, таких как: «О венке воина», «О бегстве в гонении», «О стыдливости», «О единобрачии», «О посте», «О душе», «Против Праксея» и др. Сектантское влияние в указанных сочинениях выразилось в поддержке Тертуллианом «самопроизвольного» мученичества, ригористичности в вопросе покаянной дисциплины, суровости в отношении брака и поста, цитации «новых пророчеств» как авторитетных высказываний, в пренебрежении членами Церкви

как «психиками», уступающими фригийским «пневматикам», в убеждении в том, что раскольниками руководит Св. Дух как Ипостась, явившая полноту Откровения через Монтана в наступившую последнюю эпоху, или эру Параклита.

Ключевые слова: Тертуллиан, монтанизм, Параклит, Дух, «психики», «пневматики», пророчество.

Traces of Montanism in the Later Works of Tertullian (Review)

Aleksei N. Nemanov

MA in Theology

PhD student at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

aleksey.nemanov@yandex.ru

Priest Andrei Lysevich / Andrei E. Lysevich

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

ier.a.lysevich@ya.ru

For citation: Nemanov, Aleksei N., Lysevich, Andrei, priest. "Traces of Montanism in the Later Works of Tertullian (Review)". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 148–165 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.008

Abstract. The article offers a general overview of the Montanist ideas that Tertullian expresses in his works, after joining the sect of the Cataphrygians. A number of works of a moral-practical and theological-polemical nature are considered, such as: «On the Warrior's Crown», «On Flight in Persecution», «On Modesty», «On Monogamy», «On Fasting», «On the Soul», «Against Praxeas» and others. Sectarian influence in these writings was expressed in Tertullian's support of «spontaneous martyrdom», rigorism in the discipline of repentance, severity in relation to marriage and fasting, citing of «new prophecies» as authoritative statements, disdain for members of the Church, whom he called «psychici», who were inferior to the Phrygian «spiritaes», conviction that the schismatics are guided by the Holy Spirit as an Hypostasis, that revealed the fullness of Revelation through Montanus in the present final age or era of the Paraclete.

Keywords: Tertullian, Montanism, Paraclete, Spirit, «psychici», «spiritaes», prophecy.

Введение

Труды Тертуллиана имеют особую значимость среди сочинений раннехристианских авторов, затрагивая актуальные догматические и нравственные вопросы. Произведения апологета служили различным целям, защищая единоверцев и содержа назидания. Латинское богословие появляется фактически благодаря ему. После 200 г. Тертуллиан уклоняется в монтанизм. Еретическая богословская парадигма естественным образом находит отражение в его творениях. Настоящая работа посвящена выявлению и анализу монтанистского влияния в поздних произведениях Тертуллиана.

Существуют различные системы категорирования сочинений Тертуллиана, для нас наиболее важны две из них. Хронологическая система различает, в частности, труды до уклонения — кафолические; «переходные» литературные памятники — полумонтанистские; и поздние произведения после разрыва с церковным обществом — монтанистские. Также исследователи выделяют в творчестве Тертуллиана три содержательных направления: апологетическое, догматическое и практическое. Полумонтанистские труды поддерживают идеологию раскола малозаметно. Нужно сказать, что сочинения этого этапа связаны с Преданием и посвящены опровержению еретических течений и поучениям ещё без разграничения между «психиками» (от *греч.* «ψυχικός» — «душевный [человек]» (см. 1 Кор. 2, 14)) и «пневматиками» (от *греч.* «πνευματικός» — «духовный» (см. 1 Кор. 2, 15)) — сектантами. Монтанизм проявился более отчётливо лишь к концу жизни Тертуллиана. В настоящей публикации рассматриваются только поздние сочинения латинского апологета. Они разделены в соответствии с содержательным подходом (апологетические, догматические и практические). Нужно сразу заметить, что произведения, защищающие христианство, в позднем творчестве Тертуллиана представлены только одним посланием «К Скапуле» — «Ad Scapulam» (CPL; № 24). Это сочинение, адресованное внешнему противнику, осуждает гонения и жестокость язычников и оставляет в стороне противоречия и разногласия между сектантами и «психиками», поэтому первый тематический тип рассматриваться в статье не будет.

1. Нравственно-практические сочинения

Немаловажный пункт разногласий в рассматриваемую эпоху представляло собой «самопроизвольное» стремление к мученичеству. Тертуллиан

в труде «О венке воина» — «De corona militis» (CPL; № 21) восхваляет единоверца-воина, который пренебрёг языческим обычаем надевать при награждении венки и, объясняя отказ, исповедовал себя христианином. Подобный шаг спровоцировал репрессии не только против него, но и против всей Церкви. Тертуллиан пишет, что тогда поднялась волна обсуждений, касавшихся этого солдата, и считает вероятным, что споры зародились прежде всего в среде христиан-«психиков». Данное обстоятельство, по мнению латинского автора, в некотором смысле уподобляет церковных людей язычникам. В соответствии с ним, стороны оказываются схожи в том, что шаг воина признан опрометчивым и поспешным, ведь поводом к допросу являлся один лишь внешний вид. Тертуллиан же, напротив, считает упомянутого солдата единственным храбрецом среди соратников-единоверцев. Причиной нежелания такого свидетельства со стороны прочих христиан латинский автор видит неприятие ими Параклита, ведь отвергшие пророчества Утешителя пренебрегут также и мученичеством¹.

Тертуллиан вновь обращается к этому вопросу ещё в одном практическом сочинении — «О бегстве в гонении» — «De fuga in persecutione» (CPL; № 25). Латинский автор, начиная произведение, рассуждает о том, что насколько часто возникают гонения, настолько усерднее необходимо рассматривать, как их должно воспринимать с точки зрения истинного вероучения. Это рассмотрение, как пишет Тертуллиан, необходимо также и церковным христианам, у которых, по его мнению, возникают дополнительные вопросы и проблемы из-за неприятия Параклита, ведающего правдой². В 9-й главе труда латинский автор цитирует известное в среде монтанистов изречение о том, что посредством общения с Духом можно убедиться: почти все слова Параклита побуждают к мученичеству и не одобряют бегства. Для христианина исповедовать веру в гонении — это благо. Кто сторонится человеческих обличений, будет разоблачён Богом. Прорицатель-монтанист призывает верующего прекратить смущаться славы. Когда праведность выставляет христианина перед взорами людей, тогда имеется возможность оказаться замеченным. Затем Тертуллиан цитирует некое «пророчество» монтанистов, порицающих смерть в спокойных обстоятельствах и призывающих к мученичеству для прославления Спасителя, пострадавшего

1 См.: *Tertullianus. De corona militis 1 // CCL. 2. P. 1040; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 72.*

2 См.: *Tertullianus. De fuga in persecutione 1 // CCL. 2. P. 1135; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 72.*

ради искупления людей, в особенности Его последователей³. Знающий Параклита услышит, как Дух покрывает беглецов позором⁴. Тертуллиан утверждает далее, что христиане не могут принадлежать Пострадавшему (т. е. Распятому), сторонясь мучений. Готовый к гонению будет совершенным в любви к Господу, изгоняющей страх. Таким образом, оказывается, что избранных немного, поэтому необходим Утешитель — проводник всего истинного, побуждающий претерпеть всё⁵.

В качестве отдельной группы произведений нужно рассмотреть поздние труды апологета, в которых он отстаивает нововведения монотанизма, касающиеся нравственной строгости в повседневной жизни, в частности, целомудрия, брака и воздержания. Эти сочинения можно разобрать поочерёдно в соответствии с приблизительной хронологической последовательностью и одновременно нарастанием в них степени ригоризма.

Руководясь данным принципом, начнём обсуждение с труда «О покрове дев» — «*De virginibus velandis*» (CPL; № 27). Тертуллиан рассуждает здесь, что перед правдой, опровергающей ересь, нет специальной установки противиться новизне. Заблуждение — всё, расходящееся с истиной, в том числе и старинный образ жизни. Когда новые установления кому-то не знакомы, нужно исследовать эти неведомые и всё-таки немаловажные представления наравне с тем, как принять известное. Тертуллиан поддерживает православную позицию в том, что вероучение единственно, неподвижно и неизменно. Латинский автор исповедует Господа, Вседержителя и Создателя. Сын Его Иисус Христос был рождён Пресвятой Девой, претерпел казнь и восстал, вознёсшись к небесам, сидит с Отцом, намереваясь воздать Суд живым и мёртвым. Тертуллиан исповедует и воскресение плоти в соответствии с церковным вероучением. Он замечает, что, если эти догматы сохраняются, то «бытовая» дисциплина допускает и нововведения. Благодать Божия продолжает действовать и в конце истории. Господь дал для этого Утешителя, чтобы дисциплина могла мало-помалу направляться, регулироваться и совершенствоваться Св. Духом, ибо для человеческой посредственности всё сразу непонятно. Желая подтвердить мысль, Тертуллиан

3 См.: *Tertullianus. De fuga in persecutione* 9 // CCSL. 2. P. 1147; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 6, 72.

4 См.: *Tertullianus. De fuga in persecutione* 11 // CCSL. 2. P. 1149; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 72.

5 См.: *Tertullianus. De fuga in persecutione* 14 // CCSL. 2. P. 1155; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 74.

обращается к прощальному наставлению Спасителя апостолам, когда Христос несколько раз упоминает о Параклите (см. Ин. 14, 16–17, 26; 15, 26; 16, 7–15). Согласно апологету, уже настала эра Утешителя, совершенствующего дисциплину, открывающего понимание Писания, исправляющего и подвигающего разум к лучшему. Тут же Тертуллиан обосновывает излюбленную в монтанизме концепцию развивающегося Откровения с помощью известного утверждения Екклезиаста: «*Всему свое время*» (Еккл. 3, 1). Латинский автор находит аналогичные примеры и в природе: как зерно производит побег, который через какое-то время вырастает, пускает ветви, покрывается листвой и достигает зрелого состояния для последующего плодоношения, так и в продолжение священной истории человечество приучалось к праведности постепенно. Ветхозаветное законодательство связано с «детским» периодом становления, проповедь Спасителя и апостолов соответствовала этапу молодости. Наступившая эра Параклита знаменует эпоху зрелого сообщества⁶. Рассмотренная начальная часть труда сразу обнаруживает влияние монтанизма. Тертуллиан такой «преамбулой» обосновывает последующую позицию поддержки суровых и мелочных нововведений катафригийской секты в бытовой жизни, в частности, касательно головного покрова для незамужних дев.

Сочинение «О поощрении целомудрия» — «*De exhortatione castitatis*» (CPL; № 20) адресовано другу апологета, потерявшему супругу. Латинский автор поддерживает и превозносит строгость монтанистов в отношении нравственной чистоты. Как свидетельствует Тертуллиан, строгость, согласно «пророчице» Приске, позволяет священнослужителям знать, как исполнять свои обязанности. Упомянутая помощница Монтана утверждает, в цитации апологета, что чистота сопрягается с гармонией; благодаря целомудрию христиане сподобляются откровений и, склонив голову, внимают явным и таинственным спасительным голосам⁷. С помощью таких аргументов Тертуллиан хочет убедить знакомого в нежелательности второго супружества, дозволяемого в некоторых случаях в церковной среде. Эти рассуждения апологета соответствуют именно позиции катафригийского течения.

В труде «О стыдливости» — «*De pudicitia*» (CPL; № 30) Тертуллиан отстаивает, в числе прочего, суровое отношение монтанизма

6 См.: *Tertullianus. De virginibus velandis* 1 // CCSL. 2. P. 1209–1210; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 62; SC. 424. P. 128–130.

7 См.: *Tertullianus. De exhortatione castitatis* 10 // CCSL. 2. P. 1030; SC. 319. P. 106; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 4, 66.

к второбрачным. Строгие взыскания к таким людям оправдываются тем, что таким образом «пневматики» предпринимают меры предосторожности, чтобы предотвратить более серьёзные проступки. Недопустимо, чтобы христианин вступил после первого брака в новое супружество, которое отличается от прелюбодеяния и блудного сожительства разве что официальным договором, касающимся приданого, поэтому монтанисты без жалости исключают из своего числа тех, кто женился повторно. Согласно апологету, они позорят Параклита нарушением дисциплины и «пневматики» справедливо назначают второбрачным такое же наказание, как и блудникам, которые будут плакать без надежды на примирение, а Церковь оставит для них единственный ответ — всенародное бесчестье⁸.

Тертуллиан, критикуя «душевное» христианство, упоминает о его священноначалии, которое получило «инога Параклита» через апостолов, принявших непризнанного среди своих пророков Утешителя. Таковые призываются поучать посланиями, что грехи плоти, осквернённой после просвещения Крещением, смываются покаянием, что вызывает неприятие у последователя монтанизма⁹. Латинский автор обращается к воображаемому собеседнику, подразумевая под ним Римского епископа, главу и образ «душевного» церковного христианства. Тертуллиан требует, чтобы «апостольский человек» показал прошлое и современное пророчество в своей среде для авторитетности и потом заявлял о способности прощать преступления. Иерарху назначены обязанности в обеспечении дисциплины, он должен оставаться простым служителем без руководства силой благодати. Тогда кто это и насколько он велик, чтобы отпускать тяжёлые грехи, не обладая званием пророка и апостола, ограниченный нехваткой полномочий и дерзновения? Тертуллиан просит воображаемого собеседника аргументировать присвоение этого права священству. Развивая мысль, латинский автор говорит, что, в соответствии с авторитетом апостола Петра, прощать грехи может обладающий харизмой, апостол или пророк. И Церковь в собственном смысле — это Дух, наполненный Святой Троицей, Отцом, Сыном и Параклитом. Она простит беззакония. И всё-таки это духоносная Церковь без волеизъявления

8 См.: *Tertullianus. De pudicitia* 1 // CCL. 2. P. 1283; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 90, 92; SC. 394. P. 152.

9 См.: *Tertullianus. De pudicitia* 12 // CCL. 2. P. 1302; SC. 394. P. 202; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 92.

епископов. Право и решение принадлежит Господу, неверно присваивать его слуге, то есть священнику¹⁰.

Сочинение «О единобрачии» — «De monogamia» (CPL; № 28) также поддерживает суровость монтанизма к второбрачным, обличая уступки. Начиная трактат, Тертуллиан в очередной раз присваивает церковным христианам именование «психики», вновь свидетельствуя тем самым о своей принадлежности к катафригийской секте. «Пневматики» считают, что супружество неповторимо, как неповторима и вера в единого Господа. Закон брака доставляет честь при наличии скромности. Как говорит Тертуллиан, отвергающие Параклита «психики» относятся к чему-либо духовному без радости, у них нет стремления стяжать Его. Таким образом, когда всё, что связано с Утешителем, кажется тягостным, тогда материальные потребности по-особому приятны. Латинский автор использует здесь в своих интересах мысль апостола Павла:

«Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал. 5, 17).

Тертуллиан рассуждает, что телам свойственно стремиться к вещественной сфере. Утешитель — изначально чужой для плоти, что подтверждается словами Господа о недопустимости для людей пренебрегать Духом, ибо они склонились к материи (ср. Быт. 6, 3)¹¹.

По словам Тертуллиана, «психики» обвиняют безоговорочную моногамию в ереси. Они отвергают Параклита из-за требований незнакомой дисциплины и чрезмерной строгости монтанизма¹². Тертуллиан призывает обсудить правоту предположения, что Утешитель приучил к установлению, считавшемуся новым в сравнении с церковной традицией или тяжёлым после лёгкого бремени (см. Мф. 11, 30). Латинский автор вспоминает здесь слова Господа, предсказавшего вещания Параклита: *«Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам»* (Ин. 16, 13)¹³. Значит, безосновательно считать новшеством защищаемые монтанистами суровые правила Утешителя, в том числе о браке. Как говорит Тертуллиан, легко убедиться, насколько

10 См.: *Tertullianus. De pudicitia 21* // CCSL. 2. P. 1326–1328; SC. 394. P. 270–274; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 6, 92.

11 См.: *Tertullianus. De monogamia 1* // CCSL. 2. P. 1229; SC. 343. P. 134; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 76.

12 См.: *Tertullianus. De monogamia 2* // CCSL. 2. P. 1230; SC. 343. P. 134; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 76.

13 См.: *Tertullianus. De monogamia 2* // CCSL. 2. P. 1230; SC. 343. P. 134; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 76.

подходяще для Параклита провозгласить неповторимость супружества, которое можно и полностью отменить, поэтому нужно удостовериться, что Дух всего-навсего умеряет установление, по-хорошему подлежащее упразднению¹⁴. Тертуллиан спрашивает: в чём ересь воззрения монтанистов на второбрачие как на незаконное? Латинский автор добавляет, что таковое нужно назвать прелюбодеянием. Тертуллиан говорит ещё, что известное предостережение в 1 Тим. 4, 3 оставляет монтанизм в стороне¹⁵.

В сочинении «О посте» — «De ieiunio» (CPL; № 29) говорится, что противно даже общаться с церковными христианами и совместно рассуждать о предметах, отстаивание которых неприлично. Латинский автор риторически спрашивает, как защитить чистоту и умеренность без обличения противников? Тертуллиан говорит откровенно: это внешние и внутренние уды обычных верующих. Последние противодействуют Утешителю, «новые пророчества» ими отвергаются. Это не означает, в соответствии с Тертуллианом, что первооснователи монтанизма проповедуют другого Господа, или разъединяется Христос, или упразднилось некое догматическое правило. Они прямо поучают поститься чаще, чем вступать в брак¹⁶. Обличая отвержение обычными верующими пищевых ограничений монтанизма, Тертуллиан говорит, что церковные христиане полностью подавляют воздержание в еде, ставшее для них столь праздным¹⁷. Латинский автор чётко различает посты монтанистов, приверженцев Маркиона, и аскетическую жизнь, практикуемую другими еретиками. Тертуллиан считает, что «постоянное воздержание» направлено фактически к небрежению Божественным творением и осуждено заранее в 1 Тим. 4, 3¹⁸.

14 См.: *Tertullianus*. De monogamia 3 // CCSL. 2. P. 1232–1233; SC. 343. P. 144; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 80.

15 См.: *Tertullianus*. De monogamia 15 // CCSL. 2. P. 1250; SC. 343. P. 198; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 82.

16 См.: *Tertullianus*. De ieiunio adversus psychicos 1 // CCSL. 2. P. 1257; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 82.

17 См.: *Tertullianus*. De ieiunio adversus psychicos 11 // CCSL. 2. P. 1270; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 84.

18 См.: *Tertullianus*. De ieiunio adversus psychicos 15 // CCSL. 2. P. 1273; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 86.

2. Догматические сочинения

Поздние догматические труды Тертуллиана также несут очевидные следы увлечения «новым пророчеством». Среди таких произведений можно назвать трактат «О воскресении плоти» — «*De resurrectione carnis*» (CPL; № 19). В нём Тертуллиан отстаивает эсхатологическую догму о будущем соединении душ и мёртвых тел перед Страшным Судом. Латинский автор обращается, кроме православных аргументов, ещё к авторитету помощницы Монтана Прискиллы, тогда как она и главный инициатор раскола уже несколько десятилетий как были отвергнуты церковной полнотой. В трактате знаменитый карфагенянин, в противовес некоторым гностическим лжеучениям, отзываясь с одобрением о суровом отношении его секты к плоти, воспринимая это как подготовку к предстоящему воскресению¹⁹. Доказывая отсутствие в монтанизме противоречий истинному вероучению, Тертуллиан заключает, что настало время, чтобы Дух изобильно просиял в изречениях без добавления новых предлогов для еретических ухищрений. Оракулы Его провозвестников истребили ещё и застарелые корни гностических заблуждений. Произвольность притчей и неясности Господь устраняет открытой проповедью таинства в пророчестве Параклита. Зачерпнув в Его источниках, уже невозможно жаждать, интересуясь другими учениями. Будет погашен сжигающий жар, порождённый вопросами²⁰. Монтанизм в приведённых рассуждениях проявляется в неоднократном упоминании о Параклите, вдохновившем «пророчества» раскольников, стоящие, как считает латинский автор, наравне с церковными догмами.

Произведение «Против Маркиона» — «*Adversus Marcionem*» (CPL; № 14) также создано в период принадлежности Тертуллиана к фригийской секте. Над указанным сочинением, представленным пятью книгами, латинский автор работал с небольшими перерывами в течение нескольких лет. Данное обстоятельство ставит вопрос о классификации произведения, ведь работу над ним автор начал, когда ещё не был монтанистом. Исследователь Р. Браун внимательно рассматривает этапы составления труда. Он отмечает, в том числе, сосуществование ряда частичных и неисправленных списков незаконченной книги, имевших хождение вопреки недовольству Тертуллиана. На определённом этапе работы над произведением оригинал был похищен, вследствие чего

19 См.: *Tertullianus. De resurrectione carnis* 11 // CCL. 2. P. 933; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 4, 74.

20 См.: *Tertullianus. De resurrectione carnis* 63 // CCL. 2. P. 1012; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 74.

латинский автор вынужденно начал всё «с чистого листа» уже тогда, когда открыто поддерживал монтанизм²¹. В третьей книге данного труда имеется глава «О тысячелетнем земном царстве». Тертуллиан выражает здесь учение о хилизме в духе монтанизма. В частности, латинский автор говорит о будущем схождении небесного града и, подтверждая такое обетование библейскими свидетельствами, упоминает и «новое пророчество», «пребывающее с нашей верой»²². Тертуллиан относил его к Божественному Откровению наравне с книгами Писания. Под «нашей верой», как видно, подразумевается монтанизм. В четвёртой книге имеется, в числе прочего, глава о Преображении Христовом и предсказавших его ветхозаветных пророчествах. Тертуллиан рассуждает о состоянии апостола Петра, ставшего свидетелем чудесного события. Апостол предложил приготовить три палатки, чтобы оставаться рядом с преображённым Христом, *не зная, что говорил* (Лк. 9, 33). Рассуждая о таком «блаженном неведении», Тертуллиан упоминает о «новом пророчестве» как соединении экстаза с благодатью. Такое состояние в монтанизме понималось как отключение собственного восприятия и разума, при котором человек становится пассивным проводником Божественных прорицаний²³.

Следующий трактат, относящийся к «сектантскому» периоду, — «О душе» — «De anima» (CPL; № 17). В 9-й главе сочинения присутствует мысль о безосновательности соотношения с Иоанном, по-видимому, апостолом, конца пророчеств, продолжающихся и далее. Трактат пронизан кроме монтанистских влияний ещё и стоическими идеями (к примеру, что бесплотная часть человеческой природы обладает своим телом, и это — определённый род материи)²⁴. Мысль о «самопроизвольном» мученичестве, сходная с рассуждением в произведении «О бегстве», проводится латинским апологетом в 55-й главе труда «О душе». Очевидно, Тертуллиан руководствуется здесь более ранними изречениями монтанистов. В упомянутой главе говорится следующее:

21 См.: *Braun R.* Introduction générale // SC. 365. P. 16.

22 См.: *Tertullianus.* Adversus Marcionem 3, 24 // CCL. 1. P. 542; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 66–68; SC. 399. P. 204.

23 См.: *Tertullianus.* Adversus Marcionem 4, 22 // CCL. 1. P. 601; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 68; SC. 456. P. 280.

24 См.: *Tertullianus.* De anima 9 // CCL. 2. P. 791–792; SVC. 100. P. 10; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 70. Рус. пер.: *Тертуллиан.* О душе / пер. А. Ю. Братухина. Санкт-Петербург, 2004. (Библиотека христианской мысли. Источники). С. 54. Лат. источник: Там же. С. 176.

«Новая смерть за Бога и необычайная смерть за Христа принимается иным и особым пристанищем. Итак, постигни различие между язычниками и верными в смерти: [тебя можно будет отнести к последним,] если ты погибнешь за Бога, как призывает Утешитель, не от нежных лихорадок на мягких постелях, но в мученичестве; если поднимешь свой крест и последуешь за Господом, как велел Он Сам»²⁵.

Тертуллиан говорит немного далее, отсылая к другому несохранившемуся собственному сочинению:

«Ты знаешь о рае из нашей книжки, в которой мы устанавливаем, что всякая душа в преисподней сохраняется на день Господа»²⁶.

Латинский автор апеллирует ещё в самом конце произведения к пророчеству монтанистов. Тертуллиан толкует конкретный евангельский отрывок (Мф. 5, 25–26) в контексте посмертного состояния и подтверждает указанное понимание авторитетом Параклита²⁷.

В труде «Против Праксея» — «Adversus Praxean» (CPL; № 26) церковный учитель опровергает этого еретика в т. ч. и с позиций монтанизма. Тертуллиан вначале вкратце характеризует данного лжеучителя в отрицательном свете и упоминает некоторые обстоятельства его биографии. В частности, латинский автор свидетельствует о почти свершившемся однажды факте признания Римским папой пророчеств Монтана, Прискиллы и Максимиаллы. Как говорит Тертуллиан, таким признанием самый влиятельный христианский епископ дал долгожданный мир малоазийским Церквям. Тогда-то и появился Праксей, разоблачив лидеров монтанизма и вынудив председателя Римской кафедры отвергнуть харизмы, т. е. «новое пророчество». Т. о., упомянутый лжеучитель в соответствии с Тертуллианом погрешает двойным святотатством: изгнанием Утешителя и распространением ереси «патрипассианства» (разновидность модализма). Далее латинский автор свидетельствует, что Праксей совершает видимое отречение для предотвращения действительного исправления. В труде говорится,

25 См.: *Tertullianus. De anima* 55 // CCL. 2. P. 863; SVC. 100. P. 74; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 70; Рус. пер.: *Тертуллиан. О душе* / пер. А. Ю. Братухина. С. 132. Лат. источник: Там же. С. 233.

26 Там же.

27 См.: *Tertullianus. De anima* 58 // CCL. 2. P. 869; SVC. 100. P. 79–80; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 72. Рус. пер.: *Тертуллиан. О душе* / пер. А. Ю. Братухина. С. 139. Лат. источник: Там же. С. 237–238.

что «психики» сохраняют его собственноручный акт отвержения своих заблуждений²⁸. Латинский автор подразумевает здесь Римскую Церковь, члены которой, как и в общем кафолические христиане, обыкновенно назывались так Тертуллианом в монтанизме. Всё-таки маловероятно, что Праксей тогда раскаялся. В творчестве апологета отсутствуют примеры, где Тертуллиан, полемизируя с модалистами, рассматривает такой шаг как дополнительный контраргумент. В рассматриваемом труде далее говорится, что всё остальное покрыто после этого молчанием, и о Праксее уже нет слуха. Латинский автор пишет затем, что его единомышленники-катафригийцы разошлись впоследствии с «психиками», защищая Утешителя. Тертуллиан представлял Монтана имеющим непосредственную связь с Параклитом. Это воззрение обнаруживает окончательное уклонение апологета в секту катафригийцев. Тертуллиан далее пишет, что плевелы Праксея затем распространились и укоренились. Они временно скрывались в сумраке лицемерием и плутовством; наконец, опять прозябают, всходят и расцветают. Господь всё-таки вновь искоренит заблуждения Праксея, когда непотребные травы и плоды с разными соблазнами будут собраны и сожжены огнём. Тертуллиан говорит далее, что истинные христиане в противоположность модалистам верят в Единого Господа при сохранении распределения (*лат. dispensatione*) (Лиц), которое называется «домостроительством». Эта догма сохранялась постоянно, и, как подчёркивает латинский автор, в особенности в последнее время. В наступившую эпоху Тертуллиан и его единомышленники научены Параклитом, т. е. Наставником всего истинного²⁹. Здесь явным образом подразумевается «Утешитель» монтанистов. Ещё далее Тертуллиан выводит следствие, что Слово неразрывно с Отцом, как сказано в Евангелии (см. Ин. 10, 38), и постоянно находится с Богом (см. Ин. 1, 1). Единство Спасителя с Родителем, засвидетельствованное ап. Иоанном (см. Ин. 10, 30), будет стражем догмата, что Сын имеет связь с Всевышним в неотделимом происхождении. Тертуллиан говорит также, что Бог произносит Слово, в соответствии с учением Параклита, как побег произведён корнями, поток — источником, луч — солнцем³⁰. Т. о. латинский автор, отстаивая православное воззрение,

28 См.: *Tertullianus. Adversus Praxean 1* // CCSL. 2. P. 1159–1160; *Tertulliano. Adversus Praxean* / ed. G. Scarpat. Torino, 1959. (Biblioteca Loescheriana). P. 15; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 88.

29 См.: *Tertullianus. Adversus Praxean 2* // CCSL. 2. P. 1160; *Tertulliano Adversus Praxean* / ed. G. Scarpat. P. 17; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 88.

30 См.: *Tertullianus. Adversus Praxean 8* // CCSL. 2. P. 1167–1168; *Tertulliano Adversus Praxean* / ed. G. Scarpat. P. 39–41; NAPS. Patristic Monograph Series. 14. P. 88–90.

вновь уравнивает библейские аргументы и авторитет «Утешителя» монтанистов. Ещё в одном месте сочинения Тертуллиан, риторически заняв позицию Праксея, призывает противников модализма продолжать проповедовать якобы двоебожие, пользуясь силой текстов Св. Писаний. И после этого восклицает сразу о недопустимости подобной трактовки. В соответствии с латинским автором, Тертуллиан и его единомышленники, как ученики Параклита, рассматривают причины и времена событий в Св. Писании с помощью Божественной благодати³¹. Здесь вновь подразумевается «Утешитель» сектантов, что в очередной раз обнаруживает уклонение апологета в секту.

Заключение

В поздних творениях Тертуллиана мы можем указать некоторые характерные черты монтанизма. Главным и существенным признаком поддержки латинским апологетом идеологии катафригийского раскола нужно назвать признание «новых пророчеств», связывающее воедино все рассмотренные труды церковного учителя. Некоторые оракулы известных лидеров и анонимных последователей монтанизма в отдельных творениях Тертуллиана цитируются непосредственно. В частности, в сочинениях «О воскресении плоти» и «О поощрении целомудрия» слова Прискиллы упоминаются как авторитетные изречения, тогда как Церковь уже отвергла эту «пророчицу» с лидером катафригийцев несколько десятилетий назад. Тертуллиан не считает, что первооснователи секты проповедуют новое христианство, разъединяют Спасителя или упраздняют какие-либо догмы, он фактически уравнивает оракулы раскола и Священное Писание. Монтанизм именуется апологетом как «новое пророчество». Это выражение встречается в его поздних творениях неоднократно, равно как и слово «психики» по отношению к ортодоксальному христианству, а также упоминания о Параклите, как источнике монтанистских откровений.

Последнее является важной характерной чертой катафригийского влияния на творения Тертуллиана. Он твёрдо уверен в необходимости признания «монтанистского утешителя» и считает, что Дух просиял в изречениях секты без дополнительных поводов к новым ухищрениям, оракулы его последователей истребили застарелые корни еретических

31 См.: *Tertullianus. Adversus Praxean* 13 // CCL. 2. P. 1175; *Tertulliano Adversus Praxean* / ed. G. Scarpat. P. 65; *NAPS. Patristic Monograph Series*. 14. P. 90.

течений. Как говорит Тертуллиан, Господь устраняет произвольность и неясности в понимании Писания проповедью Параклита. Он полагал, что Монтан имел непосредственную связь с Утешителем.

Непосредственную связь с почитанием «Параклита» раскольников имеет критика латинским богословом церковного, «душевного» христианства. В противоположность «психикам», погрешающим с точки зрения Тертуллиана послаблениями в нравственной жизни, монтанисты превозносятся апологетом как «пневматики». Как говорит церковный учитель, «обычным» христианам Утешитель неугоден, а материя приятна. В соответствии с Тертуллианом, они отвергают Параклита из-за незнакомой дисциплины и суровости. В труде «Против Праксея», относящемся к числу последних работ апологета, латинский автор говорит, что его единомышленники размежевались с «психиками» уже окончательно.

Характерная для монтанизма концепция «развивающегося» Откровения также нашла отражение в творениях Тертуллиана в виде обоснования последовательного усиления нравственных требований к христианам. В труде «О покрове дев» говорится, что перед правдой нет установки противиться новизне. Догматы сохраняются, а бытовая дисциплина может совершенствоваться. Благодать действует и укрепляется в т. ч. и в конце истории. Тем самым оправдываются строгие нововведения секты в бытовой жизни, в частности, относительно головного убора незамужних дев. Одобряется в ответ отдельным гностикам суровость монтанистов в отношении плоти, как подготовка к грядущему воскресению. Сочинение «О целомудрии» превозносит и поддерживает единокорие. Тертуллиан обращается к свидетельству Прискиллы, что чистота удостаивает откровений. В соответствии с апологетом, это доказывает нежелательность второго брака. Сочинение «О стыдливости» говорит, что монтанизм отвергает второбрачных. Секта аналогично наказывает и блудников, лишая тех надежды на спасение. В сочинении «О моногамии» брак признаётся неповторимым, так же как неповторим Господь. В труде «О посте» говорится, что с «душевными» христианами противно и общение, и бессмысленно излишне отстаивать воздержание.

Другим «крайним» проявлением чрезмерной строгости нравственных требований Тертуллиана-монтаниста можно назвать обоснование призывов к «самопроизвольному мученичеству».

Поднимая чрезмерно высоко планку нравственных требований, Тертуллиан указывает на некоторые недостатки священноначалия,

в связи с чем критикует церковную иерархию, хотя в отдельных поздних творениях ещё нет непримиримости в отношении к духовенству. Так, в труде «О целомудрии» Тертуллиан обращается к свидетельству Прискиллы о том, что чистота вспомоществует священнику исполнять обязанности, также удостаивает откровений. И всё-таки через какое-то время критика усиливается. В соответствии с Тертуллианом, иерархи обеспечивают дисциплину без права руководить благодатью. Грехи отпускают пророки, апостолы и обладатели харизмы. Церковь — Дух, наполненный Троицей — может простить беззакония без епископата.

Источники

- Tertullianus. Adversus Marcionem // Tertulliani Opera. Pars I: Opera catholica, Adversus Marcionem. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 1). P. 441–726.*
- Tertullianus. Adversus Marcionem // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Peeters; Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 66, 68.*
- Tertullianus. Adversus Marcionem III // Tertullien. Contre Marcion. T. 3 (Livre III) / éd. R. Braun. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994. (SC; vol. 399).*
- Tertullianus. Adversus Marcionem IV // Tertullien. Contre Marcion. T. 4 (Livre IV) / éd. C. Moreschini, R. Braun. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001. (SC; vol. 456). P. 56–528.*
- Tertullianus. Adversus Praxean // Tertulliani Opera. Pars II: Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 1159–1205.*
- Tertullianus. Adversus Praxean // Tertulliano Adversus Praxean / ed. G. Scarpata. Torino: Loescher, 1959. (Biblioteca Loescheriana). P. 13–159.*
- Tertullianus. Adversus Praxean // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon, (Ga.); Leuven: Peeters; Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 88, 90.*
- Tertullianus. De anima // Tertulliani De Anima / ed. J. H. Waszink. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2010. (SVC; vol. 100). P. 1–80.*
- Tertullianus. De anima // Tertulliani Opera. Pars II: Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 781–869.*
- Tertullianus. De anima // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Peeters; Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 6, 70, 72.*
- Tertullianus. De corona militis // Tertulliani Opera. Pars II: Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 1039–1065.*
- Tertullianus. De corona militis // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Peeters; Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 72.*

- Tertullianus. De exhortatione castitatis // Tertulliani Opera. Pars II: Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 1015–1035.*
- Tertullianus. De exhortatione castitatis // Tertullien. Exhortation a la chasteté / éd. C. Moreschini, J.-C. Fredouille. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985. (SC; vol. 319). P. 69–116.*
- Tertullianus. De exhortatione castitatis // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Peeters; Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 4, 64, 66.*
- Tertullianus. De fuga // Tertulliani Opera. Pars II: Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 1135–1155.*
- Tertullianus. De fuga // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Peeters; Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 6, 72, 74.*
- Tertullianus. De ieiunio adversus psychicos // Tertulliani Opera. Pars II: Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 1257–1277.*
- Tertullianus. De ieiunio adversus psychicos // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Peeters; Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 82–86.*
- Tertullianus. De monogamia // Tertulliani Opera. Pars II: Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 1229–1253.*
- Tertullianus. De monogamia // Tertullien. Le mariage unique (De monogamia) / ed. P. Mattei. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988. (SC; vol. 343). P. 132–209.*
- Tertullianus. De monogamia // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Peeters; Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 76–82.*
- Tertullianus. De pudicitia // Tertulliani Opera. Pars II: Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 1281–1330.*
- Tertullianus. De pudicitia // Tertullien. La Pudicité (De pudicitia). T. 1 / éd. C. Micaelli, C. Munier. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. (SC; vol. 394). P. 144–280.*
- Tertullianus. De pudicitia // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Peeters; Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 6, 90, 92.*
- Tertullianus. De resurrectione carnis // Tertulliani Opera. Pars II: Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 921–1012.*
- Tertullianus. De resurrectione carnis // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Peeters; Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 4, 74.*
- Tertullianus. De virginibus velandis // Tertulliani Opera. Pars II: Opera montanistica. Turnhout: Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 1209–1226.*
- Tertullianus. De virginibus velandis // Tertullien. Le voile des vierges (De virginibus velandis) / éd. E. Schulz-Flügel, P. Mattei. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997. (SC; vol. 424). P. 128–184.*

Tertullianus. De virginibus velandis // The Montanist Oracles and Testimonia / ed. R. E. Heine. Macon (Ga.); Leuven: Peeters; Mercer University Press, 1989. (North American Patristic Society. Patristic Monograph Series; vol. 14). P. 62, 64.

Тертуллиан. О душе / пер. А. Ю. Братухина. Санкт-Петербург: Изд. О. Абышко, 2004. (Библиотека христианской мысли. Источники).

Литература

Braun R. Introduction générale // Tertullien. Contre Marcion. T. I (Livre I) / éd. R. Braun. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990. (SC; vol. 365). P. 10–29.

ИСТОРИЯ ЗАПАДНЫХ ИСПОВЕДАНИЙ

MISSA TRIDENTINA И NOVUS ORDO

ЗАПАДНАЯ ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ
В ИСТОРИИ

Священник Александр Сухарев

кандидат богословия
старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной
академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
sas@meppar.ru

Для цитирования: Сухарев А., *свящ.* Missa Tridentina и Novus Ordo: западная литургическая традиция в истории // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 166–185. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.009

Аннотация

УДК 272-549

На основании сравнения исторических, обрядовых и богословских особенностей Тридентской мессы и мессы Novus Ordo в статье рассматривается вопрос о различном понимании литургического предания в Католической Церкви. Согласно учению магистериума, «статическая» модель предания предполагает передачу Откровения и основ христианской веры в фиксированной форме, в то время как в основе «динамической» трактовки находится идея прогресса и поступательного развития. Благодаря неофициальным церковным движениям, II Ватиканскому Собору и последовавшей богослужебной реформе западное литургическое богословие нашло опору в динамической интерпретации, в которой решающее значение приобретает пастырская забота о сознательном и активном участии в богослужении. Вместе с тем в конце XX — начале XXI в. в Католической Церкви предпринимаются попытки синтеза разных пониманий предания, в котором идея исторического развития, выраженная в переходе к мессе Novus Ordo, соединяется с вниманием к теоцентрической природе литургического действия, которое связано с богословием Тридентского Собора и классической латинской мессой.

Ключевые слова: Католическая Церковь, Тридентская месса, месса Novus Ordo, литургическое предание, литургическое движение, Тридентский Собор, II Ватиканский Собор, активное участие, папа Бенедикт XVI.

The Tridentine Mass and the Novus Ordo Mass: The Historical Progress of Western Liturgical Tradition

Priest Alexander Sukharev

PhD in Theology

Senior Teacher at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

sas@mepar.ru

For citation: Sukharev, Alexander, priest. "The Tridentine Mass and the Novus Ordo Mass: The Historical Progress of Western Liturgical Tradition". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 166–185 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.009

Abstract. On the basis of historical, ritual and theological distinctives of the two liturgical rites, Missa Tridentina and Novus Ordo mass, the author focuses on the question of various understanding of liturgical tradition in the Catholic Church. According to the present-day teaching office the «static» understanding of tradition which is legalistic and propositional in following the idea of the transition of faith in an existing form, must concede to the «dynamic» model which is personalist, communal, rooted in history and is based on the idea of progress and steady development. The liturgical movement of the XX century, the «ressourcement» movement and the Second Vatican Council have shown their commitment to the «dynamic» view of tradition with its crucial role of pastoral care and active and conscious participation in the liturgy. However, some influential Catholic theologians of the XX century have been trying to achieve a synthesis of various models of tradition paying more attention to the organic growth of the traditional liturgical elements as well as to the theocentric nature of liturgical action which was emphasized by the Council of Trent and Latin Missa Tridentina.

Keywords: Catholic Church, Tridentine mass, Novus Ordo mass, liturgical tradition, liturgical movement, Council of Trent, II Vatican Council, active participation, pope Benedict XVI.

Введение

В 2007 г. в Санкт-Петербургском издательстве «Владимир Даль» вышла книга «Они предали Его», посвящённая архиепископу Марселю Лефевру (1905–1991), основателю традиционалистского Священнического братства св. Пия X. В этой довольно известной у нас книге Лефевр высказывает идею о разрушительном влиянии либеральных ценностей — свободы, независимости, равенства — на церковную жизнь. Отступление Церкви от её догматического и социального учения М. Лефевр связывает с понтификатом Павла VI, Вторым Ватиканским Собором и реформами, в том числе с богослужебной. М. Лефевр пишет:

«У прихожан возникает боязнь вставать на колени, нежелание демонстрировать почитание, приличествующее Богу: им хочется перевести священное в мирское <...> литургия потускнела, она не возвышает, в ней не осталось тайн. Праведная теология укрепляет в нас эту убеждённость: Господь Наш Иисус Христос есть Бог; божественность Нашего Господа — центральная истина нашей веры, поэтому мы будем служить Нашему Господу как Богу, а не только лишь как человеку»¹.

Вопрос о том, наследует ли *Novus Ordo*, или месса нового обряда, традиционной латинской мессе, неизменно приводит нас к понятию литургического предания. С одной стороны, литургия представляет собой древнейший способ передачи христианской веры и в этом смысле не может быть предметом каких бы то ни было изменений; с другой стороны, она существует в пространстве истории и культуры, которые накладывают на неё свою печать. Опираясь на историю и богословие западной литургической традиции, попробуем указать на причины и характер произошедших изменений.

I

Законы литургического развития, предложенные А. Баумштарком, гласят:

«Эволюция литургических чинов происходит от разнообразия к единообразию. Литургическое развитие движется от простоты к возрастающей сложности»².

- 1 *Лефевр М., архиеп.* Они предали Его. От либерализма к отступничеству. Санкт-Петербург, 2007. С. 325.
- 2 Цит. по: *Тафт Р. Ф.* Статьи / пер. с англ. С. Голованова. Т. II. Омск, 2010. С.195–196.

Исторический путь литургии подтверждает справедливость этих слов. С самого начала её структура была очень простой. В «Апологии» Иустина Мученика упоминается: чтение Писания, проповедь, общая молитва, поцелуй мира, принесение Даров, молитва над Дарами (анафора), причастие и отпуст. В древнейших письменных формулярах фиксировалась последовательность мессы и некоторых таинств, а тексты молитв были частью устной традиции каждой местной Церкви. Примерно в III–IV вв., когда западная литургия перешла с греческого языка на латынь, сформировался сжатый и эклектичный текст евхаристического канона. В сокращённом виде он представлен уже в сочинении IV в. «О таинствах». С именем свт. Григория Великого (590–604) связаны окончательная редакция канона, включение в литургию греческого Трисвятого («Kyrie eleison») и молитвы «Отче наш»³. Первое дошедшее до нас полное описание литургического богослужения в Риме — *Ordo Romanus I* (ок. VIII в.) — представляет собой порядок совершения процессии и папской мессы на пасхальной неделе в базилике *Santa Maria Maggiore*⁴.

Поначалу литургический материал содержался в разных книгах: молитвы — в сакраментариях; тексты Писания — в лекционариях; музыкальная нотация — в антифонариях. В IX–XII вв. эти книги были объединены в полные миссалы (*lat. missalis plenarius*), которые позволяли совершать мессу без участия народа и министранта. Тем не менее нормативной считалась торжественная папская месса, с которой так или иначе соотносились прочие богослужения.

В западном евхаристическом богословии различаются две традиции. В центре первой, восходящей к свт. Амвросию Медиоланскому, находится акт освящения Даров посредством их преложения в Тело и Кровь Христовы. Вторая, восходящая к блж. Августину, обращает внимание на то, что Дары освящаются в силу наличия церковного собрания и вместе с ним (Августин называет Христа и Его Церковь «всцелым Христом», *lat. «totus Christus»*). Христос приносит Себя Отцу как Священник и Жертва, а верующие — через Посредника-Христа как члены Его Тела:

«Вот христианская жертва: все вместе как единое Тело во Христе»⁵.

3 См.: *Fortescue A. The Mass. A Study of the Roman Liturgy*. London; New York (N. Y.), 1914. P. 172.

4 См.: *Ordo Romanus Primus / intr., notes E. G. Cuthbert, F. Atchley*. London, 1905. P. 117–179.

5 Ср.: *Kilmartin E. J., Daly R. J. The Eucharist in the West: History and Theology*. Collegeville (Minn.), 2004. P. 23.

Непременным условием евхаристического приношения является единство Христа и Его Тела, исполненное Святого Духа. Мысль о тождестве евхаристического и церковного тела у блж. Августина выражена словами:

«Будь тем, что ты видишь, и получи то, что ты есть»⁶.

В Евхаристии не только мы принимаем Христа, но и Он принимает, включает нас в Своё Тело. Истинным Телом Христовым (*lat. verum corpus Christi*) является Церковь, а евхаристические Дары представляют собой таинство Тела Христова (*lat. sacramentum corporis Christi*).

По мере распространения Церкви в Европе происходят изменения в сознании христиан. М. Мецгер так описывает свои наблюдения:

«Когда всё население становится христианским, усилия пастырей направлены не на то, чтобы создавать общины, а на заботу о духовном росте отдельных верующих».

Церковная жизнь ещё более усложняется, когда расцветают культ почитания святых, паломничества, практики личного благочестия — многое из того, что можно назвать «частным делом» христианина или элементом местной традиции. Особенность средневекового богослужения — увеличение рубрик и священнических молитв. Как правило, они дополняют собой действия, которые не сопровождаются словами (Р. Тафт называет их «слабыми местами литургии»⁷): вход в храм; перенесение Даров (между литургией слова и евхаристической молитвой); преломление, причастие и отпуст. Выделяя три этапа развития мессы в IX–XI вв., бельгийский учёный Б. Люкс связывает их с процессом христианизации европейских народов:

- «извинительный» этап (молитвы священника о своём недостатке и об очищении в начале мессы у подножия алтаря);
- франкский (добавляются молитвы во время облачения, каждения, входа, до и после чтения Евангелия, предложения, соединения хлеба и вина; дополнительные указания на жесты, особенно крестные знамения и поклоны; в VIII–IX вв. распространяется обычай использования hostий);

6 Ср.: *Kilmartin E. J., Daly R. J. The Eucharist in the West: History and Theology. Collegeville (Minn.), 2004. P. 25.*

7 *Тафт Р. Как растут литургии // Матеос Х., Тафт Р. Развитие византийской литургии. Киев, 2009. (Lex orandi). С. 79.*

- рейнский (дальнейшее увеличение молитв и псалмов, связанных с действиями священника; усложняются обряды облачения, подготовки к мессе, входа, покаяния, молитв ко причастию, целования престола, благодарственных молитв)⁸.

Обогадившись галликанскими и германскими элементами, месса «вернулась» в Рим. Её структура осталась прежней, но к концу XI в. значительно усложнилась и приобрела ярко выраженный клерикальный характер. Печатный миссал Римской курии 1474 г., лежащий в основе Тридентского миссала, уже включает в себя ряд заимствований: молитвы у подножия алтаря, Символ веры, молитвы оффертория, молитвы на омовение рук, последнее Евангелие⁹. В особом «Чине для служения священника без пения и министрантов согласно обряду святой Римской Церкви» (1502) собраны подробные обрядовые предписания.

Усложнение чина мессы было связано и с её новой социальной ролью. Григорианская реформа XI в. утвердила за клириками особое положение. Кардинал Гумберт об этом писал:

«Клирики и миряне должны быть разделены вне Церкви в зависимости от их занятий точно так же, как они разделяются внутри храма, где каждой из этих категорий отводятся своё место и свои службы. Пусть миряне занимаются только своими делами — светскими, а клирики — своими, то есть делами Церкви»¹⁰.

С IX в. было запрещено преподавать мирянам Святое Тело в ладони. Особым языком священников и учёных была латынь. Обряд принесения Даров, в котором традиционно принимали участие миряне, также перешёл в ведение служащих клириков¹¹. Участие мирян выражалось в практиках благочестия (например, чтение «Розария»), которые могли совершаться параллельно с действиями священника.

Как известно, евхаристические споры IX–XI вв. и особенно эпоха Реформации (XVI–XVII в.) ставили под сомнение реальное присутствие

8 См.: *Pierce J. M., Romano J. F. The Ordo Missae of the Roman Rite: Historical Background // A Commentary on the Order of Mass of the Roman Missal / ed. E. Foley, J. F. Baldovin, M. Collins, J. M. Pierce. Collegeville (Minn.), 2011. P. 20.*

9 См.: *Fortescue A. The Mass. A Study of the Roman Liturgy. P. 183–184.*

10 Цит. по: *Ле Гофф Ж. Рождение Европы. Санкт-Петербург, 2008. С. 99.*

11 См., например: *Chadwick A. J. The Roman Missal of the Council of Trent // T&T Clark Companion to Liturgy the Western Catholic Tradition / ed. A. Reid. London, 2016. P. 110.* Рус. пер.: «Когда Дары приносились к престолу, служащий священник отходил к его "апостольской" стороне, снимал с себя манипул и принимал Дары. Каждый верный целовал руку священника и делал своё приношение».

Тела и Крови Христа в Дарах. Католическое богословие сделало акцент на утверждении этого догмата. В чинопоследовании он выражается в молитвах принесения Даров, обряде возношения хостии и чаши, а также в количестве крестных знамений и поклонов, сопровождающих евхаристическое поклонение. Для богословия пресуществления характерно соотношение установительных слов Христа со временем освящения Даров и с сакраментальной функцией пресвитера, произносящего формулу освящения от лица Христа (*лат. in persona Christi*)¹². В богослужебной практике это выражалось в том, что, хотя священник предлагал жертву от лица Церкви (*лат. in persona ecclesiae*), участие мирян ограничивалось индивидуальной молитвой и благочестивым настроением. При этом, по замечанию Э. Килмартина,

«освящающая сила, которой обладает пресвитер в таинстве Евхаристии, была отделена от власти, выраженной в молитве “*Supplices te rogamus*”, в которой есть прошение о вознесении уже освящённых Даров к небесному престолу»¹³.

Своеобразным памятником евхаристическому богословию стал праздник Тела Христова, учреждённый в 1246 г.

В XII–XIII вв. получает распространение учение о плодах и ценности мессы, согласно которому благодать, получаемая от служения с определённым намерением, имеет лимитированную сферу действия. Эта ограниченность принадлежит либо самой природе литургического акта, либо зависит от степени молитвенного расположения. Согласно св. Фоме Аквинскому,

«...эта жертва, которая является воспоминанием о страстях Господних, обуславливает своё следствие только в соединённых с этим таинством любовью и верой... Всем же её членам оно приносит пользу по мере их набожности»¹⁴.

В результате примерно к XIII в. нормативной становится чтомая, или низкая, месса, не требующая присутствия верующих. Достаточно, что они представлены священником, который совершает мессу от их имени и во оставление их грехов.

12 См., например: *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть III. Вопросы 60–90.* Киев, 2015. С. 291: «Форма же этого таинства произносится как бы от лица Христа, чем даётся понять, что служитель для совершения этого таинства не делает ничего помимо произнесения слов Христа».

13 *Kilmartin E. The Eucharist in the West: History and Theology.* P. 130.

14 *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть III. Вопросы 60–90.* С. 320.

Триденский Собор (1545–1563) придал евхаристическому богословию Запада ясную, законченную форму. В декретах Собора утверждается учение о пресуществлении, тождественность крестной и евхаристической Жертвы и важность принесения жертвоприношения за усопших¹⁵. При этом обрядовая сторона мессы, как и специфический богословский язык, наделяются авторитетом апостольского предания:

«Жертва должным образом приносится, *согласно апостольской традиции* [курсив мой. — А. С.], не только за грехи, наказания, удовлетворения и другие надобности живых верных, но и за усопших во Христе, кто ещё не очистился полностью»¹⁶.

О самом же предании Собор постановил, что оно есть

«истина и дисциплина <...> которые или приняты апостолами из уст Самого Христа, или по велению Святого Духа передавались от тех же апостолов, как бы из рук в руки, вплоть до нашего времени»¹⁷.

Предание понимается здесь как сокровищница веры, которая получена от апостолов и передаётся следующим поколениям в своей первоначальной форме.

Приведённая к единому знаменателю, литургическая традиция стала объектом церковного закона. В 1570 г. декретом Пия V «*Quo Primum*» провозглашалось издание Римского миссала, который на четыреста лет стал правилом молитвы Католической Церкви (унификация не затронула только древнейшие обряды). В 1588 г. была образована Священная Конгрегация обрядов, в обязанности которой входил надзор за соблюдением литургических норм.

Какие изменения были сделаны? Во-первых, из чинопоследования были удалены некоторые заимствования¹⁸. Во-вторых, ещё большую детализацию получили обрядовые предписания: в разделе

15 Триденский Собор. Каноны и декреты. Санкт-Петербург, 2019. С. 136: «Ибо одна и та же жертва, ныне приносимая служением священников и тогда принёсшая Саму Себя на Кресте; лишь способ различен. Плоды же той кровавой жертвы щедрейшим образом обретаются посредством этой бескровной, так что последняя первой ни в чём не уступает».

16 Там же.

17 Там же. С. 16.

18 Была удалена система тропов в интроите (когда к стихам входного псалма прибавлялись сочинённые тексты); исключены дополнительные стихи в *Kyrie* и *Gloria*, сокращено количество секвенций; уменьшено количество крестных знамений; введено коленопреклонение во время слов *Verbum caro factum est*; исключён обряд принесения Даров; удалены позднейшие вставки в префации и священнические молитвы. См., например: Chadwick A. The Roman Missal of the Council of Trent. P. 115.

«*Ritus servandus*» упоминается о пятидесяти двух крестных знамениях и шестнадцати поклонах, подробно описываются устройство алтаря и правила каждения. Нормативной считается уже низкая месса, хотя в соответствующих местах указываются особенности торжественной службы. Некоторые древние элементы, в том числе напрямую связанные с совместными действиями священника и мирян (чтение Ветхого Завета, респонсорий, молитва верных, поцелуй мира, обряд принесения Даров (см. выше)) остались за пределами чинопоследования. В Тридентской мессе зафиксирована характерная особенность канона — выражение «тайна веры» (*lat.* «*mysterium fidei*») в середине установительных слов («Сия есть чаша Крови Моей Нового и вечного Завета, *тайна веры* [курсив мой. — А. С.], которая за вас и за многих прольётся во отпущение грехов»), подчёркивающая их освяtitельное значение¹⁹. В течение богослужения служащий священник, как правило, обращён лицом на Восток.

II

На протяжении четырёх столетий Миссал 1570 г. (наряду с Бревиариумом и Ритуалом) оставался главной богослужбной книгой Католической Церкви. Но текст, какой бы древней традицией ни был освящён, ещё не есть само богослужение. Примерно в конце XIX в. для многих западных христиан стало ясно, что богослужбная жизнь находится в упадке, во многом по причине разрыва между «клерикальной литургией» и параллельной ей «литургией мирян». Даже искренние приверженцы латинского богослужения с горечью говорили о том, что оно перестало быть источником благочестия, не влияет на повседневную жизнь, крайне формализовано и, строго говоря, малопонятно. Конечно, с этим жили и раньше, но новое время требовало новых решений. Войны, социальные изменения,

19 В главе V так называемого Тридентского миссала «О нарушениях в служении мессы» содержится предупреждение о недопустимости разрушения целостности канона: «*Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Si quis autem aliquid diminueret, vel immutaret de forma Consecrationis Corporis et Sanguinis, et in ipsa verborum immutatione verba idem non significarent, non conficeret Sacramentum*». Рус. пер.: «Сие есть Чаша Крови Моей, Нового и вечного Завета: *тайна веры*, которая за вас и за многих изливается во оставление грехов. Если же кто сократит нечто или изменит форму освящения Тела и Крови... не совершает Таинства»).

усложнившиеся отношения с государственной властью, распространение научного знания и оккультных течений поставили Церковь перед задачей возрождения литургии как общего дела христиан. Среди мер, предпринятых в этом отношении официальной церковной властью, можно выделить:

- призыв к восстановлению григорианского пения (инструкция Пия X «*Tra le sollecitudini*», 1903);
- поощрение более частого причащения (декрет «*Sacra Tridentina*», 1908);
- дозволение причащать детей, начиная с «возраста распознавания» (декрет «*Quam Singulari*», 1910);
- реформа Страстной и Светлой седмицы (1955–1956);
- поощрение литургического благочестия и сознательного участия мирян в богослужении (энциклика Пия XII «*Mediator Dei*», 1947);
- дозволение совершать мессу в вечернее время (апостольская конституция «*Christus Dominus*», 1953).

Ответом на кризисную ситуацию в Церкви стала деятельность неофициальных движений, среди которых выделяются литургическое движение и «возвращение к истокам» (*ressourcement*). Деятели литургического движения, учёные и священники разных стран стремились возродить литургическое благочестие и привлечь мирян к сознательному и активному участию в богослужении. Идея «возвращения к истокам» говорила о том, что возвращение к святоотеческому богословию, Библии и литургии необходимо для разрешения актуальных вопросов современности²⁰. Выделим результаты деятельности этих движений.

- 1) Развитие исторической литургики: подготовка и публикация источников, в том числе восточного происхождения, их сравнительный анализ, поиск и выявление недостатков

20 Ср., например: Даниэлю Ж. Современные направления религиозной мысли. Наследие Святых отцов в XX веке: итоги исследований / сост., науч. ред. П. Б. Михайлов. Москва, 2012. С. 20: «Богословие должно отвечать внутреннему опыту души современного человека и учитывать новые измерения, которые наука и история придали пространству и времени, а литература и философия — душе и обществу».

и заимствований²¹, создание литургических институтов²². В центре научных изысканий — вопрос о структуре, или первоначальной форме, литургии, законах её исторического развития, а также вопрос о её связи с синагогальным богослужением²³.

- 2) «Пробуждение Церкви в душах» (Р. Гвардини). Пастырская и просветительская деятельность, направленная на сознательное участие мирян в литургии: издание просветительской литературы, совершение диалоговых месс на национальных языках, организация литургических недель и, позже, конгрессов с участием представителей церковной иерархии. Литургия рассматривается, в том числе, как катехизис и форма пастырской заботы.
- 3) Переоценка природы и назначения церковного предания в контексте исторического развития человечества. Предание — «продолжающееся Откровение», творческое соединение божественного и человеческого начал, поступательное раскрытие божественных истин в истории человечества²⁴.
- 4) Смена экклезиологической парадигмы. В начале XX в. иерархическая модель Церкви как совершенного сообщества (*лат. societas perfecta*) уступила место древнему образу Церкви

21 Среди достижений историко-литургической науки этого времени можно выделить работы А. Баумштарка «Об историческом развитии литургии» и «Сравнительная литургика», Б. Ботта (критические издания Римского канона мессы, «Апостольского предания»), трактата «О таинствах»), А. Леклерка (комментарии к «Первому Римскому чину»), Й.-А. Юнгманна (сравнительно-историческое исследование мессы «*Missarum Solemnia*») и т. д.

22 Например: Литургический институт в Трире (1947), Институт Аббата Хервегена в монастыре Мария Лаах (1948), Высший институт литургии при Католическом институте в Париже (1956) и т. д.

23 Например, Г. Дикс выделял действия Христа и Церкви, составлявшие ядро евхаристического обряда: у Христа — взятие хлеба, благословение, преломление и раздаяние, взятие чаши, её благословение и раздаяние; в традиции Церкви — предложение Даров, молитва благодарения, преломление и совместное причащение. См.: *Dix G. The Shape of the Liturgy*. Westminster, 1949. P. 48.

24 Ср., например, у М. Блонделя: *Blondel M. The Letter on Apologetics and History and Dogma*. London, 1967. P. 267. Рус. пер.: «Предание — это не просто передача письменного учения. Конечно, оно основано на текстах, но в то же самое время на чём-то большем, на живом опыте, который позволяет ему быть выше текстов и им не подчиняться <...> Когда для разрешения кризиса духовной жизни привлекается свидетельство Предания, оно предоставляет нашему сознанию сокрытое в глубине веры, практиковавшееся, но не выраженное и не систематизированное <...> Обращённое в прошлое, где лежит сокровище, предание движется в будущее...»

как Тела Христова, как таинства и как народа Божия. Это означало также особое внимание к действию Святого Духа, Который создаёт разнообразие церковных служений, в том числе служение «царственного священства» мирян²⁵, и участие мирян в просветительской миссии Церкви в мире.

- Возвращение к евхаристическому богословию блж. Августина, в котором подчёркивается связь между Церковью и Евхаристией как главным инструментом единства. Ставится вопрос о присутствии Христа не только в евхаристических Дарах, но и в Его слове и общине²⁶ и вопрос о характере евхаристической Жертвы²⁷.
- Начало открытой дискуссии о богослужебной реформе, которая «должна быть основана на тщательном богословском, историческом, пастырском исследовании и должна принимать во внимание общие законы, подчёркивающие структуру литургии и формирующие её дух»²⁸.

Все эти вопросы, так или иначе, рассматривались II Ватиканским Собором (1962–1965), самым представительным форумом Католической Церкви за всю её историю. Богословие Церкви как «Тела Христова», «таинства» и странствующего «народа Божия» получило развитие в догматической конституции о Церкви «*Lumen Gentium*»²⁹. Идея

25 См., например: *Congar Y.* Lay People in the Church. A Study for a Theology of the Laity. Westminster (Md.), 1957.

26 См., например, в апостольской конституции «*Mediator Dei*» Пия XII: «Христос присутствует в священном таинстве алтаря как в лице Своего представителя, так и в евхаристических Дарах. Он присутствует в таинствах, сообщая им освящающую силу. Наконец, Он присутствует в молитве хвалы и прошения, которые мы адресуем к Богу» (*Пана Пий XII.* Окружное послание «*Mystici corporis Christi*»). URL: <https://fsspx-fsispd.lv/ru/doctrina-ecclesiae/de-ecclesia/260-mystici-corporis#a1>

27 См., например, у Й. Юнгманна: *Jungmann J.* Eucharist. (URL: https://www.americancatholicpress.org/Father_Jungmann_The_Eucharist.html). Рус. пер.: «Жертва <...> это жертва Христа, но в то же самое время жертва Церкви, приносимая вместе со Христом <...> Жертва мессы – это не жертва для искупления мира, но жертва, которую приносят искуплённые».

28 *Vagaggini C., Coughlan P.* The Canon of the Mass and Liturgical Reform. Staten Island (N. Y.), 1967. P. 18–19.

29 «Церковь есть во Христе некое таинство или знамение и орудие глубочайшего единения с Богом и единства всего человеческого рода... Хотя общее священство верных и священство служебное, или иерархическое, отличаются друг от друга по существу, и то и другое участвуют, каждое по-своему, в едином священстве Христа <...> Все люди призваны в новый Народ Божий. Поэтому Народ этот, остающийся единым и единственным, должен распространяться по всему миру и в продолжение всех веков, чтобы исполнилось

об историческом характере передачи Откровения выражена в догматической конституции «*Dei Verbum*»:

«Апостольское Предание развивается в Церкви при содействии Святого Духа, ибо возрастает понимание предметов и слов Предания — возрастает и через созерцание и исследование, осуществляемое верующими, слагающими всё это в сердце своём (ср. Лк 2, 19.51), и через глубокое постижение переживаемой ими духовной реальности, и через проповедь тех, кто с епископским преемством принял достоверный благодатный дар истины»³⁰.

Понятие «возрастание» связывается с динамическим началом Предания, благодаря которому оно остаётся живым и действенным в любой момент исторического и культурного бытия.

Основополагающим документом Собора стала Конституция о священной литургии «*Sacrosanctum Concilium*», в которой были намечены принципы будущей реформы:

- богослужение принадлежит вечности и истории, поэтому состоит из частей неизменных и изменяемых. Корректировке подлежат те его части, которые не вполне отвечают сущности литургии (SC 21);
- обряд должен отличаться благородной простотой, избегать бесполезных повторов, соотноситься со способностями верных и не нуждаться в длинных объяснениях (SC 34);
- следует учитывать культурные особенности региона (SC 38–40);
- каждый участвует в литургии согласно статусу, который занимает в церковной иерархии. Внешне участие мирян заключается в возгласах и ответах, совместных песнопениях и действиях, то есть жестах и телодвижениях (SC 30, 54, 118);
- все изменения должны быть санкционированы полномочной церковной властью (SC 22) и вводиться только в том случае, если этого требует польза Церкви;
- новые формы должны «неким органическим образом» вырастать из уже существующих (SC 23);

предустановление воли Бога, Который изначала сотворил человеческое естество единым и определил рассеянных детей Своих в конце собрать воедино». См.: Догматическая конституция о Церкви «*Lumen Gentium*» // Документы II Ватиканского Собора. Москва, 2004. С. 73–154.

30 Догматическая конституция о Божественном Откровении «*Dei Verbum*» // Документы II Ватиканского Собора. Москва, 2004. С. 288.

- следует ввести более разнообразное чтение Писания, всеобщую молитву, проповедь и молчание (SC 35, 51–53);
- нормативным считается латинский язык, но национальным языкам стоит дать больше места, особенно в чтениях, песнопениях и молитве верных (SC 36, 54);
- мирянам может быть разрешено причащение под двумя видами (SC 55);
- при строительстве храмов нужно заботиться о том, чтобы они были пригодны для совершения литургических действий с активным участием верных (SC 124)³¹.

В период с 1963 по 1969 г. над подготовкой реформы работал Совет, созданный по поручению папы Павла VI. Итогом его работы стали миссал и «Общее наставление к Римскому миссалу», введённые в обиход Апостольской конституцией «*Missale Romanum*» (1969). Среди наиболее значимых изменений можно отметить включение более древних элементов литургии за счёт более поздних (например, опущение некоторых молитв на приношение Даров и восстановление молитвы верных); снижение количества предписываемых жестов (обязательны всего три поклона); увеличение объёма библейских чтений (с 3,7 до 13,5 процентов ветхозаветных чтений и с 40,8 до 71,5 процентов новозаветных³²) и префаций (в миссале 2002 г. — 86); дозволение сослужения и причащения мирян под двумя видами; введение принципа вариативности в выборе возможных вариантов текста; большее количество возгласов, относящихся к мирянам.

В евхаристической молитве в установительные слова была добавлена фраза о Теле Христовом из Лк. 22, 19: «которое за вас предаётся» (*лат. «qui pro vobis tradetur»*); слова «*mysterium fidei*» переставлены из середины установительных слов в самый их конец. Введением трёх новых анафор редакторы пытались отчётливее показать роль Святого Духа в Божественном домостроительстве, а также утвердить связь с древнейшими памятниками литургической письменности³³. В «Общем наставлении к Римскому миссалу» 1969 г. месса уподоблена

31 Конституция о священной литургии «*Sacrosanctum Concilium*» // Документы II Ватиканского Собора. Москва, 2004. С. 22–59.

32 См.: *Just F. Lectionary Statistics*. URL: <https://catholic-resources.org/Lectionary/Statistics.htm>

33 Например, вместо так называемой второй эпиклезы «*Supplices te rogamus*» классического римского канона (где эпиклетический момент затемнён), в евхаристическом каноне II: «...смирненно молим, чтобы, причащаясь Тела и Крови Христа, мы были собраны Святым Духом воедино».

«Вечере Господней», а престол рекомендовано отделить от восточной стены, чтобы священнику было удобно служить «лицом к народу»³⁴ (тем самым выявляется мотив Тайной Вечери, воспоминательной трапезы). В «Наставлении» обращается внимание на многообразное присутствие Христа: в Дарах, слове и среди верных. Совершение мессы «*in persona Christi*» связывается не только с произнесением установительных слов, но и со всеми верными:

«Священник, совершающий богослужение от лица Христа, руководит молитвой общины, возвещает ей весть о спасении, объединяет людей друг с другом, принося жертву через Христа в Духе Святом <...> Поэтому, когда он совершает Евхаристию, он в долгу перед Богом и людьми»³⁵.

III

Получив благословение понтифика, месса *Novus Ordo* и сопровождавшее её «Общее наставление к Римскому миссалу» сразу попали под огонь критики, которая продолжается до сих пор. Основные претензии к *Novus Ordo* назовём ниже.

- 1) Структура мессы основана на понятии «воспоминательная трапеза», а не «жертва». Подчёркнутое выделение связи мессы с Тайной Вечерей (и с ветхозаветной пасхальной трапезой) ослабляет её связь с крестными страданиями Спасителя. Перемещение слов *mysterium fidei* («тайна веры») не связывает их с освящением Даров.
- 2) Учение о присутствии Христа в Его слове и среди Его народа умаляет учение о Его присутствии как Священника и Жертвы. Сакраментальное присутствие Христа почти уравнивается с Его присутствием в Священном Писании, а общее священство верующих поставлено выше иерархического.
- 3) Акцент в мессе перемещён с умиловительного на благодарственный. Из содержания мессы исключены упоминания

34 «Алтарь следует устанавливать на некотором расстоянии от стены, чтобы можно было без затруднения ходить вокруг него и священнодействовать на нём лицом к народу, что желательно везде, где это возможно» (см.: Institutio Generalis Missalis Romani. Città del Vaticano, 1969. P. 62).

35 Ibid. P. 29.

о наказании за грех и страдании душ в чистилище, что уменьшает значение Жертвы Христа и Его ходатайства за грешников, а также не связывает христиан с заслугами святых, по которым они избавляются от наказания.

- 4) Перевод мессы на национальные языки является нарушением принципа единства Церкви. Качество сделанных переводов неудовлетворительно.
- 5) Изменения носят произвольный, а не органический, характер. Пытаясь отыскать «идеальную» литургию, реформаторы создали опытную модель, которая отвечает их собственным представлениям о литургии³⁶.

Умеренные критики отмечали, что не все новые элементы мессы Павла VI органически вырастают из предыдущих, особенно досталось смелому языку «Общего наставления». Партия непримиримых говорила о разрыве с преданием:

«Возникает новое понимание мессы, — говорится в одном из традиционалистских трактатов. — Она теперь не является применением заслуг искупления, а литургия спасённых... Вместо того чтобы быть действием, в котором священник “от лица Христа” применяет заслуги и удовлетворение за грехи, принесённые Христом в Его Жертве, месса стала действием людей — “собрания святых, народа избранного, царственного священства”, который с благодарением празднует уже полученное искупление»³⁷.

Последняя фраза свидетельствует о том, что сторонники Лефевра видят в богословии мессы признаки протестантской доктрины спасения через веру. Они считают, что в литургическую практику введён новый или сильно искажённый обряд, составленный «кабинетными экспертами» и потому не имеющий ничего общего с духовными нуждами людей.

Нежелание принять «инклюзивное» богословие II Ватиканского Собора привело к образованию Священнического братства святого Пия X и впоследствии — к расколу в Католической Церкви. При этом преимуществу Тридентской мессы, её торжественность и подчёркнутая

36 См., например: *The Ottaviani Intervention. A Brief Critical Study of the New Order of Mass.* Kansas City (Mo.), 2015; *Fellay B. The Problem of the Liturgical Reform. A Theological and Liturgical Study.* Kansas City (Mo.), 2001. *Reid A. The Organic Development of the Liturgy.* San Francisco, 2005.

37 *Fellay B. The Problem of the Liturgical Reform. A Theological and Liturgical Study.* P. 33.

теоцентричность были очевидны даже для сторонников официальной церковной линии. В письме Конгрегации священных обрядов епархиальным епископам (1984) оговаривалась возможность служения Тридентской мессы по просьбе верующих³⁸. В апостольском письме «*Summorum Pontificum*» (2008) папа Бенедикт XVI провозгласил миссал папы Павла VI «ординарным», а Тридентский миссал в редакции 1962 г. — «экстраординарным» выражением «закона молитвы»:

«Эти два выражения <...> ни в коей мере не приведут к разделению “закона веры” Церкви, поскольку представляют собой два обихода единого римского обряда»³⁹.

Попытка примирения двух обрядов оказалась не слишком удачной. Ссылаясь на результаты внутреннего опроса, в послании «*Traditionis custodes*» (2021) папа Франциск отменил преференции, выданные Тридентской мессе:

«Возможность <...> которая должна была восстановить единство церковного тела <...> была использована для того, чтобы углубить разделения, усилить расхождения и поощрить разногласия, которые вредят Церкви, преграждают ей путь и подвергают её опасности раскола»⁴⁰.

Последние полвека в западном литургическом богословии всё отчётливее звучит призыв к разговору не только о том, *что* совершать, но и *как* и *для чего* совершать. Разъясняя суть литургического поклонения и идеи активного участия (*lat. participatio actuosa*), кардинал Й. Ратцингер (папа Бенедикт XVI) напоминает о том, что богослужение есть прежде всего *opus dei*, дело Божие:

«Самое главное, в конце концов должна быть преодолена разница между *actio* Христа и нашим *actio*. Чтобы было только одно *actio*, которое одновременно и Его и наше: наше, потому что мы стали с Ним

38 См.: Quattor Abhinc Annos. Indult for Use of Roman Missal of 1962. URL: <https://www.ewtn.com/catholicism/library/quattor-abhinc-annos-indult-for-use-of-roman-missal-of-1962-2155>

39 Pope Benedict XVI. Apostolic Letter given «Motu proprio» «Summorum Pontificum» On the Use of the Roman Liturgy Prior to the Reform of 1970. URL: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html

40 Apostolic Letter Issued «Motu proprio» by the Supreme Pontiff Francis «Traditionis Custodes» On the Use of the Roman Liturgy Prior to the Reform of 1970. URL: https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html

«одно тело и один дух». Своеобразие евхаристической литургии состоит именно в том, что действует Сам Бог и мы становимся вовлечены в это деяние Бога. По сравнению с этим, всё остальное вторично»⁴¹.

«Возможны ли изменения в литургии?» — спрашивает Ратцингер. Да, потому что сообщение о Тайной Вечере живёт и передаётся в истории. В литургии может быть развитие, особенно в первой её части, но оно должно происходить «без спешки и без насильственного делания, как бы само собой»⁴². Например, поскольку в латинской мессе сохранились следы употребления еврейского и греческого языка («аминь», «аллилуия», «Kyrie eleison» и т. д.), то некоторые латинские слова могут сохранить своё место в литургии, совершаемой на национальном языке⁴³. Немецкий богослов обращает внимание на уровень культуры верующих, на важность его соответствия символическому содержанию литургии. Так, например, обращение на Восток не означает, что священник «повёрнут спиной» к народу:

«солнце символизирует возвращающегося Господа, окончательный восход солнца истории»⁴⁴.

Рассуждая о современных проблемах литургического сознания, протопресв. А. Шмеман пишет:

«Кризис, который я пытаюсь анализировать, это кризис не литургии, но её понимания: в ключе ли после святоотеческого богословия или в ключе более позднего, но считающегося традиционным литургического благочестия. И именно потому, что корни кризиса скорее богословские и духовные, нежели литургические, никакая литургическая реформа сама по себе и сама в себе его не разрешит»⁴⁵.

Эти слова, сказанные в далёком 1969 г., то есть сразу после выхода нового миссала, могут послужить эпиграфом для дальнейшего размышления об основании литургического предания, в котором закон молитвы определяется законом веры, а сама молитва называется «общим делом» Церкви, воздающей непрестанную славу Богу во Христе.

41 *Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Богословие литургии. Москва, 2017. С. 175.*

42 *Rowland T. Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI. New York (N. Y.), 2008. P. 130.*

43 *Ibid.*

44 *Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Богословие литургии. Москва, 2017. С. 75.*

45 *Шмеман А., протопр. Литургическая реформа: Дебаты. URL: http://odinblago.nichost.ru/liturgika/liturgicheskaya_reforma_de/*

Заключение

Обзор исторических, обрядовых и богословских особенностей западной литургии, сделанный в этой статье, позволяет сделать следующие выводы.

Переход от одного чинопоследования мессы к другому был вызван желанием восстановить высокую простоту классической Римской литургии, заново открытой в процессе исторических исследований; желанием привлечения мирян к активному и сознательному участию в богослужении; динамическим пониманием предания, которое не только хранит чистоту апостольской веры, но и транслируется в ходе исторического развития.

И в том, и в другом чинопоследовании в целом сохранены догматическое учение и структура. Тридентская месса более теоцентрична, вертикальна, сосредоточена на действиях священника и моменте пресуществления; месса *Novus Ordo* более антропоцентрична, горизонтальна, вариативна, в ней больше выделяются действия всей общины и присутствие Христа не только в Дарах, но и в Его слове. Суждение о верности или неверности литургическому преданию зависит от его «статической» или «динамической» трактовки.

От рассуждений о преемственности двух чинопоследований богословская мысль Католической Церкви движется к разговору о значении литургического поклонения и более глубокого понимания принципа «активного участия». Текст богослужения неотделим от его практической реализации в общине верующих.

Источники

Institutio Generalis Missalis Romani. Città del Vaticano: [S. n.], 1969.

Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini Restitutum summorum pontificum cura recognitum : editio typica. Editio typica, 1962.

Ordo Romanus Primus / intr., notes E. G. Cuthbert, F. Atchley. London: Moring, 1905.

The Holy See. [Официальный сайт Святого Престола.] [Электронный ресурс]. URL: <https://www.vatican.va/content/vatican/en.html>

Документы II Ватиканского Собора. Москва: Паолине, 2004.

Тридентский Собор. Каноны и декреты. Санкт-Петербург: Католическая высшая духовная семинария «Мария – Царица Апостолов», 2019.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть III. Вопросы 60–90. Киев: Ника-Центр, 2015.

Чин мессы. Москва: Изд. францисканцев, 2013.

Литература

- Лефевр М., архиеп.* Они предали Его. От либерализма к отступничеству. Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2007.
- Наследие святых отцов в XX веке: итоги исследований / сост., науч. ред. П. Б. Михайлов. Москва: ПСТГУ, 2012.
- Матеос Х., Тафт Р.* Развитие византийской литургии. Киев: Quo Vadis, 2009.
- Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Богословие литургии / пер. с нем. О. С. Асписова. Москва: Благотворительный фонд имени святителя Григория Богослова, 2017.
- Тафт Р. Ф., архим.* Статьи / пер. с англ. яз. С. Голованова. Т. 2. Омск: Голованов, 2010.
- A Commentary on the Order of Mass of the Roman Missal. Collegeville (Minn.): Liturgical Press, 2011.
- Blondel M.* The Letter on Apologetics and History and Dogma. London: Harvill Press, 1964.
- Chadwick A.* The Roman Missal of the Council of Trent. T&T Clark Companion to Liturgy: The Western Catholic Tradition / edited by Alcuin Reid. London; New York (N. Y.): Bloomsbury; T&T Clark, 2016.
- Kilmartin E.* Eucharist in the West. Collegeville (Minn.): The Liturgical Press, 2004.
- Rowland T.* Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI. New York (N. Y.): Oxford University Press Inc., 2008.
- The Ottaviani Intervention. A Brief Critical Study of the New Order of Mass. Kansas City (Mo.): Angelus Press, 2015.
- The Problem of the Liturgical Reform. A Theological and Liturgical Study. Kansas City (Mo.): Angelus Press, 2001.
- Vagaggini C., Coughlan P.* The Canon of the Mass and Liturgical Reform. Staten Island (N. Y.): Alba House, 1967.

ИСТОРИЯ ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

ВЗГЛЯД В БУДУЩЕЕ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ

ИЗ 1920 ГОДА В СТАТЬЯХ Э. ЛУКАРАСА

Священник Павел Ермилов
/ Павел Валерьевич Ермилов

кандидат исторических наук
заведующий лабораторией исследований церковных институций
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
115184, Российская Федерация, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23-5а
pavel_ermilov@mail.ru

Для цитирования: *Ермилов П., свящ.* Взгляд в будущее Константинопольской Церкви из 1920 года в статьях Э. Лукараса // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 186–213. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.010

Аннотация

УДК 341 (2-67) (271.2)

Цель статьи — показать, что систематическое оформление теории о вселенском первенстве и особых правах Константинопольского Патриарха на общецерковном уровне действительно началось в 1920-е гг. Связано это было не столько с деятельностью тех или иных персоналий, сколько с грандиозными историческими переменами, знаменовавшими собой начало нового периода в жизни всей Православной Церкви и сделавшими наконец возможной реализацию идей, которые несомненно высказывались и на более ранних этапах. Дополнительное подтверждение верности подобной периодизации можно найти в череде небольших заметок Эммануила Лукараса, выходявших в рассматриваемое время на страницах официальной церковной периодики. Данная статья сопровождается публикацией перевода четырёх наиболее важных текстов греческого автора, который, апеллируя к меняющейся исторической ситуации, предлагает свой проект превращения Константинопольского Патриархата в административный центр Православной Церкви, рассуждает о той модели, в рамках которой должна оформиться будущая роль Вселенского патриарха, а также о тех функциях и правах, которые будут сопряжены с его новым положением. Многие из описанного греческим богословом в дальнейшем осуществилось на практике. Появление данных публикаций вполне

можно рассматривать в качестве своеобразной точки отсчёта в истории развития претензий Константинопольского патриарха на особую роль в Православной Церкви.

Ключевые слова: Церковь и международное право, экуменическое движение, интернационализация Константинополя, центр Православной Церкви, административное единство, первенство в Церкви, Церковь как федерация, православный Ватикан, Церковь и нация, эллинизм и христианство.

A Glimpse into the Future of the Church of Constantinople from 1920 in the Articles of E. Loukaras

Priest Pavel Ermilov / Pavel V. Ermilov

PhD in Historical Sciences

head of the Ecclesiastical Institutions Research Laboratory at the St. Tikhon's Orthodox University

23-5a Novokuznetskaya st., Moscow, 115184, Russian Federation

pavel_ermilov@mail.ru

For citation: Ermilov, Pavel, priest. "A Glimpse into the Future of the Church of Constantinople from 1920 in the Articles of E. Loukaras". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 186–213 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.010

Abstract. The author's aim is to show that the systematic formulation of the theory of the ecumenical primacy and special rights of the Patriarch of Constantinople at the church-wide level really began in the 1920s. This is connected not so much with the activities of certain personalities as with the tremendous historical changes that marked the beginning of a new epoch in the life of the entire Orthodox Church and finally made possible the realization of the ideas that had undoubtedly been expressed at earlier stages. A series of small notes by Emmanuel Loukaras, which appeared in the official church periodicals, further confirm the correctness of such a periodization. This article is accompanied by a translation of four of the most important texts of the Greek author, who, appealing to the changing historical situation, proposes his project of transforming the Patriarchate of Constantinople into the administrative center of the Orthodox Church, discusses the model within which the future role of the Ecumenical Patriarch should be formed, as well as the functions and rights that will be associated with its new position. Much of what he described was later actualized in practice. The publication of these essays may well be regarded as a kind of starting point in the history of the development of the claims of the Patriarch of Constantinople to a special role in the Orthodox Church.

Keywords: Church and international law, ecumenical movement, internationalization of Constantinople, the center of the Orthodox Church, administrative unity, primacy in the Church, the Church as a federation, the Orthodox Vatican, the Church and the nation, Hellenism and Christianity.

В отечественной богословской литературе возникновение теории о вселенском первенстве Константинопольской кафедры и её предстоятеля устойчиво датируется 1920-ми гг. Но как это бывает почти с любыми стереотипами, их очень скоро начинают сопровождать множественным оговорками, затем корректировать, а потом и опровергать. То же самое происходит и сейчас, когда начало распространения взглядов о «первенствующем и преобладающем положении» (греч. «πρωτεύουσα καὶ προεξάρχουσα θέσις») Константинопольского патриарха в масштабах всей Православной Церкви связали с личностью и временем патриарха Мелетия Метаксакиса (1921–1923 гг.) и его ближайших преемников на кафедре. Всё чаще высказывается тезис о том, что взгляды, воспринимаемые сегодня в качестве спорных, можно проследить и на более ранних этапах, вплоть до Византийской эпохи. С этим, разумеется, нельзя не согласиться; более того, все подобные наблюдения являются чрезвычайно важными для понимания генезиса текущей ситуации и пафоса, стоящего за позицией Константинопольской Церкви, представители которой при отстаивании своих прав последовательно апеллируют к неким «многовековым преданиям» и «длительной церковной практике». Вместе с тем между временем патриарха Мелетия IV и предшествующими столетиями присутствует ощутимая разница, состоящая в том, что выявляемые то тут, то там высказывания об особых правах и функциях Церкви, первопрестольной в православии, не сопровождались тогда же выстраиванием соответствующей системы и тем более подведением под неё необходимой богословской базы, что было в то время решительно невозможно на фоне острой антилатинской полемики. Систематическое оформление теории вселенского первенства начинается именно в 1920-е гг. — с этим трудно поспорить и это легко подтверждается историческим материалом. А вот создание богословского обоснования тех же взглядов приходится на ещё более позднее время, которое, как мы считаем, гораздо ближе примыкает к сегодняшнему дню, нежели к началу XX в. Неслучайно сами апологеты прав Константинопольского Патриархата до сих пор не смогли предъявить сколь бы то ни было убедительных доказательств существования отстаиваемого ими «предания» и тем более его общецерковного признания. По всей видимости, они сами хорошо понимают, что набор любых эпизодов из истории межцерковных отношений и чьих-то разрозненных высказываний не получится представить в виде целостной картины.

Важным свидетельством в пользу высказанных нами утверждений являются статьи Э. Лукараса, вышедшие на страницах официальных изданий Александрийского, а затем и Константинопольского Патриархатов в 1920 г., то есть в самом начале интересующего нас периода. Эти рубежные тексты дают возможность увидеть, каким представлялось положение Константинопольской кафедры, стоявшей на пороге грандиозных исторических перемен, в глазах современника тех событий. Но прежде, чем показать, в чём ценность и значение этих исторических документов, несколько слов следует сказать об их авторе.

Эммануил Лукарас родом с острова Крит. Богословское образование получил в школе Святого Креста в Иерусалиме, находясь под попечением секретаря Иерусалимского Патриархата архимандрита Фотия Пероглу, ставшего впоследствии Александрийским патриархом (1900–1925 гг.). Окончив обучение, молодой человек проходил разные административные послушания в Александрийском Патриархате, затем отправился в Швейцарию для получения университетского образования в области права, политических и социальных наук. После выпуска из университета, по всей видимости Женевского, одно время он работал в управлении по делам образования и религий на Крите, но затем снова вернулся в Женеву, где получил профессорскую должность по кафедре новогреческого языка в университете (его последующие публикации в греческой печати будут сопровождаться соответствующим указанием: Э. Лукарас, профессор). Находясь в Европе, он неоднократно участвовал в различных экуменических мероприятиях в качестве официального представителя Александрийского и Константинопольского Патриархатов. Впоследствии был приглашён по линии греческого правительства участвовать в организации на Крите системы поддержки беженцев и переселенцев. Находясь по долгу службы в Ретимноне, Э. Лукарас трагически погиб в ночь с 12 на 13 декабря 1924 г. в результате несчастного случая¹. В некрологе ираклионской «Новой газеты» сообщалось, что «вся сорокалетняя жизнь» покойного была посвящена «непрерывному изучению религиозных, социальных и политических доктрин», из чего можно заключить, что скончался он, едва достигнув зрелого возраста. В другом некрологе, помещённом в официальном издании Александрийского Патриархата, отмечалось:

1 См.: *Θλιβερὰ εἰδήσις. Ὁ θάνατος τοῦ Ἐ. Λουκαῶ* // *Νέα ἐφημερίς. Καθημερινή. Ἐν Ἡρακλείῳ*. 14 Δεκεμβρίου 1924. Σ. 2; *Τραγικὸς θάνατος ἀνωτέρου ὑπαλλήλου* // *Δημοκρατία. Ῥεθύμνον*. 14 Δεκεμβρίου 1924. Σ. 3.

«По всем церковным дискуссиям, а именно: вокруг обсуждающихся реформ, вокруг дел Иерусалимской Церкви и общецерковных — им написаны блестящие работы, ознакомиться с которыми, без сомнения, следует всякому, кто занимается церковной проблематикой»².

Действительно, публикации Э. Лукараса в религиозной периодике хорошо известны, и к некоторым из них (а их встречается около двух десятков, не считая статей в газетах) уже не раз обращались исследователи. Нами были выбраны четыре его статьи, написанные примерно в одно и то же время, объединённые общей темой и имеющие множественные пересечения, вплоть до буквальных совпадений. Все они вышли в течение одного 1920 г. на страницах официальных журналов Александрийской Церкви «Пантен» и Константинопольской — «Церковная истина». Речь идёт о следующих текстах:

- 1) «Значение избрания Вселенского патриарха» («Пантен», 10 января),
- 2) «Константинополь — центр Православия» («Церковная истина», 31 октября),
- 3) «Федерация православных Церквей» («Пантен», 31 июля; «Церковная истина», 14 ноября).
- 4) «Какова роль будущего Вселенского Патриархата» («Пантен», 24 июля; «Церковная истина», 21 ноября).

Последние три статьи вышли в несколько странном порядке. Первой по времени была опубликована завершающая цикл статья «Какова роль будущего Вселенского Патриархата», а в самом её начале анонсировались две другие, по содержанию предшествовавшие ей. Причём статья «Константинополь — центр Православия» так и не вышла в журнале «Пантен». Можно предположить, что причиной стало заключение 10 августа Севрского мирного договора, который фиксировал совсем другую политическую ситуацию, нежели та, из которой исходил Лукарас³. Правильный порядок публикации был выдержан в «Церковной истине», где все три статьи, включая и неопубликованную в «Пантене», вышли в логической последовательности.

Рассматриваемые тексты были созданы в особый исторический момент. Сам автор пишет: «Нынешние обстоятельства чрезвычайны,

2 † Έμμανουήλ Λουκαράς // Πάνταινος. 1924. Τόμ. 16. Αριθ. 51. 20 Δεκεμβρίου. Σ. 874.

3 Согласно договору, Константинополь оставался под властью султанского правительства, что перечёркивало все разговоры о «политических переменах» и «будущей международной роли» города.

и мы находимся на пороге исторических перемен». Имелось в виду грядущее определение великими державами политического статуса столицы османского государства, от чего напрямую зависело будущее Константинопольской Церкви. Другой действующей силой, влиявшей на участь Патриархата, было греческое государство. В первой статье «Значение избрания Вселенского патриарха» видно, как Э. Лукарас полемизирует с вынашивавшейся в то время идеей объединения Церквей Греческого королевства и Константинопольской. Однако автора беспокоили отнюдь не только проблемы греческой нации и греческого православия. Горизонт его мысли включал и стремительно развивающееся экуменическое движение, не только свидетелем, но и участником которого он лично являлся, а также набирающий силу диалог с Англиканской Церковью, модернистские церковные реформы, которым он, как кажется, вполне симпатизировал, переживание острой необходимости слаженного всеправославного действия и организованного лоббирования интересов православных народов на международной арене, гнетущую его «дезорганизацию» и пассивность православия, которую он обозначает как «безучастность» или даже как «безвестное отсутствие» (греч. «ἀφάνεια») на политической арене. Таким образом, статьи Э. Лукараса, воспринимаемые как определённый слепок его эпохи, хорошо передают дух времени и тот контекст, в котором зрели высказываемые автором взгляды.

Не станем обращать внимание на бросающийся в глаза эгалитаризм и даже некий церковный расизм, пронизывающий рассуждения автора. Всё же он писал для внутренней аудитории. И хотя его высказывания о греках как «создателях» (греч. «δημιουργοί»), «обладателях» (греч. «κάτοχοι») и «распорядителях» (греч. «διαχειρισταί») Православной Церкви, мягко говоря, удивляют, вовсе не Лукарас является их изобретателем. Подобные представления оформились в греческой историографии задолго до рассматриваемого времени благодаря трудам К. Папарригопулоса (1815–1891 гг.), С. Забелиоса (1815–1881 гг.) и их единомышленников. В данном случае Э. Лукарас выступает всего лишь в качестве проводника общепринятых к тому времени взглядов, а потому не подлежит особой критике. Интересно явное отмежевание автора от национального греческого проекта и глубокая убежденность в том, что в обстоятельствах времени ставку надо делать на наднациональные и международные проекты. Можно также обратить внимание на то, что Э. Лукарас жил и писал свои статьи в Женеве, которая в те годы была не только центром экуменической активности,

но и месторасположением штаб-квартиры недавно учреждённой Лиги Наций. Опыт этой международной организации, несомненно, вдохновлял греческого автора и прямо прилагался к предлагаемой им системе межправославных отношений.

В разбираемых текстах Э. Лукарас старательно делает вид, что не мыслит как богослов, а рассуждает скорее в русле своей университетской специализации. Но, внешне следуя чисто административной логике, он нехотя воспроизводит привычную католическую аргументацию. Автор, собственно, и не скрывает, что вдохновляется опытом католицизма, постоянно ставя его в пример Православной Церкви. В усвоении католического способа мысли автор идёт гораздо дальше, используя привычные латинские клише («единства православия не существует» и «как может возникнуть единство православия без центра, без некой главы?»), а также не менее характерные образы «видимой главы» и «общего связующего звена» всей Церкви, полемика с которыми велась в греческом богословии на протяжении нескольких столетий.

Э. Лукарас много рассуждает о необходимости административного лидерства и создания административного центра в Церкви, но при этом он совершенно игнорирует всякую идею коллегиального управления, которая к тому времени оформилась в греческом богословии и одновременно реализовывалась в политическом опыте Лиги Наций. Автор пишет исключительно о единоличном лидерстве. «Кто блюстителем [православного] учения и [церковного] строя? Кто эта православная глава?» — задаётся он вопросами, предполагая только один ответ: такой главой «не может быть никто иной, кроме Вселенского патриарха». Отметим также, что для православной полемической литературы являлся характерным отказ признавать за епископом Римским какие-либо административные функции в масштабах всей Церкви. Претензиям на обладание «административным первенством» (греч. «διοικητικὸν πρῶτεϊόν») православные авторы противопоставляли готовность признавать исключительно «почётное первенство» (греч. «τιμητικὸν πρῶτεϊόν») за первенствующей в Церкви фигурой. Э. Лукарас, не обращая внимания на сложившийся богословский консенсус, рассуждает об «административном главенстве» (греч. «διοικητικὴ κεφαλὴ») и «административном начальстве» (греч. «διοικητικὴ ἀρχή») Вселенского патриарха в масштабах всей Церкви, что было не чем иным, как сознательным разрывом с предшествующей традицией.

Замечателен и во многом красноречив рисуемый им образ Вселенского патриарха в качестве *deus ex machina*: «иерархия и народ» России, как пишет Э. Лукарас, «ожидают бога из машины, и такого бога они получают в лице будущего патриарха Константинопольского»⁴. Учитывая сегодняшнее состояние греческого богословия, учащего о «богословском первенстве» и его триадологическом основании, употребление автором слова «бог» по отношению к Вселенскому патриарху приобретает прямо-таки зловеще-пророческое звучание. Но гораздо важнее то, что, с учётом истории православной экклезиологии, построения Э. Лукараса о роли и функциях первенствующего патриарха в самом деле возникают практически из ниоткуда, подобно соответствующему персонажу античного театра.

В свете современных дискуссий относительно понимания церковного единства важно отметить увлечение Э. Лукараса федеративной риторикой, в целом характерной для рассматриваемой эпохи и в основном именно для греческих авторов. Сегодняшняя непримиримость по отношению к образу Церкви как федерации лишена у греческих богословов даже тени самокритики и попыток показать, какими причинами объяснялось повсеместное присутствие федеративных построений у их же собственных предшественников.

Любопытно и то, что, в представлении Э. Лукараса, при условии признания административной роли Вселенского патриарха он может стать «наиболее подходящей фигурой для созыва всеправославных совещаний». А вот в отношении Вселенских Соборов автор куда более сдержан. Полагая, что «Вселенский патриарх сможет созвать Вселенский Собор», Э. Лукарас оговаривается:

«Однако данный вопрос принадлежит к числу наиболее сложных и трудноразрешимых, а потому требует длительного и обстоятельного изучения»⁵.

Таким образом, даже столь смело рассуждавший автор не спешил утверждать правомочность Константинопольского патриарха единолично созывать Собор всей Православной Церкви.

Также можно заметить отсутствие в лексиконе Э. Лукараса понятия «первенство». Он говорит о том, что «Константинопольская Церковь воспринимается как первая среди других патриарших и автокефальных

4 *Λουκαράς Ε. Σημασία ἐκλογῆς Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου // Πάνταινος. 1920. Τόμ. 12. Αριθ. 2. 10 Ἰανουαρίου. Σ. 33.*

5 *Λουκαράς Ε. Ποῖον τὸ ρόλον τοῦ μέλλοντος Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου // Πάνταινος. 1920. Τόμ. 12. Αριθ. 30. 24 Ἰουλίου. Σ. 578.*

национальных Церквей», а её предстоятель «считается, по крайней мере в теории (*греч.* κατὰ θεωρίαν τοῦλάχιστον), высшим церковным начальником (*греч.* ἄρχων) православных». Упоминает он и о «первопрестолнии» (*греч.* «πρωτοκαθεδρία») и некоем «приоритете» (*греч.* «πρωτεράοτης»), которыми обладает Вселенский патриарх и Константинопольская Церковь, но сам же сознаётся, что это «больше на бумаге», чем на практике. Именно поэтому он и призывает «создать один центр», но только «не теоретический, а реальный». Его явно беспокоила «теоретичность» всякого лидерства в Православной Церкви в новых политических условиях. Впрочем, такая откровенность ничуть не мешала автору в очередной раз декларировать, что патриарх Константинопольский «считался и считается высшим иерархическим главой всего православия» (*греч.* «ἡ ἀνωτέρα ἱεραρχικὴ κεφαλὴ τῆς καθ' ὅλου ὀρθοδοξίας»). Как согласуются все эти взаимопротиворечащие утверждения, понять нелегко. Хотя если читать его статьи одну за другой, можно заметить ещё одну логическую неувязку. К двум только что процитированным глаголам «считался» и «считается» у него добавится и форма будущего времени: патриарх Константинопольский «станет высшей административной главой Православия» (*греч.* «θὰ ἦνε ἡ ἀνωτάτη διοικητικὴ κεφαλὴ τῆς Ὀρθοδοξίας»), вследствие чего становится непонятно: почему то, что было и есть, снова должно стать таковым. Необходимость получить новое признание «иерархического главенства» Вселенского патриарха говорит лишь о том, что текущего и бывшего признания, если таковые и были, явно недостаточно в ситуации «нового мирового порядка».

Обилие будущего времени в завершающем тексте «Какова роль будущего Вселенского Патриархата» является принципиально важным. Ведь построения Э. Лукараса являются не фактическими, а программно-теоретическими. Он сам говорит:

«Такова в общих чертах та роль, о которой грезим и которая, хочется надеяться, ожидает будущих Вселенских патриархов»⁶.

То есть тот образ Константинопольского патриарха, который рисуется автором в 1920 г., ещё не существует на практике или существует лишь в самом зачатке. Э. Лукарас однозначно пишет о том, чего еще нет, и потому активно использует будущее время. Зная, что было дальше, следует отдать должное автору, потому что он в самом деле смог, как и сам выразился, «предсказать» роль будущих Вселенских патриархов.

6 *Λουκαῖς Ε.* Ποῖον τὸ ρόλον τοῦ μέλλοντος Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου // Πάνταϊνος. 1920. Τόμ. 12. Αριθ. 30. 24 Ἰουλίου. Σ. 578.

Заключение

Статьи авторитетного церковного деятеля Э. Лукараса представляются нам важным историческим свидетельством, проливающим свет на те идейные процессы, которые протекали в греческом православии на заре новой эпохи. Неслучайно они привлекали и продолжают привлекать к себе внимание отечественных и зарубежных исследователей. По своему содержанию и значению эти публикации вполне могут быть приняты за одну из точек отсчёта в развитии представлений о роли Константинопольского патриарха в Православной Церкви в новейший период её истории. Для того чтобы они стали ещё более известными и доступными, в приложении мы помещаем их перевод.

Значение избрания Вселенского патриарха⁷

Кроме той великой скорби, которую мы испытываем, являясь непосредственными свидетелями неслыханного взаимного истребления в Европе на всех его этапах и на всём его протяжении, нас терзал ещё и страх относительно того, что же будет с нашим родом (*греч.* Γένος). Удержится ли он и на этот раз на плаву, или пойдёт ко дну под действием свирепых вод этого потопа? Род наш, изнурённый и подвергшийся испытанию, вновь выплывает (*греч.* ἐπιπλέει καὶ πάλιν), но опасности, угрожающие его существованию, не исчезли. Задачи, которые стоят перед ним и от решения которых зависит его жизнь или смерть, его расцвет или увядание, многочисленны и разнообразны. Задачи эти политические, экономические, социальные и церковные. И одной из безотлагательных задач является избрание Вселенского патриарха. Избрание это имеет двойкий характер: *православный*, поскольку, как известно, Константинопольская Церковь воспринимается как первая среди других патриарших и автокефальных национальных Церквей. Предстоятель этой Церкви считается, по крайней мере в теории (*греч.* κατὰ θεωρίαν τοῦ ἀλάχιστον), высшим церковным начальником (*греч.* ἄρχων) православных, какой бы национальности он ни был. Имеет оно и характер *национальный*, поскольку патриарх Константинополя после захвата города был признан завоевателями не только религиозным, но и национальным,

7 Впервые опубликовано в официальном издании Александрийского Патриархата «Пантен» 10 января 1920 г.: Σημασία ἐκλογῆς Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου // Πάνταινος. Τόμ. 12. Αριθ. 2. Σ. 29–33.

а отчасти и политическим лидером (*греч.* ἄρχων) всех православных народов, находящихся под османским владычеством. Посему становится ясным значение этого Престола и, как следствие, избрание патриарха⁸, особенно при нынешних обстоятельствах, когда ситуация в Восточной Европе полностью переменялась.

Византийская империя, душой которой являлся греческий этнос, владычествуя на протяжении многих веков на больших пространствах стран Европы и Азии, была духовной кормилицей (*греч.* τροφός) и цивилизатором (*греч.* ἐκπολιτιστρία) для всех народов как находящихся под её управлением, так и сопредельных ей. Именно византийцам обязаны своей религией и культурой (*греч.* τὸν πολιτισμὸν τῶν) русские, кавказцы (грузины), поляки, чехи, моравы, словаки, венгры, румыны, сербы, хорваты, болгары и албанцы. Духовным и религиозным воспитателем (*греч.* τροφός) всех этих народов был Константинополь.

Ужасающе ненасытному папизму удалось всевозможными способами обольстить и отторгнуть от православия некоторые из этих народов, а именно: поляков, чехов, моравов, словаков, венгров и хорватов, но он не перестал угрожать тем остальным, кто устояли в православии. Тем не менее оставшиеся православными европейские народы составляют 150 миллионов против 200 миллионов католиков и 130 миллионов протестантов. Во всяком случае, эти 150 миллионов православных получили культуру (*греч.* πολιτισμὸν) и религию от Константинополя и, следовательно, обязаны именно его признавать своей религиозной цитаделью (*греч.* θρησκευτικὴν τῶν ἀκρόπολιν)⁹. Эти народы, и мы вместе с ними, являемся чадами одной и той же матери — Византийской империи, после исчезновения которой последним её остатком (*греч.* ὡς τελευταῖον λείψανον αὐτῆς) оказалась Константинопольская Церковь. Гибель Византийской империи и захват её столицы иноверной державой не умалили силы её Церкви: и после завоевания Константинополя, и сейчас она воспринимается как религиозная цитадель всех православных народов. К сожалению, у нас, греков, отсутствует политический склад ума (*греч.* πολιτικὸς νοῦς), имевшийся у римлян и унаследованный папизмом. Если бы мы обладали политическим складом ума, Константинополь занял бы у православных народов то же положение, что Рим у католиков. К счастью, у нас отсутствует захватнический дух

8 В тексте очевидный сбой синтаксиса. По смыслу должно быть: «значение <...> избрания патриарха». — П. Е.

9 В греческом языке слово «ἀκρόπολις» используется для обозначения места, особым образом связанного с историческим развитием какого-либо народа или явления. — П. Е.

(греч. *κατακτητικὸν πνεῦμα*), присущий римлянам и перенятый папизмом, до сегодняшнего дня вдохновляющий народы Западной Европы и руководящий ими. Наш дух демократический, и именно такой дух воодушевляет (греч. *ἐμπνέει*) наши политические, общественные и церковные образования (греч. *συστήματα*). Если бы такой дух соединился и действовал вместе с политическим складом ума, положение эллинизма было бы иным, а его духовное верховенство (греч. *ἐκκλησιαρχία*)¹⁰ и влияние были бы значительными к пользе окружающих нас народов и всего человечества. Верховенство (греч. *ἐκκλησιαρχία*) Константинопольской Церкви, вдохновляемое этим духом, стало бы более прочным и надёжным, чем у папизма, угнетающего совесть и души народов. И всё же, несмотря на всю свою тиранию, всё своё противное цивилизованности действие (греч. *ἀντίπραξις κατὰ τοῦ πολιτισμοῦ*), папизм остаётся как никогда прежде могущественным и цветущим, потому что у него есть системность (греч. *σύστημα*) и политический склад ума, отсутствующий у нас. Константинополь был и остаётся средством, через которое греческий род мог действовать, вдохновлять, влиять на миллионные народы для блага как их, так и самого себя. Но мы не только не поняли этого, не только ничего не сделали для поддержания этого потрясающего и мощнейшего средства, но эту самую Церковь умалили и низвели до уровня местечковых и национальных раздоров и пререканий, и всевозможным образом обесценили её, без того чтобы по крайней мере получить пользу в национальном отношении, как нам того хотелось (греч. *χωρὶς τοῦλάχιστον ἂν ὠφεληθῶμεν ἐθνικῶς ὁπῶς ἐνομίζομεν*). Если и бывали патриархи с более широким взглядом на вещи, воспринимавшие себя лидерами (греч. *ἀρχηγούς*) всех православных, то они оказались поруганы, особенно после образования Греческого королевства, результатом чего стал узкий взгляд на вещи, тенденция к грецизации всего на свете (греч. *ἐλλαδικοποίησιν τῶν πάντων*), забвение прошлого и происходящее отсюда бесчувствие (греч. *ἀναίσθησία*) в отношении его величия, наши неуместные и неразумные окрики и оскорбления в адрес любящих нас народов, в адрес сопредельных и соседних с нами народов — всё это привело к охлаждению тех народов и к тому, что они стали относиться с равнодушием и почти с враждебностью к той общей матери всех православных народов — Константинопольской Церкви.

В юрисдикцию Константинопольской Церкви прежде входили (греч. *ὀπίγηοντο*), как известно, все православные народы Европы, и от этой

10 У греческого слова «ἐκκλησιαρχία» есть и терминологическое значение: «сюзеренитет». — П. Е.

Церкви получили свободу (*греч.* ἐχειραφετήθησαν) все национальные Церкви России, Кавказа, Румынии, Сербии и, мы надеемся, что в скором времени и Болгарии. Все эти Церкви вместе с Церковью Греции занимают место дочерей по отношению к общей и, следовательно, вселенской матери. Какова же честь для нашего рода в том, что эта вселенская мать Церквей — греческая и находится на греческой земле? Но мы не осознали этого, и не повели себя правильно, и вместо того, чтобы получить пользу, имея такой бастион (*греч.* προῤῥύριον), проиграли. И ошибки продолжают совершаться дальше.

Мы узнаём, что руководящие делами Церкви и государства думают над тем, чтобы объединить автокефальную и национальную Церковь Греции с Церковью Константинополя якобы для усиления последней. Если это в самом деле произойдёт, это станет последним и окончательным ударом по тому последнему, что осталось от великого прошлого. Поскольку Константинопольская Церковь, вселенская мать всех православных народов Европы, имеющая всеправославный характер, объединившись с Церковью Греции, сойдёт на уровень поместной (*греч.* τοπικῆς) национальной греческой Церкви. И в таком случае, в чём будет состоять её вселенскость? Или, быть может, мы настолько глупы, чтобы полагать, что другие православные национальные Церкви будут дальше признавать материнство и вселенскость такой Церкви? Декларируемая идея об её усилении несерьёзна, поскольку авторитет и сила Константинопольской Церкви не проистекают и не должны проистекать из числа епископов или верующих, но из истории, прошлого и её назначения. Если мы перенесём нашу борьбу на это поле, увы нам! Мы почти что самый маленький из всех православных народностей (*греч.* ἐθνῶν) Европы. Церковь Константинополя, даже если будет ограничена одной только столицей, должна остаться выше (*греч.* ὑπεράνω) всех поместных (*греч.* τοπικῶν) национальных Церквей, сохраняя таким образом своё материнство и вселенскость. Если же вдохновители подобных решений снова пренебрегут прошлым и захотят заключить всё в границы маленького греческого государства, тогда нашим долгом будет протест. Мы надеемся, что род этот в конце концов придёт в себя (*греч.* θὰ ἀνανήψει).

После всех разделений и случаев вражды, которые были у нас, народов Восточной Европы, рано или поздно мы окажемся перед необходимостью согласия и примирения. После морального банкротства Западной Европы нам, имеющим более открытое сердце (*греч.* ἔχοντας πλείονα καρδίαν) и более широкие и возвышенные представления (*греч.*

ἐμπνεύσεις) о культуре и гуманизме, надлежит потрудиться для подъёма (греч. ἀνάστασις) стонущей под гнётом материализма и техники (греч. μηχανισμοῦ) Европы. Свет с востока. Каким же будет наш центр и что будет нас связывать (греч. ὁ δεσμός μας)? Центр такой существует: это общая мать, Церковь Константинополя, увековечивающая (греч. διαϊωνίζουσα) византийскую историю и византийские предания. И какова слава и честь в том, что эта Церковь ещё и греческая? Но и с чисто православной точки зрения, единственным подходящим центром по причине истории, преданий, географии, будущей международной роли является Константинополь, подлинная царица городов.

В свете всего сказанного мы призываем руководителей этой Церкви приступить к избранию Вселенского патриарха, согласно обычаям и порядку, известному из прошлого. Пусть будет избран наилучший среди всех греческих иерархов, невзирая на то, принадлежит он или нет юрисдикции того или иного престола. Мы говорим наилучшего, потому что роль этого патриарха велика не только с национальной, но, прежде всего, с международной и всеправославной точки зрения. Великая и единоверная нация (греч. ἔθνος), Россия, сотрясается и терзается, а её иерархия и народ (греч. λαός) ожидают неожиданной развязки (греч. ἕνα ἀπὸ μηχανῆς θεόν)¹¹. И такого бога [из машины] они получают в лице будущего патриарха Константинопольского (греч. τὸ θεὸν τοῦτον θὰ τὸν εὖρουν ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ μέλλοντος Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως). Но и другие политические перемены у других православных народов — румын, сербов, болгар — требуют явления мудрого, рассудительного и политически грамотного (греч. πολιτικοῦ) патриарха.

Женева, 30 декабря 1919 г.

Константинополь — центр Православия¹²

Несмотря на отчаянные старания папизма, Константинополь, который вместе с проливами скоро будет освобождён, приближается к своей

11 Автор использует греческое соответствие фразы *deus ex machina*. — П. Е.

12 Публикация данного текста была анонсирована в официальном издании Александрийского Патриархата «Пантен», но в силу изменившихся обстоятельств статья так и не вышла. Её первым изданием стала публикация в официальном издании Константинопольского Патриархата «Церковная истина» 31 октября 1920 г.: Ἡ Κωνσταντινουπόλις κέντρον Ὁρθοδοξίας // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Ἔτος 41. Αριθ. 43. Σ. 399–401. В примечании от редакции в конце статьи сказано: «К данной статье, которую мы публикуем в духе беспристрастности (греч. ἐκ πνεύματος ἀμεροληψίας), и к последующим за ней ряд замечаний

интернационализации. Это великое благо не только для его жителей, не только для нации (*греч.* ἔθνος), которой он родовым образом (*греч.* φυλετικῶς) принадлежит, но и для всего православия, центром и очагом (*греч.* ἐστία) которого этот город являлся. С того самого дня, как первый христианский император, обосновавшись в Византии, стал основателем Византийской империи, с тех пор этот город приобретает христианский характер, становясь в полном смысле слова центром и душой православия. Но город этот являлся центром православия не только потому, что на протяжении многих веков был столицей великого христианского государства, но ещё и потому, что от этой Церкви получили просвещение и были привлечены в христианство народы Средней и Восточной Европы. Папизм сумел совратить и отторгнуть некоторые из этих народов, но даже те, что остались, составляют значительную массу (*греч.* μάζαν ἰσχυράν) в 140 миллионов. Все эти народы считают духовной матерью и воспитателем Константинополь, от которого они получили просвещение. Константинопольская Церковь, всегда вдохновлявшаяся свободолюбивыми и демократическими принципами, распространив христианство у этих народов, вскормив и воспитав образовавшиеся национальные православные Церкви этих народов, предоставила им затем свободу как автокефальным Церквам, передав им попечение о своём внутреннем управлении. Таким образом, Константинопольская Церковь по праву считается матерью всех сформировавшихся национальных Церквей, а её предстоятель (*греч.* προκαθήμενος) — всеправославным, или Вселенским, патриархом.

Все православные народы, а больше всех — греческий, в ходе их исторического развития в последние века претерпевали бедствия и разрушения, боровшись и борясь против врагов с Востока и Запада. Ещё сейчас православный русский народ сотрясается, терзается и сильно страдает, но надеемся, что совсем скоро он, придя в себя и очистившись от тяжкого греха большевизма (*греч.* ἀποκαθαίρομενος τοῦ πολυσεβιστικοῦ ἁγούς), выйдет из этого страшного испытания более сильным и более православным. Эти великие бедствия, обрушившиеся на головы восточных православных народов, отразились и на Православной Церкви: её ослабление достигло такой меры, что на ликующем Западе она стала восприниматься как уже умершая. Однако после совсем недавно

сделает (*греч.* θὰ ἐπιφέρῃ ὀρισμένης παρὰ τῆρῆσεις) Преосвященный Митрополит Дарданельский г. Ириней». Впрочем, после публикации всех трёх статей Э. Лукараса никакой заметки со стороны названного председателя редакционного совета на страницах издания не последовало.

минувшего неслыханного потрясения, начал проступать новый мировой порядок (*греч.* νέα τάξις πραγμάτων). Розоперстая Эос вновь начала бросать свои первые лучи на купол Святой Софии, что предвещает воскресение православия, но воскресение это предполагает труд, программу и организованность. В то время как папизм, выстроенный в величественную и грозную систему, представляет собой наибольшую нравственную и духовную силу, каковую знал мир, Православная Восточная Церковь оказывается в какой-то дезорганизации. Её дезорганизация и распад (*греч.* ἀποσύνθεσις καὶ διάλυσις) приобретёт ещё больший масштаб, если мы в настоящее время не опомнимся, приняв соответствующие меры. Любой организм — физиологический, общественный, политический или церковный — не в состоянии функционировать без сердца и головы. Мы же безуспешно пытаемся найти эту голову и это сердце православия. Правда заключается в том, что и древние патриаршие Церкви, и сформировавшиеся впоследствии национальные Церкви России, Греции, Румынии, Сербии и Болгарии признают определённый приоритет (*греч.* προτεραιότητα τινα) за Константинопольской Церковью, но приоритет этот больше на бумаге (*греч.* ἀλλ' αὕτη εἶνε μᾶλλον ἀκαδημαϊκή). В тот самый момент, когда мы обсуждаем с Англиканской Церковью объединение Церквей, Православные Церкви, отделённые одна от другой, имеющие единственным связующим звеном общую веру, находятся в полной административной дезорганизации. Очевидно, для нас настало время задуматься, как было бы возможно создать один всеправославный центр и где было бы возможно определить этому центру местонахождение.

Так сложилось, что каждая православная нация сформировала и свою национальную Церковь, так что сейчас существуют четыре древние патриаршие Церкви и образовавшиеся впоследствии национальные Церкви. Каждая автокефальная Церковь, будь то патриаршая или национальная, имеет свободу в управлении своими внутренними делами, которую никто не намеревается отнимать. Но какая Церковь представляет (*греч.* ἀντιπροσωπεύει) всё православие? Кто-то скажет: все вместе. И всё же, как может возникнуть единство православия без центра, без некой главы? В политических и общественных системах также возможно наличие полной свободы отдельных частей, и все они вместе могут составлять одну федерацию (*греч.* ὁμοσπονδίαν), но эта федерация предполагает [наличие] одного центра и одной главы, одного центрального бюро, одного высшего федеративного совета и так далее. Однако если взять Православную Церковь в целом,

то какова её административная глава и каков её административный центр? Когда возникнет какой-нибудь догматический, канонический, богослужебный (*греч.* τελετουργικόν) или любой другой вопрос, какая Церковь возьмет на себя инициативу созыва богословской конференции или Собора для его обсуждения и разрешения? Ведутся разговоры о соединении Церквей Англиканской и Православной, куда будут обращаться англикане по этому вопросу? Некоторое время назад начало выявляться определённое движение в сторону всехристианского согласия и взаимопонимания, в сторону всехристианской федерации, в сторону всехристианского единства. К какому центральному органу [власти] (*греч.* κεντρικήν ἀρχήν) Православной Церкви, в какое центральное бюро обращаться тем, кто выступает с подобными инициативами? Ведутся разговоры о реформах, о женатом епископате, о постах и степенях родства в браке — мы согласны, но какая Церковь возьмёт на себя инициативу без опасения подпасть под публичное осуждение остальных? Всё это доказывает, что административного единства православия не существует. Таким образом, мы придерживаемся мысли о том, что должен быть создан один центр, и не теоретический, а реальный.

Этот всеправославный центр не может находиться ни в Афинах, ни в Москве, ни в Бухаресте, ни в Белграде, ни в Софии, но только в Константинополе. И вот по каким причинам. С исторической точки зрения, будучи основан первым императором-христианином, этот город приобретает христианский характер и делается душой и сердцем православия. В этом городе и рядом с этим городом созывались Вселенские Соборы и были сформулированы символы и догматы. Предстоятелями Церкви этого города являлись величайшие риторы и учителя христианства. Этот город веками служил оплотом христианства и о его стены разбивались шедшие из Азии волны варваров. Но что важнее всего, из этого города христианство распространялось среди народов Средней и Восточной Европы. А Церковь этого города сперва веками духовно вскармливала и опекала православные народы, а впоследствии давала самостоятельность и объявляла автокефальными сформировавшиеся национальные Церкви. Но и с географической точки зрения невозможно найти более подходящего места для учреждения всеправославного центра. Находясь между Европой и Азией, издревле выступая связующим звеном между севером и югом, всегда служа местом встречи всех соседних и окрестных народов Причерноморья и Восточно-Средиземноморского бассейна, город этот является наиболее подходящим местом для учреждения и функционирования в нём

центра любого рода и тем более церковного. А если к исторической и географической добавим и политическую точку зрения, которая состоит в скорой интернационализации этого города вместе с проливами и упразднении таким путем этнического соперничества между православными нациями, то не сможем найти более подходящего места для учреждения и выдвижения единого всеправославного центра. Поскольку этот город и этот центр имеют греческий характер, то новые горизонты деятельности и славы вновь открываются перед греческим духовенством. Но излагая всё вышесказанное, мы испытываем, конечно, некое смутное опасение: не упустят ли они снова этот шанс, не окажутся ли недостойными обстоятельством, будучи зажаты узконациональными представлениями? В таком случае мы не можем не предъявить им такое мощное сооружение, как Ватикан. Рим является столицей государства Италия, но одновременно и всемирной столицей католицизма. Папа является итальянцем по происхождению, по ощущениям и языку, но это не мешает ему стоять выше наций и народов, выше политических и общественных систем и быть церковным правителем (ἄρχων) народов числом более трёхсот миллионов. Мы не за то, чтобы установить папскую систему, ни тем более провозгласить папу. Мы за то, чтобы в православии воцарился единый порядок, единая гармония, единая логика и соответствующее обстоятельствам управление. И никакой порядок, гармония и каноническое управление не могут существовать без центра, без главы. Таким центром по изложенным выше причинам не может быть ничто, кроме Константинополя.

Федерация Православных Церквей¹³

При изучении устройства и характерных особенностей разных христианских Церквей можно сделать следующее наблюдение. Латинский Запад со своим сильным интеллектом и практическим складом ума сумел сплотиться в большое и непоколебимое строение, которое словно неприступная крепость на протяжении веков выдерживает все нападения и все исторические перемены. И сегодня он всё ещё представляет

13 Впервые опубликовано в официальном издании Александрийского Патриархата «Пантен» 31 июля 1920 г.: Ὁμοσπονδία τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν // Πάνταινος. Τόμ. 12. Αριθ. 31. Σ. 596–601. 14 ноября 1920 г. статья вышла в официальном издании Константинопольского Патриархата «Церковная истина»: Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Ἔτος 41. Αριθ. 45. Σ. 421–424. Отмеченная угловыми скобками фраза при перепечатке была изъята цензурой.

собой наибольшую нравственную и духовную силу, которую когда-либо знал мир. Тогда что происходит у нас, православных народов, в частности, у греков? Не имея политического и организаторского склада ума, мы не преуспели в создании чего-то устойчивого и неодолимого. Как на политическом уровне мы не преуспели на протяжении веков в построении такой государственной системы, которая возобладала бы, всецело объяла и сплотила бы нас и некогда не имевшие своего государства соседние народы в едином политическом и национальном образовании, точно так же и на политическом¹⁴ уровне мы оказались неспособны создать нечто устойчивое и сколь бы то ни было вековечное. Мы не смогли выстроить церковную систему, способную устоять и произвести впечатление (*греч.* *νὰ ἐπιβληθῆ*). Если бы мы имели политический склад ума, Константинополь, несмотря на все случаи его захвата и порабощения, играл бы особую роль среди православных народов, такую же, как Рим среди католиков. И эта роль была бы ещё более превосходной, поскольку подпитывалась бы демократическим духом, который отличает эллинизм и вдохновляемые им Церкви. А поскольку церковную систему выстроить не получилось, то не было и возможности для существования самодостаточной и независимой Церкви. Мы смешали Церковь и нацию и привнесли такую путаницу и беспорядочность между двумя этими факторами, что оказывается трудно разграничить их и различить. Это стало причиной двух несчастий. Первое [состоит в том], что Церковь, сплетённая и смешанная с нацией, практически не имеет индивидуального лица и своей ипостаси (*греч.* *ἰδίαν πρὸς ὁλικότητα καὶ ὑπόστασιν*) и, как следствие, не имеет и независимости. А второе [несчастье заключается в том], что при таких условиях не может осуществиться единство православия, поскольку православные нации пребывают в постоянных конфликтах и войнах, а образовавшиеся национальные Церкви вынуждены следовать за своей нацией в перипетиях её судьбы. Таким образом, в противоположность латинской Церкви, которая представляет собой самодостаточную, неделимую и независимую систему, стоящую вне и выше (*греч.* *ἐκτὸς καὶ ὑπεράνω*) наций, систему устойчивую и мощную, испытанную на протяжении веков, наша православная Церковь, с точки зрения единства, мощи и управления, находится в полной дезорганизации. Эта дезорганизация больше всех остальных православных народов тяготит нас, греков, потому что мы были теми самыми создателями (*греч.* *ἡμεῖς εἵμεθα οἱ δημιουργοί*), мы были её обладателями и распорядителями (*греч.* *οἱ*

14 Здесь явная ошибка и повтор. По смыслу должно быть: «церковном». — П. Е.

κάτοχοι καὶ διαχειρισταὶ αὐτῆς) на протяжении многих веков, от нас зависело создание той или иной церковной системы, устойчивой и прочной. Если бы такая церковная система существовала, то папизм не причинял бы нам вреда и не отторг бы от православия сорок миллионов христиан. И сегодня православные народы всё ещё остаются добычей для других Церквей, которые, являясь в овечьей шкуре, пользуясь нашими несчастьями и нашей церковной дезорганизацией, ежедневно отторгают и оболещают тысячи православных. Наши Церкви являют собой образ древнего эллинизма, который вместо того, чтобы объединиться и организовать в государственную систему, использующую творческий потенциал и превосходство греческого духа, чтобы раз и навсегда возобладать над человечеством, был разделён на мелкие государства (*греч.* μικρὰ κράτεια) и полисы (*греч.* πόλεις), воюющие друг с другом и сами разрываемые войнами. Конец этому известен. То же самое мы рискуем получить и в церковном плане. Даже если латинская или иная Церковь не добьётся того, чтобы нас поглотить или подчинить, то наши Церкви в любом случае останутся маленькими, незаметными, разрозненными и подчинёнными государствам, без свободы и самостоятельного существования (*греч.* πρόσωπική ύποστάσεως).

Следовательно, необходимо думать в другом направлении. Создание церковной системы, подобной папской, мне представляется невозможным. Во-первых, потому что уже слишком поздно; во-вторых, нам недостает организаторских способностей; и в-третьих, потому что различные национальные Церкви настолько укоренены, настолько сплетены со своими народами, что с трудом можно будет отличить и отделить церковный элемент от национального и, даже отделив и взяв первый из них, едва ли удастся выстроить чисто церковную систему выше и вне наций. Но раз уж худо-бедно так получилось, что у нас есть национальные Церкви, раз уж эти национальные Церкви мы подчинили и поставили в зависимость от государств, добываясь их милости, чтобы не умереть от голода, раз уж до сих пор мы были неспособны сформировать какой-нибудь прочный и общепринятый (*греч.* νόμιμον) церковный строй (*греч.* καθ'εστώς), то что же мешает нам, отступив от царивших доселе безучастности и самоумаления (*греч.* ἐξερχόμενοι τῆς μέχρι σήμερον ἀφανείας καὶ ταπεινώσεως), образовать, по крайней мере, некую православную федерацию?

Здесь возникают три вопроса. Эта православная федерация, необходима ли она? Возможна ли она? И где следует расположить центр православной федерации?

О том, что необходимы согласование позиций и коалиция (*греч.* συνσπλισμός) всех Православных Церквей мы уже достаточно сказали в других наших работах, но и сейчас скажем несколько слов. Существует ли единство православия? И если существует, то где голова, где сердце и каков её центр? Ищем всё это и не находим. Православие имеет определённое догматическое и нравственное учение, имеет определённый канонический строй, которым руководствуется. Но кто блюститель этого учения и этого строя? Когда появится какая-нибудь ересь, когда возникнут канонические вопросы, кто выступит с инициативой их решения? <Папизм желает либо подчинения, либо изничтожения православия.> Кто эта православная глава, которая наставит православие и примет требуемые меры для его защиты и спасения? Между Православной и Англиканской Церквями существует вопрос об объединении: где тот центр православия, к которому обратятся англичане или который выступит с инициативой переговоров? Совсем недавно митрополит Афинский, объезжая Америку и Англию в сопровождении видных богословов, вступал в контакт и [вёл] богословские дискуссии по данному вопросу с англиканскими епископами и богословами. Но какую Церковь он представлял? Разумеется, ту, предстоятелем которой он является. Но она всего лишь одна из многих. Что думают об этом остальные Православные Церкви? Происходило ли когда-нибудь совместное обсуждение этого вопроса? И в тот момент, когда мы стремимся объединиться с англиканами, не возникает ли опасения: как бы мы, будучи уже православными (*греч.* ἡμεῖς οἱ ὄντες ἤδη ὀρθόδοξοι), не разобщились совершенно? Совсем недавно началось широкое обсуждение церковных реформ в Константинополе и в Афинах касательно женатого епископата, поста, степеней родства и тому подобного. Очень хорошо, мы согласны. Но что думают об этом остальные Православные Церкви? Или разве мы представляем всё православие? А если вы, реформаторы (*греч.* οἱ μεταρρυθμισταί), примете какое-нибудь решение, которое отвергнут остальные Церкви, что тогда будете делать? Или вам это безразлично? Мы предлагаем этим ревнителям реформ немного поумерить свой пыл, нам бы сперва преуспеть в том, чтобы заполучить единую административную систему, только непременно жизнеспособную, провести переговоры и с остальными Православными Церквями и тогда уже сообща приниматься и за дело реформирования.

На основании вышесказанного читатель может заключить, что единства православия не существует. Для того чтобы оно стало

существовать, необходимы согласование позиций и совместное обсуждение (*греч.* σύσκεψις) всех Православных Церквей с целью образования того или иного церковного строя (*греч.* ἐκκλησιαστικῶ καθεστῶτος).

Переходим ко второму вопросу. Возможна ли эта предлагаемая федерация Православных Церквей? Возможна, но при одном условии. Нужно раз и навсегда отделить национальные вопросы от церковных. Каждый православный христианин принадлежит к одной нации, которую он должен любить и защищать. Это его долг и право. Было такое время, когда наш род мог оказывать влияние благодаря своему интеллектуальному превосходству и эллинизировать если и не все православные, то, по крайней мере, балканские народы. Мы же оказались неспособны к этому, потому что никогда не имели ни потребного склада ума, ни системности (*греч.* σύστημα). Теперь уже слишком поздно. Все народы мира уже пробудились, и каждый из них обрёл национальное самосознание. Грек останется греком, болгарин — болгарин, а русский — русским. Если мы продолжим считать, что, используя Церковь, мы сможем доминировать как нация (говорю про всех), мы горько заблуждаемся. Пришло время оставить эту игру. Православные народы всегда будут иметь конфликты, раздоры и свои войны, но православие должно оставаться выше этого, незапятнанным. Когда для достижения национальных целей одна православная нация использует Церковь, тогда она раскалывает её единство. Во время минувшего неслыханного потрясения многие, если не все, католические нации возмущались Ватиканом потому, что он не принимает активного участия, не одобряет одних и не осуждает других. Однако Ватикан в тот момент хранил полное молчание, изображал скорбь и проливал слёзы о страждущем человечестве, посылал благопожелания и благословения всем католикам всех армий (*греч.* στρατοπέδων), вне зависимости от национальности и языка, занимался благотворительностью, а итогом стало то, что папизм вышел из этой войны как никогда крепким и цветущим. И вновь повторяю: в этом мудрость.

Образовавшиеся у нас автокефальные национальные Церкви конечно же будут обязаны и в дальнейшем следовать за национальными перипетиями своих наций, но православие в целом, как особая религиозная ипостась (*греч.* ἰδιαιτέρα θρησκευτικὴ ὑπόστασις), и та его глава, которая будет определена впоследствии (*греч.* ὀρισθησομένη), должны стоять вне и выше наций. При таких и только при таких условиях, по нашему мнению, возможны договорённость, коалиция и федерация Православных Церквей.

Теперь, какими могли бы быть глава и центр этой федерации Православных Церквей? Соответствующий центр существует, как мы уже показали в другой нашей работе. Это Константинополь. Только он один отвечает всем историческим и географическим параметрам для того, чтобы стать всеправославным центром.

Основателем этого города был первый император-христианин. В этом городе и рядом с ним созывались Вселенские Соборы. В нём и рядом с ним были сформулированы символы [веры] и догматы. На протяжении многих веков он являлся сердцем и оплотом православия, и Церковью этого города были просвещены и привлечены в христианство все народы Восточной и Средней Европы, а впоследствии получили от неё самостоятельность как автокефальные и национальные Церкви. Предстоятель этой Церкви считался и считается высшим иерархическим главой всего православия (*греч.* ἐθεωρεῖτο καὶ θεωρεῖται ὡς ἡ ἀνωτέρα ἱεραρχικὴ κεφαλὴ τῆς καθ' ὅλου ὀρθοδοξίας). Посему никакой другой город не обладает такими качествами для того, чтобы также выдвинуться в качестве центра православия и церковной столицы федерации Православных Церквей. Но для того, чтобы это случилось, требуются рассудительность и осмотрительность. Между православными нациями существуют национальное соперничество и антагонизм, которые необходимо учитывать. Греческая нация была бы счастлива и горда лицеизреть, как этот город становится центром православия, а его епископ возвышается над нациями и племенами, как видимая глава и общее связующее звено (ὁρατὴν κεφαλὴν καὶ κοινὸν δεσμόν) всей федерации Православных Церквей.

Женева

Какова роль будущего Вселенского Патриархата¹⁵

Совсем скоро в «Пантене» будут опубликованы две работы «Константинополь — центр Православия» и «Федерация православных Церквей». Основываясь на них, читатели с лёгкостью смогут предсказать (*греч.* νὰ μαντεύσουν), какую роль Константинополь как особенный православный

15 Опубликовано в официальном издании Александрийского Патриархата «Пантен» 24 июля 1920 г.: Ποῖον τὸ ρόλον τοῦ μέλλοντος Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου // Πάνταινος. Τόμ. 12. Αριθ. 30. Σ. 576–579. Статья вышла с купюрами в официальном издании Константинопольского Патриархата «Церковная истина» 21 ноября 1920 г.: Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Ἔτος 41. Αριθ. 46. Σ. 427–429. Изъятие цензурой фрагменты отмечены угловыми скобками.

центр и та особенная церковная система, каковой является система федеративная, уготовляют будущему или будущим Вселенским патриархам. Резюмируем сказанное в следующих общих чертах.

- 1) Вселенский патриарх в силу носимого им титула, в силу первопрестолия (*греч. πρωτοκαθεδρίας*) и того приоритета (*греч. προτεραιότητος*), которое придали ему исторические обстоятельства и длительный обычай (*греч. μακρὰ συνήθεια*), сможет, пользуясь политическими переменами, объявить себя независимым от всякой политической власти, но <не в смысле *Souverain*, кириарха, как папа, устанавливая государство в государстве, а> в церковном понимании, то есть что в своём качестве высшего административного органа всего православия (*греч. ἀνωτάτη διοικητικὴ ἀρχὴ τῆς καθ' ὅλου ὀρθοδοξίας*) и в осуществлении своих церковных обязанностей он не может находиться в подчинении никакой светской власти, будь то христианской или иной. С существующим в Константинополе политическим органом [власти], каким бы он ни был, будет заключён *concordat*, то есть соглашение, определяющее отношения двух независимых друг от друга органов [власти], духовного и светского. Положение Вселенского патриарха по отношению к православным монархам и в целом к православным формам правления (*греч. πολιτευμάτων*) будет состоять в полной независимости одних от других. Юрисдикция (*греч. δικαιοδοσία*) Вселенского патриарха будет чисто духовной и церковной, будет находиться выше и вне национальных и локальных интересов (*греч. ἐθνισμῶν καὶ τοπικισμῶν*), будет состоять в высшем надзоре (*греч. ἀνωτάτην ἐπίβλεψιν*) над православием и мощь свою будет черпать в единстве и поддержке всего православия.
- 2) Вселенский патриарх в своём качестве — как высший административный церковный орган, как архиепископ отдельной (*греч. ἰδιαίτερας*) Церкви, от которой получили самостоятельность (*греч. ἐξαιραφετήθησαν*) все автокефальные национальные Церкви, — может, предварительно обсудив и согласовав (*греч. μετὰ προηγουμένην σύσκεψιν καὶ συνεννόησιν*), провозгласить административное единство православия в виде федеративной системы (*греч. ὁμοσπονδιακὸν σύστημα*). В соответствии с этой системой каждая национальная Церковь будет самоуправляемой и независимой, но в интересах православия

и ради его единства должен существовать один общий центр, одна административная глава; и ею, в силу изложенных ранее причин, не может быть никто, кроме Вселенского патриарха, который впредь (*греч.* τοῦ λοιποῦ) будет представлять собой связующее звено и главу всех православных (*греч.* τὸν κοινὸν σύνδεσμον καὶ τὴν κεφαλὴν ὅλων τῶν ὀρθοδόξων).

- 3) Вселенский патриарх в качестве верховного церковного органа сможет объявить о независимости православия относительно национальных раздоров и конфликтов между православными народами, ставя Церковь в целом, как отдельную религиозную систему (*греч.* ἰδιαίτερον θρησκευτικὸν σύστημα), вне и выше национальностей, не позволяя Церкви в дальнейшем становиться орудием национальных воззрений и захватнических устремлений.
- 4) Поскольку Вселенский патриарх, как высшее церковное начальство, должен иметь своей высочайшей заботой любовь, согласие и мир между всеми православными народами и поскольку одному православному народу, а именно болгарскому, случилось отпасть от всего православия по причине не догматических вопросов вероучения, но канонических и племенных (*греч.* οὐχὶ διὰ δογματικὰ τῆς πίστεως ζητήματα, ἀλλὰ διὰ κανονικὰ καὶ φυλετικά), исчерпанных после объединения болгарского народа в независимое государство, то в первую очередь будущему патриарху необходимо заняться этим вопросом и, созвав местный Собор (*греч.* τοπικὴν Σύνοδον), упразднить этот раскол (*греч.* σχίσμα) и предать забвению это печальное происшествие¹⁶.
- 5) Вселенский патриарх как архиепископ Константинопольской Церкви, от которой уже получили или ещё только должны получить самостоятельность православные автокефальные национальные Церкви России, Греции, Сербии, Румынии, Болгарии и Грузии, сможет созвать эти автокефальные Церкви для обсуждения и согласования (*греч.* εἰς σύσκεψιν καὶ συνεννόησιν) с целью раз и навсегда определить отношения между

16 Но и с точки зрения национальных интересов (*греч.* ἀπὸ ἐθνικῆς ἀπόψεως) поддержание этого раскола не приносит нам никакой пользы, как показали события, потому что национальные вопросы решались и будут решаться мечом. Так вот, нам изострять меч нужно, если мы хотим своей целостности и свободы. Давайте оставим Церковь, преследующую другие цели, в покое. — Э.Л.

Матерью и дочерними Церквами. Может произойти пересмотр всех актов, чтобы в соответствии с национальным устройством православных народов были выданы канонические томосы, если таковые не были выданы ранее или же были выданы неправильно или в спешке, для получения полной самостоятельности православных Церквей на основании демократического и свободолобивого духа, который руководит всеми православными деяниями, и одновременно чтобы обсудить вопрос о титулах, которые будут носить предстоятели (*греч.* πρόεδροι) автокефальных Церквей до окончательного его урегулирования великим Собором (*греч.* ὑπὸ μεγάλης Συνόδου).

- 6) После того, как будет принято, что Вселенский патриарх станет высшей административной главой православия (*греч.* δεκτοῦ γενομένου ὅτι ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης θὰ ἦνε ἡ ἀνωτάτη διοικητικὴ κεφαλὴ τῆς Ὀρθοδοξίας) как председатель¹⁷ федерации православных Церквей (*греч.* πρόεδρος τῆς ὁμοσπονδίας τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν), необходимо будет учредить в Константинополе высший церковный совет (*греч.* ἀνώτατον Ἐκκλησιαστικὸν Συμβούλιον), составленный из представителей всех православных Церквей, патриарших и национальных. Этот совет федерации (*греч.* ὁμοσπονδιακὸν συμβούλιον) под председательством Вселенского патриарха будет осуществлять высший надзор (*греч.* ἀνωτάτην ἐπίβλεψιν) над всем православием, заниматься общими вопросами и служить видимым центром всех входящих в федерацию православных Церквей. Поскольку Вселенский патриарх, как высшая административная глава православия, принадлежит не какому-то народу, но всему православию, единство которого он символизирует, славы и процветания которого он добивается, то подобающе и справедливо будет всем православным Церквам содействовать достойному содержанию (*греч.* να συντρέχουν εἰς τὴν ἀξιοπρεπῆ συντήρησιν) этого всеправославного центра. И это тоже должно стать предметом отдельного рассмотрения.
- 7) После упомянутого определения отношений Матери с дочерними Церквами, Константинопольский патриарх, как высшее административное начальство, будет наиболее подходящей

17 Слово «πρόεδρος» в греческом языке имеет ещё значение «президент», которое как раз используется для описания главенствующей фигуры в федеративных политических системах. — П. Е.

фигурой для созыва всеправославных совещаний (*греч.* συνέδρια) ради обсуждения и решения многочисленных вопросов внешней и внутренней жизни православия, например: о положении православия по отношению к прочим христианским группам (*греч.* ὁμάδων), о его защите от всех внешних и внутренних врагов, о борьбе с прозелитизмом, о распространении и расширении православия. Количество внутренних вопросов, относящихся к внутренней жизни православия, настолько велико, что не будем даже пытаться об этом говорить. Тем не менее всё это должно стать предметом изучения. После умиротворения и устройства православных народов, после формирования определённого церковного единства и после предшествующего длительного изучения и обсуждения на богословских конференциях (*греч.* συνεδρίων) вопросов, относящихся к компетенции Соборов, Вселенский патриарх сможет созвать Вселенский Собор. Однако данный вопрос принадлежит к числу наиболее сложных и трудноразрешимых, а потому требует длительного и обстоятельного изучения.

- 8) Вселенский патриарх в своём качестве высшего административного органа для значительной части христианства является подходящей фигурой и имеет все необходимые полномочия (*греч.* κῶρος) для созыва даже всехристианских совещаний (*греч.* συνέδρια) с целью обсуждения всеобщих интересов христианства, равно как и отношений христианских Церквей между собой и с миром.

Такова в общих чертах та роль, о которой грезим (*греч.* τὸ ὄπιοῦν ὀνειρευόμεθα) и которая, хочется надеяться, ожидает будущих Вселенских патриархов. И вновь повторю, что новые горизонты открываются перед греческим духовенством. Воспользуется ли оно этими обстоятельствами? <Константинопольский патриарх будет епископом города Византия, архиепископом остающихся вокруг него епископов, а также патриархом и предстоятелем всех христиан федерации. Он будет, по логике вещей, принадлежать к тому народу, епископом которого он будет, но как вселенский он станет всеправославным. Нынешние обстоятельства чрезвычайны, и мы находимся на пороге исторических перемен. К числу наиболее значимых относится роль будущего патриарха, а потому требуется великая осмотрительность при нахождении такового. Полагаем, что для его избрания нужно, чтобы были созданы все без исключения епископы Вселенского престола и путём прямого

и абсолютного голосования избрали наилучшего. Будущий патриарх должен придерживаться консервативных взглядов, быть глубоким знатоком церковных дел. Должен иметь всестороннее богословское образование, большой церковный опыт и возвышенный и безупречный характер. Искать такого следует среди всех иерархов Греческой Церкви.>

Женева

Источники

- Λουκαράς Ε.* Σημασία έκλογής Οικουμενικού Πατριάρχου // Πάνταινος, 1920. Τόμ. 12. Αριθ. 2. 10 Ιανουαρίου. Σ. 29–33.
- Λουκαράς Ε.* Ποῖον τὸ ρόλον τοῦ μέλλοντος Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου // Πάνταινος, 1920. Τόμ. 12. Αριθ. 30. 24 Ἰουλίου. Σ. 576–579.
- Λουκαράς Ε.* Ὁμοσπονδία τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν // Πάνταινος, 1920. Τόμ. 12. Αριθ. 31. 31 Ἰουλίου. Σ. 596–601.
- Λουκαράς Ε.* Ἡ Κωνσταντινούπολις κέντρον Ὀρθοδοξίας // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1920. Ἔτος 41. Αριθ. 43. 31 Ὀκτωβρίου. Σ. 399–401.
- Λουκαράς Ε.* Ὁμοσπονδία τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1920. Ἔτος 41. Αριθ. 45. 14 Νοεμβρίου. Σ. 421–424.
- Λουκαράς Ε.* Ποῖον τὸ ρόλον τοῦ μέλλοντος Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1920. Ἔτος 41. Αριθ. 46. 21 Νοεμβρίου. Σ. 427–429.

Литература

- Θλιβερὰ εἶδησις. Ὁ θάνατος τοῦ Ἐ. Λουκαρά // Νέα ἔφημερίς, Καθημερινή. Ἐν Ἡρακλείῳ. 14 Δεκεμβρίου 1924. Σ. 2.
- Τραγικὸς θάνατος ἀνωτέρου ὑπαλλήλου // Δημοκρατία. Ῥεθύμνον. 14 Δεκεμβρίου 1924. Σ. 3.
- † Ἐμμανουὴλ Λουκαράς // Πάνταινος, 1924. Τόμ. 16. Αριθ. 51. 20 Δεκεμβρίου. Σ. 873–874.

МОСКОВСКИЙ И АНТИОХИЙСКИЙ ПАТРИАРХАТЫ

В ПОВЕСТКЕ
ОТДЕЛА ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СНОШЕНИЙ
ПОД РУКОВОДСТВОМ
МИТРОПОЛИТА НИКОДИМА (РОТОВА)

Протоиерей Сергей Звонарёв

кандидат богословия
отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
115191, Москва, Даниловский вал, 22
zvonariov@rambler.ru

Для цитирования: *Звонарёв С., прот.* Московский и Антиохийский патриархаты в повестке Отдела внешних церковных сношений под руководством митрополита Никодима (Ротова) // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 214–232. DOI: 10.31802/GV.2024.52.1.011

Аннотация

УДК 2-67 (271.2)

Целью предлагаемой статьи является рассказ о направлениях и содержании контактов Московского и Антиохийского Патриархатов, о повестке двусторонних отношений в 1960-х – начале 1970-х годов с опорой на источники, хранящиеся в Архиве Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. Отношения Русской и Антиохийской Православных Церквей в те годы, когда Отделом внешних церковных сношений руководил митрополит Никодим (Ротов), характеризовались значительным подъёмом и интенсивностью. Над их укреплением работали многие люди: облечённые высоким саном и простые церковные труженики, официальные церковные представители и светские дипломаты. Единство веры и общность духовной культуры, взаимовыручка и солидарность народов СССР, Сирии и Ливана служили надёжной опорой в братском диалоге двух Церквей.

Ключевые слова: Московский Патриархат, Антиохийский Патриархат, Отдел внешних церковных сношений, митрополит Никодим (Ротов), гуманитарная помощь, студенты Антиохийской Церкви, церковные представительства.

The Moscow Patriarchate of Russian Orthodox Church and Orthodox Patriarchate of Antioch and All the East are on the Agenda of the Department for External Church Relations Under the Leadership of Metropolitan Nikodim (Rotov)

Archpriest Sergey Zvonariov

PhD in Theology

The Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate (DECR)

22, Danilovsky val, Danilov monastery, DECR MP, 115191, Moscow, Russia

zvonariov@rambler.ru

For citation: Zvonariov, Sergey, archpriest. "The Moscow Patriarchate of Russian Orthodox Church and Orthodox Patriarchate of Antioch and All the East are on the Agenda of the Department for External Church Relations Under the Leadership of Metropolitan Nikodim (Rotov)". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 214–232 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.011

Abstract. The purpose of the article is to describe the directions and content of contacts between the Moscow and Antioch Patriarchates and about the agenda of bilateral relations in the 1960s - early 1970s, according to sources stored in the Archive of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate. Relations between the Russian and Antiochian Orthodox Churches during the years when Metropolitan Nikodim (Rotov) was the President of the Department for External Church Relations were characterized by a significant rise and intensity. Many people worked to strengthen them: high-ranking and ordinary church workers, official church representatives and state diplomats. The unity in faith and the communion of spiritual culture, mutual assistance and solidarity of the peoples of the USSR, Syria and Lebanon provided a reliable support in the fraternal dialogue of the two Churches.

Keywords: Moscow Patriarchate, Patriarchate of Antioch, Department for External Church Relations, Metropolitan Nikodim (Rotov), humanitarian aid, students of the Antiochian Church, Church representations.

Взаимные визиты представителей Московского и Антиохийского Патриархатов

В 1960-х — нач. 1970-х гг. Отдел внешних церковных сношений возглавлял митрополит Никодим (Ротов). В этот период тесные связи Русской и Антиохийской Православных Церквей поддерживались контактами на уровне предстоятелей, иерархов, духовенства, студентов духовных школ. Обширная переписка между Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием I (Симанским) и Блаженнейшим Патриархом Антиохийским и всего Востока Феодосием VI велась с обеих сторон на русском языке и сохранила следы тёплых чувств двух предстоятелей: так, патриарх Феодосий из уважения к московскому собрату даже своё имя писал русскими буквами.

В декабре 1960 г. патриарх Алексей I во главе церковной делегации совершил паломническую поездку в Антиохийский Патриархат: он провёл встречу с Патриархом Феодосием, принял участие в совместных богослужениях, посетил святыни Сирии и Ливана, присутствовал на закладке госпиталя Святого Георгия в Бейруте. В числе лиц, сопровождавших председателя Русской Церкви, был по должности и председатель ОВЦС епископ Подольский Никодим (Ротов). В качестве ответного жеста гостеприимства Святейший Патриарх Алексей пригласил в Москву в августе–сентябре 1961 г. делегацию Антиохийской Церкви, в том числе участников «Движения православной молодёжи»¹ для знакомства с русским православием. Приглашение членов молодёжного движения имело целью переменить антисоветский настрой организации и её напряжённость по отношению к Русской Церкви и священноначалию Антиохийского Патриархата².

- 1 «Движение православной молодёжи» было создано в Бейруте в марте 1942 г. Его ядром стали православные студенты частного католического Университета святого Иосифа. Возглавил организацию Жорж Ходр — впоследствии митрополит Библский и Ботрийский, ипертим и экзарх Гор Ливанских Георгий. Движение было направлено на свидетельство о православной вере и активизацию различных сторон жизни Православной Церкви. Обучение Ж. Ходра в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже наложило отпечаток на его отношение к Московскому Патриархату, повлияло на критический настрой всего «Движения» к Русской Церкви и, как следствие, сделало его оппозиционным к руководству Антиохийского Патриархата, выстраивавшему тесные связи с Москвой.
- 2 Представитель патриарха Московского и всея Руси при антиохийском патриаршем престоле епископ Подольский Иоанн (Вендланд) писал по этому поводу: «Если мы хотим иметь крепкую дружбу со всей Церковью [Антиохийской. — С. З.], то нам надо укрепить своё влияние и на мирян». См.: Архив ОВЦС. Д. 7-В. [1960.] Рапорт епископа Подольского Иоанна митрополиту Крутицкому и Коломенскому Николаю от 26.01.1960 г. С. 3.

Блаженнейший Патриарх Антиохийский Феодосий во главе делегации Антиохийской Церкви в июле 1963 г. посещал Москву для участия в торжествах по случаю 50-летнего юбилея служения Святейшего Патриарха Алексия в епископском сане.

В июне 1968 г. Священный Синод Антиохийского Патриархата из-за прогрессирующей болезни патриарха Феодосия избрал митрополита Аргентинского Мелетия (Суэйти) своим уполномоченным. Митрополит Мелетий уведомил Святейшего Патриарха Алексия о состоявшемся избрании и обратился в адрес предстоятеля Русской Церкви «сыновние сердечные поздравления» с 90-летием со дня рождения и 50-летием восстановления патриаршества в Русской Церкви³. Блаженнейший Патриарх Феодосий на пять месяцев пережил русского предстоятеля: глава Антиохийской Церкви скончался 19 сентября 1970 г. В тот же день местоблюстителем антиохийского патриаршего престола стал митрополит Алеппский Илия (Муауад), а на следующий день после погребения патриарха Феодосия Священный Синод единодушно избрал его Патриархом Антиохийским и всего Востока с именем Илия IV. Патриарх Илия прислал известительную грамоту местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену, который в ответном письме признал со стороны Русской Церкви состоявшееся избрание⁴. Такое признание помогало преодолению болезненного разделения в Антиохийской Церкви и, кроме того, лишало Фанар почвы для посреднических усилий по разрешению антиохийского внутрицерковного конфликта⁵.

На Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1971 г., избравшем митрополита Пимена на московский патриарший престол, присутствовала делегация Антиохийской Церкви. Блаженнейший

3 Архив ОВЦС. Д. 7. [1968.] Письмо митрополита Аргентинского Мелетия Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 21.06.1968 г.

4 Архив ОВЦС. Д. 7. [1970.] Известительная грамота Патриарха Великой Антиохии и всего Востока Илии IV местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену № 23/1 от 10.10.1970 г.; Архив ОВЦС. Д. 7. [1970.] Ответное письмо митрополита Пимена патриарху Илии № 2124 от 19.11.1970 г.

5 Оппозиционная большинству Синода Антиохийской Церкви во главе с её предстоятелем, группа митрополитов в составе Аккарского Епифания (Саида), Толедского Михаила (Шахина), Бострийского и Хауранского Василия (Самахи) и Тиро-Сидонского Павла (Хури) 8 ноября 1969 г. обратилась к Патриарху Константинопольскому Афинагору с просьбой создать в контакте с предстоятелями Поместных Православных Церквей комиссию по расследованию ситуации в Антиохийской Церкви. См.: Архив ОВЦС. Д. 7. [1969.] Обращение Патриарху Вселенскому Афинагору от 8.11.1969 г.

Патриарх Илия поздравил Святейшего Патриарха Пимена с состоявшимся избранием.

По существующей традиции новоизбранные предстоятели обмениваются визитами, поэтому предстоятель Антиохийской Церкви Илия IV получил от патриарха Пимена приглашение посетить Московский Патриархат в январе 1972 г.⁶ Кроме того, патриарх Илия желал приехать в Москву с посреднической миссией по урегулированию напряжённости в отношениях между Русской и Константинопольской Церквями, порождённой автокефалией Американской Церкви⁷. Блаженнейшего Патриарха Илию в поездке сопровождали митрополиты Илиопольский и Селевкийский Спиридон (Хури), Эмесский Алексей (Абдель-Карим), Библский и Ботрийский, экзарх Гор Ливанских Георгий (Ходр), руководитель епархиального управления в Дамаске архимандрит Мирон (Зайят), архимандрит Антоний (Фарах), а также келейник патриарха Антиохийского К. Аргило. Делегацию сопровождал заместитель представителя патриарха Московского и всея Руси при антиохийском патриаршем престоле протоиерей П. Нецветаев. Программа поездки предусматривала посещение Москвы, Ленинграда, Киева и Троице-Сергиевой Лавры. В Москве состоялись совместное богослужение антиохийских гостей с Патриархом Московским и всея Руси Пименом, братские встречи и общение за трапезами двух предстоятелей, ознакомление с храмами Московского Кремля и другими храмами столицы, историческими местами, а также культурная программа. Предстоятели Церквей провели переговоры, на которых обсуждались вопросы межправославных и межхристианских отношений, участия Церквей в движении за мир, ближневосточного урегулирования⁸. На приём, устроенный от имени Святейшего Патриарха Пимена в честь высокого гостя и членов делегации Антиохийской Церкви 25 января в столичном ресторане «Прага», были приглашены чрезвычайные и полномочные послы Сирийской Арабской Республики в СССР Жамиль Шайя и Ливанской Республики Наим Амиуни. В ходе посещения Ленинградской епархии, где предстоятель Антиохийской Церкви стал гостем митрополита Никодима,

6 Архив ОБЦС. Д. 7. [1971.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Пимена Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Илие от 25.10.1971 г.

7 Архив ОБЦС. Д. 7. [1971.] Рапорт заместителя представителя Московского Патриархата при Патриархе Антиохийском и всего Востока, настоятеля подворья Московского Патриархата в Бейруте протоиерея И. Ильича председателю ОБЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 8.09.1971 г. С. 1–2.

8 Архив ОБЦС. Д. 7-Г. [1972.] Коммюнике о визите Его Блаженства Патриарха Антиохийского и всего Востока Илии IV в Русскую Православную Церковь от 25.01.1972 г. С. 2–3.

патриарху Илие было объявлено о том, что Совет Ленинградской духовной академии избрал его почётным членом своей духовной школы. В Москве предстоятель Антиохийской Церкви посетил Совет по делам религий и провёл встречу с его председателем В. А. Куроедовым. Патриарх Пимен передал патриарху Илие денежную помощь для Баламандского богословского института.

Священный Синод Русской Церкви выразил удовлетворение итогами визита, призванного послужить «дальнейшему развитию и укреплению традиционных братских связей между Антиохийским и Московским Патриархатами и укреплению дружеских отношений между народами Сирии, Ливана и СССР»⁹.

Предстоятель Антиохийской Церкви сделал ответный жест и пригласил Патриарха Пимена посетить пределы Антиохийского Патриархата. Такой визит состоялся в мае 1972 г. Встречи, совместные богослужения с Блаженнейшим Патриархом Илиёй, посещения святынь в Сирии и Ливане стали важной вехой во взаимоотношениях Московского и Антиохийского Патриархатов.

Значительный вклад в укрепление межцерковных контактов вносили поездки архиереев Антиохийского Патриархата в СССР. Так, митрополит Гор Ливанских Илия (Карам) в качестве гостя Московской Патриархии в июле–августе 1960 г. посетил Москву, Ленинград, Новгород, Киев и Одессу, участвовал в архиерейской хиротонии архимандрита Никодима (Ротова). Это был уже четвёртый визит иерарха в СССР. Насыщенная программа предполагала богослужения, встречу со Святейшим Патриархом Алексием, посещение Троице-Сергиевой Лавры, храмов и исторических мест. Митрополит Илия имел проблемы со слухом, поэтому попросил священноначалие Русской Церкви помочь организовать медицинскую консультацию. Такие консультации состоялись в Москве, Киеве и других городах, а в Одессе митрополит Илия смог отдохнуть и пройти курс лечения. Во всех пунктах маршрута иерарха заботливо и гостеприимно встречали. Митрополит Илия вёл многочисленную переписку с председателем ОВЦС, в которой делился своими признательными чувствами в адрес Русской Церкви и её священноначалия. Весть о кончине иерарха 11 апреля 1969 г. вызвала соболезнования московского церковного руководства.

Часто в Москве бывал викарий Бейрутской митрополии архимандрит Гавриил (Салиба): он исполнял поручения митрополита Бейрутского Илие (Салиба) и обучался в Московской духовной академии. Отец

9 Определение Священного Синода [от 2 февраля 1972 г.] // ЖМП. 1972. № 3. С. 4.

Гавриил входил в делегацию духовенства Антиохийского Патриархата из Сирии и Ливана, которая по приглашению Русской Церкви посетила в сентябре 1961 г. Москву, Ленинград и Одессу. Священнослужители знакомились с церковной жизнью и местными достопримечательностями. В СССР в августе 1962 г. находился и сам митрополит Илия на лечении. В программу визита входило пребывание в Москве, Сочи, Одессе и Загорске, встречи с предстоятелем Русской Церкви и председателем ОВЦС, совершение богослужений. «Щедрое гостеприимство и тёплые приёмы, любовь и внимание» породили в душе антиохийского иерарха «чувства благодарности и признательности»¹⁰. Святейший Патриарх Алексей направил приветственные слова в адрес митрополита Илии, праздновавшего 25-летие служения на Бейрутской кафедре, а также преподнёс юбиляру святую икону¹¹. Русскую Церковь на торжествах в Бейруте представляли епископ Подольский Леонтий (Гудимов), протоиерей П. Статов и Р. А. Козлов.

В сентябре 1962 г. в Сочи пребывал митрополит Захлейский и Илиопольский Нифон (Саба), член Всемирного совета борьбы за мир, в сопровождении секретаря иеродиакона Нифона (Сайкали). Митрополит Нифон принимал участие в международных миротворческих встречах, поскольку, по его признанию, он являлся «верным другом Русской Православной Церкви и Советского Союза»¹². В своих письмах в адрес архиепископа Ярославского и Ростовского Никодима антиохийский иерарх выражал самые тёплые дружественные чувства, заверял в преданности¹³. Митрополит Нифон посвятил Патриарху Алексию ко дню его 85-летия поэму, полную панегирических строф¹⁴.

В июле 1969 г. в Одессе находилась делегация Антиохийской Церкви, в которую вошли митрополит Хауранский Василий (Самаха), митрополит Тирский и Сидонский Павел (Хури) и архимандрит Роман (Гойяр). В день памяти святых апостолов Петра и Павла гости сослужили архиепископу

- 10 Архив ОВЦС. Д. 7. [1962.] Телеграмма митрополита Бейрутского Илии Патриарху Московскому и всея Руси Алексию.
- 11 Архив ОВЦС. Д. 7. [1963.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия митрополиту Бейрутскому Илию от 17.01.1963 г.
- 12 Архив ОВЦС. Д. 7-В. [1962.] Рапорт епископа Подольского Леонтия архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 7.07.1962 г. С. 2.
- 13 Архив ОВЦС. Д. 7. [1963.] Письмо митрополита Захлейского и Илиопольского Нифона архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 12.03.1963 г.
- 14 Поэма завершалась словами: «Вечно живи, ты, Российское государство! Вечно будь в нём патриархом, отец Алексий!» См.: Архив ОВЦС. Д. 7-В. 1963. Митрополит Нифон (Саба). Г. Захля. Поэма к 85-летию патриарха Алексия.

Херсонскому и Одесскому Сергию (Петрову) Божественную литургию в Свято-Успенском кафедральном соборе приморского города.

В 1960-х — нач. 1970-х гг. Москву и другие города Советского Союза посещали делегации Антиохийской Церкви, различные как по представительному уровню их членов, так и по количеству, из Сирии и Ливана, а также зарубежных епархий Антиохийского Патриархата с целью знакомства с жизнью Русской Церкви, приобщения к её святыням, ради лечения в больницах и санаториях. Таким визитам уделялось большое внимание со стороны ОВЦС, а группы гостей всякий раз сопровождали сотрудники отдела.

Представители Русской Церкви, в свою очередь, становились гостями Антиохийского Патриархата. Так, в мае 1964 г. в Сирию и Ливан отправилась группа паломников Русской Церкви из четырнадцати человек во главе с начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандритом Ювеналием (Поярковым). В Дамаске делегация была принята Блаженнейшим Патриархом Антиохийским и всего Востока Феодосием VI, посетила Представительство Русской Церкви, Маалюльский монастырь Святой Феклы, Седнайский монастырь, места, связанные с жизнью в Дамаске святого апостола Павла. Программа паломничества продолжилась в Ливане.

Братская поддержка со стороны Русской Церкви

Значительное место во взаимоотношениях Московского и Антиохийского Патриархатов занимала всесторонняя помощь последнему. Русская Православная Церковь выделяла денежные средства на строительство храма на месте явления Иисуса Христа святому апостолу Павлу в Талл-Кокаб, на строительство и реставрацию православных храмов в Хауранской, Дамасской и других епархиях, в том числе здания Антиохийской Патриархии в столице Сирии, оказывала помощь в укомплектовании медицинским оборудованием строящегося в Бейруте церковного госпиталя Святого Георгия. За помощь больнице, обещанную Святейшим Патриархом Алексием ещё в декабре 1960 г. во время церемонии закладки камня в её основание, митрополит Бейрутский Илия (Салиба) благодарил предстоятеля Русской Церкви, а Высший совет Бейрутской митрополии принял решение назвать именем Патриарха

Алексия рентгенологическое отделение госпиталя¹⁵. Новое медицинское оборудование требовало знаний по его эксплуатации, а потому митрополит Илия обращался в адрес председателя ОВЦС с просьбой оказать содействие хирургу госпиталя Ричарду Салибе в прохождении соответствующей стажировки в Москве¹⁶. В июне 1966 г. состоялось освящение госпиталя, на котором присутствовала делегация Русской Церкви, возглавляемая митрополитом Ленинградским и Ладожским Никодимом¹⁷. В слове на церемонии открытия госпиталя митрополит Никодим заявил: «Находящееся здесь, в госпитале, советское медицинское оборудование свидетельствует о евангельской любви и искреннем подлинном братстве Церквей Антиохии и Москвы, о дружбе народов прекрасного Ливана и великой страны советов»¹⁸. Председатель ОВЦС и члены московской церковной делегации были удостоены правительством Ливана государственных наград — орденов Ливанского Кедра¹⁹. Московский Патриархат оказывал помощь госпиталю и после начала его работы, в частности, направлял в дополнение к ранее поставленному медицинскому оборудованию новую аппаратуру и инструменты, врачей-консультантов²⁰ и специалистов по наладке медицинского оборудования, а также медикаменты.

При содействии Русской Церкви в сентябре 1960 г. возобновилась печать официального журнала Антиохийского Патриархата «Ан-Нимат»²¹. Священноначалие Русской Церкви в ответ на прось-

- 15 Архив ОВЦС. Д. 7. [1960.] Письмо митрополита Бейрутского Илии Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 20.05.1960 г.
- 16 Архив ОВЦС. Д. 7. [1961.] Письмо митрополита Бейрутского Илии епископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от февраля 1961 г.
- 17 Предполагалось, что на церемонию освящения и открытия госпиталя прибудет Святейший Патриарх Алексей, однако состояние здоровья предстоятеля Русской Церкви и настоятельные рекомендации врачей не позволили ему совершить поездку в Бейрут.
- 18 Архив ОВЦС. Д. 7-Г. [1966.] Речь митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима на торжественном открытии и освящении православного госпиталя Святого великомученика Георгия Победоносца в Бейруте. С. 2.
- 19 В свою очередь, к ордену Святого князя Владимира были представлены премьер-министр Ливана Абдалла Яфи, министр просвещения и обороны Фуад Бутрос, министр здравоохранения и водно-электрических ресурсов Камель Аль-Асад, министр иностранных дел и эмигрантов Филипп Такл, а также члены Бейрутского епархиального совета и Комитета госпиталя.
- 20 Среди медицинских специалистов в разные годы числились хирург Е. И. Мальцев, врач-рентгенолог А. У. Герфанов.
- 21 Помощь предоставлялась как денежными средствами, так и печатной бумагой, которую направляли из Москвы в Дамаск на имя патриарха Феодосия.

бы Патриарха Антиохийского и всего Востока Феодосия VI выделяла денежные средства на покрытие нужд Антиохийской Патриархии, обеспечение учебного процесса в Баламандской семинарии, на преподавание православного вероучения в школах, вспомоществование нуждающемуся духовенству Антиохийского Патриархата. Святейший Патриарх Алексий передал в дар Свято-Георгиевскому кафедральному собору Бейрута металлическую ризу на престол²², а митрополиту Или (Салибе) — памятную панагию.

Откликаясь на просьбы иерархов Антиохийской Церкви, Московский Патриархат направлял морским транспортом в Сирию и Ливан грузы со школьным оборудованием, в том числе для школьных физических, химических и биологических лабораторий, школьными наглядными пособиями и даже с наборами музыкальных инструментов для духовых оркестров. В храмы Антиохийской Церкви, расположенные в малолюдной местности, из Москвы направлялась церковная утварь. За счёт средств Московской Патриархии в ряде случаев оплачивались авиабилеты и билеты на морской транспорт для официальных делегаций и отдельных лиц Антиохийского Патриархата, в том числе студентов, направлявшихся на обучение в духовные учебные заведения Русской Церкви. Московский Патриархат выделял денежные средства для арабских беженцев, благотворительных организаций, среди которых бейрутское «Общество православной солидарности». «Всегдашняя защитница и благодетельница» — такими эпитетами глава Антиохийского Патриархата наделял Русскую Церковь²³.

Денежные средства для оказания помощи Антиохийской Церкви на ежегодной основе направлялись из Москвы в советские посольства в Сирии и Ливане, откуда их распределяли по епархиям московский церковный представитель в Дамаске и его заместитель в Бейруте.

Просьбы об оказании материальной поддержки со стороны иерархов и священнослужителей Антиохийской Церкви, руководителей церковно-общественных организаций, представителей приходских общин и частных лиц в адрес Русской Церкви были довольно многочисленны, а потому положительно откликнуться во всех случаях не представлялось возможным. Но и та помощь, которую оказывал Московский Патриархат, была довольна существенной. Содействие нуждам Антиохийского

22 Риза, изготовленная в мастерских Московской Патриархии, стала памятным даром предстоятеля Русской Церкви по окончании его поездки в Ливан в январе 1962 г.

23 Архив ОВЦС.Д. 7. [1960.] Письмо Патриарха Великой Антиохии и всего Востока Феодосия VI Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 27.04.1960 г.

Патриархата со стороны Русской Православной Церкви стало проявлением братской поддержки Церкви-сестре. Такое вспомоществование служило укреплению дружественных связей между Церквями, а также возвышало и укрепляло авторитет Московского Патриархата среди арабского православного населения в Сирии и Ливане.

Академическое сотрудничество

В духовных учебных заведениях Русской Церкви проходили обучение студенты из Антиохийского Патриархата²⁴. В частности, в Московской духовной академии получали знания иеромонах Алексей (Абдель-Карим) — будущий архимандрит и настоятель Антиохийского подворья в Москве, впоследствии иерарх Антиохийской Церкви, иеродиакон Нифон (Сайкали) — будущий митрополит Филиппопольский и многолетний представитель Патриарха Антиохийского и всего Востока при московском патриаршем престоле, а также многие другие священнослужители Антиохийской Церкви. В Московской духовной семинарии обучались студенты-миряне²⁵. Со стороны Русской Церкви звучала готовность принять в 1968/69 учебном году в духовные учебные заведения, а также профессорскими стипендиатами при духовных академиях двух-трёх студентов Антиохийской Церкви²⁶. Студенты из Сирии и Ливана в священном сане обучались в Московской духовной академии и очно, и экстерном. Забота о воспитании высококвалифицированных кадров закладывала основы будущих взаимоотношений между двумя Православными Церквями. Такая академическая помощь со стороны Москвы помогала включить сирийских и ливанских студентов в орбиту Русской Церкви, поскольку другая часть студентов из Антиохийской Церкви обучалась в греческих высших учебных заведениях и покидала их с симпатией к греческому миру.

Событием, на которое Святейший Патриарх Пимен отреагировал телеграфным поздравительным посланием в адрес Блаженнейшего

- 24 Главным реципиентом выходцев из Сирии и Ливана стала Московская духовная академия.
- 25 В числе студентов МДС был племянник митрополита Гор Ливанских Илии (Карам) Сергей Карам.
- 26 Архив ОВЦС. Д. 7. [1968.] Письмо председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Феодосию № 347 от 21.02.1968 г.

Патриарха Илии²⁷, а митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим — в адрес митрополита Латтакийского Игнатия (Хазима)²⁸, стало открытие в октябре 1971 г. Богословского института святого Иоанна Дамаскина. Он был создан в Баламандском монастыре на базе духовной семинарии. Русская Православная Церковь направляла в этот институт профессоров и преподавателей Московской и Ленинградской духовных академий для чтения циклов лекций по богословским дисциплинам, а также материально поддерживала академическую корпорацию.

Разногласия между Церквами

Омрачали отношения двух Церквей отдельные случаи участия иерархов Антиохийского Патриархата в епископских хиротониях представителей Русской Православной Церкви Заграницей, например: в ноябре 1967 г. иерарх Антиохийского Патриархата митрополит Сан-Паульский Игнатий (Ферзли) участвовал в наречении и хиротонии клирика в то время раскольнической структуры иеромонаха Никандра (Падерина) во епископа Рио-де-Жанейрского. Такие случаи воспринимались в Москве с большим напряжением²⁹.

Таким образом, из-за болезни, постигшей Блаженнейшего Патриарха Феодосия, из-за снижения его церковной активности, кризиса в руководстве Антиохийского Патриархата, а также из-за разногласий в оценке деятельности московского церковного представителя при антиохийском патриаршем престоле интенсивность контактов между двумя предстоятелями и Церквами во второй трети 1960-х годов заметно снизилась³⁰.

- 27 Архив ОВЦС. Д. 7. [1971.] Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Пимена Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Илие от 29.10.1971 г.
- 28 Архив ОВЦС. Д. 7. [1971.] Телеграмма митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима митрополиту Латтакийскому Игнатию от 5.11.1971 г.
- 29 Архив ОВЦС. Д. 7. [1969.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Феодосию от 4.03.1969 г.
- 30 Камнем преткновения для двух Церквей стала деятельность епископа Подольского Владимира (Котлярова) в должности представителя патриарха Московского и всея Руси при антиохийском патриаршем престоле. Священный Синод Антиохийской Церкви во главе с Патриархом Феодосием принял решение удалить епископа Владимира из Дамаска, обвинив его в контактах с оппозиционными патриарху Феодосию архиереями (появление последних было связано с синодальным конфликтом в Антиохийском Патриархате). Действия епископа Владимира воспринимались в Дамаске как вмешательство во внутренние дела Антиохийской Церкви. Однако обвинения в адрес русского

Вклад церковных представительств в укрепление связей Русской и Антиохийской Православных Церквей

Подворье Антиохийского Патриархата было открыто в 1948 г. в Москве при московских храмах Святого Феодора Стратилата и Архангела Гавриила. В начале 1960-х годов подворье возглавлял выпускник Московской духовной академии архимандрит, а позднее епископ Сергиопольский Василий (Самаха). В апреле 1962 г. его сменил иеромонах Алексей (Абдель-Карим), возведённый вскоре в сан архимандрита. Избрание и рукоположение в сан епископа, назначение на митрополицию кафедру сделало затруднительным его дальнейшее служение в Москве представителем антиохийского престола. Святейший Патриарх Алексий писал по этому поводу антиохийскому собрату Блаженнейшему Патриарху Феодосию: «Мы считаем, что ему [митрополиту Алексию. — С. 3.] невозможно выполнять это послушание [настоятеля подворья Антиохийской Церкви в Москве. — С. 3.], поскольку он — правящий архиерей, а подворье — это ведомство непосредственно Вашего Блаженства; кроме того, сан митрополита — очень высокий сан, особенно высоким он считается у нас в Русской Церкви»³¹. В августе 1971 г. настоятелем Антиохийского подворья в Москве был назначен архимандрит Макарий (Тайяр), окончивший Московскую духовную академию.

Антиохийское подворье в Москве выполняло важную коммуникативную функцию. Переписка настоятеля подворья и руководства Отдела внешних церковных сношений касалась конкретной помощи Антиохийской Церкви, храмам подворья и частным лицам. Со стороны ОВЦС оказывалось содействие в решении вопросов о предоставлении автомобиля антиохийскому церковному представителю, выплаты

иерарха, не подтверждённые конкретными фактами, были сочтены Московским Патриархатом необоснованными. Переписка на уровне глав двух Церквей (телеграммы патриарха Феодосия от 1 сентября и 31 октября 1966 г., письма предстоятеля Антиохийской Церкви от 9 сентября 1966 г. и от 21 июля 1967 г., письмо патриарха Алексия от 19 ноября 1966 г.) выявила непреодолимые разногласия по «делу епископа Владимира». Московский Патриархат был вынужден отозвать своего представителя и существенно сократить финансовую помощь Антиохийской Церкви. Позднее руководство Антиохийского Патриархата предприняло попытку уладить инцидент и считать его исчерпанным в обмен на восстановление помощи из Москвы. См.: Архив ОВЦС. Д. 7. [1969.] Письмо правомочного уполномоченного Священного Синода митрополита Мелетия Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 8.11.1968 г.

31 Архив ОВЦС. Д. 7. [1970.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Феодосию от 16.02.1970 г.

ему заработной платы и удовлетворения бытовых нужд, хозяйственных потребностей подворья, приобретения авиабилетов, получения въездных и выездных советских виз как антиохийскому церковному представителю, так и церковным представителям из Сирии и Ливана.

Представительство Московского Патриархата при антиохийском патриаршем престоле, учреждённое в 1955 г., возглавлял епископ Подольский Иоанн (Вендланд), которого в конце декабря 1961 г. сменил избранный епископом Подольским архимандрит Леонтий (Гудимов), передавший, в свою очередь, представительские бразды епископу Подольскому Владимиру (Котлярову) в феврале 1965 г. Однако уже в ноябре 1966 г. архипастыря на представительском посту сменил бывший начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Гермоген (Орехов), хиротонисанный в декабре 1966 г. в епископа Подольского. Будучи назначен 16 декабря 1969 г. представителем Русской Церкви при Всемирном совете церквей, епископ Гермоген продолжал исполнять обязанности московского церковного представителя в Антиохийской Церкви, пока в феврале 1972 г. его не сменил насельник Троице-Сергиевой лавры архимандрит Серапион (Фадеев), избранный епископом Подольским. В штате представительства имелась должность секретаря, которую занимали командируемые из Москвы лица³².

В здании представительства, арендуемом в Дамаске Русской Церковью, на нижнем этаже располагался храм Святителя Иоанна Златоуста. Позже Русская Церковь приобрела в одном из центральных районов столицы Сирии земельный участок, на котором возвела новое здание церковного представительства.

В Бейруте располагалось подворье Русской Православной Церкви, учреждённое в мае 1946 г. Настоятелем подворья, а также заместителем московского церковного представителя в феврале 1960 г. был назначен протоиерей П. Статов. Спустя шесть лет, в марте 1966 г., отца Павла сменил протоиерей И. Ильич, которого в октябре 1971 г. заменил протоиерей П. Нецветаев. На подворье также имелась должность секретаря³³. Настоятель подворья, наравне с представителем Московского Патриархата в Дамаске, имел право доклада председателю ОВЦС о своих контактах с иерархами и иными представителями Антиохийской

32 В числе секретарей представительства Русской Церкви в Дамаске находились Н. П. Афиногенов, Р. А. Козлов, А. В. Лапин, А. В. Чистяков и В. А. Чукалов.

33 В числе секретарей подворья в Бейруте находились Р. А. Козлов, В. В. Зайцев и Ю. Т. Деревянченко.

Церкви, православными общественными организациями и частными лицами, а также советскими дипломатами в Бейруте.

Взаимодействие церковных представителей и советских дипломатов в Сирии и Ливане

Контакты Представительства Московского Патриархата с консульским отделом Посольства СССР в Дамаске, в которых важную роль играл фактор личного общения церковного представителя и генерального консула, были весьма тесными. Так, советский генеральный консул В. И. Корнев посещал епископа Иоанна (Вендланда) в дни его болезни, организовывал лечение иерарха. Советские дипломаты совершали визиты к предстоятелю Антиохийской Церкви, в том числе совместно с московским церковным представителем. Представители Посольства СССР в Ливане присутствовали на торжественном акте 3 декабря 1962 г., устроенном в госпитале Святого Георгия в Бейруте по случаю прибытия из Советского Союза дара Русской Церкви — медицинского оборудования. Посол СССР в Сирии А. А. Борковский и сопровождающие его советские дипломаты присутствовали на Божественной литургии, которую возглавил 8 февраля 1963 г. в храме Представительства Русской Церкви в Дамаске Патриарх Антиохийский Феодосий и которая была приурочена ко дню восемнадцатой годовщины интронизации Патриарха Московского и всея Руси Алексия. В последующем приёме, помимо посла, участвовали руководитель консульского отдела Посольства СССР в Сирии Ю. А. Замятин, а также атташе по культуре. В мае 1963 г. Ю. А. Замятин присутствовал на совершённой предстоятелем Антиохийской Церкви литургии в храме представительства по случаю празднования 50-летия служения патриарха Алексия в епископском сане, посещал пасхальные богослужения в храме представительства. Позднее в протокольных мероприятиях представительства принимал участие консул СССР в Дамаске Е. Д. Нагорный³⁴.

Подворьем Московского Патриархата в Бейруте также проводились богослужения с последующими приёмами. Так, в феврале 1961 г. в резиденции заместителя церковного представителя в Бейруте состоялся

34 Евгений Дмитриевич Нагорный проявлял интерес к жизни Русской Православной Церкви. В июле 1972 г., находясь в Одессе по пути из Дамаска в Москву, он вместе с супругой побывал в Свято-Успенском монастыре Одессы, посетил Одесскую духовную семинарию, где оставил запись в книге почётных гостей. Состоялась встреча советского дипломата со Святейшим Патриархом Пименом в летней резиденции предстоятеля Русской Церкви.

приём в честь годовщины интронизации Святейшего Патриарха Алексия. В нём участвовали посол СССР в Ливане С. П. Киктев и сотрудники посольства, а в мае 1963 г. на приёме по случаю 50-летия епископского служения предстоятеля Русской Церкви присутствовал посол СССР в Ливане Д. С. Никифоров в сопровождении сотрудников советской дипломатической миссии.

Участие высокопоставленных советских дипломатов в приёмах, организованных по случаю церковных праздников и памятных дат из жизни предстоятеля Русской Церкви представительством в Дамаске и подворьем в Бейруте, имело систематический характер. Посольства СССР в Дамаске и Бейруте оказывали церковным представителям различную помощь во встречах и проходах в аэропорту, в изучении арабского и французского языков. Московский церковный представитель, заместитель представителя и секретарь представительства приглашались на приёмы и в советские посольства по случаю очередных годовщин социалистической революции 1917 г. Представители Русской Церкви посещали советские дипломатические миссии в Сирии и Ливане для обсуждения конкретных вопросов сотрудничества с Антиохийским Патриархатом, для оказания ему помощи, в том числе дополнительным медицинским оборудованием для госпиталя Святого Георгия в Бейруте³⁵.

Деятельность представительства Русской Церкви в Дамаске и подворья в Бейруте воспринималась отдельными силами в Антиохийской Церкви в качестве проводника советского влияния, а формальные и неформальные контакты московских церковных представителей с дипломатическими миссиями СССР в Дамаске и Бейруте выставлялись в качестве доказательства такого влияния. Эти силы, представленные некоторыми иерархами, руководством православных организаций и частными лицами, пользовались покровительством со стороны греческих и американских властей. Деструктивная деятельность одного из таких частных лиц — адвоката Спиро Джабура — даже стала поводом для письма предстоятеля Русской Церкви Антиохийскому Патриарху³⁶. Греческое правительство было заинтересовано в расширении греческого церковного влияния в Антиохийской Церкви, а американские власти — в противодействии советскому присутствию на Ближнем Востоке, в частности в Сирии и Ливане. Эти обстоятельства побуждали

35 Архив ОБЦС. Д. 7-В. [1967.] Рапорт епископа Подольского Гермогена митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 25.12.1967 г. С. 1–3.

36 Архив ОБЦС. Д. 7-В. [1965. Ч. 1.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Феодосию от 15.07.1965 г.

священноначалие Русской Церкви и советских дипломатов выстраивать ещё более тесные связи.

Заключение

Контакты Московского и Антиохийского Патриархатов в 1960-х – начале 1970-х годов служили примером братских уз. Поездки делегаций Антиохийской Церкви в СССР, многообразная помощь со стороны Русской Церкви Церкви-сестре, обучение антиохийских студентов в духовных учебных заведениях Московского Патриархата — всё это содействовало укреплению двусторонних отношений. Их особенностью была формула «донор — реципиент», что объяснялось нуждами Антиохийской Церкви и возможностями Русской Церкви. Контакты двух Церквей порой омрачались недопониманием и напряжённостью, как это произошло в 1966 г. в оценке священноначалием Антиохийского Патриархата деятельности московского церковного представителя при антиохийском патриаршем престоле епископа Подольского Владимира (Котлярова) и в ответной реакции Москвы.

Антиохийское подворье в Москве, представительства Русской Церкви в Дамаске и Бейруте служили важным инструментом развития контактов двух Церквей как на институциональном, так и на личном уровнях.

Антиохийское направление международной деятельности Московского Патриархата стало примером конструктивных отношений церковной и светской дипломатии, служивших интересам как Русской Церкви, так и советского государства.

Архивные материалы

Архив ОВЦС. Д. 7-В. [1960.] Рапорт епископа Подольского Иоанна митрополиту Крутицкому и Коломенскому Николаю от 26.01.1960 г. С. 1–3.

Архив ОВЦС. Д. 7. [1960.] Письмо Патриарха Великой Антиохии и всего Востока Феодосия VI Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 27.04.1960 г.

Архив ОВЦС. Д. 7. [1960.] Письмо митрополита Бейрутского Илии Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 20.05.1960 г.

Архив ОВЦС. Д. 7. [1960.] Пребывание в СССР митрополита Гор Ливанских Илии (Карма) 1.07 — 11.08.1960 г.

Архив ОВЦС. Д. 7. [1961.] Письмо митрополита Бейрутского Илии епископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от февраля 1961 г.

- Архив ОВЦС. Д. 7. [1961.] Пребывание в Советском Союзе делегации духовенства Антиохийского Патриархата сентябрь 1961 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1962.] Телеграмма митрополита Бейрутского Илии Патриарху Московскому и всея Руси Алексию.
- Архив ОВЦС. Д. 7-В. [1962.] Рапорт епископа Подольского Леонтия архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 7.07.1962 г. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 7-В. [1963.] Митрополит Нифон (Саба). Г. Захля. Поэма к 85-летию патриарха Алексия.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1963.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия митрополиту Бейрутскому Илии от 17.01.1963 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1963.] Письмо митрополита Захлейского и Илиопольского Нифона архиепископу Ярославскому и Ростовскому Никодиму от 12.03.1963 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7-В. [1965. Ч. 1.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Феодосию от 15.07.1965 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7-Г. [1966.] Поездка делегации Русской Православной Церкви во главе с митрополитом Никодимом (Ротовым) в Бейрут и Дамаск на освящение госпиталя святого Георгия 2–10 июня 1966 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7-Г. [1966.] Речь митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима на торжественном открытии и освящении православного госпиталя Святого великомученика Георгия Победоносца в Бейруте. С. 1–2.
- Архив ОВЦС. Д. 7-В. 1967. Рапорт епископа Подольского Гермогена митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 25.12.1967 г. С. 1–3.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1968.] Письмо председателя ОВЦС митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Феодосию № 347 от 21.02.1968 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1968.] Письмо митрополита Аргентинского Мелетия Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 21.06.1968 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1969.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Феодосию от 4.03.1969 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1969.] Обращение Патриарху Вселенскому Афинагору от 8.11.1969 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1969.] Письмо правомочного уполномоченного Священного Синода митрополита Мелетия Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 8.11.1968 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1970.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Феодосию от 16.02.1970 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1970.] Известительная грамота Патриарха Великой Антиохии и всего Востока Илии IV местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену № 23/1 от 10.10.1970 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1970.] Ответное письмо митрополита Пимена патриарху Илии № 2124 от 19.11.1970 г.
- Архив ОВЦС. Д. 7. [1971.] Рапорт заместителя представителя Московского Патриархата при Патриархе Антиохийском и всего Востока, настоятеля подворья Московского

Патриархата в Бейруте протоиерея И. Ильича председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Никодиму от 8.09.1971 г. С. 1–2.

Архив ОВЦС. Д. 7. [1971.] Письмо Патриарха Московского и всея Руси Пимена Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Илие от 25.10.1971 г.

Архив ОВЦС. Д. 7. [1971.] Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Пимена Патриарху Великой Антиохии и всего Востока Илие от 29.10.1971 г.

Архив ОВЦС. Д. 7. [1971.] Телеграмма митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима митрополиту Латтакийскому Игнатию от 5.11.1971 г.

Архив ОВЦС. Д. 7-Г. [1972.] Посещение Московского Патриархата Антиохийским Патриархом Илией IV 13–26 января 1972 г.

Архив ОВЦС. Д. 7-Г. [1972.] Коммюнике о визите Его Блаженства Патриарха Антиохийского и всего Востока Илии IV в Русскую Православную Церковь от 25.01.1972 г. С. 2–3.

Источники

Антиохийский Патриархат (Сирия и Ливан) // Архив ОВЦС. Д. 7. [1960, 1961, 1962, 1963, 1965, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972.]

Антиохийское подворье в Москве // Архив ОВЦС. Д. 7-А. [1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972.]

Представительство Московской Патриархии в Дамаске // Архив ОВЦС. Д. 7-В. [1960, 1961, 1962, 1963, 1965. Ч 1, 2, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972.]

Подворье Московской Патриархии в Бейруте // Архив ОВЦС. Д. 7-Б. [1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972.]

Определения Священного Синода [от 2 февраля 1972 г.] // ЖМП. 1972. № 3. 1–4.

СТОРОННИКИ СОБОРНОЙ ЭККЛЕСИОЛОГИИ В МИРЕ ГРЕЧЕСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

С 2018 ГОДА

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dionysij@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0910-3092>

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Странники соборной эллисиологии в мире греческого православия с 2018 г. // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 233–263. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.012

Аннотация

УДК 2-67 (271.2)

В статье анализируются взгляды грекоязычных богословов, которые, начиная с 2018 г., то есть после предоставления автокефалии украинским раскольникам Константинопольским Патриархатом, стали поддерживать соборную позицию Русской Православной Церкви. В начале излагаются взгляды иерархов Эладской Православной Церкви, а также выдающихся представителей Кипрской и Албанской Поместных Церквей, а именно митр. Никифора и архиеп. Анастасия соответственно. Отдельно рассматриваются ключевые публикации и высказывания клириков и мирян Эладской Православной Церкви как менее, так и более радикальные. Следует отметить, что в настоящее время дискуссия ослабла в силу очень сильного давления официальной государственной и церковной власти, хотя неприятие неправомочных мер остаётся достаточно большим и среди подвизающихся на Святой Афонской Горе, и среди духовенства и прихожан храмов Греции и Кипра. Значительная часть представителей официальной иерархии не приняла во внимание данные призывы, что не означает поражения истины, которая остаётся таковой при любых обстоятельствах.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Константинопольский Патриархат, «Православная церковь Украины», автокефалия, раскольники, покаяние, экстерриториальное вторжение, апелляция.

The Supporters of Synodal Ecclesiology from 2018 in the World of Greek Orthodoxy

Hegumen Dionysius (Shlenov)

PhD in Theology

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

dionysij@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0910-3092>

For citation: Dionysius (Shlenov), hegumen. "The Supporters of Synodal Ecclesiology from 2018 in the World of Greek Orthodoxy". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 233–263 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.012

Abstract. The article analyzes the views of Greek-speaking theologians who, starting in 2018, that is, after the granting of autocephaly to Ukrainian schismatics by the Patriarchate of Constantinople, began to support the conciliar position of the Russian Orthodox Church. At the beginning, the views of the hierarchs of the Greek Orthodox Church, as well as prominent representatives of the Cypriot and Albanian Local Churches, namely Met. Nicephorus and Archbishop. Anastasia accordingly. Key publications and statements of clergy and laity of the Greek Orthodox Church, both less and more radical, are examined separately. It should be noted that at present the discussion has weakened due to very strong pressure from the official state and church authorities, although the rejection of unauthorized measures remains quite large among those who labor on Mount Athos, and among the clergy and parishioners of the temples of Greece and Cyprus. A significant part of the representatives of the official hierarchy did not take these calls into account, which does not mean a defeat of the truth, which remains so under any circumstances.

Keywords: Russian Orthodox Church, Patriarchate of Constantinople, «Orthodox Church of Ukraine», autocephaly, schismatics, repentance, extraterritorial invasion, appeal.

Вданной статье изложены позиции защитников соборной экклесиологии в мире греческого православия. К сожалению, их немного, и в настоящее время их позиция заглушается при помощи административных и политических ресурсов. Позиции двух авторов: протоиерея Анастасия Гоцопулоса и монаха Серафима (Зисиса) — остаются за скобками данной статьи как раскрытые в предисловиях к их книгам, изданным в переводе на русский язык¹.

1. Архиереи Элладской Православной Церкви

В Греции с 2016 г. противниками теории первенства чести и власти в период среди архиереев первоначально являлись: митр. Китирский и Антикитирский Серафим, митр. Пирейский Серафим (Медзелопулос), митр. Дринопольский, Погониянский и Коницкий Андрей, митр. Этолийский и Акарнанийский Косма, а также митр. Илийский Герман. Митрополиты Кесарианыйский Даниил, Месогейский и Лавреотикыйский Николай тоже не были согласны с решением Архиерейского Собора 12 октября 2019 г., которое было принято большинством голосов, но не единодушно. Вышеперечисленные архиереи считали решение Собора нелегитимным из-за нарушения процедуры его принятия. Об этом же сказано в соответствующем постановлении Синода Русской Церкви в связи этим Собором.

Митр. Илийский Герман (род. 1932 г. — † 2023 г., управлял митрополией с 1981 г. до 2022 г.) и Архиерейском Соборе 12 октября 2019 г.², особенно в специальном докладе^{3,4,5} вскоре после Собора, отказался

- 1 См.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Вступление // *Гоцопулос А., протопресв.* Вклад в диалог по украинской автокефалии. Москва, 2021. С. 9–32; *Дионисий (Шлёнов), игум.* Предисловие. Принцип монархии в экклесиологии и его более широкий контекст // *Серафим (Зисис), мон.* Внутритроичная монархия Отца и новоявленный монарх экклесиологии Фанара / пер. с греч. свящ. А. Г. Чурякова. Москва, 2021. С. 9–24.
- 2 Позиция митр. Германа излагается в материале: *Γιώργος Παπαθανασόπουλου Α' Μέρος.* Κρυψίνοια και άγνοια εντός και εκτός της Ιεραρχίας. См.: *Στον απόηχο της Ιεραρχίας για το Ουκρανικό* (5/11/2019). URL: <https://www.vimaorthodoxias.gr/nea/ston-apoicho-tis-ierarchias-gia-to-oukraniko>
- 3 См.: *Ο Μητροπολίτης Ηλείας κ. Γερμανός κατά της μονομερούς πατριαρχικής απόφασης για το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο* (20 Δεκεμβρίου 2019). URL: <https://katanixi.gr/o-mitropolitis-ileias-k-germanos-kata>
- 4 Здесь упоминается доклад митр. Германа: *Ο Μητροπολίτης Ηλείας Γερμανός για το Ουκρανικό* (15 Δεκεμβρίου 2019). URL: https://aktines.blogspot.com/2019/12/blog-post_29.html
- 5 См. также: *Ολόκληρη η εισήγηση καταπέλτης του Ηλείας που έρχεται να ταραξεί τα νερά για το Ουκρανικό* (19 Δεκεμβρίου 2019). URL: <https://poimin.gr/>

признать «ПЦУ» Этот доклад, законченный 5 ноября 2019 г., был прочитан на собрании епархиального духовенства в храме Святителя Николая (район Каратула, Илия)⁶ в начале декабря того же года.

Проанализируем доступный краткий вариант доклада под названием «Одностороннее предоставление Вселенским Патриархом автокефалии Украинской церкви под руководством Епифания»⁷. В начале выступления автор предлагает общее описание устройства Церкви как состоящей из Поместных Церквей, единым главой которых является Христос Спаситель. Каждая Поместная Церковь управляется епископом в согласии с подчинёнными ему епископами, составляющими Собор (по 34-му Апостольскому правилу).

«Поэтому говорится, что система управления Православной Церковью является в общем христоцентричной, а в частном — епископоцентричной и соборной»⁸.

Ещё одно очень важное предварительное замечание:

«В то время как вышеописанная система управления Церковью (епископия, архиепископия, митрополия, экзархат или патриархат) является определённой, их число и границы определяются по аналогии с потребностями полноты Церкви и политическим положением дел»⁹.

Такой тезис позволяет взглянуть на автокефальные Церкви на Балканах не как на второстепенные Церкви, а как на полноценные Поместные Церкви, появившиеся в определённый момент исторического прошлого.

Затем митр. Герман подробно останавливается на истории предоставления автокефалии. Этот вопрос обсуждался с 1993 г. Так, на Пятом

olokliri-i-eisigisi-katapeltis-toy-ileias-poy-erchetai-na-taraxei-ta-nera-gia-to-oykraniko/
6 Здесь указывается, что в полном варианте исследование было написано на 60 страницах. См.: Ηλείας Γερμανός: Κάλεσμα προς όλους να συγκληθεί η Πανορθόδοξη — Καρφιά κατά πάντων ! (13 Δεκεμβρίου 2019). URL: <https://www.vimaorthodoxias.gr/mitropoleis/ileias-germanos-panorthodoxi-i-synodos-ton-prokathimenon-gia-to-oukraniko/>

7 Текст опубликован: Μητροπολίτης Ηλείας Γερμανός για το Ουκρανικό (15 Δεκεμβρίου 2019). URL: https://aktines.blogspot.com/2019/12/blog-post_29.html

8 Ibid.

9 «Ενώ γενικά το ως άνω σύστημα διοικήσεως της Εκκλησίας (Επισκοπή, Αρχιεπισκοπή, Μητρόπολις, Εξαρχεία ή Πατριαρχείον) είναι καθωρισμένο, ο αριθμός και τα όρια αυτών ρυθμίζονται αναλόγως των αναγκών του Πληρώματος της Εκκλησίας και των Πολιτικών πραγμάτων». См.: Ibid.

Всеправославном предсоборном совещании в Женеве¹⁰ (2015 г.)¹¹ был разработан документ, с которым высказали несогласие Русская и Грузинская Православные Церкви^{12,13}. В этом документе были сформулированы следующие условия предоставления автокефалии:

- 1) согласие Церкви-Матери, которой до сих пор подчинялась Церковь, стремящаяся получить автокефалию;
- 2) всеправославное согласие;
- 3) выдача Вселенским Патриархом Томоса об автокефалии.

Этот же вопрос обсуждался на предсоборном совещании в январе 2016 г., но в итоге из-за разногласий не был включён в повестку Собора.

Предоставление автокефалии «ПЦУ» в 2018–2019 гг., очевидно, является нарушением данных условий, ибо не были соблюдены первые два пункта из трёх. Об этом и заявлял митр. Герман на Архиерейском Соборе 12 октября 2019 г., однако его голос не был принят во внимание, как и голоса других архиереев. Митр. Герман, в свою очередь, настаивал на том, что Архиерейский Собор не готов к принятию такого решения и его следует, по крайней мере, отложить.

Поскольку выступление архиепископа Иеронима в пользу предоставления автокефалии «ПЦУ» основывалось на докладе Дидимотихского митрополита Дамаскина от 30 мая 2019 г., нами предлагается критика данного доклада. Митр. Дамаскин выдавал желаемое за действительное, когда писал:

«Вселенский Патриарх имеет эту каноническую привилегию, и только он провозглашает автокефалию Поместных Церквей...»¹⁴

Митр. Герман в связи с данными словами делает ценнейшее дополнение:

- 10 См. новость о начале заседания с перечнем состава участников: «Начались заседания Пятого Всеправославного предсоборного совещания» (13 октября 2015 г.). URL: <https://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=64744>
- 11 Митр. Герман ошибочно указывает 2014 г.: Ολόκληρη η εισήγηση καταπέλτης του Ηλείας που έρχεται να ταράξει τα νερά για το Ουκρανικό (19 Δεκεμβρίου 2019). URL: <https://poimin.gr/olokliri-i-eisigisi-katapeltis-toy-ileias-poy-erchetai-na-taraxei-ta-nera-gia-to-oukraniko/>
- 12 Так, согласно материалу: Μητροπολίτης Ηλείας Γερμανός για το Ουκρανικό (15 Δεκεμβρίου 2019). URL: https://aktines.blogspot.com/2019/12/blog-post_29.html
- 13 В действительности несогласие с этим разделял также ряд других Поместных Церквей.
- 14 «Το Οικουμενικόν Πατριαρχεῖον ἔχει τὸ κανονικόν πρόνομιον αὐτὸ μόνον νὰ ἀνακηρύσσει τὸ αὐτοκέφαλον τῶν κατὰ τόπους Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν...» Цит. по: Μητροπολίτης Ηλείας Γερμανός για το Ουκρανικό (15 Δεκεμβρίου 2019). URL: https://aktines.blogspot.com/2019/12/blog-post_29.html

«... но только в своей области и не самовольно, но всегда с согласия других автокефальных Поместных Церквей»¹⁵.

Соборное подтверждение автокефалии Русской Православной Церкви в 1593 г., признаваемое и митр. Дидимотики, является очевидным примером такого подхода.

При рассмотрении Деяния 1686 г. по передаче Киевской митрополии в состав Московского Патриархата митр. Герман приходит к выводу, что к 2018/2019 гг. Киевская митрополия *de facto* входила в состав РПЦ¹⁶, а значит, предоставление ей автокефалии от Константинополя является экстерриториальным вторжением, которое недопустимо ни при каких обстоятельствах.

В конце доклада митр. Герман высказал ряд критических замечаний и к руководству Русской Православной Церкви, которое будто бы вовремя не предоставило Украинской Православной Церкви автокефалию и в последний момент отказалось от участия в Критском Соборе. В качестве выхода из сложившегося экклесиологического тупика митр. Герман предложил созвать Всеправославный Собор, или Собрание представителей всех Православных Церквей, и принять решение большинством голосов, что, с его точки зрения, допустимо в отношении административных вопросов¹⁷.

Очевидно, что данный доклад исходил из проекта о предоставлении автокефалии как из базового документа, однако, в силу того что он был снят с повестки Критского Собора, патриарх Константинопольский и его помощники решили продвигать свои решения в одностороннем порядке. Иными словами, констатация отсутствия соборности или коллегиальности не могла смутить тех, кто сам отказался от пути соборности и избрал односторонность как более удобный для себя принцип.

Первые **четыре митрополита** из вышеуказанного списка написали 29 ноября 2019 г. послание предстоятелям Поместных Православных

15 «...Αλλά ΜΟΝΟΝ στην Περιοχή του και όχι αυτοβούλως, πάντοτε δε μετά γνώμην και των άλλων Αυτοκεφάλων Τοπικών Εκκλησιών» (Ibid.).

16 Ibid.

17 Митр. Герман в конце своего выступления цитирует 6-е правило I Вселенского Собора: «... пусть возобладает мнение большинства» (рус. пер. цит. по: *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. / пер. с греч. сестёр Ново-Тихвинского монастыря (г. Екатеринбург). Т. 2: Правила Вселенских Соборов. Екатеринбург, 2019. С. 27).

Церквей по украинскому церковному вопросу^{18,19}. Следует отметить, что это письмо, как и доклад митр. Германа, было создано после состоявшегося 12 октября 2019 г. архиерейского Синода Элладской Церкви, который присоединился к решению Константинопольского Патриархата о создании «ПЦУ». Тем самым данное письмо является своеобразным протестом против односторонних действий как Константинопольского патриарха, так и Элладской Православной Церкви, его поддержавшей.

В этом предельно значимом документе его авторы именуют себя участниками потенциального Всеправославного Собора как полноценные митрополиты Элладской Православной Церкви и настаивают на том, что для урегулирования украинского церковного вопроса необходим Всеправославный Собор — аналог Вселенского Собора, которому исключительно (согласно святоотеческой традиции) и принадлежат полномочия высшей судебной инстанции в Церкви. Именно Всеправославный Собор при участии представителей всех Поместных Церквей может решить глобальную проблему раскола и восстановить церковное единство, которое очевидным образом утеряно.

В изложении фактологии украинского церковного вопроса авторы и в целом, и в частном поддерживают позицию Русской Православной Церкви, а также — в критическом анализе завышенных судебных полномочий, которые приписывает себе патриарх Константинопольский не на основании канонов, а на основании их собственной интерпретации, не имеющей связи с реальностью.

Среди всех вышеуказанных митрополитов особую богословскую и каноническую бдительность проявили двое: митр. Китирский Серафим и митр. Пирейский Серафим, чьи позиции и будут кратко раскрыты в данном обзоре.

Ещё в 2018 г. **митрополит Китирский и Антикитирский Серафим (Стергиулис)** — составитель «Нового Добротолубия»²⁰ из древних и более современных отцов — в период работы двух комиссий Элладской Православной Церкви по украинскому церковному вопросу²¹ открыто высказывал несогласие с позицией Константинопольского Патриархата

18 См.: Έκκληση για ενότητα από 4 Μητροπολίτες (29 Νοεμβρίου 2019). URL: <https://www.orthodoxianewsagency.gr/epikairota/ekklisi-gia-enotita-apo-4-mitropolites/>

19 Тот же текст: Τέσσερις Μητροπολίτες της Εκκλησίας της Ελλάδος ζητούν τη σύγκληση Πανορθόδοξης Συνόδου για το Ουκρανικό (29 Νοεμβρίου 2019). URL: http://aktines.blogspot.com/2019/11/blog-post_574.html

20 См.: *Σεραφείμ (Στεργιούλης), μητροπολίτης Κυθήρων. Οσμή Ευωδίας Πνευματικής*. Τ. Γ'. Φιλοκαλικά Α'. Υδρα, 2000; Φιλοκαλικά Β'. Υδρα, 2004; Φιλοκαλικά Γ'. Αθήνα, 2015.

21 См. ниже: Гл. 15 (Хроника раскола). С. 000.

и тем самым с итоговым результатом данных комиссий. Он направил 16 сентября 2018 г. письмо²² греческому журналисту Александру Стефанопулосу с критикой мер Константинопольского Патриархата по принятию украинских раскольников как противоречащих апостольским и соборным правилам. В частности, он с горечью отмечал:

«Раскольники, как известно, не Церковь, и общение с ними входит в противоречие с божественными и священными канонами (апостольскими и принятыми на Вселенских Соборах), которые запрещают подобное. Так к чему же эти упорство и настойчивость Вселенского патриарха Варфоломея по признанию раскольников в качестве Автокефальной Церкви и по провоцированию расколов и разделений в Единой, Святой, Соборной и Апостольской Христовой Церкви?»²³

Митрополит Серафим (Стергилиус) 15 октября того же года обратился к Священному Синоду Элладской Православной Церкви с призывом вникнуть в назревающий раскол²⁴. В пасхальном послании 2019 г. всем предстоятелям Церквей взгляды митр. Серафима выражены предельно ясно. Восстановление украинских раскольников недопустимо. Лежащее в основе этого восстановления первенство не только чести, но и власти напоминает римо-католический примат и как таковое должно быть отвергнуто²⁵. Очень пронизательно митр. Серафим отмечал, что «украинский вопрос многосложный и многоковарный, превосходящий, может быть, любой предшествующий»²⁶. К сожалению, его голос не был услышан.

Митрополит Пирейский Серафим (Мендзепопулос), руководитель отдела Элладской Православной Церкви по борьбе с ересями, первоначально выступил против чрезмерного первенства Константинопольского Патриархата, напрямую сказавшегося в украинском церковном вопросе. Критикуя теорию первенства²⁷, он, в частности, обращал внима-

22 Опубликовано: Ουκρανικό Αυτοκέφαλο και η νέα Εκκλησιολογία του Φαναρίου // Θεοδρομία: Τριμηνιαία Έκδοση Ορθόδοξου Διαδοχής. Έτος ΚΑ'. Τεύχη 2–3. Απρίλιος – Σεπτέμβριος 2019. Σ. 252–254. Рус. пер. см.: *Серафим, митр. Кифирский*. Заявление митрополита Кифиры по поводу предоставления Вселенской Патриархией автокефалии украинским раскольникам (полный текст) / пер. с новогреч. К. Норкин (20 сентября 2018 г.). URL: <https://pravoslavie.ru/115870.html>

23 Цит. по: там же.

24 Опубликовано: Ουκρανικό Αυτοκέφαλο και η νέα Εκκλησιολογία του Φαναρίου. Σ. 254–255.

25 Опубликовано: Ibid. Σ. 262–267.

26 Ibid. Σ. 268.

27 Все статьи и публикации по теме собраны в книге: *Серафим, митр. Пирейский*. Украинский церковный вопрос. Москва, 2021.

ние и на условность первенства Рима в первом тысячелетии с учётом категорического непризнания такового Карфагенской Церковью, как следует из постановления Карфагенского Собора. Так же, как и митр. Китирский Серафим, митр. Пирейский в 2018 г. сделал ряд публикаций, высказывая открытое несогласие с решениями патриарха Константинопольского по украинскому церковному вопросу. В заявлении от 1 октября 2018 г. он с горечью почти пророчески отметил:

«Раскол уже начался, и это факт. И по всему видно, что тенденция к тому, что он приобретёт всё больший масштаб, грозя непредвиденными последствиями для всего православия, поскольку и другие Поместные Церкви, как-то: Сербский, Александрийский и Иерусалимский Патриархаты — выразили несогласие и озабоченность в связи с действиями Вселенского Патриархата, который, похоже, отступить не собирается».

В краткой памятке «Существует ли в Православно-Кафолической Церкви юрисдикционная компетенция над всей Церковью, помимо компетенции Вселенского Собора?» от 18 октября 2018 г. митр. Серафим подверг систематической критике представление Константинопольского Патриархата о том, что патриарху Константинопольскому принадлежит высшая судебная власть как последней инстанции в принятии апелляций.

Он опубликовал 12 октября 2019 г. доклад под названием «Украинский вопрос. Подлинный канонический взгляд. Констатация фактов. Решение». В этом докладе он пытался пояснить Архиерейскому Собору Элладской Православной Церкви отсутствие высших судебных полномочий экстерриториального характера у патриарха Константинопольского и возможность их применения только одной инстанцией — Всеправославным или Вселенским Собором. В целом он поддерживал позицию Русской Православной Церкви, однако с несправедливым замечанием: будто бы в вопросе о предоставлении автокефалии она была неправа.

В связи с этим критическим замечанием, которое позволил себе митр. Серафим, можно отметить, что среди греческих иерархов и богословов бытовал и сейчас бытует запущенный сторонниками первенства Константинопольского патриарха миф о том, будто Украинская Православная Церковь просила автокефалию, а Русская Православная Церковь её не дала, чего на самом деле нет даже сейчас. Просьба об автокефалии Филарета Денисенко почти 30-летней давности начала 1990-х гг. не может приниматься в расчёт, поскольку он, будучи экзархом, принуждал архиереев Украинской Православной Церкви поддержать её

жесткими незаконными мерами, а как только его низложили, те немедленно отозвали свои подписи.

После 12 октября 2019 г. митр. Серафим сохранил строго каноническую позицию в духовном союзе с тремя митрополитами — авторами письма, составленного вскоре (от 29 ноября 2019 г.).

В заявлении от 13 октября 2019 г. он пояснил свою позицию по отношению к определению Архиерейского Собора от 12 октября того же года. При сохранении строго канонического взгляда неизменным, он констатировал единство с епископатом и нежелание создавать какой-либо раскол. В письме от 15 октября 2019 г. он выразил свою особую солидарность с митр. Китирским Серафимом как выразившим позицию тех, «кто противится недействительной автокефалии раскольников».

В заявлении от 9 января 2020 г. митр. Пирейский Серафим повторил ключевые пункты своей критики в адрес Критского Собора, экуменизма и единоличной власти патриарха Константинопольского. Однако он исходил из реальности происшедшего и предлагал до созыва Всеправославного Собора сохранять церковное единство между несогласными. Всеправославный Собор должен вынести окончательное и законное решение вопреки незаконному и антиканоничному решению патриарха Константинопольского. Данная позиция во многом аналогична позиции архиепископа Албанского Анастасия, который был упомянут как «эталон правды».

Краткий, но при этом систематический ответ митр. Серафима на краткую брошюру иеромонаха Никиты Пантократорского с оправданием позиции Константинопольского Патриархата по украинскому церковному вопросу²⁸ был опубликован 30 ноября 2020 г. «Всей правде», которую обосновывал иеромонах Никита, противопоставляется реальное положение вещей, диаметрально противоположное «правде», которая в итоге оказывается самой настоящей ложью. Один из пунктов критики — отсутствие у украинских раскольников искреннего покаяния вопреки как будто бы проявленному покаянию, по рассуждениям о. Никиты.

В данном 14 декабря 2020 г. ответе стороннику теории первенства иеромонаху Никите из монастыря Пантократор²⁹ митр. Серафим

28 Брошюра иером. Никиты: *Νικήτας Παντοκράτορινός, ιερομόναχος*. Η όλη αλήθεια για το Ουκρανικό Εκκλησιαστικό Ζήτημα. Αγιον Ορος, 2020. Ответ митр. Серафима в переводе на русский язык: «Митрополит Пирейский Серафим об украинском вопросе: Фанар не имел никакого права вмешиваться в дела другой Поместной Церкви» (8 декабря 2020 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5730952.html>

29 В ответ на его грекоязычную публикацию «Иеромонах Никита Пантократорский отвечает Пирейской митрополии» (от 4 декабря 2020 г.): Ο ιερομόναχος Νικήτας Παντοκράτορινός

Пирейский жёстко настаивал на неканоничности восстановления украинских раскольников, в том числе в силу того, что патриарх Константинопольский не обладает надлежащей канонической властью для экстерриториальных мер.

Однако все данные заявления, неизменные по своему внутреннему пафосу, оказались правильной теорией, которую было предельно трудно осуществить на практике. В действительности митр. Серафим был вынужден сослужить или дружески встречаться с архиереями Элладской Православной Церкви (включая митр. Григория (Папафомаса)) без демонстрации своего реального протеста и несогласия, а также без самой крайней меры — разрыва евхаристического общения.

Одна из причин такой позиции заключается в том, что он не считал результаты Собора Элладской Православной Церкви 2019 г. обязательным для всех признанием «ПЦУ». Впрочем, и Русская Православная Церковь не считает их таковыми, что нашло отражение в реакции Синода РПЦ на этот Собор.

В России вышел сборник выступлений митр. Серафима³⁰, который он авторизовал под своим именем. Серьезность его позиции подтверждается в том числе и тем, что в самой Греции его заявления публиковались как заявления пресс-службы Пирейской митрополии.

2. Архиереи Кипрской Православной Церкви

Аналогичная траектория развития произошла и среди архиерархов Кипрской Православной Церкви. Первоначально ряд архиереев, а именно: митрополиты Лимассольский Афанасий, Киккский Никифор, Тамассосский Исаия и епископ Амафунтский Николай — выступали против признания «ПЦУ», однако ситуация стала меняться после того, как глава Кипрской Православной Церкви архиепископ Хризостом II без согласования с Синодом (под очевидным давлением патриарха Константинопольского) за литургией в монастыре Пресвятой Богородицы Хрисороятиссы (близ г. Пафоса) односторонне признал «ПЦУ» (24 октября 2020 г.) через поминовение её предстоятеля — лжемитрополита Епифания (Думенко). В настоящее время наиболее строгой канонической позиции придерживается **митрополит Морфосский Неофит**.

άπαντα στην Μητροπόλη Περαίας (4 Δεκεμβρίου 2020). URL: <https://www.ekklesiaonline.gr/nea/o-ieromonachos-nikitas-pantokratorinos-apanta-stin-mitropoli-pireos/>

30 Серафим, митр. Пирейский. Украинский церковный вопрос / пер. А. Г. Чуряков. Москва, 2021.

Митр. Морфосский Неофит, в частности, 26 ноября 2019 г. пересказал пророчество старца Ефрема Аризонского, озвученное им в духовной беседе: произойдут разделения в Церкви, но потом, после военных событий всемирного масштаба, наступит мир и будет собран Собор, на котором решится и украинский церковный вопрос, и многие другие³¹. В собственном видении украинского церковного вопроса митр. Неофит поддерживает митр. Киевского Онуфрия^{32,33} и категорически отказывается от сослужения с представителями «ПЦУ».

Митрополит Киккский и Тиллирийский Никифор — один из защитников соборной экклесиологии в предшествующую эпоху. Он очень чётко понимал с богословской, канонической и исторической сторон неправомочность экстерриториальных мер со стороны Константинопольского Патриархата по созданию «ПЦУ». Его позиция неоднократно озвучивалась в разных интервью и подтверждалась нежеланием сослужить с предстоятелем Кипрской Церкви после начала поминовения Епифания (Думенко) за богослужением. Итогом такой бескомпромиссной позиции стало написание очень значимой книги «Современный украинский вопрос: его решение по божественным и священным канонам»³⁴. В эпиграфе к данной книге сказано:

«Единству православия / В благодарность / Благочестиво сие посвящаю».

(«Τῆ ἐνότητι τῆς Ὀρθοδοξίας, / εὐγνωμοσύνης ἕνεκεν, / εὐσεβῶς τό παρόν ἀνατίθημι»).

- 31 Μόρφου Νεόφυτος: Τὸ Οὐκρανικὸ ζήτημα καὶ ὁ ὅσιος Γέροντας Ἐφραίμ ὁ Φιλοθεΐτης Ἀριζόνας [Видеозапись] (10 дек. 2019 г.) (см. видео с 8:36 — 10:16 и далее). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=SnVrIUyK6g8>
- 32 См. высказывания митр. Неофита о поддержке им митр. Киевского Онуфрия: 26 ноября 2019 г., до присоединения КПЦ Кипрской Церкви к позиции Константинополя: Μόρφου Νεόφυτος: «Εμεῖς ὡς Ἐκκλησία Κύπρου βλέπουμε ὡς κανονικὸ Ἐπίσκοπο Κιέβου τον Ονουφριο» (2 Δεκεμβρίου 2019). URL: <https://www.romfea.gr/ekklisia-kyprou/33484-morfou-neofutos-emeis-os-ekklisia-kyprou-blepoume-os-kanoniko-episkopo-kiebou-ton-onoufrio>
- 33 И после: Ο Μόρφου αναγνωρίζει ὅτι κανονικὸς Μητροπολίτης τῆς Ουκρανίας εἶναι μόνο ο Ονουφριος του Κιέβου (9 Νοεμβρίου 2020). URL: <https://www.offsite.com.cy/eidiseis/topika/morfoy-neofytos-mitropolitis-einai-o-onoufrios-ohi-o-epifanios>
- 34 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου καὶ Τηλυρίας*, Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα και η κατά τῶς θεῖους καὶ ἱεροὺς κανόνες ἐπίλησή του. Λευκωσία, 2020. Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос и его разрешение согласно божественным и священным канонам / пер. с греч. диак. Ф. Шульги. Москва, 2021.

В книге рассматриваются следующие проблемы:

- к чьей церковной юрисдикции относится Украина;
- кто имеет право предоставления автокефалии и на каких основаниях;
- имеет ли патриарх Константинопольский право принимать экстерриториальные апелляции;
- кто является главой Церкви;
- наконец, последние два раздела посвящены соборному устройству Константинопольской Церкви и всей Православной Церкви вообще³⁵.

Во вступлении митр. Никифор проводит чёткую грань между допустимым первенством чести и категорически недопустимым первенством власти патриарха Константинопольского³⁶. Последнее «искажает православную эkkлeсиoлoγίa, уничтожает соборное и демократическое устройство и привносит единоначалие власти в духе папизма»³⁷. Автор пишет, как епископ, чья совесть побуждает говорить об истине ради Кипрской Церкви и мирового православия: «Молчать как рыба — равнозначно взятой на себя вине»³⁸.

Рассматривая первую проблему, митр. Никифор указывает, что Русская Православная Церковь имела право рукоположения и право суда над православными клириками Украины, вошедшими в её юрисдикцию с 1686 г., и два этих фундаментальных права до 2018 г.³⁹ признавались всеми Поместными Церквями, включая Константинопольский Патриархат. Ссылается владыка Никифор также на мнения ведущих учёных и канонистов, которые до последнего времени рассматривали

35 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου καὶ Τηλυρίας*, Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 9, 33. Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 7, 25–26.

36 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου καὶ Τηλυρίας*, Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 26–27. Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 21–23.

37 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου καὶ Τηλυρίας*, Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 27: «...ἀλλοιώνει τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησιολογία, καταργεῖ τὸ Συνοδικὸ Δημοκρατικὸ Σύστημά της καὶ εἰσάγει μία μοναρχικὴ ἐξουσία παπικοῦ τύπου...» Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 22.

38 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου καὶ Τηλυρίας* Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 32. Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 25.

39 См., например: *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου καὶ Τηλυρίας* Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 46–47. Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 29–30.

Украинскую Православную Церковь как часть Русской Православной Церкви, начиная с 1686 г. Одним из таких авторитетов оказывается историк Церкви и канонист Власий Фидас, изменивший свою точку зрения на радикально противоположную в самое последнее время.

Второй вопрос с немалой долей дипломатии решается в пользу особого права патриарха Константинопольского предоставлять автокефалию или автономию, но с согласия всех других глав Поместных Церквей. Данное согласие имеет принципиально важное значение, поскольку его теоретически должна дать и Церковь-Мать для той Церкви, которая от неё хочет отделиться⁴⁰. В идеале при очень единомысленном союзе Православных Церквей такой механизм предоставления автокефалии мог бы работать, однако в действительности, как показал опыт, патриарх Константинопольский связывает предоставление автокефалии с первенством не столько чести, сколько власти, что недопустимо. В связи с этой реальной ситуацией в настоящее время Русская Православная Церковь не считает возможным свести все случаи предоставления автокефалии к особому праву патриарха Константинопольского.

Третья проблема решается сквозь призму критики первенства Рима. Если Сардикийский Собор (343 г.) не наделил папу Римского экстерриториальными судебными правами, то и патриарх Константинопольский не мог получить таковые на Халкидонском Соборе (451 г.), ибо он стал только равным Риму, но не бóльшим Рима⁴¹. Правила 9-е и 17-е Халкидона не ставят архиепископа Константинополя выше экзарха диоцеза, то есть подчёркивают их равные полномочия⁴². Автор делает однозначный вывод о том, что патриарх Константинопольский является высшим судьей только в пределах своей непосредственной юрисдикции. Вроде бы право апелляции архиерея Кипрской Православной Церкви к патриарху Константинопольскому подтверждается 81-й статьёй Устава Константинопольской Православной Церкви, но митр. Никифор предложил пересмотреть Устав и отказаться от формулировки данной

40 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου καὶ Τηλυρίας* Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 75–76. Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 54.

41 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου καὶ Τηλυρίας* Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 88. Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 62–63.

42 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου καὶ Τηλυρίας* Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 96. Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 67.

статьи⁴³. Если Церковь имеет право рукополагать, но не судить своих клириков, она является неполноценной и автокефальной только по названию, но не по сути⁴⁴.

В отдельном разделе митр. Никифор доказывает, что провозглашённый Русской Православной Церковью разрыв евхаристического общения с патриархом Константинопольским и другими иерархами, вступившими в евхаристическое общение с «ПЦУ», является законным и оправданным⁴⁵.

В соответствии со святоотеческой экклесиологией утверждается, что главой Церкви в смысле действительного властного господства является на Востоке не патриарх Константинопольский, а Господь Иисус Христос⁴⁶.

Итак, в книге митр. Никифора доказывается правота Русской Православной Церкви в украинском церковном вопросе с попыткой побудить патриарха Константинопольского скорректировать свой опрометчивый шаг по признанию «ПЦУ» и согласиться заново рассмотреть украинский церковный вопрос соборно. Однако, как показало реальное развитие событий, Константинопольский Патриархат категорически отверг необходимость пересмотра или коррекции своих решений, что привело к ещё большему усугублению раскола и разделения.

Помимо двух вышеуказанных иерархов Кипрской Православной Церкви «ПЦУ» не признает митр. Лимассольский Афанасий, его викарий епископ Амафунтский Николай и новоизбранный митр. Пафский Тихик, который изначально считался профанарски настроенным.

43 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου και Τηλυρίας* Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 103, 109, со ссылкой на: Καταστατικός Χάρτης της Αγιοτάτης Ἐκκλησίας της Κύπρου. Λευκωσία, 2010. Σ. 53 (Ζ', Ἄρθρον 81). Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 71–72, 75.

44 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου και Τηλυρίας* Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 108. Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 74.

45 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου και Τηλυρίας* Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 121. Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 80–81 и далее.

46 *Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου και Τηλυρίας* Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα. Σ. 133. Рус. пер.: *Никифор, митр. Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос. С. 89–90.

3. Позиция архиепископа Тиранского и всей Албании Анастасия (Яннулатоса)

Глава Албанской Православной Церкви **архиепископ Тиранский и всей Албании Анастасий (Яннулатос)** — известный миссионер, автор книги «Даже до края земли» о содержании, целях и задачах православной миссии. Во время мирного визита Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Албанскую Православную Церковь 29 апреля 2018 г. состоялась презентация русского перевода данной книги⁴⁷.

После признания Константинопольским Патриархатом «ПЦУ» архиепископ Анастасий направил Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу два письма — от 10 октября⁴⁸ и от 7 ноября 2018 г.

Основная идея обоих писем выражена в последних словах первого письма:

«Неразрывное единство православия и долг убедительного свидетельства современному миру остаются незаменимыми критериями для правильного решения отдельных, пусть и острых проблем»⁴⁹.

Иными словами, Церковь должна хранить единство ради миссии окружающему миру и в свете этого единства без расколов и разделений преодолевать любые другие проблемы. Однако в реальности теория первенства чести и власти при реализации на практике привела к последствиям, несовместимым с церковным единством.

В письме патриарху Константинопольскому Варфоломею от 14 января 2019 г.⁵⁰ архиепископ Анастасий сообщил ему решение синода Албанской Православной Церкви от 4 января 2019 г., который отказался признать так называемую «Православную церковь Украины».

В этом письме архиепископ Анастасий обосновал отказ своей Церкви от вступления в церковное общение с духовенством «ПЦУ» тем, что проявление икономии/снисхождения к раскольникам, которые

47 Анастасий, архиеп. Даже до края земли (Деян. 1, 8): исследования по истории миссии. Москва, 2018.

48 Рус. пер. первого письма: «Предстоятель Албанской Церкви о ситуации в православном мире в связи с действиями Константинопольского Патриархата на Украине» (26 ноября 2018 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5311574.html>

49 Там же.

50 Письмо Блаженнейшего Архиепископа Тиранского и всей Албании Анастасия патриарху Константинопольскому Варфоломею от 14 января 2019 г. (10 марта 2019 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5387087.html>

не принесли покаяния (прежде всего, автор обращал внимание на личность Филарета (Денисенко)), невозможно.

«Нам трудно отнестись с пониманием к тому, что недействительное и несуществующее становится “по икономии” духоносным; что действия, представляющие собой неоднократную хулу на Святого Духа <...> признаются задним числом “по икономии”»⁵¹.

Очень опасно питать иллюзии на быстрое уврачевание раскола.

«Серьёзные раны, которыми вовремя не занялись, не лечатся временем. Чаще всего они только разрастаются, становясь неизлечимыми язвами»⁵².

В завершение письма архиепископ Анастасий выразил надежду на соборное решение в будущем:

«В этом отношении мы твёрдо верим, что решение проблемы состоит в том, чтобы прибегнуть к соборности во Святом Духе...».

Предлагая созвать Собор, албанский предстоятель оказался предельно близок к позиции Русской Православной Церкви, настаивающей на принципе соборности, и предельно далёк от позиции Константинопольского Патриархата, который всё больше и больше стал настаивать на том, что принятое им решение является окончательным и не подлежит соборному пересмотру и уточнению.

Отвечая на письмо патриарха Варфоломея от 20 февраля 2019 г., архиепископ Анастасий в письме от 21 марта 2019 г.⁵³ продолжил дискуссию о применении икономии. Патриарх Варфоломей пояснял принятие украинских раскольников аналогиями с принятием мелеттиан на I Вселенском Соборе и с принятием Русской Православной Церкви Заграницей Московским Патриархатом. Однако архиепископ Анастасий подверг критике каждую из данных аналогий. В частности, писал он, мелеттиане были приняты через возложение рук и, по свидетельству свт. Афанасия Великого, «занимали непременно

51 Там же.

52 Там же.

53 Рус. пер. см. в: Письмо Блаженнейшего Архиепископа Тиранского и всей Албании Анастасия патриарху Константинопольскому Варфоломею от 21 марта 2019 г. (2 апреля 2019 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5403657.html>

второе место после всех лиц, которые поставлены в каждом приходе и церкви»⁵⁴.

Впоследствии архиепископ Анастасий вновь обратит внимание на тему икономии/снисхождения в связи с критикой диссертации архимандрита Георгия (Франкакиса), оправдывающего позицию Константинопольского Патриархата по принятию украинских раскольников в лоно Церкви.

С конца 2019 г. архиепископ Анастасий стал снова высказываться по украинскому церковному вопросу, неправильное решение которого стало всё более угрожать единству мирового православия. В ноябре 2019 г. он опубликовал «Обращение-просьбу о преодолении церковно-оцепенения»⁵⁵. В этом обращении подчёркивалась роль соборности:

«Основополагающий принцип соборности, на котором основывается в течение времён шествие Православной Церкви, является единственным, который, в конце концов, сможет предоставить выход из сложившегося кризиса»⁵⁶.

При этом «инициатива о терапевтическом исправлении новой реальности относится, несомненно, к Вселенскому Патриарху»⁵⁷.

Архиепископ Анастасий высказывал надежду, что решение найдётся в преддверии грядущего Рождества Христова.

Его текст, предельно умеренный и почтительный к Константинопольскому Патриархату, был воспринят некоторыми сторонниками теории первенства весьма критически. В возникшей дискуссии архиепископу Анастасию пришлось предельно мягко заново изложить свою позицию⁵⁸.

54 *Athanasius Alexandrinus. De decretis Nicaenae synodi* 36, 7:2–3 // *Athanasius Werke* / hrsg. H. G. Opitz. Bd. 2. Teil 1. Lieferung 3. Berlin; Leipzig, 1935. S. 35:39 – 36:1.

55 Переиздано в: *Αρχιεπίσκοπος Αναστάσιος: «Το ρήγμα από την Ουκρανία στην Αφρική»* (8 Ιανουαρίου 2022). URL: <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/47813-archiepiskopos-anastasios-to-rigma-apo-tin-oukrania-stin-afriki>

56 «Η βασική αρχή της Συνοδικότητας, στην οποία έχει στηριχθεί διαχρονικά η πορεία της Ορθόδοξου Εκκλησίας, είναι η μόνη τελικά που μπορεί να ανοίξει διέξοδο στην υφισταμένη κρίση» (Ibid.).

57 «Η πρωτοβουλία για τη θεραπευτική αγωγή της νέας πραγματικότητας ανήκει αναμφιβόλως στο Οικουμενικό Πατριαρχείο» (Ibid.).

58 *Αλβανίας Αναστάσιος: «Απάντηση στην κακόβουλη διαστρέβλωση των απόψεων και των προτάσεών μου»* (6 Δεκεμβρίου 2019). URL: <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/33584-albanias-anastasios-apantisi-stin-kakobouli-diastreblousi-ton-aporpeon-kai-ton-protaseon-mou>. См. о данной полемике: *Βασιλείου Έβσταθίου* 'Η πολεμική κατά τοῦ

В 2020 г. и в последующее время его критическая позиция по отношению к «ПЦУ» не изменилась⁵⁹.

4. Радикальное неприятие теории первенства клириками

Одним из последовательных и более радикальных противников теории первенства выступил и остаётся **протопресвитер Феодор Зисис** — в прошлом настоятель храма Святого Антония в Фессалоникийской митрополии (до 2017 г.) и профессор богословского факультета Фессалоникийского университета. С 2017 г. он перестал поминать имя своего предстоятеля — митр. Анфима (Руссаса), указывая при этом, что он не уходит в раскол, но лично отмежевывается от неправды (экуменизм, Критский Собор, украинский церковный вопрос), используя соответствующий термин «отмежевание» (*греч.* «αποτείχισης»). Позиция о. Феодора отражается в целом и частном на сайте www.katanixi.gr, где приводится очень сильная критика Константинопольского Патриархата и других Поместных Церквей (в основном грекоязычных) с позиций традиционализма.

О. Феодор указывал на, что украинский раскол находится в одном ряду с календарным. Причина появления этого раскола — «односторонние решения Константинополя, без одобрения на всеправославном уровне, даже при явном несогласии большинства Поместных Церквей»⁶⁰. Константинопольский Патриархат не имеет никакого права вторгаться в каноническую юрисдикцию Русской Православной Церкви на Украине. Русская Православная Церковь — «это уже не дочь, а Церковь-сестра, во всём равная по чести с Церковью, из которой произошла. Константинопольская Церковь больше не имеет права вмешиваться в её

Ἀρχιεπισκόπου Ἀλβανίας Ἀναστασίου γιὰ τὸ Οὐκρανικό (8 Δεκεμβρίου 2019). URL: http://aktines.blogspot.com/2019/12/blog-post_58.html

59 См.: Ἀλβανίας Ἀναστάσιος γιὰ τὸ Οὐκρανικό «Αὐτοκέφαλο» τὸνίζει ὅτι παραβιάστηκε τρεῖς θεμελιώδεις ἀρχές τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (30 Ἰανουαρίου 2020). URL: <https://katanixi.gr/alvanias-anastasios-gia-to-oykraniko/>; Ἀλβανίας Ἀναστάσιος γιὰ Οὐκρανικό: «Δεν συμφωνῶ με τὴν Αὐτοκεφαλία – Οἱ ἀρχές τῆς Ὀρθοδοξίας...» (29 Δεκεμβρίου 2020). URL: <https://www.vimaorthodoxias.gr/diethni-2/alvanias-anastasios-gia-oykraniko-quot-den-symfono-me-tin-aytokefalia-oi-arches-tis-orthodoxias-quot/>

60 См. в третьей главе сборника: Ζήσης Θ., *πρωτοπρεσβύτερος*. Το Ουκρανικό Αὐτοκέφαλο: Ἀντικανονική καὶ διαcretική εἰσπήδηση τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Θεσσαλονίκη, 2018. (Гл. 3: «Константинопольские экуменисты создают расколы. От календарного раскола — к украинскому»).

внутренние дела. Если она это делает, то совершает тяжёлое каноническое нарушение — вторжение в чужую церковную юрисдикцию»^{61,62}.

Ключевой труд о. Феодора по теме украинского раскола — «Украинская автокефалия: сокрытие и неверная интерпретация документов»^{63,64}. В этом труде он исходит из факта неделимости Киевской митрополии. Автор показывает, что антипаламитски настроенный патриарх Иоанн Калека допускает разделение Киевской митрополии, что защитник учения свт. Григория Паламы свт. Исидор I это единство восстанавливает, последующие патриархи свт. Каллист I и свт. Филофей Коккин оказываются сторонниками данного единства. В этом контексте понимаются события 1686 г., когда после двухвекового пребывания под властью поляков Украина воссоединилась с Россией на церковном уровне, то есть восстановила изначальное церковное единство, которое длилось пять веков. Два документа, опубликованные в брошюре «Тексты говорят» как будто в защиту теории первенства⁶⁵, о. Феодор понимает в качестве передающих Московскому Патриархату власть над Киевской митрополией не условно, а реально. Протопресвитер Феодор пророчески предрёк, что Греческие Церкви в случае поддержки Константинополя впадут в ересь этнофилетизма, предпочитая национальные связи признанию истинного положения вещей.

В Кристальной зале гостиницы Porto Palace (Фессалоники) 22 июня 2019 г. состоялась конференция противников неумеренного первенства Константинопольского Патриархата на тему: «Украинская автокефалия и новая экклесиология Фанара». Главным инициатором и идеологом конференции выступил протопресвитер Феодор Зисис. Доклады конференции, а также дополнительные материалы были изданы в специальном

61 «Украина — каноническая территория Русской Православной Церкви». См.: Ζήσης Θ., *πρωτοπρεσβύτερος*. Η Ουκρανία είναι κανονικό έδαφος της Εκκλησίας της Ρωσίας (10/11/2018). URL: <https://gr.pravoslavie.ru/123216.html>

62 Этот материал включён в единый сборник статей о. Феодора по теме украинского церковного вопроса как 1-я глава: Ζήσης Θ., *πρωτοπρεσβύτερος*. Το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο: Αντικανονική και διαρετική εισπήδηση της Κωνσταντινούπολης.

63 Опубликовано в: Ζήσης Θ., *πρωτοπρεσβύτερος*. Το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο: Απόκρυψη και παρερμηνεία εγγράφων. URL: https://www.romfea.gr/images/article-images/2018/11/to_oukraniko_aytokefalo.pdf

64 Данный труд о. Феодора включён в единый сборник статей о. Феодора по теме украинского церковного вопроса как 2-я глава: Ζήσης Θ., *πρωτοπρεσβύτερος*. Το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο: Αντικανονική και διαρετική εισπήδηση της Κωνσταντινούπολης.

65 Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας: Ομιλούν τα κείμενα (Σεπτέμβριος 2018). URL: https://drive.google.com/file/d/1nFoXFKuC6E5LW7hGlzqHQE_juBVkv5it/view

выпуске журнала «Феодромия», который в течение многих лет выходит по инициативе о. Феодора⁶⁶.

Помимо докладов о. Феодора Зисиса⁶⁷ и его родного сына **монаха Серафима (Зисиса)**, чью позицию мы проанализируем в отдельной главе, в сборнике конференции была опубликована пространная статья **протопресвитера Ангела Ангелакопула**⁶⁸, в которой описывается отношение Элладской Православной Церкви к украинскому церковному вопросу (до решающего октябрьского синода 2019 г.). Сначала приводится хроника заседаний синода Элладской Православной Церкви с начала 2019 г. Потом индивидуально рассматриваются позиции ведущих архиереев, начиная с Архиепископа Афинского и всей Эллады Иеронима. Позиции архиереев Элладской Православной Церкви по украинскому церковному вопросу делятся автором на семь категорий — от полной поддержки до полного отрицания. В целом и частном статья очень полезна и информативна.

Протопресвитер Иоанн Диотис, инициатор переиздания греческой патрологии Ж. П. Миня, критиковал позицию патриарха Варфоломея и Константинопольский Патриархат в ряде очень резких публикаций на сайте Orthodoxostypos⁶⁹. Его публикации и выступления как против первенства Римского папы⁷⁰, так и против первенства патриарха Константинопольского⁷¹ в силу присущего им крайнего радикализма не были услышаны или приняты во внимание научной

66 Ουκρανικό Αυτοκέφαλο και η νέα Εκκλησιολογία του Φαναρίου // Θεοδρομία: Τριμηνιαία Έκδοση Ορθοδόξου Διαδοχής. Έτος ΚΑ΄. Τεύχη 2.-3. Απρίλιος – Σεπτέμβριος 2019.

67 См. видеозапись доклада: Η εισήγηση του π.Θεοδώρου Ζήση στην Ημερίδα για το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο [BINTEO 2019] (24 июня 2019 г.). URL: https://www.youtube.com/watch?v=grHB0JG_WrQ

68 Αγγελακόπουλος Α., πρωτοπρεσβύτερος. Η στάση της Εκκλησίας της Ελλάδος στο θέμα του Ουκρανικού «Αυτοκεφάλου» (Ουκρανικό Αυτοκέφαλο και η νέα Εκκλησιολογία του Φαναρίου// Θεοδρομία: Τριμηνιαία Έκδοση Ορθοδόξου Διαδοχής. Έτος ΚΑ΄. Τεύχη 2.-3. Απρίλιος – Σεπτέμβριος 2019). Σ. 241 – 299.

69 См., например, видеолекцию: Διώτη π. Ιωάννου Κ., πρωτοπρεσβυτέρου Η ψευδοαυτοκεφαλία της πατριαρχικής ψευδοεκκλησίας του Κιέβου 1 [Видеозапись] (22 окт. 2019 г.). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZgcJFG6i8&t=122s>

70 См. его интервью, где он объясняет, почему он назвал Римского папу Франциска еретиком, когда тот приехал с визитом в Афины: Πατήρ Ιωάννης Διώτης: «Να γιατί επιτέθηκα στον Πάπα...» (20 Μαΐ 2022). URL: <https://www.emystras.com/post/πατήρ-ιωάννης-διώτης-να-γιατί-επιτέθηκα-στον-πάπα>

71 См., например: Διώτη π. Ιωάννου Κ., πρωτοπρεσβυτέρου Ανοικτή επιστολή προς τον Παναγιώτατον οικουμενικόν πατριάρχη π. Βαρθολομαίον (6 Οκτωβρίου 2019). URL: <https://orthodoxostypos.gr/παναγιωτατε-αναταρασσετε-την-ορθοδο/>

общественностью. Тем не менее автор выразил в них взгляд консервативной части греческого православного общества на разрушительный процесс.

Так, в одной из своих публикаций он утверждал, что Вселенский Патриарх в настоящее время приписывает себе больше власти, чем папа Римский, потому что он претендует на управление православием во всём мире. Такая экспансия со стороны Константинополя особо показывает, что именно он — нападающая сторона в этнофилетизме, ибо ставит ромеев-греков на наипервейшее место.

5. Святая Гора Афон⁷²

В целом многие афонские отцы настроены весьма критически относительно признания «ПЦУ». На заседании Священного Кинота 28 января 2019 г. большая часть афонских монастырей выступила против посылки своих представителей в Киев для участия в интронизации лжемитрополита Епифания (Думенко)⁷³. На заседании Священного Кинота Афона 11 февраля 2019 г. афониты воздержались от данного признания⁷⁴. После того как Великая Лавра, Иверский монастырь, Кутлумуш и Новый Эсфигмен высказались в поддержку признания «ПЦУ» Константинопольским Патриархатом, на собрании Священного Кинота 4 марта 2019 г. отцы многих обителей отмежевались от данной позиции⁷⁵. Однако в большей части монастырей и скитов за богослужениями продолжают поминать имя патриарха Варфоломея, что не означает согласия с теорией первенства и её последствиями.

Самое сильное теоретическое осмысление возникшего конфликтного вопроса было выполнено в афонском монастыре Григориат⁷⁶, который занимается как миссионерской, так и антиеретической и антисектантской деятельностью в целом и частном. **Иеромонах Лука**

72 Позиция Святой Афонской Горы будет подробнее раскрыта в отдельной статье.

73 Священный Кинот Святой Горы Афон отказался признавать украинских раскольников. URL: <https://rusk.ru/newsdata.php?idar=83355>

74 Священный Кинот Афона не рассматривал «украинский вопрос» — СМИ (12 Февраля 2019). URL: <https://spzh.media/ru/news/60066-svyashhenyj-kinot-afona-ne-rassmatrivat-ukrainskij-vopros--smi>

75 *Теохарис Й.* Украинский вопрос: Святая Гора Афон обособила свою позицию от мнения четырёх монастырей (Великой Лавры, Иверского, Кутлумуша и Эсфигмена) / пер. под ред. Анастасия Зоитакиса (2 апреля 2019 г.) URL: <https://pravoslavie.ru/120298.html>

76 См.: *Леонтий (Козлов), иером. и др.* Григория преподобного монастырь // ПЭ. 2007. Т. 13. С. 88–97.

Григориатский (из афонского монастыря Григориат) составил книгу в защиту юрисдикции Русской Православной Церкви и против вторжения в неё со стороны Константинопольского Патриархата под названием: «Права Церквей и единство Церкви. Каноническое и историческое исследование по поводу украинского церковного вопроса»⁷⁷. В данной книге автор показывает, что каноническая территория имеет священный характер и её защита преследует не земные, а духовные цели. Выражение «права Церквей» позаимствовано им у патриарха Иерусалимского Досифея⁷⁸, экклесиология и канонические подходы которого, наряду со строгим экклесиологическим учением прп. Никодима Святогорца, положены в основу данного труда.

Два афонских монаха-зилота Паисий и Епифаний (келья Святых Архангелов) начинают свою критику теории первенства в изложении митр. Пергамского Иоанна (Зизиуласа)⁷⁹ с отрицания Критского Собора, который они называют «раковой опухолью»⁸⁰. В формулировках и определениях этого Собора они замечают большую зависимость от аналогичных формулировок Римско-Католической Церкви. Митр. Иоанн (Зизиулас) — самый яркий представитель этого «общего» наследия⁸¹. Авторы особо рассматривают его труд «Соборность и первенство» («Conciliarity and Primacy»)⁸², снабдив его своими схождениями.

В первой главе энциклики Критского Собора, как они заметили, говорится, что Церковь — образ Святой Троицы⁸³. А тот, кто не будет в общении с «первым» Церкви, будет вне Церкви (6-й текст, параграф 22)⁸⁴. Также и у митр. Иоанна (Зизиуласа) в рассуждениях

77 *Λουκάς Γρηγοριάτης, ιερομ.* Τα δίκαια των Εκκλησιών και η Ενότης της Εκκλησίας: Μελέτη κανονική και ιστορική με αφορμή το ουκρανικό εκκλησιαστικό ζήτημα. Μέρος Α'. Πρωτεύειον και ἐγκλιτον κατά τους ιερούς κανόνας. Ι. Μ. Οσίου Γρηγορίου, 2019. Рус. пер.: *Лука Григориатский, иером.* Права Церквей и единство Церкви: каноническое и историческое исследование по поводу украинского церковного вопроса / пер. с греч. игум. Дионисия (Шлёнова). Москва, 2022.

78 См.: *Dositheus*. Historia 4, 4, 1 // Δωδεκάβιβλος. Τ. Β'. Σ. 387:10.

79 *Παΐσιος και Επιδάνιος, μοναχοί.* Ορθόδοξη Κριτική επί του Κειμένου Συνοδικότητα και Πρωτεύειον του μητροπολίτου Περγάμου Ιω. Ζηζιούλα. Άγιον Όρος, 2017.

80 *Παΐσιος και Επιδάνιος, μοναχοί.* Ορθόδοξη Κριτική επί του Κειμένου Συνοδικότητα και Πρωτεύειον. Σ. 11.

81 Ibid. Σ. 12.

82 Опубликовано: *John Zizioulas, Metropolitan of Pergamon*. Conciliarity and Primacy // Θεολογία. 2015. Τόμ. 86. Τεύχ. 2. Σ. 19–33.

83 *Παΐσιος και Επιδάνιος, μοναχοί.* Ορθόδοξη Κριτική επί του Κειμένου Συνοδικότητα και Πρωτεύειον. Σ. 23.

84 Ibid. Σ. 23.

о соборности и кафоличности всё больше оправдывается понятие земного первенства⁸⁵.

6. Миряне

Димитрий Целенгидис, бывший профессор догматического богословия богословского отделения богословского факультета Фессалоникийского университета им. Аристотеля, незадолго до синода Элладской Православной Церкви от 12 октября 2019 г. направил в данный синод открытое письмо под названием «К вопросу об официальной легализации раскольнической Церкви Украины»⁸⁶.

В начале письма автор заявляет:

«Мы не ставим под сомнение официальные полномочия Вселенского Патриархата предоставлять автокефалии, но, конечно, с согласия всего тела Церкви, выражаемого соборно».

Однако, сделав общее утверждение в пользу первенства патриарха Константинопольского на основании соборности, автор категорически выступает против незаконного признания украинских раскольников. Данное признание невозможно в силу отсутствия с их стороны существенного условия для проявления икономии со стороны Церкви — покаяния, а также «анафематствования раскола».

«Из-за Вашего возможного признания “автокефалии” раскольнической Церкви Украины проступает опасность того, что мы породим расколы в рамках всей Церкви...», — данное пророчество-предостережение, к сожалению, исполняется на глазах и приобретает всё более необратимый характер.

В достаточно академичном исследовании **Н. В. Яннопулоса**⁸⁷ рассматривается буквальный смысл 28-го правила Халкидона и его современное применение Константинопольским Патриархатом. Во вступлении указывается, что титул «вселенский» утерял своё вселенское значение в реальности. Однако представители Константинопольского Патриархата пользуются 28-м правилом и титулом «вселенский» для под-

85 Ibid. Σ. 63.

86 Письмо профессора Целенгидиса членам Священного Синода Элладской Церкви по украинскому вопросу. (11 сентября 2019 г.). URL: <http://edinstvo.patriarchia.ru/db/text/5498145.html>

87 *Γιαννοπουλος Ν. Β.* Ο ΚΗ' κανόνας της Χαλκηδόνας και τό Οικουμενικό Πατριαρχείο. Αθήνα, 2022.

чёркивания своей очень большой всемирной власти, которой они в действительности не обладают. Это приводит к большим бедам в мировом православии. Автор считает, что «выходы существуют». Но для того, чтобы их найти, надо отказаться от привилегий и частных интересов ради общего блага⁸⁸. В этом общем итоге своего труда более всего он имеет в виду Константинопольский Патриархат, теорию первенства которого он и подвергает критике.

Помимо данных лиц, в греческом мире появлялся ряд немногочисленных авторов и деятелей, которые старались также, вопреки «общему» мнению, показать необоснованность данных претензий. Среди них **Василий Эвстафиу**^{89,90}, старостильник **Николай Манис**. Так, Н. Манис в 2023 г. опубликовал трактат Кирилла Лукариса против папского главенства⁹¹, в этом произведении излагается соборная православная эkkлeсиoлoγия, направленная против любого примата не только на Западе, но и на Востоке. Так, вселенская Церковь — это не Римская или Константинопольская, но вся Церковь в совокупности — и небесная, и земная, а все остальные Поместные Церкви, в сравнении с этой вселенской Церковью, могут именоваться только «частичными» (μερικαί)⁹².

Некоторые современные греческие богословы пытаются полемизировать с теорией первенства чести и власти, но скрытно, не называя основных критикуемых лиц в своих официальных трудах, как, например, **Т. И. Тулумцис**, посвятивший диссертацию изучению икономийной

88 «Λύσεις υπάρχουν. Τό θέμα είναι άν τά ορθόδοξα “κατεστημένα” θέλουν νά άφήσουν κατά μέρος τή “μακαριότητα” τους, τά ψευδο-προνόμια, τίς διακρίσεις sé πρεσβυγενή και νεώτερα πατριαρχεία, τίς άγκυλώσεις και τά διλήμματα του παρελθόντος κ.λπ. και νά προκρίνουν, άντί του προσωπικού τους συμφέροντος, τό συμφέρον των πολλών, των εκατομμυρίων ορθόδοξων Χριστιανών, και ειδικότερα τό “συμφέρον” των μελλοντικών χριστιανικών γενεών» (Γιαννοπουλος Ν. Β. Ο ΚΗ' κανόνας της Χαλκηδόνας και τό Οικουμενικό Πατριαρχείο. Σ. 111).

89 *Του Βασιλείου Εύσταθίου* Οι Εκκλησίες διαψεύδουν τον Έπιφάνιο ότι θα τον αναγνωρίσουν (13 Φεβρουαρίου 2021). URL: <https://orthodoxostypos.gr/oi-ekklhsies-diapeudoun-ton-epifanio/>

90 *Του Βασιλείου Εύσταθίου* Περί της διαφοράς πίστεως με τον παν. Οικουμενικό Πατριάρχη (2 Φεβρουαρίου 2021). URL: <https://orthodoxostypos.gr/peri-tis-diaforas-pisteos-me-ton-pa/>

91 *Μάννης Ν.* Άγιος Κύριλλος Λούκαρις: το ανακαλυφθέν συναξάριό του και η «Περί της αρχής της Εκκλησίας» ανέκδοτος πραγματεία του // Δωδεκάνησος. 2023. Τ. 20/3. Σ. 295–324. Рус. пер.: «О различии, которые имеют Восточные с Западными, о начале Церкви; а именно о Церкви Рима и Константинополя, и каково начало и соборная глава».

92 См.: *Ibid.* Σ. 310. Рус. пер.: «В ином смысле Церковь понимается как частичная, каковой является Церковь римлян, константинопольцев, александрийцев, антиохийцев. И эти Церкви являются частичными и видимыми; и как частичные и видимые, они имеют пастырей и предстоятелей, которых в переносном смысле мы называем также главами».

практики VII Вселенского Собора⁹³, которая при детальном рассмотрении не может оправдать внеюрисдикционные меры Константинопольского Патриархата по восстановлению украинских раскольников.

Однако немногочисленные голоса протеста, открытого и скрытого, становятся всё менее слышными при общей искусственной геополитической и официальной церковной установке: подавить и не допустить любое инакомыслие.

Выводы

Признание двух украинских раскольничьих группировок Константинопольским Патриархатом стало кровоточивой раной на теле мирового православия. Это признание спровоцировало раскол в семье Православных Церквей без перспектив лёгкого уврачевания.

Ряд богословов в мире греческого православия — как клириков, так и мирян — выступил против данного признания, понимая его последствия или последствия вместе с причинами. Если соборная эklecиология говорит о равночестности Поместных Православных Церквей, то лежащая в основе признания раскольников теория первенства чести и власти патриарха Константинопольского настаивает на его чрезмерных экстерриториальных правах и привилегиях. Некоторая часть греческих богословов теоретически готова была признать часть этих прав и привилегий, но без возможности реализовать их по неканоничному сценарию. Другие категорически критиковали как последствия, так причины.

К сожалению, критика грекоязычных богословов не была услышана и как будто отчасти сошла на нет. В действительности среди верующих она приобрела больший авторитет нежели однотипные аргументы сторонников теории первенства, имеющие американскую и европейскую геополитическую основу.

Неприятие теории первенства и её последствий не всегда формализуется в книгах, статьях или докладах. В настоящее время митр. Керкирский Нектарий (Довас) не сослужит представителям «ПЦУ». Остров Святого Спиридона под духовной эгидой своего любимого подвижника стал особой цитаделью греческого православия.

93 *Τουλουμετῆς Β. Ι. Το Εκκλησιολογικό πλαίσιο καὶ οἱ προϋποθέσεις ἀποδοχῆς τῶν αἱρετικῶν σύμφωνα με τὰ Πρακτικά τῆς Ζ' Οὐκοῦμενικῆς Συνόδου: Ἡ πίστις ὡς θεμέλιο ἐνότητάς τῆς Εκκλησίας.* Ἀθήνα, 2022.

- Νικήτας Παντοκράτορινός, ιερομόναχος.* Η όλη αλήθεια για το Ουκρανικό Εκκλησιαστικό Ζήτημα. Άγιον Όρος, 2020.
- Νικηφόρου, μητροπολίτου Κύκκου και Τηλυρίας,* Το σύγχρονο ουκρανικό ζήτημα και η κατά τούς θείους και ιερούς κανόνες επίλησή του. Λευκωσία: Κέντρο μελετών της Ίερᾶς Μονῆς Κύκκου, 2020.
- Παΐσιος και Επιφάνιος, μοναχοί.* Ορθόδοξη Κριτική επί του Κειμένου Συνοδικότητα και Πρωτείες του μητροπολίτου Περγάμου Ιω. Ζηζιούλα. Άγιον Όρος: Ιερόν Κελλίον Αγίων Αρχαγγέλων, 2017.
- Σεραφεΐμ (Στεργιούλης), μητροπολίτης Κυθήρων.* Οσμή Ευωδίας Πνευματικής. Τόμ. Γ΄. Φιλοκαλικά Α΄. Ύδρα: Ι. Μ. Πατερικής διακονίας Η Αγία Τριάς Ύδρας, 2000; Φιλοκαλικά Β΄. Ύδρα: Ι. Μ. Πατερικής διακονίας Η Αγία Τριάς Ύδρας, 2004; Φιλοκαλικά Γ΄. Αθήναι, 2015.
- Τουλουμισής Β. Ι.* Το Εκκλησιολογικό πλαίσιο και οι προϋποθέσεις αποδοχής των αιρετικών σύμφωνα με τα Πρακτικά της Ζ΄ Οικουμενικής Συνόδου: Η πίστη ως θεμέλιο ενότητας της Εκκλησίας. Αθήνα: Κύπρης, 2022.

Интернет-ресурсы

- Μитрополит Пирейский Серафим об украинском вопросе: Фанар не имел никакого права вмешиваться в дела другой Поместной Церкви (8 декабря 2020 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5730952.html> (дата обращения 22.01.2024).
- Начались заседания Пятого Всеправославного предсоборного совещания (13 октября 2015 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=64744> (дата обращения 22.01.2024).
- Πисьмо Блаженнейшего Архиепископа Тиранского и всей Албании Анастасия Патриарху Константинопольскому Варфоломею от 14 января 2019 года (10 марта 2019 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5387087.html> (дата обращения 22.01.2024).
- Πисьмо Блаженнейшего Архиепископа Тиранского и всей Албании Анастасия Патриарху Константинопольскому Варфоломею от 21 марта 2019 года (2 апреля 2019 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5403657.html> (дата обращения 22.01.2024).
- Πисьмо профессора Целенгидиса членам Священного Синода Элладской Церкви по украинскому вопросу. (11 сентября 2019 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://edinstvo.patriarchia.ru/db/text/5498145.html> (дата обращения 22.01.2024).
- Предстоятель Албанской Церкви о ситуации в православном мире в связи с действиями Константинопольского Патриархата на Украине (26 ноября 2018 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5311574.html> (дата обращения 22.01.2024).
- Серафим, митр. Кифирский.* Заявление митрополита Кифиры по поводу предоставления Вселенской Патриархией автокефалии украинским раскольникам (полный текст) /

- περὲς μετὰ τὸν Κωνσταντῖνον Νορκῖνον (20 Σεπτεμβρίου 2018 γ.). [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: <https://pravoslavie.ru/115870.html> (ἡμῆρα ἀποστολῆς 22.01.2024).
- Ἅγιος Κινὸς Ἁγίου Ὄρους Ἀφὸν ἀπέφασκε νὰ μὴ ἀναγνῶσκῃ τὸν ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Κριμαίου. [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: <https://rusk.ru/newsdata.php?idar=83355> (ἡμῆρα ἀποστολῆς 22.01.2024).
- Ἅγιος Κινὸς Ἀφὸν οὐκ ἀναγνῶσκῃ «ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Κριμαίου», — ΣΜΙ (12 Φεβρουαρίου 2019). [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: <https://spzh.media/ru/news/60066-svyashhennyj-kinot-afona-ne-rassmatrivat-ukrainskij-vopros--smi> (ἡμῆρα ἀποστολῆς 22.01.2024).
- Ἰωάννης Ἰ.* ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Κριμαίου: Ἁγία Ὄρος Ἀφὸν ἀπέφασκε τὴν ἑαυτῆς θέσιν ἀπὸ τῆς θέσιν τεσσάρων μοναστηρίων (Ἁγίου Ἰλαρίου, Ἁγίου Ἰβηρικοῦ, Ἁγίου Κουλλουμῆ και Ἁγίου Ἐσφιγμένου) / ἡμῆρα ἀποστολῆς ἀπὸ τῆς ἀποστολῆς Ἀθανασίου Ζοιτακῖκου (2 Ἀπριλίου 2019 γ.). [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: <https://pravoslavie.ru/120298.html> (ἡμῆρα ἀποστολῆς 22.01.2024).
- Ἀλβανίας Ἀναστάσιος: «Ἀπάντησι στὴν κακόβουλη διαστρέβλωσι τῶν ἀπόψεων και τῶν προτάσεων μου» (6 Δεκεμβρίου 2019). [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/33584-albanias-anastasios-apantisi-stin-kakobouli-diastréblosi-ton-aropseon-kai-ton-protaseon-mou> (ἡμῆρα ἀποστολῆς 22.01.2024).
- Ἀλβανίας Ἀναστάσιος γιὰ Ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Κριμαίου: «Δεν συμφωνῶ με τὴν Ἀυτοκεφαλία – Οἱ ἀρχές τῆς Ὀρθοδοξίας...» (29 Δεκεμβρίου 2020). [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: <https://www.vimaorthodoxias.gr/diethni-2/alvanias-anastasios-gia-oukraniko-quot-den-symfonome-tin-aytokefalia-oi-arches-tis-orthodoxias-quot/> (ἡμῆρα ἀποστολῆς 22.01.2024).
- Ἀλβανίας Ἀναστάσιος γιὰ τὸ Ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Κριμαίου «Ἀυτοκέφαλο» τὸνίζει ὅτι ἀποβιβάστηκαν τρεῖς θεμελιώδεις ἀρχές τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (30 Ἰανουαρίου 2020). [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: <https://katanixi.gr/alvanias-anastasios-gia-to-oukraniko/> (ἡμῆρα ἀποστολῆς 22.01.2024).
- Ἀρχιεπίσκοπος Ἀναστάσιος: «Τὸ ρῆγμα ἀπὸ τὴν Ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Κριμαίου στὴν Ἀφρική» (8 Ἰανουαρίου 2022). [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: <https://www.romfea.gr/epikairota-xronika/47813-archiepiskopos-anastasios-to-rigma-aro-tin-oukrania-stin-afriki> (ἡμῆρα ἀποστολῆς 22.01.2024).
- Γερμανός Ἡλείας: Κάλεσμα πρὸς ὅλους νὰ συγκληθεῖ ἡ Ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Κριμαίου – Κερφία κατὰ πάντων ! (13 Δεκεμβρίου 2019). [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: <https://www.vimaorthodoxias.gr/mitropoleis/ileias-germanos-panorthodoxi-i-synodos-ton-prokathimenon-gia-to-oukraniko/> (ἡμῆρα ἀποστολῆς 22.01.2024).
- [Γερμανός Ἡλείας] Ὁ Μητροπολίτης Ἡλείας Γερμανός γιὰ τὸ Ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Κριμαίου (15 Δεκεμβρίου 2019). [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: https://aktines.blogspot.com/2019/12/blog-post_29.html (ἡμῆρα ἀποστολῆς 18.01.2024).
- [Γερμανός Ἡλείας] Ὁ Μητροπολίτης Ἡλείας κ. Γερμανός κατὰ τῆς μονομεροῦς πατριαρχικῆς ἀπόφασης γιὰ τὸ Ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Κριμαίου Ἀυτοκέφαλο (20 Δεκεμβρίου 2019). [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: <https://katanixi.gr/o-mitropolitiss-ileias-k-germanos-kata/> (ἡμῆρα ἀποστολῆς 17.01.2024).
- [Γερμανός Ἡλείας] Ὁλόκληρη ἡ εἰσήγησι ἀποστολῆς τοῦ Ἡλείας ποῦ ἔρχεται νὰ ταράξει τὰ νερά γιὰ τὸ Ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Κριμαίου (19 Δεκεμβρίου 2019). [Ἐλεκτροννῖον πόρτυ]. URL: <https://poimin.gr/olokliri-i-eisigisi-katapeltis-toy-ileias-poy-erchetai-na-taraxei-ta-nera-gia-to-oukraniko/> (ἡμῆρα ἀποστολῆς 22.01.2024).

- Διώτης Ιωάννης πατήρ: «- Να γιατί επιτέθηκα στον Πάπα...» (20 Μαΐ 2022). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.emystras.com/post/πατήρ-ιωάννης-διώτης-να-γιατί-επιτέθηκα-στον-πάπα> (дата обращения 22.01.2024).
- Διώτη π. Ιωάννου Κ., πρωτοπρεσβύτερον, Ανοικτή επιστολή προς τον Παναγιώτατον οικουμενικόν πατριάρχη π. Βαρθολομαίον (6 Οκτωβρίου 2019). [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxostyros.gr/παναγιωτατε-αναταρασσετε-την-ορθοδο/> (дата обращения 22.01.2024).
- Διώτη π. Ιωάννου Κ., πρωτοπρεσβύτερον, Η ψευδοαυτοκεφαλία της πατριαρχικής ψευδοεκκλησίας του Κιέβου 1 [Видеозапись] (22 οκτ. 2019 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZgcJFGe6l8&t=122s> (дата обращения 22.01.2024).
- Εκκληση για ενότητα από 4 Μητροπολίτες (29 Νοεμβρίου 2019). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.orthodoxianewsagency.gr/epikairota/ekklisi-gia-enotita-aro-4-mitropolitites/> (дата обращения 22.01.2024).
- Εύσταθίου Β. Η πολεμική κατά τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀλβανίας Ἀναστασίου γιά τὸ Οὐκρανικό (8 Δεκεμβρίου 2019). [Электронный ресурс]. URL: http://aktines.blogspot.com/2019/12/blog-post_58.html (дата обращения 22.01.2024).
- Εύσταθίου Β. Οἱ Ἐκκλησίες διαφεύδουν τὸν Ἐπιφάνιο ὅτι θὰ τὸν ἀναγνωρίσουν (13 Φεβρουαρίου 2021). [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxostyros.gr/oi-ekklisies-diafeudoun-ton-epifanio/> (дата обращения 22.01.2024).
- Εύσταθίου Β. Περί τῆς διαφορᾶς πίστεως μετὰ τὸν παν. Οἰκουμενικὸ Πατριάρχη (2 Φεβρουαρίου 2021). [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxostyros.gr/peri-tis-diaforas-pisteos-me-ton-pa/> (дата обращения 22.01.2024).
- Ζήσης Θ., πρωτοπρεσβύτερος. Η Ουκρανία είναι κανονικό έδαφος της Εκκλησίας της Ρωσίας (10/11/2018). [Электронный ресурс]. URL: <https://gr.pravoslavie.ru/123216.html> (дата обращения 22.01.2024).
- Ζήσης Θ., πρωτοπρεσβύτερος. Το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο: Απόκρυψη και παρερμηνεία εγγράφων. [Электронный ресурс]. URL: https://www.romfea.gr/images/article-images/2018/11/to-oukraniko_aytokefalo.pdf (дата обращения 22.01.2024).
- [Ζήσης Θ., πρωτοπρεσβύτερος]. Η εισήγηση του π. Θεοδώρου Ζήση στην Ημερίδα για το Ουκρανικό Αυτοκέφαλο [BINTEO 2019] (24 юн. 2019 г.). [Электронный ресурс]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=rpHB0jG_WrQ (дата обращения 22.01.2024).
- Καταστατικός Χάρτης τῆς Ἀγιωτάτης Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου. Λευκωσία: [Χ. έ.], 2010. [Электронный ресурс]. URL: https://churchofcyprus.org.cy/katastatikos_xartis_tis_ekklisias (дата обращения 22.01.2024).
- Νεόφυτος Μόρφου: «Εμείς ως Εκκλησία Κύπρου βλέπουμε ως κανονικό Επίσκοπο Κιέβου τον Ονούφριο» (2 Δεκεμβρίου 2019). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/ekklisia-kyprou/33484-morfou-neofutos-emeis-os-ekklisia-kyprou-blepoume-os-kanoniko-episkopo-kiebou-ton-onoufrio> (дата обращения 21.01.2024).
- Νεόφυτος Μόρφου: Τὸ Οὐκρανικὸ ζήτημα καὶ ὁ ὁσιος Γέροντας Ἐφραίμ ὁ Φιλοθεΐτης Ἀριζόνας [Видеозапись] (10 Δεκεμβρίου 2019). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=SnVrIUyK6g8> (дата обращения 21.01.2024).
- [Νεόφυτος Μόρφου] Ο Μόρφου αναγνωρίζει ότι κανονικός Μητροπολίτης της Ουκρανίας είναι μόνο ο Ονούφριος του Κιέβου (9 Νοεμβρίου 2020). [Электронный ресурс]. URL: <https://>

www.offsite.com.cy/eidiseis/topika/morfoy-neofytos-mitropolitis-einai-o-onoyfrios-ohi-o-erifanios (data obrasheniya 21.01.2024).

[*Νικήτας Παντοκρατορινός*] Ο ιερομόναχος Νικήτας Παντοκρατορινός απαντά στην μητρόπολη Πειραιώς (4 Δεκεμβρίου 2020). [Ελεκτροννύη ρεσурс]. URL: <https://www.ekklisiaonline.gr/nea/o-ieromonachos-nikitas-pantokratorinos-aranta-stin-mitropoli-pireos/> (data obrasheniya 21.01.2024).

Παπαθανασόπουλου Γ. Α΄ Μέρος. Κρωψίνοια και άγνοια εντός και εκτός της Ιεραρχίας – σμ.: Στον απόηχο της Ιεραρχίας για το Ουκρανικό (5/11/2019). [Ελεκτροννύη ρεσурс]. URL: <https://www.vimaorthodoxias.gr/nea/ston-aroicho-tis-ierarchias-gia-to-oukraniko> (data obrasheniya 17.01.2024).

Στον απόηχο της Ιεραρχίας για το Ουκρανικό (5 Νοεμβρίου 2019). [Ελεκτροννύη ρεσурс]. URL: <https://www.vimaorthodoxias.gr/nea/ston-aroicho-tis-ierarchias-gia-to-oukraniko> (data obrasheniya 17.01.2024).

Στρογγυλή τράπεζα με θέμα το βιβλίο του Μασσαβέτα «Η Τρίτη Ρώμη: Η Μόσχα και ο θρόνος της Ορθοδοξίας» [Βιδεοζαпись] (27 Απριλίου 2023). [Ελεκτροννύη ρεσурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=q1jqjAXxzCU&t=392s> (data obrasheniya 5.05.2023).

Τέσσερις Μητροπολίτες της Εκκλησίας της Ελλάδος ζητούν τη σύγκληση Πανορθόδοξης Συνόδου για το Ουκρανικό (29 Νοεμβρίου 2019). [Ελεκτροννύη ρεσурс]. URL: http://aktines.blogspot.com/2019/11/blog-post_574.html (data obrasheniya 21.01.2024).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ПРОТОИЕРЕЙ АЛЕКСАНДР ПАВЛОВИЧ СМИРНОВ

КАК РЕКТОР МОСКОВСКИХ ДУХОВНЫХ ШКОЛ

Священник Иоанн Кечкин
/ Иван Эдуардович Кечкин

кандидат богословия
доцент кафедры церковной истории Московской духовной
академии
141312, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
Лавра, Академия
akoluf@yandex.ru

Для цитирования: *Кечкин И., свящ.* Протоиерей Александр Павлович Смирнов как ректор Московских духовных школ // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 264–278. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.013

Аннотация

УДК 929 (27-75) (271.22)

В статье исследуется малоизученная деятельность митрофорного протоиерея Александра Павловича Смирнова на посту ректора Московских духовных школ (1949–1950). Известный московский пастырь являлся одним из ближайших помощников патриарха Сергия (Страгородского) и патриарха Алексия I (Симанского). Главными источниками для статьи послужили малоизученные архивные материалы, сохранившие сведения о жизни московских духовных школ того времени: протоколы заседаний Учёного совета академии и семинарии, годовые отчёты и личные дела преподавателей. Определяющим источником стало личное дело протоиерея А. П. Смирнова, хранящееся в архиве Московской духовной академии. С помощью сравнительного метода изучения архивных данных, воспоминаний современников и других источников в статье была предпринята попытка восстановить максимально полную картину деятельности протоиерея А. П. Смирнова в должности ректора Московских духовных школ.

Ключевые слова: протоиерей Александр Смирнов, Московская духовная академия, духовное образование в послевоенное время.

Archpriest Alexander Pavlovich Smirnov as Rector of Moscow Theological Schools

Priest John Kechkin / Ivan E. Kechkin

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Church History at the Moscow Theological Academy the Academy

Holy Trinity-St. Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia

akoluf@yandex.ru

For citation: Kechkin, John, priest. "Archpriest Alexander Pavlovich Smirnov as Rector of Moscow Theological Schools". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 264–278 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.013

Abstract. The article is devoted to the little-studied activity of the famous Moscow pastor Archpriest Alexander Pavlovich Smirnov as Rector of the Moscow Theological Schools (1949–1950). Mitred Archpriest A. P. Smirnov (1888–1950) was one of the closest aides of Patriarch Sergius (Stragorodsky) and Patriarch Alexy I (Simansky) in the 1940s. In the last period of his life Fr. Alexander headed the Moscow Theological Schools. For the theological school, it was a time of formation and development within the walls of the Trinity-Sergius Lavra, and the rector's work continued the best endeavors of his predecessors. The main sources for the article were little-studied archival materials that preserved information about the life of Moscow theological schools of that time: minutes of meetings of the Academic Council of the Academy and Seminary, annual reports and personal files of teachers. The determining source was the personal file of Fr. A. P. Smirnov, kept in the archives of the Moscow Theological Academy, on the basis of which it was possible to learn the details of his early biography and activities at the Academy. Based on a comparative method of studying archival data, memoirs of contemporaries, and other sources, the article attempts to reconstruct the fullest possible picture of Fr. A. P. Smirnov's activities as rector of the Moscow Theological Schools.

Keywords: Archpriest Alexander Smirnov, Moscow Theological Academy, spiritual education in the post-war period.

Протоиерей Александр Павлович Смирнов (1888–1950) был яркой личностью среди духовенства советского периода, в 40-е гг. XX в. являлся близким помощником двух патриархов Русской Православной Церкви: Сергия (Страгородского) и Алексия I (Симанского). К сожалению, его пастырская, издательская и преподавательская деятельность до сих пор систематически не изучена. Из литературы о нём нужно указать воспоминания Марка Харитоновича Трофимчука (1919–2005), окончившего духовную семинарию в 1950 г. при ректоре протоиерее Александре Смирнове¹, и небольшой сборник воспоминаний о нём, изданный под редакцией его дочери Зои Александровны в 2000 г., описывающий пастырскую деятельность прот. А. Смирнова в 1920–1940-е гг.² Но период жизни о. Александра во главе Московских духовных школ до сих пор остаётся совершенно неизученным.

Протоиерей А. П. Смирнов происходил из духовного сословия, его отец священник Павел Иванович служил в Симбирской губернии. Александр последовательно закончил в Симбирске духовное училище и духовную семинарию. С 1909 по 1913 г. учился в Санкт-Петербургской духовной академии³, которую окончил со степенью кандидата богословия за сочинение «Религиозно-этические вопросы в русской художественной литературе для пастыря Церкви». В конце 1913 г. был рукоположен во священника Московским викарием епископом Серпуховским Анастасием (Грибановским). Совершал священническое служение в московских храмах великомученика Никиты в Старых Толмачах (разрушен в 1936 г.), святителя Климента Римского в Замоскворечье и святителя Николая в Кузнецях. В последнем храме отец Александр был настоятелем с перерывами с 1928 г. и до своей кончины. В 20-е гг. и в 1935 г. он подвергался аресту по обвинению в контрреволюционной деятельности. В храме святителя Николая в Кузнецях при прот. Александре

1 Трофимчук М. Х. Академия у Троицы: Воспоминания. Сергиев Посад, 2005. С. 75–104.

2 Книга была выпущена к 50-летию со дня кончины протоиерея А. П. Смирнова. Протоиерей Александр Павлович Смирнов. 1888–1950. Воспоминания / сост. З. А. Смирнова. Москва, 2000. См.: URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/vospominaniya/2#source>

3 Одноклассником отца Александра по Санкт-Петербургской духовной Академии был известный протоиерей Михаил Кронидович Сперанский (1888–1984), ректор Ленинградских духовных школ (1952–1966), почётный член Московской духовной академии с 1970 г.

часто принимались важные делегации⁴, также неоднократно служил Святейший Патриарх Алексий I (Симанский)⁵.

В 1941–1943 гг. вместе с митрополитом Сергием (Страгородским) находился в эвакуации в Ульяновске (бывший Симбирск). После возвращения в Москву в 1943 г. был назначен ответственным секретарём редакции «Журнала Московской Патриархии» и продолжил исполнять настоятельские обязанности в храме святителя Николая в Кузнецях. За ревностное служение прот. Александр Смирнов 15 мая 1947 г. был награждён Святейшим Патриархом Алексием I правом ношения второго наперсного креста. В резолюции Патриарха указывается, что протоиерей А. П. Смирнов во внимание

«к трудам по должности ответственного секретаря по изданиям Московской Патриархии, в частности по изданию книги “Патриарх Сергей и его духовное наследство”, — трудам, имеющим общественное значение, [награждается] особой наградой — возложением на него креста, от Патриарха жалуемого»⁶.

Административная деятельность протоиерея Александра Смирнова во главе Московских духовных школ

Пятнадцатого августа 1949 г. протоиерей Александр Смирнов был назначен ректором Московских духовных школ с оставлением в должности настоятеля храма святителя Николая в Кузнецях. Отец Александр также был назначен заместителем председателя Учебного комитета, вместо архиепископа Гермогена (Кожина), с освобождением от должности ответственного секретаря «Журнала Московской Патриархии»⁷.

На первом заседании Учёного совета 14 сентября ректор-протоиерей Александр обратился с краткой приветственной

4 Например, 1 февраля храм посетила делегация, прибывшая на Поместный Собор 1945 г. с восточными Патриархами: Александрийским Христофором и Антиохийским Александром III с сопровождающими их лицами. См.: Исторические дни // ЖМП. 1945. № 2. С. 75–76.

5 Одной из первых служб, совершённых патриархом Алексием I после интронизации, было праздничное богослужение 7 февраля 1945 г. в храме Святителя Николая в Кузнецях. См.: *Георгиевская Е.* Торжественное патриаршее богослужение в московской Николо-Кузнецкой церкви в день праздника иконы Божией Матери «Утоли моя печали» 7 февраля 1945 г. // ЖМП. 1945. № 2. С. 101–104.

6 Резолюция Святейшего Патриарха Алексия о награждении протоиерея А. П. Смирнова // ЖМП. 1947. № 6. С. 5.

7 Архив МДА. Личное дело протоиерея А. П. Смирнова. С. 45.

речью к профессорско-преподавательской корпорации Академии, которая была пронизана смиренным осознанием ответственности возложенного послушания:

«Я пришёл к вам не господствовать над наследием Божиим, а послужить вам. Я всегда помню и буду помнить слова нашего Божественного Учителя: “Кто хочет быть первым, да будет всем слугой” <...> Вы призваны Промыслом Божиим к великому делу духовного просвещения в настоящем вертограде духовном. У всех вас накопленный опыт мудрости и учительства. Я являюсь наименьшим среди вас, но я буду вашим другом и буду служить вам. Господь наш Иисус Христос <...> и преподобный Сергей да помогут мне в смирении проходить порученное мне Святейшим Патриархом трудное и ответственное служение начальника нашей Духовной школы»⁸.

Одним из первых решений отца Александра на посту ректора было увеличение числа почётных членов Московской духовной академии. Уже на втором заседании Учёного совета Московской духовной академии 17 октября 1949 г. была сформирована комиссия под председательством инспектора профессора В. С. Вертоградова в составе: профессора прот. Д. Боголюбова, профессора И. Н. Шабатина и доцента А. И. Георгиевского⁹. Нужно указать, что к этому времени почётными членами Академии числились только три архиерея: Патриарх Московский и всея Руси Алексей I, митрополит Крутицкий Николай (Ярушевич) и митрополит Ленинградский Григорий (Чуков). Комиссия предложила семерых достойных иерархов: и предстоятелей Поместных Православных Церквей, и представителей епископата Русской Церкви. Из числа предстоятелей были избраны патриарх Антиохийский Александр III¹⁰, католикос-патриарх Грузинский Каллистрат¹¹,

8 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1949/1950 уч. год. Журнал № 1. С. 2.

9 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1949/1950 уч. год. Журнал № 2. С. 28.

10 Александр III (Тахан) (1869–1958), патриарх Антиохийский. С 1897 по 1900 г. учился в Киевской духовной академии, потом в течение трёх лет возглавлял Антиохийское подворье в Москве. С 1903 г. – епископ, а с 1931 г. – патриарх Антиохийский.

11 Каллистрат (Цинцадзе) (1866–1952), католикос-патриарх Грузинский. Окончил Тифлисскую духовную семинарию и Киевскую духовную академию со званием кандидата богословия (1892). С 1932 г. – патриарх всея Грузии. В 2016 г. причислен к лику святых Грузинской Православной Церкви.

патриарх Сербский Гавриил¹², патриарх Румынский Юстиниан¹³; а также экзарх Чехословацкой Церкви Елевферий (Воронцов)¹⁴, митрополит Новосибирский Варфоломей (Городцев)¹⁵ и архиепископ Львовский Макарий (Оксиюк)¹⁶. Все указанные лица, кроме патриарха Сербского Гавриила, скончавшегося весной 1950 г., были утверждены патриархом Московским Алексием I почётными членами Московской духовной академии.

В конце октября 1949 г. прошла двухнедельная проверка Московской духовной академии членами Хозяйственного управления Московской Патриархии. Эта комиссия работала под руководством прот. Алексия Станиславского¹⁷ и пришла к неутешительным выводам о неудовлетворительной работе правления Академии¹⁸. В связи с этим состав правления был радикально изменён: вместо доцента А. И. Георгиевского от профессорской корпорации был избран доцент Н. П. Доктусов, а также добавлены три новых члена: московский протоиерей Александр Скворцов, С. И. Филиппов от Хозяйственного отделения и бухгалтер Академии Б. В. Зимин. С этого времени финансовая часть Академии находилась под жёстким контролем Хозяйственного управления¹⁹.

- 12 Гавриил V (Дожич) (1881–1950) — патриарх Сербский. Рукоположен в пресвитера в 1900 г., в епископа в 1911 г. Патриарх Сербский с 1938 по 1950 г.
- 13 Юстиниан (Марина) (1901–1977), патриарх Румынский. Рукоположен в пресвитера в 1925 г., в епископа в 1945 г., а с 1948 г. — патриарх Румынский.
- 14 Митрополит Елевферий (Воронцов) (1892–1959). Окончил Московскую духовную академию в 1916 г. В 1943 г. рукоположен в сан епископа. В 1946 г. назначен Экзархом Московского патриархата в Чехословакии. В 1951 г. избран митрополитом Пражским и всея Чехословакии. С 1955 г. по 1959 г. — митрополит Ленинградский.
- 15 Митрополит Варфоломей (Городцев) (1866–1956). Окончил Санкт-Петербургскую духовную академию в 1890 г. В 1892 г. рукоположен в сан пресвитера, а в 1942 г. — в сан епископа. Митрополит Новосибирский и Барнаульский с 1943 по 1956 г.
- 16 Митрополит Макарий (Оксиюк) (1884–1961). Окончил Киевскую духовную академию в 1911 г. кандидатом богословия. В 1914 г. защитил магистерскую диссертацию и утверждён в звании доцента. С 1917 по 1922 г. — экстраординарный профессор Киевской духовной академии. В 1942 г. рукоположен в сан пресвитера, а в 1945 г. — в сан епископа. С 1945 по 1951 г. — архиепископ Львовский и Тернопольский. В 1951 г. избран предстоятелем Польской Церкви, митрополитом Варшавским.
- 17 Протоиерей Алексей Маркианович Станиславский (1865–1953) — настоятель храма Покрова Богородицы на Лычиковой горе с 1945 г. Рукоположен в священника в 1886 г., член Поместного Собора Российской Православной Церкви как клирик от Харьковской епархии.
- 18 Архив МДА. Отчёт о состоянии Московской духовной академии и Московской духовной семинарии за 1949/1950 уч. год. С. 15–16.
- 19 Там же.

В период ректорства протоиерея Александра произошли изменения в профессорско-преподавательском составе. Осенью 1949 г. были назначены преподавателями Московских духовных школ И. Н. Хибарин, Н. М. Лебедев и выпускник этого же года А. В. Ушков. А в начале 1950 г. из Болгарии приехал прот. Всеволод Шпиллер, который распоряжением патриарха Алексия I был назначен преподавателем в середине учебного года²⁰. Но желающих преподавать в Московской духовной академии было больше, чем свободных мест, в связи с чем некоторым желающим приходилось отказываться. Например, вместе с кандидатурой И. Н. Хибарина рассматривали и прошение игумена Павла (Гольшева), окончившего Парижский богословский институт и вернувшегося из эмиграции в 1947 г. Отцу Павлу отказали в преподавательском месте на том основании, что все дисциплины уже заняты и свободных мест нет²¹.

Отношения ректора с профессорско-преподавательским составом в целом были хорошими, возможно, потому что отец Александр после занятий уезжал в Москву. Хотя не обошлось без конфликта с прот. В. Шпиллером. По воспоминаниям многолетнего секретаря Учёного совета Академии профессора Н. И. Муравьёва (1891–1963)²², между ректором и о. Всеволодом Шпиллером сразу же «начался раздор»²³. Кульминацией этого противостояния стал спор летом 1950 г. о комнате, которую отец Всеволод пытался добавить к своей жилплощади в отремонтированном корпусе²⁴. Подробности этого спора отражены в документах, хранящихся в личных делах отца А. Смирнова и отца В. Шпиллера. В личном деле прот. В. Шпиллера хранится четырёхстраничный рапорт на имя ректора, в котором отец Всеволод многократно ссылается на патриарха и просит предоставить ему именно три комнаты, а не две²⁵. Ректор этому

20 Подробнее об академическом периоде о. Всеволода Шпиллера см. статью: *Кечкин И., свящ.* Административная и преподавательская деятельность протоиерея Всеволода Шпиллера в Московских духовных школах // БВ. 2021. № 3 (42). С. 156–169.

21 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1949/1950 уч. год. Журнал № 1. С. 13–14.

22 Подробней об этом труженике богословской науки в Московской духовной академии см. статью: *Кечкин И., свящ.* Административная и научно-педагогическая деятельность профессора Николая Ивановича Муравьёва в московских духовных школах // БВ. 2019. № 3 (34). С. 193–220.

23 *Муравьёв Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 895.

24 Там же. С. 895.

25 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 6–9.

не способствовал, а протоиерей В. Шпиллер жаловался патриарху. В связи с этим вопросом отец Александр Смирнов даже обращался 12 сентября 1950 г. с особым рапортом к патриарху²⁶, но через неделю скоропостижно скончался. Необходимо добавить, что, по воспоминаниям его дочери Зои Александровны Смирновой, о. Всеволод Шпиллер, став настоятелем храма святителя Николая в Кузнецях,

«[к их] семье относился с большим вниманием и уважением»²⁷.

Преподавательская деятельность протоиерея Александра Смирнова

Преподавательская деятельность отца Александра началась сразу после окончания духовной Академии в 1913 г., когда он был назначен преподавателем латинского языка и гражданской истории в Симбирском духовном училище²⁸. В его личном деле сохранилась собственноручно написанная им справка, в которой указано, что в 1944–1945 гг. он временно преподавал катехизис и библейскую историю в Православном богословском институте²⁹. Но в протоколах заседаний Учёного совета института того времени нет никаких указаний, что прот. А. Смирнов являлся преподавателем. По свидетельству отца Сергия Савинского, прот. А. Смирнов был приглашённым лектором и прочитал две просветительские лекции по библейской истории в феврале и апреле 1946 г.³⁰ Эти лекции состоялись после вечернего богослужения в Успенском храме Богословского института и сопровождалась

«туманными картинками и высокохудожественным исполнением соответствующих церковных песнопений прекрасным хором Николо-Кузнецкого храма»³¹.

- 26 Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера. С. 12. По воспоминаниям Ивана, сына отца Всеволода, в академическом корпусе они проживали в трёх комнатах с ванной. См.: *Шпиллер И. В.* Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере. Москва, 1995. С. 49.
- 27 *Смирнова З. А.* Воспоминания об отце // Протоиерей Александр Павлович Смирнов. 1888–1950. Воспоминания / сост. З. А. Смирнова. Москва, 2000. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/vospominaniija/2#source>
- 28 Архив МДА. Личное дело протоиерея А. П. Смирнова. С. 5.
- 29 Там же.
- 30 *Савинский С. В.* Из жизни духовной школы // ЖМП. 1946. № 7. С. 9–10.
- 31 Там же. С. 9.

Обе эти лекции посетил Святейший Патриарх Алексей I, а также сотрудники Патриархии, преподаватели и студенты Богословского института.

С назначением на должность ректора в 1949 г. протоиерей Александр стал читать лекции по Новому Завету во 2 и 3-м классах семинарии. В годовом отчёте академии указывается, что

«ректором были составлены для обоих классов учебные руководства по изъяснению и толкованию Св. Евангелия»³².

Также по четвергам ректор вёл научно-популярные лекции по библейской истории для всех учащихся академии и семинарии, которые сопровождалась показом «туманных картинок»³³ и пением академического хора³⁴.

Попытки защитить магистерскую диссертацию

Кроме административно-преподавательской деятельности, отец Александр Смирнов пытался подготовить к защите магистерскую диссертацию. Это дело оказалось достаточно сложным. В начале 1950 г. ректор решил подать свою диссертацию на степень магистра богословия в Совет Московской духовной академии и для этого обратился в Архивный отдел УМВД по Ленинградской области для предоставления копии своего академического диплома 1913 г.³⁵ Первая сложность заключалась в том, что в академическом дипломе у отца Александра по еврейскому языку была «тройка»³⁶, что подразумевало пересдачу этой оценки для защиты магистерской диссертации. В феврале 1950 г. протоиерей Александр обращается по этому поводу к Святейшему Патриарху Алексею I с просьбой освободить его от дополнительного

32 Архив МДА. Отчёт о состоянии Московской духовной академии и Московской духовной семинарии за 1949/1950 уч. год. С. 22.

33 «Туманные картинки» — изображения (слайды), которые показывались с помощью проекционного аппарата, называемого «волшебным фонарём».

34 Архив МДА. Отчёт о состоянии Московской духовной академии и Московской духовной семинарии за 1949/1950 уч. год. С. 22. См. также: *Муравьёв Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 894–895; *Селянин А.* История Московской духовной академии в первое двадцатилетие её возрождения (1944–1964 гг.): [канд. дис.]. Сергиев Посад, 1994. С. 40.

35 Архив МДА. Личное дело протоиерея А. П. Смирнова. С. 6. Копия диплома была предоставлена в марте 1950 г.

36 Архив МДА. Личное дело протоиерея А. П. Смирнова. С. 9.

экзамена³⁷. Но предстоятель не стал нарушать правила даже ради маститого и уважаемого протоиерея, в результате чего ректор держал экзамен по еврейскому языку. Для пересдачи была создана комиссия из профессора прот. Дмитрия Боголюбова и доцента прот. Николая Никольского, преподававшего еврейский язык в академии. В личном деле отца Александра Смирнова сохранился акт комиссии о пересдаче, в котором указано: 28 февраля 1950 г. комиссия установила, что

«протоиерей Александр Смирнов обладает беглым чтением еврейского текста по масоретской Библии, знанием грамматических форм и умением производить вербальный перевод с еврейского языка на русский (Быт. гл.1.) и оценила его высшим баллом (5)»³⁸.

В начале марта 1950 г. протоиерей Александр Смирнов обращается с прошением к Святейшему Патриарху о защите магистерской диссертации на тему «Гносеологическая и воспитательная ценность художественного слова и его роль в раскрытии многогранной христианской жизни» в Ленинградской духовной академии. Согласно резолюции Святейшего Патриарха, митрополит Григорий (Чуков), ректор Ленинградских духовных школ, должен был назначить двух рецензентов из числа профессоров по своему выбору³⁹. Вследствие болезни профессора А. И. Сагарды, 8 марта рецензентами магистерской диссертации были назначены доценты К. А. Сборовский и С. А. Купресов⁴⁰. На заседании Совета Ленинградской духовной академии 17 марта рассматривался вопрос относительно магистерской диссертации отца Александра Смирнова. Совет вынес отрицательное решение по этому вопросу, обозначив как формальные нарушения, так и серьёзные

37 Там же. С. 53–54. Данное письмо на имя патриарха было написано ещё до получения копии академического диплома, поэтому отец Александр указывал номера страниц из журнала «Христианское чтение» от 1913 г, где приводился его общий академический балл – 4,406.

38 Архив МДА. Личное дело протоиерея А. П. Смирнова. С. 8.

39 Там же. С. 55. В диссертации священника С. Пушкова содержится ошибочное утверждение о том, что отец Александр Смирнов подал диссертацию в Совет Ленинградской духовной академии. См.: *Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения Московских духовных школ (1944–1964). Профессорско-преподавательская корпорация: [канд. дис.]. Сергиев Посад, 2002. С. 136. На самом деле отец Александр передал свою работу митрополиту лично, минуя Совет академии, о чём будет отдельно сказано на заседании Совета Ленинградских духовных школ 17 марта 1950 г. См.: Архив МДА. Личное дело протоиерея А. П. Смирнова. С. 55–56.

40 Архив МДА. Личное дело протоиерея А. П. Смирнова. С. 55.

недостатки по содержанию работы. Главным препятствием Совет почитал идеологическую часть, которая

«может вызвать недоумение у тех, кто пожелал бы послушать защиту диссертации в открытом заседании <...> и может произвести впечатление полемики с современной научной оценкой упоминаемых в диссертации русских писателей (Никитин, Плещеев, Пушкин, Лермонтов, Некрасов, Майков, Тютчев и др.)»⁴¹.

Соответственно, Совет решил, что

«Ленинградская духовная академия, приняв сочинение прот. Смирнова А. В. [П]. на соискание учёного звания магистра богословия не украсит себя заслугами перед современной русской богословской наукой»⁴².

Даже после столь неудачной попытки защититься в Ленинградской духовной академии прот. Александр не потерял надежды и решил поменять тему исследования⁴³. На заседании Совета Московских духовных школ 19 июня 1950 г. была закреплена тема научной работы ректора Академии на соискание учёной степени магистра богословия «Крестный путь Христа Спасителя от воплощения до Голгофы и царственная победа Его над миром»⁴⁴. А уже 12 августа отец Александр в письме к Святейшему Патриарху Алексию сообщил, что диссертация почти дописана и к 1 сентября его работа будет полностью закончена⁴⁵. В начале сентября магистерская диссертация ректора была представлена в Совет Московской духовной академии. На первом заседании Совета 14 сентября 1950 г. диссертация прот. А. Смирнова была рассмотрена и назначены рецензенты: профессор Н. П. Доктусов

41 Архив МДА. Личное дело протоиерея А. П. Смирнова. С. 56.

42 Там же. С. 56. Священник С. Пушков выдвигает бездоказательную и сомнительную версию о том, что против защиты прот. А. П. Смирнова выступил Г. Г. Карпов. См.: *Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения московских духовных школ (1944–1964). С. 136. На наш взгляд, главным инициатором неудачной попытки защиты был митрополит Григорий (Чуков), который в 1949 г. выступал против работы ректора Московской духовной академии архиепископа Гермогена (Кожина).

43 Дочь о. Александра Зоя Александровна вспоминала, что он «много работал над своей диссертацией <...> и как ему печатал её студент Сергей Петров (впоследствии митрополит Одесский Сергей)». См.: *Смирнова З. А.* Воспоминания об отце // Протоиерей Александр Павлович Смирнов. 1888–1950. Воспоминания / сост. З. А. Смирнова. Москва, 2000. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/vospominaniya/2#source>

44 Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1949/1950 уч. год. Журнал № 11 от 19.06.1950 г. С. 217–218.

45 Архив МДА. Личное дело протоиерея А. П. Смирнова. С. 57.

и профессор В. С. Вертоградов⁴⁶. К сожалению, скоропостижная кончина прот. Александра Смирнова от кровоизлияния в мозг 19 сентября 1950 г. не дала осуществиться столь желанной защите диссертации.

Ещё 14 сентября ректор возглавлял заседание Совета Академии, а 15 числа совершил молебен перед началом учебного года, поэтому его кончина многими в Академии была встречена с большим недоумением. Так, прот. Алексей Остапов, в то время студент семинарии, написал в дневнике:

«19 сентября. Вторник. Сегодня объявили, что заболел Ректор. После первого урока служили в Троицком молебен, но, придя в Семинарию, узнали, что Ректор наш протоиерей Александр Павлович Смирнов сегодня в 11 часов 55 минут скончался. Служили в актовом зале панихиду. Весть о смерти Ректора как гром поразила нас. Четыре дня тому назад мы видели его на молебне бодрым, здоровым и вот...»⁴⁷.

В некрологе профессор прот. Димитрий Боголюбов так описывал последние часы жизни отца Александра:

«Накануне смерти, 18 сентября, он был на своей подмосковной даче. Довольный и даже радостный, гулял он по аллеям дачи; восхищался падающими с деревьев желтыми листьями и говорил своей матушке, что тут, на даче, он рад бы прожить целый месяц, отдыхая от дел...

Его оставляли на даче ночевать, но он... поехал в Москву, в свою городскую квартиру. Там по телефону вёл разговор с сотрудниками Патриархии, с инспектором Академии и около 10 ч. вечера изнеможённо сел на диван, заявив, что ему дурно.

Послали за врачом, Он поставил диагноз: “кровоизлияние в мозг”. Больной потерял сознание. Так, до самой смерти, о. Александр оставался без сознания, лежал с закрытыми глазами... В ночь на 19 сентября он был напутствован Святыми Тайнами и особорован. Но час его жизни на земле пробил, и Господь призвал его в Свою тихую обитель, где нет ни печали, ни воздыхания, но жизнь бесконечная.

“Так, видно, Богу угодно!” — сказал перед потерей сознания почивший о. Александр...»⁴⁸

46 Выбор рецензентов был связан с тем, что работа относится в большей степени к кафедре Священного Писания. Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1950/1951 уч. год. Журнал № 1 от 14.09.1950 г. С. 7–8.

47 *Остапов А., прот.* Дневник 1949–1950 гг. [Машинопись]. С. 158.

48 *Боголюбов Д., прот.* Протоиерей А. П. Смирнов (Некролог) // ЖМП. 1950. № 10. С. 6.

Отпевание ректора протоиерея Александра Смирнова состоялось 22 сентября в храме святителя Николая в Кузнецях при большом стечении народа. Были преподаватели и студенты Московских духовных школ, сотрудники редакции «Журнала Московской Патриархии». Отпевание возглавили епископ Можайский Макарий (Даев)⁴⁹, и епископ Берлинский Борис (Вик)⁵⁰, в сослужении с протопресвитером Николаем Колчицким и иным духовенством. Профессора и студенты академии говорили речи в память о почившем ректоре⁵¹. Похоронен прот. А. П. Смирнов на Даниловском кладбище Москвы.

Прот. Александр Павлович Смирнов, как ректор Московских духовных школ, оставил после себя добрую память. Многолетний секретарь Совета профессор Н. И. Муравьев в мемуарах писал об отце Александре как о хорошем ректоре, но указывал, что последний был своеобразным и малодисциплинированным⁵². Профессор прот. Д. Боголюбов в некрологе свидетельствовал:

«За свое годичное пребывание на работе в Академии и Семинарии о. А. П. Смирнов оставил по себе память доброго, простого и заботливого начальника»⁵³.

- 49 Архиепископ Макарий (Даев) (1888–1960) — викарий Московской епархии, помощник митрополита Крутицкого Николая (Ярушевича), с 1946 г. — председатель Хозяйственного управления.
- 50 Митрополит Борис (Вик) (1906–1965) в 1930-е гг. перешёл из обновленчества. Занимал разные кафедры, скончался митрополитом Херсонским и Одесским (1956–1965).
- 51 *Боголюбов Д., прот.* Протоиерей А. П. Смирнов (Некролог) // ЖМП. 1950. № 10. С. 11–13. С проникновенными речами обратились к присутствовавшим профессор прот. Тихон Попов (после запричастного стиха на литургии), инспектор профессор В. С. Вертоградов (на отпевании после 6-й песни канона). В конце отпевания говорили студенты 4 курса академии: иеродиакон Сергей (Петров) (буд. митрополит Одесский) и Е. К. Дулуман (буд. ренегат и отступник).
- 52 Н. И. Муравьев вспоминал, что «о. Александр Павлович Смирнов был природный приходской прогрессивный батюшка-агитатор. Он любил говорить, и подолгу <...> Он был хорошим ректором, но своеобразным, мягкотелым и малодисциплинированным. Тоже каждый день ездил в свой приход, от которого не отказывался». См.: *Муравьев Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943–1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 894–895. Прот. Валентин Радугин (1928–2019), учившийся в семинарии в ректорство о. Александра Смирнова, вспоминал о нём в начале XXI в. как об «импозантном» ректоре, который «ходил к светским властям» и которому по этой причине многое позволяли. Цит. по: *Трегубов К.* Учебный процесс в Московских духовных школах в период 1944–1958 гг.: [магис. дис.]. Дзержинский, 2016. С. 148.
- 53 *Боголюбов Д., прот.* Прот. А. П. Смирнов (Некролог) // ЖМП. 1950. № 10. С. 8.

Архивные материалы

- Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1949/1950 уч. год.
- Архив МДА. Журнал заседаний Совета Московской духовной академии и семинарии за 1950/1951 уч. год.
- Архив МДА. Личное дело прот. В. Шпиллера.
- Архив МДА. Личное дело прот. А. П. Смирнова.
- Архив МДА. Отчёт о состоянии Московской духовной академии и Московской духовной семинарии за 1949/1950 уч. год.

Источники

- Боголюбов Д., прот.* Прот. А. П. Смирнов (Некролог) // ЖМП. 1950. № 10. С. 6–13.
- Георгиевская Е.* Торжественное патриаршее богослужение в московской Николо-Кузнецкой церкви в день праздника иконы Божией Матери «Утоли моя печали» 7 февраля 1945 г. // ЖМП. 1945. № 2. С. 101–104.
- Исторические дни // ЖМП. 1945. № 2. С. 31–85.
- Муравьёв Н. И.* Московская духовная академия в лицах (1943-1948) // БВ. 2010. № 11–12. С. 865–898.
- Остапов А., прот.* Дневник 1949–1950 гг. [Машинопись].
- Резолюция Святейшего Патриарха Алексия о награждении протоиерея А. П. Смирнова // ЖМП. 1947. № 6. С. 5.
- Савинский С. В.* Из жизни духовной школы // ЖМП. 1946. № 7. С. 5–10.
- Смирнова З. А.* Воспоминания об отце // Протоиерей Александр Павлович Смирнов. 1888–1950. Воспоминания / сост. З. А. Смирнова. Москва, 2000. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/vospominaniya/2#source> (дата обращения: 11.11.2023).
- Трофимчук М. Х.* Академия у Троицы: Воспоминания. Сергиев Посад: СТСЛ, 2005.
- Шпиллер И. В.* Воспоминания об о. Всеволоде Шпиллере. Москва: ПСТГУ, 1995.

Литература

- Кечкин И., свящ.* Административная и научно-педагогическая деятельность профессора Николая Ивановича Муравьёва в московских духовных школах // БВ. 2019. № 3 (34). С. 193–220.
- Кечкин И., свящ.* Административная и преподавательская деятельность протоиерея Всеволода Шпиллера в Московских духовных школах // БВ. 2021. № 3 (42). С. 156–169.

- Пушков С., свящ.* Начальный период возрождения московских духовных школ (1944–1964). Профессорско-преподавательская корпорация: [канд. дис.]. Сергиев Посад, 2002.
- Селянин А.* История Московской духовной академии в первое 20-летие её возрождения (1944–1964 гг.): [канд. дис.]. Сергиев Посад, 1994.
- Трегубов К.* Учебный процесс в Московских духовных школах в период 1944–1958 гг.: [магис. дис.]. Дзержинский, 2016.

О ПРИСВОЕНИИ УЧЁНОЙ СТЕПЕНИ ДОКТОРА БОГОСЛОВИЯ (HONORIS CAUSA)

МИТРОПОЛИТУ НОВОСИБИРСКОМУ
И БАРНАУЛЬСКОМУ ВАРФОЛОМЕЮ
(ГОРОДЦОВУ)

Священник Виталий Гуляев
/ Виталий Владимирович Гуляев

кандидат богословия
доцент кафедры богословия Новосибирской православной
духовной семинарии
633103, Новосибирская область, г. Обь, Военный городок, 127
protopresviter@inbox.ru
<https://orcid.org/0009-0001-4955-8676>

Для цитирования: *Гуляев В., свящ.* О присвоении учёной степени доктора богословия (honoris causa) митрополиту Новосибирскому и Барнаульскому Варфоломею (Городцову) // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 279–288. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.014

Аннотация

УДК 929 (271.2)

Цель статьи — установить обстоятельства, при которых в 1951 г. была присвоена учёная степень доктора богословия (honoris causa) митрополиту Варфоломею (Городцову) — первому в послевоенной истории Сибири управляющему Новосибирской и Барнаульской епархией. С помощью методов исторического исследования, а именно сравнительного анализа, подразумевающего сравнение различных видов источников, что способствует более полному раскрытию темы, а также эмпирического метода, то есть привлечения широкого круга источников и литературы, удалось достичь следующих результатов. Выяснилось, что Сергей Городцов (будущий митрополит Варфоломей) окончил Санкт-Петербургскую духовную академию в 1890 г. со степенью кандидата богословия; спустя два десятилетия, в 1914 г., подготовил диссертацию на соискание учёной степени магистра богословия, но рассмотрение её сначала было отложено, а в дальнейшем из-за известных событий не состоялось. В 1951 г. богословские труды митрополита Варфоломея (Городцова) получили высокую оценку: он был удостоен учёной степени

доктора богословия (*honoris causa*) не за отдельное диссертационное исследование, а по совокупности научных трудов.

Ключевые слова: Новосибирская епархия, история Русской Православной Церкви, митрополит Варфоломей (Городцов), Московская духовная академия, доктор богословия.

On Conferring the Degree of Doctor of Theology (*honoris causa*) to Metropolitan Bartholomew of Novosibirsk and Barnaul (Gorodtsov)

Priest Vitaly Gulyaev / Vitaly V. Gulyaev

PhD in Theology

Associate Professor at the Theology Department at the Novosibirsk Orthodox Theological Seminary

127, Voenniy gorodok, Ob, Novosibirsk region, 633103, Russia

protopresviter@inbox.ru

<https://orcid.org/0009-0001-4955-8676>

For citation: Gulyaev, Vitaly, priest. "On Conferring the Degree of Doctor of Theology (*honoris causa*) to Metropolitan Bartholomew of Novosibirsk and Barnaul (Gorodtsov)". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 279–288 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.014

Abstract. The purpose of the article is to establish the circumstances of awarding the degree of Doctor of theology (*honoris causa*) to Metropolitan Bartholomew (Gorodtsov) in 1951, the first governor of the Novosibirsk and Barnaul diocese in the post-war history of Siberia. Using methods of historical research, such as the method of comparative analysis, which involves comparing different types of sources, which contributes to a more complete disclosure of the topic, as well as the empirical method, involving a wide range of sources and literature, the following results were achieved. It turned out that Sergiy Gorodtsov (the future Metropolitan Bartholomew) graduated from the St. Petersburg Theological Academy in 1890 with a PhD in theology, two decades later in 1914 he prepared a dissertation for a master's degree in theology, but its consideration was initially postponed, and later did not take place due to well-known events. In 1951, the theological works of Metropolitan Bartholomew (Gorodtsov) were appreciated, he was awarded the degree of Doctor of theology (*honoris causa*), not for a separate dissertation study, but for a set of scientific works.

Keywords: Novosibirsk Diocese, history of the Russian Orthodox Church, Metropolitan Bartholomew (Gorodtsov), Moscow Theological Academy, Doctor of Theology.

Введение

Система духовного образования в России претерпевала кардинальные изменения на всём пути своего исторического развития. Если заглянуть в глубь веков, то можно увидеть, как духовное образование на Руси, зародившись в конце X в. в виде церковно-приходских школ, приходит в монастыри, образуя учёное монашество. И на протяжении практически шести веков находится в таком состоянии, пока в 1685 г. не была открыта Славяно-греко-латинская академия. Этот момент можно считать началом формирования высшего духовного образования в России. В XVIII в. духовное образование переживает необычайный подъём, открывается множество духовных семинарий и несколько духовных академий.

Что касается вопроса о присуждении учёных степеней, то известно, что до 1814 г. каждая духовная академия присуждала учёные степени выпускникам в соответствии со своим уставом. После реформы духовного образования 1814 г. выпускникам духовных академий по результатам аттестации стали присуждать степени кандидата или магистра богословия, для получения степени доктора богословия необходимо было защитить диссертацию. В 1869 г. был принят новый устав высших духовных школ, по которому степень кандидата присваивалась после трёх лет обучения, а степень магистра после четырёх лет обучения в академии при условии успешной защиты диссертации. В результате очередной реформы 1884 г. степень кандидата богословия стали присуждать выпускникам, успешно защитившим диссертацию после окончания четырёхлетнего курса духовной академии. Для получения степени магистра богословия необходимо было написать магистерскую диссертацию.

1. Вехи биографии митрополита Варфоломея

Митрополит Новосибирский и Барнаульский Варфоломей (в миру Сергей Дмитриевич Городцов) прошёл непростой путь, прежде чем получить звание почётного доктора богословия Московской духовной академии, которого был удостоен в возрасте 85 лет. Владыка Варфоломей получил стандартное для своего времени образование:

- духовное училище в г. Скопине, Рязанской губернии 1876–1880 гг.;
- духовная семинария в Рязани 1880–1886 гг.;
- духовная академия в Петербурге 1886 г. — 11 июня 1890 г.

По окончании академии Сергей Городцов удостоивается «степени кандидата богословия с правом соискания степени магистра богословия без нового устного испытания»¹. Был помощником инспектора в Могилёвской духовной семинарии с августа 1890 г. по 1 октября 1892 г. Рукоположен во священника 13 декабря 1892 г. В декабре 1903 г. был удостоен сана протоиерея.

В 1914 г. протоиерей Сергей закончил и подготовил к печати диссертацию на тему «Книга Иова: опыт библейско-психологического обозрения книги». Прот. Сергей Городцов подаёт прошение в Совет Императорской Петроградской духовной академии принять рукопись этого исследования на соискание учёной степени магистра богословия. В ответ на это прошение 16 января 1914 г. следует краткое определение: «Суждение по прошению отца Сергея Городцова отложить»². Степени магистра богословия протоиерей Сергей Городцов так и не получил.

Отец Сергей был арестован 5 сентября 1923 г. С этого момента начинается период его скитаний по ссылкам и лагерям необъятной Родины. В 1920–1930-е гг. священник побывал и на Соловках, и в Сибири. К началу Великой Отечественной войны отец Сергей Городцов оказывается на территории Тверской области, которая была оккупирована немцами. Позднее в своей автобиографии он вспоминал это время так:

«Переживал бои, прятался от немцев, в общение с ними не входил, а жителей при встречах уговаривал, что скоро придёт Красная Армия и прогонит немцев. При отступлении (в декабре 1941 г.) немцы сожгли много домов в Рабочем посёлке, сожгли и мой дом, в котором я жил; самое ценное моё имущество немцы разграбили, а библиотека и оставшиеся вещи сгорели. Библиотека для меня очень ценная...»³.

В 1941 г., после того как прот. Сергея Городцова удалили из Московской области, его однокурсник по Санкт-Петербургской академии, митрополит Сергей (Страгородский), принял решение назначить его своим викарием с возведением в сан епископа Можайского, но этим планам помешала немецкая оккупация.

Пострижение в монашество митрофорного протоиерея Сергея Городцова произошло 29 мая 1942 г. в Казанском соборе Ульяновска,

1 Выпускники Санкт-Петербургской (с 1914 г. – Петроградской) духовной академии 1814–1894, 1896–1918 гг. URL: <http://petergen.com/bovkalo/duhov/spbda.html>

2 Пивоваров Б., прот. Публикация трудов митрополита Новосибирского и Барнаульского Варфоломея // Богословский сборник Новосибирской епархии. 2013. № 8. С. 51.

3 Митрополит Новосибирский и Барнаульский Варфоломей (Городцов Сергей Дмитриевич) 23 декабря 1948 – 5 июня 1956. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 21. Л. 4.

при постриге он получил имя Варфоломей — мирское имя прп. Сергия Радонежского. Служение в Сибири владыки Варфоломея началось 26 июля 1943 г., когда он был назначен архиепископом Новосибирским и Барнаульским⁴ с управлением всеми Сибирскими епархиями⁵, на которых не было епископов. На кафедру в Новосибирск новый архиерей прибыл 24 августа 1943 г.

2. Присвоение звания доктора богословия (*Doctor honoris causa*)

Митрополит Варфоломей, имея добротное дореволюционное духовное образование, а также тягу к богословскому труду, и на архиерейской кафедре не оставил своих научных интересов. О его большой плодотворности как духовного исследователя говорит целая череда публикаций в «Журнале Московской Патриархии» в конце 1940-х — начале 1950-х гг.⁶ Активная научная деятельность Новосибирского архипастыря не осталась незамеченной со стороны научного сообщества, возрождающихся после гонений 1920–1930-х гг. духовных школ. На труды

- 4 Указ Патриаршего Местоблюстителя за № 47 от 27 июля 1943 г. // *Галкин А. К.* Указы и определения Московской Патриархии об архиереях с начала Великой Отечественной войны до Собора 1943 года. С. 99–100: «Слушали: предложение Патриаршего Местоблюстителя о замещении вдовствующей Новосибирской кафедры и по бывшим суждениям определили. Преосвященному архиепископу Ульяновскому Варфоломею (Городцову) быть архиепископом Новосибирским и Барнаульским с поручением ему временного окормления православных приходов Алтайского края. О чём и дать Преосвященному архиепископу Ульяновскому Варфоломею (Городцову) к исполнению указ, уведолив выпиской из сего определения причты и исполн[ительные] органы в Новосибирске, Барнауле и Бийске. <...> Патриарший Местоблюститель Сергей, м[итрополит] Московский, Алексей, м[итрополит] Ленинградский, Варфоломей, а[рхиепископ] Ульяновский, Фотий, епископ Кубанский и Краснодарский, управляющий делами Московской Патриархии прот[оиерей] Н. Колчицкий».
- 5 В указе речь шла об управлении приходами Алтайского края. См.: Материалы о регистрации служителей культа (указы, анкеты, справки и др.) за 1944 г. // ГАНУ. Ф. 1418. Оп. 2. Д. 4. Л. 6.
- 6 *Варфоломей (Городцов), архиеп.* Сибирские святители-чудотворцы // ЖМП. 1948. № 2. С. 31–39; *Он же.* Сибирские святители-чудотворцы (окончание) // ЖМП. 1948. № 3. С. 26–33; *Варфоломей (Городцов), архиеп.* О пастырководительском характере творений святителя Димитрия, митрополита Ростовского // ЖМП. 1949. № 1. С. 54–58; *Он же.* О пастырском служении по святому апостолу Павлу // ЖМП. 1950. № 1. С. 43–50; № 4. С. 54–59; № 5. С. 54–60; *Варфоломей (Городцов), митр.* О пастырском благовествовании // ЖМП. 1950. № 6. С. 25–28; и др.

митрополита Варфоломея обратили внимание, в частности, в Московской духовной академии.

Высшие духовные школы в СССР вновь открыли двери студентам после длительного перерыва лишь в 1946 г., правила присуждения учёных степеней остались такими же, как в дореволюционный период. Существовали три степени, для получения каждой из которых необходимо было написать диссертацию, причём к соисканию допускались лишь студенты, рекомендованные Аттестационной комиссией духовной академии. Главным требованием к диссертации была новизна исследования, формальные требования: кандидатская диссертация — триста страниц, магистерская — пятьсот страниц. Докторская степень присуждалась крайне редко, за особые заслуги перед богословской наукой.

В ноябре 1950 г. святейший патриарх Алексий (Симанский) обратился к членам Учёного Совета Московской духовной академии с просьбой дать отзыв на богословское сочинение митрополита Новосибирского Варфоломея «Воплотившееся Слово Отчее — единый воссоздатель павшего человеческого естества», которое было написано ещё в 1941 г.

На очередном заседании Совета 27 декабря 1950 г. профессор протоиерей Сергей Васильевич Савинский представил отзыв на сочинение митрополита Варфоломея⁷. Протоиерей Сергей Савинский даёт в целом положительный отзыв на работу митрополита Варфоломея:

«...Чтение её оставляет весьма приятное впечатление. И поставленная автором задача <...> и тот метод <...> — метод привлечения соответствующих мест Св. Писания и мудрых изъяснителей Божия Слова — сами по себе заслуживают глубокого внимания и всецелого одобрения...»⁸.

Но, как непредвзятый рецензент, профессор находит и некоторые недостатки в указанном сочинении: «...Единственное, о чём можно пожалеть, это о том, что святоотеческий материал недостаточно систематизирован и является больше внешним придатком в работе, чем внутренне связанным с её основными мыслями...»⁹.

Заканчивая отзыв, профессор-протоиерей Савинский даёт следующее заключение:

«Ввиду всего сказанного нахожу желательным, чтобы данная работа была напечатана в “Журнале Московской Патриархии” или выпущена

7 Журнал № 6 от 27 декабря 1950 года // Журналы заседания Совета МДАиС № 2–9 за 1950–1951 г. Л. 58.

8 Там же. Л. 62.

9 Там же. Л. 63.

отдельным изданием <...> Оставить же её только в рукописи было бы несправедливо пред автором и пред читателями журнала»¹⁰.

Заседание Совета 27 декабря 1950 г. завершилось принятием постановления о том, что необходимо одобрить отчёт профессора протоиерея С. В. Савинского на учёную работу митрополита Новосибирского Варфоломея и препроводить Его Святейшему Патриарху Алексию на предмет дальнейших его распоряжений относительно вышеупомянутого труда. А также было решено запросить митрополита Новосибирского Варфоломея о всех его научных трудах в печати и рукописи на предмет их оценки¹¹.

К вопросу оценки учёных трудов митрополита Варфоломея (Городцова) Учёный совет Московской духовной академии вернулся через полгода, на очередном заседании Совета МДАиС, которое проходило 19–21 июня 1951 г., были заслушаны следующие доклады:

- 1) профессора протоиерея С. В. Савинского о сочинении на тему: «Воплотившееся Слово Отчее единый воссоздатель падшего человеческого естества» (Новый Адам)¹²;
- 2) профессора священника А. А. Ветелева о сочинениях на темы: «Учение Священного Писания и св. Отцов и учителей Церкви о страхе Божиим», «Размышления о создании в себе внутреннего человека», проповеди;
- 3) профессора Н. Н. Доктусова о сочинении: «Мысли пастыря о некоторых изречениях св. ап. Павла, относящихся к пастырскому служению»;
- 4) о магистерской диссертации на тему «Книга Иова»¹³.

После обсуждения вышеперечисленных докладов Советом Академии было принято решение:

«Ввиду крупных научных достоинств означенных работ признать автора их Высокопреосвященного митрополита Варфоломея (в мире прот. С. Городцова) вполне заслуживающим присуждения ему учёного звания Доктора Богословия *honoris causa* и просить Его Святейшество, Патриарха Московского и всея Руси Алексия об утверждении

10 Журнал № 6 от 27 декабря 1950 г. // Журналы заседания Совета МДАиС № 2–9 за 1950–1951 г. Л. 58.

11 Там же. Л. 63.

12 Журнал заседания Совета МДАиС № 10 от 19–21 июня 1951 г. // Журналы заседания Совета МДАиС № 2–9 за 1950–1951 г. Л. 144.

13 Журнал № 10 от 19–21 июня 1951 г. // Журналы заседания Совета МДАиС № 2–9 за 1950–1951 г. Л. 145.

митр. Варфоломея в указанной учёной степени с выдачей ему соответствующего диплома на основании ст. 95 Устава Православных Духовных Академий»¹⁴.

После заседания 20 июня 1951 г. митрополиту Варфоломею был вручён диплом Почётного члена Московской духовной академии¹⁵, а 24 июня 1951 г., в день памяти святого апостола Варфоломея, была присуждена почётная степень доктора богословия.

«Тут же митрополиту Варфоломею был вручён докторский крест»¹⁶.

Следует отметить, что за всё время пребывания на Новосибирской кафедре владыка лишь однажды позволил себе пойти в отпуск, и то по настоянию патриарха Алексия I: два летних месяца в 1951 г. провёл в Свято-Троице Сергиевой Лавре, как раз в это время ему и была присуждена высокая научная степень. После, уже являясь почётным доктором богословия Московской духовной академии, он часто приезжал туда для принятия экзаменов у студентов.

В 1952 г. в первых четырёх номерах «Журнала Московской Патриархии» были опубликованы избранные места из богословского сочинения митрополита Новосибирского и Барнаульского Варфоломея (Городцова) «Воплотившееся Слово Отчее — единый воссоздатель павшего человеческого естества» (Новый Адам)».

В первом номере за 1952 г. частично опубликовали первую главу данного труда под названием «Воплощение Сына Божия в плане домостроительства нашего спасения»¹⁷, в последующих номерах были опубликованы ещё три небольших отрывка: «Подвиг земной жизни Спасителя»¹⁸; «Искупительное значение страданий и крестной смерти Господа Иисуса Христа»¹⁹; «Воскресение и прославление воплотившегося Слова»²⁰.

Общий объём всех публикаций составил всего 19 страниц, в то время как полный текст сочинения, хранящегося ныне в библиотеке

14 Журнал № 10 от 19–21 июня 1951 г. // Журналы заседания Совета МДАиС № 2–9 за 1950–1951 г. Л. 145.

15 Доктусов Н. В Московской духовной академии и семинарии // ЖМП. 1951. № 8. С. 52.

16 Там же. С. 53.

17 Варфоломей (Городцов), митр. Воплощение Сына Божия в плане домостроительства нашего спасения // ЖМП. 1952. № 1. С. 51–53.

18 Варфоломей (Городцов), митр. Подвиг земной жизни Спасителя // ЖМП. 1952. № 2. С. 41–44.

19 Варфоломей (Городцов), митр. Искупительное значение страданий и крестной смерти Господа Иисуса Христа. // ЖМП. 1952. № 3. С. 51–61.

20 Варфоломей (Городцов), митр. Воскресение и прославление воплотившегося Слова // ЖМП. 1952. № 4. С. 35–39.

Санкт-Петербургской духовной академии, представляет собой одностороннюю машинопись объёмом 72 листа. Этот краткий вариант работы митрополита Варфоломея вошёл в сборник его трудов «Из духовного наследия митрополита Новосибирского и Барнаульского Варфоломея: дневник, статьи, послания. К 40-летию со дня кончины»²¹, изданный в 1996 г.

Полный текст работы «Воплотившееся Слово Отчее — единый воссоздатель падшего человеческого естества»²² увидел свет лишь в 2011 г. в 7-м номере «Богословского сборника Новосибирской епархии» и был предварён текстом рецензии протоиерея Сергия Савинского на данное сочинение²³. Следует отметить, что степень почётного доктора богословия (*honoris causa*) митрополит Варфоломей получил не за данное сочинение, а по совокупности научных публикаций.

Заключение

Присвоение учёной степени доктора богословия (*honoris causa*) митрополиту Варфоломею (Городцову) в 1951 г. в стенах Московской духовной академии явилось закономерным итогом шестидесяти пяти лет научного труда этого неутомимого делателя на ниве церковного просвещения. Получив почётное звание на закате жизни, в возрасте 85 лет, архипастырь, не щадя сил, продолжал заниматься научными изысканиями, не забывая при этом и о епархиальных делах. Митрополит Варфоломей скончался 1 июня 1956 г., не дожив одного месяца до своего 90-летия.

Архивные материалы

Журнал заседания Совета МДАиС № 6 от 27 декабря 1950 г. // Архив МДА. Журналы заседания Совета МДАиС за 1950–1951 г. Л. 49–60.

Журнал заседания Совета МДАиС № 10 от 19–21 июня 1951 г. // Архив МДА. Журналы заседания Совета МДАиС за 1950–1951 г. Л. 144–145.

21 Из духовного наследия митрополита Новосибирского и Барнаульского Варфоломея: (Дневник, ст., послания): К 40-летию со дня кончины / [вступ. биограф. очерк прот. Б. Пивоварова]. Новосибирск, 1996.

22 *Варфоломей (Городцов), митр.* Воплотившееся Слово Отчее — единый воссоздатель падшего человеческого естества (Новый Адам) // Богословский сборник Новосибирской епархии. 2011. № 7. С. 115–175.

23 *Савинский С. В., прот.* Рецензия на исследование митрополита Варфоломея // Богословский сборник Новосибирской епархии. 2011. № 7. С. 110–113.

Материалы о регистрации служителей культа (указы, анкеты, справки и др.) за 1944 г. // ГАНО. Ф. 1418. [Уполномоченный Совета по делам РПЦ при СМ СССР по Новосибирской области. (1928–1989 гг.)]. Оп. 2. [Дела постоянного хранения за 1943–1990 гг.]. Д. 4. Л. 1–20.

Митрополит Новосибирский и Барнаульский Варфоломей (Городцов Сергей Дмитриевич) 23 декабря 1948 — 5 июня 1956 // ГАРФ. Ф. 6991. [Совет по делам религий при Совете Министров СССР. 1943–1991 гг.]. Оп. 7. [Личные дела высших служителей культа. 1944–1974.]. Д. 21. Л. 1–43.

Источники

Выпускники Санкт-Петербургской (с 1914 — Петроградской) духовной академии 1814–1894, 1896–1918 гг. [Электронный ресурс]. URL: <http://petergen.com/bovkalov/duhov/spbda.html> (дата обращения: 12.12.2023).

Указ Патриаршего Местоблюстителя за № 47 от 27 июля 1943 г. // *Галкин А. К.* Указы и определения Московской Патриархии об архиереях с начала Великой Отечественной войны до Собора 1943 года. С. 99–100.

Литература

Доктусов Н. В Московской Духовной Академии и Семинарии // ЖМП. 1951. № 8. С. 52–55.

Из духовного наследия митрополита Новосибирского и Барнаульского Варфоломея: (Дневник, ст., послания): к 40-летию со дня кончины / [вступ. биогр. очерк прот. Б. Пивоварова]. Новосибирск: Изд. Православ. гимназии во имя прп. Сергия Радонежского, 1996.

Варфоломей (Городцов), митр. Воплощение Сына Божия в плане домостроительства нашего спасения // ЖМП. 1952. № 1. С. 51–53.

Варфоломей (Городцов), митр. Подвиг земной жизни Спасителя // ЖМП. 1952. № 2. С. 41–44.

Варфоломей (Городцов), митр. Искупительное значение страданий и крестной смерти Господа Иисуса Христа // ЖМП. 1952. № 3. С. 51–61.

Варфоломей (Городцов), митр. Воскресение и прославление воплотившегося Слова // ЖМП. 1952. № 4. С. 35–39.

Варфоломей (Городцов), митр. Воплотившееся Слово Отчее — единый воссоздатель павшего человеческого естества (Новый Адам) // Богословский сборник Новосибирской епархии. 2011. № 7. С. 115–175.

Савинский С. В., прот. Рецензия на исследование митрополита Варфоломея // Богословский сборник Новосибирской епархии. 2011. № 7. С. 110–113.

Пивоваров Б., прот. Публикация трудов Митрополита Новосибирского и Барнаульского Варфоломея // Богословский сборник Новосибирской епархии. 2013. № 8. 2013. С. 45–61.

АГИОГРАФИЯ

«ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО ВСЕМ РУССКИМ СВЯТЫМ» ИНОКА ГРИГОРИЯ СУЗДАЛЬСКОГО

ПРОБЛЕМА ДАТИРОВКИ И ТЕКСТ РАННЕЙ
РЕДАКЦИИ

Павел Валентинович Островский

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
ассистент кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
pavos95@mail.ru

Диакон Димитрий Михалёв
/ Дмитрий Алексеевич Михалев

магистр богословия
клирик Покровского Ставропигиального женского монастыря
109147, г. Москва, ул. Таганская, 58
dmkhlv@mail.ru

Для цитирования: *Островский П. В., Михалёв Д., диак.* «Похвальное слово всем русским святым» инока Григория Суздальского: проблема датировки и текст ранней редакции // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 289–311. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.015

Аннотация

УДК 82-523 (27-29) (27-36) (271.2)

«Похвальное слово всем русским святым» инока Григория Суздальского стало отражением значимого для истории Русской Церкви события — прославления русских подвижников на Макарьевских Соборах 1547 и 1549 гг. Целью статьи является подготовка и публикация текста ранней редакции. Данная статья обозначает только основные направления редакторской работы, подробный сравнительный анализ ранней и поздней редакций

не приводится. В ходе исследования привлекаемых впервые списков открываются новые сведения, касающиеся проблемы датировки «Похвального слова всем русским святым». Устанавливается, что вопрос о времени написания памятника связан с проблемой атрибуции и датировки редакций «Жития преподобного Евфимия Суздальского».

Ключевые слова: гомилетические тексты, «Похвальное слово всем русским святым», инок Григорий Суздальский, преподобный Евфимий Суздальский, текстология, редакции, проблема датировки, публикация.

The Encomia of All Russian Saints by Monk Gregory of Suzdal: The Problem of Dating and Early Text

Pavel V. Ostrovsky

MA in Theology

PhD student at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

pavos95@mail.ru

Deacon Dimitrij Mihalev / Dmitrij A. Mikhalev

MA in Theology

Cleric of the Pokrovsky Stavropegial Convent

58, Taganskaya str., Moscow, 109147, Russia

dmkhlv@mail.ru

For citation: Ostrovsky, Pavel V., Mihalev, Dimitrij, deacon. "The Encomia of All Russian Saints by Monk Gregory of Suzdal: The Problem of Dating and Early Text". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 289–311 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.015

Abstract. The Encomia to All Russian Saints by Monk Gregory of Suzdal holds a special place among Russian homiletic texts of the 16th century. This work, dedicated to praising a multitude of righteous saints, reflects a significant event in the history of the Russian Church – the glorification of Russian ascetics at the Makaryev Councils of 1547 and 1549. The purpose of the article is to prepare and publish the text of an early edition. This article indicates only the main directions of editorial work; a detailed comparative analysis of the early and later editions is not provided. The purpose of this article is to prepare and publish the text of the early version. In the course of the research, new information is drawn from the lists used for the first time, concerning the problem of dating the Encomia to All Russian Saints. It is established that the question of the time of writing the monument is related to the problem of attribution and dating of the versions of the Life of the Venerable Euthymius of Suzdal.

Keywords: bhomiletic texts, Encomia to All Russian Saints, Monk Gregory of Suzdal, Venerable Euthymius of Suzdal, textual criticism, versions, dating problem, publication.

Введение

Русская Православная Церковь ежегодно во вторую Неделю по Пятидесятнице совершает празднование Всем святым, в земле Русской просиявшим. Впервые общий праздник в честь русских святых был установлен в середине XVI в. после канонизации большого сонма российских чудотворцев при митрополите Макарии. Память отмечалась 17 июля по старому стилю. Службу и Похвальное слово («Слово на память новых российских чудотворцев») в честь данного торжества написал инок Суздальского Спасо-Евфимиевского монастыря Григорий.

Основательно к изучению текстологии «Похвального слова всем русским святым» никто из исследователей не подходил. В 1997 г. архимандрит Макарий (Веретенников) издал текст памятника по рукописи **Прянишн. 60** в статье «Эпоха новых чудотворцев» на страницах альманаха «Альфа и Омега»¹. Именно этот текст до недавнего времени и воспринимался многими как непосредственное творение инок Григория, поскольку другие списки к изучению произведения не привлекались. Теперь же, когда к материалу исследования были привлечены ещё два списка Похвального слова: **Троиц. 337** и **Овчинник. 284**, — удалось произвести первичный текстологический анализ и определить более раннюю редакцию текста, публикация которого и является целью данной статьи.

1. Проблема датировки

Точное время появления памятника неизвестно. И. Спасский полагает, что служба и «Похвальное слово русским святым» были написаны к 1550 г.² Свой вывод он, к сожалению, не подтверждает какими-либо аргументами.

Р. П. Дмитриева считает, что составление «Похвального слова русским святым» связано с деятельностью Московского Собора 1547 г. На это, по её мнению, указывает заглавие памятника: «о новых чудотворцах», а также перечень святых в самом тексте³. В качестве косвенного доказательства она приводит слова из текста, повествующие о работе владимирских монахов по написанию «Жития св. Александра Невского»:

- 1 Макарий (Веретенников), архим. Эпоха новых чудотворцев // Альфа и Омега. 1997. Вып. 2 (13). С. 128–144.
- 2 Спасский И. Первая служба Всем Русским святым и ее автор // ЖМП. 1949. № 8. С. 54.
- 3 Дмитриева Р. П. Григорий // СККДР. 1988. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1. С. 170.

«Князь Александръ Невъский отецъ преподобный, его же любому-
дрие Владимиръсти иноци слышавше и видевшe почюдишася, и на-
писаша достойно добродетели его» (**Троиц. 337**, л. 584).

Поскольку пространную редакцию «Жития св. Александра Невского» написал инок Рождественского монастыря Михаил в связи с канонизацией святого на Соборе 1547 г., то и Похвальное слово было создано в это время, считает исследовательница⁴. Однако инок Григорий пишет о создании повести о св. Александре Невском в прошедшем времени⁵, поэтому Похвальное слово он мог написать позже, спустя какое-то время после описываемого события. Кроме того, Похвальное слово упоминает и святых, канонизированных на Соборе 1549 г. (прп. Евфимий Суздальский, прп. Савва Вишерский, прп. Евфимий Новгородский, свт. Иаков Ростовский).

В тексте Похвального слова, который читается по спискам **Троиц. 337** и **Овчинник. 284**, есть упоминание автора о его предыдущем сочинении — некотором тексте в честь прп. Евфимия Суздальского (возможно, речь идёт о житии). Автор говорит, что Похвальное слово пишется им спустя небольшое время после создания «Жития прп. Евфимия Суздальского»:

«...мы же понеже техъ блаженная наста память и понеже преже малых днеш вам беседовах о святемъ Еуфимии, обещахомся и о сихъ побеседовати, ныне да исполним долгъ...» (**Троиц. 337**, л. 573).

И. Спасский отмечает, что литературную деятельность инок Григорий начал написанием «Краткого жития» прп. Евфимия Суздальского не позднее 1540 г.⁶ (так считает и исследователь владими́ро-суздальской агиографии В. А. Колобанов⁷). Однако Т. В. Черторицкая, датировав самый ранний список, приходит к выводу, что краткая редакция «Жития прп. Евфимия» была создана значительно раньше, не позднее 10-х гг. XVI в., и другим, неизвестным, автором⁸. Этого

4 Дмитриева Р. П. Григорий // СККДР. 1988. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1. С. 170.

5 Григорий // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 560: «владимиръсти иноцы написаша достойно добродетели его».

6 Спасский И. Первая служба Всем Русским святым. С. 54.

7 Колобанов В. А. Владимиро-Суздальские литературные памятники XIV–XVI веков. Москва, 1982. С. 52–53.

8 Черторицкая Т. В. Новый список жития Евфимия Суздальского (старые проблемы) // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 237.

мнения придерживается также Б. М. Клосс, он относит создание краткой редакции «Жития прп. Евфимия» к 1511 г.⁹

Считается, что пространное «Житие» было написано иноком Григорием после прославления прп. Евфимия в 1549 г.¹⁰, однако такое заключение делается исследователями гипотетически, поскольку ранние списки пространной редакции не содержат сведений об авторе. Он появляется в заглавии памятника только в некоторых списках XVII в.¹¹ В «Православной энциклопедии» появление первоначального вида пространной редакции отнесено к кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVI в. на том основании, что в «Чуде о Дмитриии Перепечине» упомянут архимандрит Спасо-Евфимиевского монастыря Михаил (1556–1559)¹².

Если учитывать мнение Т. В. Черторицкой о раннем происхождении краткой редакции «Жития прп. Евфимия» и о другом авторе¹³, то получается, что в самом Похвальном слове речь идёт или о пространной редакции, или ещё о каком-то неизвестном тексте в честь прп. Евфимия, принадлежащем иноку Григорию. Если принимать во внимание датировку пространной редакции, представленную в «Православной энциклопедии», то необходимо полагать, что и Похвальное слово создавалось не ранее этого времени. Собственно, в той же «Православной энциклопедии» относительно времени написания произведений в честь всех русских святых говорится следующее: «Служба и Похвальное слово содержатся в рукописи кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVI в.»¹⁴ Хотя по-прежнему неизвестно, какой список здесь имеется в виду, эта информация соотносится с предыдущими выводами, приведёнными в «Православной энциклопедии». Такая поздняя датировка представляется очень сомнительной, вопрос о времени создания Похвального слова и Службы в честь всех русских святых остаётся открытым. Ясно теперь только то, что он сопряжён с проблемой датировки и атрибуции редакций «Жития прп. Евфимия Суздальского».

9 Клосс Б. М. Избранные труды. Т. II. Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков. Москва, 2001. С. 364.

10 Спасский И. Первая служба Всем Русским святым. С. 54; Колобанов В. А. Владимиро-Суздальские литературные памятники. С. 52–53.

11 Черторицкая Т. В. Новый список жития Евфимия Суздальского (старые проблемы). С. 236.

12 Григорий // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 559.

13 Черторицкая Т. В. Новый список жития Евфимия Суздальского (старые проблемы). С. 237.

14 Григорий // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 560.

2. Списки и редакции

Списки «Похвального слова всем русским святым», привлекаемые к исследованию впервые, **Троиц. 337** и **Овчинник. 284** можно с оговоркой отнести к одной редакции. Текст по списку **Овчинник. 284** обнаруживает сокращения во фрагменте, посвящённом св. князю Владимиру, и в заключении произведения. В остальном тексты схожи, за исключением некоторых незначительных разночтений. Это даёт возможность говорить о двух видах ранней редакции: полном (**Троиц. 337**) и сокращённом (**Овчинник. 284**).

Результаты сравнительного анализа списков **Троиц. 337** и **Прянишн. 60** позволяют сделать очень важные для текстологического исследования выводы. Похвальное слово в списке **Прянишн. 60** представляет позднюю и весьма существенную переработку текста по отношению к **Троиц. 337**. Подробное сравнение ранней и поздней редакции текста должно стать предметом отдельного исследования. Отметим лишь основные направления работы редактора.

Редактор делает объёмные сокращения, но также вносит и не менее значимые дополнения в первоначальное произведение, нередко распространяя его собственными панегирическими выражениями, делая уточнения, связанные с известными ему фактами о жизни того или иного святого и монастыря. Основная доля сокращений приходится на самый пространственный фрагмент Похвального слова — похвалу прп. Феодосию и прп. Варлааму Киево-Печерским. Эта похвала в списке **Троиц. 337** занимает пять листов (**Троиц. 337**, л. 575 — 579 об.), что составляет около 29 % от текста всего произведения, и содержит пространное повествование о жизни святых. Редактор **Прянишн. 60** сокращает данный фрагмент почти в три раза, убирая все красочные подробности.

Что касается остальных фрагментов, то здесь, помимо сокращения, наблюдается и расширение текста за счёт дополнения или переработки. В первую очередь, необходимо отметить, что в сонм прославляемых угодников добавлены следующие святые: свт. Стефан Пермский, прп. Макарий Желтоводский, св. царевич Пётр Ордынский, свт. Феодор Ростовский (при этом исключается имя прп. Кирилла Белого). Соответственно, в честь этих угодников создаются новые фрагменты Похвального слова. Также составляются новые отрывки похвалы свт. Авраамия Ростовскому, прп. Пафнутию Боровскому, свт. Петру Московскому, о которых в ранней редакции содержатся лишь краткие

упоминания. Текст поздней редакции сильно изменён, так что можно назвать редактора новым автором произведения.

Заключение

«Похвальное слово всем русским святым» является интересным образцом русского гомилетического творчества XVI в. Привлечение к исследованию новых списков произведения открывает новые важные сведения о нём. Проблема датировки памятника должна рассматриваться в контексте изучения разных вариантов «Жития прп. Евфимия Суздальского» и других сочинений инок Григория. Похвальное слово имеет свою рукописную традицию, представленную, по крайней мере, двумя редакциями текста. Опубликованный текст поздней редакции даёт представление о весьма переработанном произведении, в связи с чем публикация текста ранней редакции «Похвального слова всем русским святым» является важным итогом нашего исследования. Именно этот текст должен рассматриваться как сочинение инок Григория Суздальского при дальнейшем исследовании его творчества.

Текст ранней редакции «Похвального слова всем русским святым» инок Григория Суздальского

Текст «Похвального слова» приводится по списку **Троиц. 337** с разночтениями в сносках по списку **Овчинник. 284**, титла раскрываются, выносные буквы помещаются в строку, знаки пунктуации ставятся для удобства восприятия текста.

(Л. 571 об.) Мѣсяца июля 17 слово похвалное на память всѣх святых русских новых чудотворец списано Григорьем черноризцем въ обители великаго Еуфимия благослови отче.

Хошу к похвалѣ языкъ подвигнути, и ужасаюся, хошу помянути, и страх обиемлетъ мя, хошу помянути иже святое житие поживших и вѣру божественую сохранивших, и Рускую землю чудесы просвѣтивших, и в постных подвизах просиявших, святых преподонных¹⁵ отецъ великих¹⁵, и непрестанными к Богу молитвами велику побѣду на враги показавших, красная же и суетная мира сего отвергших будущая

15-15 великихъ отецъ.

ради жизни, яже Бог уготова любящим Его. Хощу онѣх помянути, и недоумѣнье обиемлетъ мя, хощу в среду привести, и весь умом иступаю, помышляю онѣх высокое, и инѣ от иного бываю, и непостижения покрывает мя облакъ, и убо¹⁶ желанье оставляетъ нудя, недостоинство же безгласием связуетъ языкъ, имже бо о (Л. 572) // онѣх х(отя)й¹⁷ творити слово, онѣм подоб(ен во всем) достоин¹⁸ быти, яко да къ¹⁹ в(еличест)ву похваляемых течением слово достигнѣм, обаче ниже тако возможет в тѣле сый²⁰, аще бо Павел великий Апостоль толикий таковый до третияго небесе восхитивыйся, о них же тамо видѣ и слыша, нам сказую глаголаше, ихже не лѣтъ есть человеку глаголати. Како инѣ кто от Павловы добродѣти отстая, возможет по достоянию онѣх неизреченную славу похвальным представить²¹ словом, онѣм бо сподобихася чистых²², ихже Бог в лѣпоту любящим Его уготова, ихже око не видѣ, ни ухо не слыша, ни на сердцѣ человеку възыдоша²³, внидоша в радость Господа своего, яко умножиша талантъ, слышаша: блазии раби и добрии, вѣрнии, надо многими вас поставлю, нектому вас нареку рабы, но братию, братия бо Мнѣ творящей волю Отца Моего, съ звѣрми жителствовасте время ино, со Ангелы будѣте бесконечну (Л. 572 об.) // имуще жизнь, пустыни нас(еля)сте, наслѣдуйте Небо, нищету изв(оли)сте ради обнищавшаго Мене, обо(гати)теся нѣтлѣнием, плакасте тогда,²⁴ и радуйтеся нынѣ²⁴, и радости вашае никто же от вас возметъ, кротци и смиреннии сердцемъ бысте, примѣте жребия вашего землю кротких, алкасте и жадасте, и насытитеся Мене, Аз бо есмь Хлѣбъ истинный съшед с Небесе, и упистеся²⁵ от обилия дому Моего, и потоком пища Моея напою вас, от Мене источникъ животу, текосте тѣсным и прискорбным путем, и внидоште тѣсными враты, и приведоша вас в жизнь, Аз есмь воскресение и жизнь, и путь, и дверь, и пастырь добрый, положивый душу Свою за овца, и Жених грядый в полунощи, егда вси спять, егда

16 *Вар.* нудя бо.

17 Текст, который здесь и далее приводится в круглых скобках, утрачен в **Троиц. 337**, восстанавливается по списку **Овчинник. 284**.

18 достоинь.

19 *Вар.* и.

20 *Вар.* в телеси.

21 представить.

22 *Вар.* честнымъ.

23 възыде.

24–24 нынѣ радуйтеся.

25 *Вар.* питастеся.

ради безгодия временнаго ²⁶отлагаем есть ²⁶ Жениха приход, егда дрѣ-
мание послѣднее, и понеже вы ²⁷сна очима своима ²⁷ ни вѣждема дасте,
но свѣтилники украсисте, и воплю бывше: се Жених, прѣ (Л. 573) // вие
ко стрѣтению явистеся, и не токѣмо же вы, но и многи иныя управисте
и научисте, со Мною внидите на браки и въ брачну облечетесе одежду,
да процветете нетлѣнныя заря²⁸, измождальныя плоти ваша злострада-
нием паче солнца да просияють, праведници бо восияют, яко солнце.
Таковым убо сподобльшихся кто не похвалит по достоянью? Мы же,
понеже тѣхъ ²⁹блаженная наста память²⁹ и понеже прежде малых днеш
вам бесѣдовах о святѣмъ Еуфимии, обѣщаемся и о сихъ побесѣдова-
ти, нынѣ да исполним долгъ, рѣх бо тогда имам глаголати мужи вели-
кия же и чюдны и в лѣпоту.

Что чюднѣйши князя Владимира Киевскаго, иже познавашаго
вѣру, вѣру истину, и погубителя идоломъ, и просвѣтившагося банею
святымъ крещением? Той бысть вторый Константин дѣломъ и словом,
той бысть первый ходатай нашего спасения, самъ прежде просвѣщся
душею и тѣлом, и приведе архиерѣя от Царяграда, с нимже ³⁰просвѣти
и освяти всю землю Русьскую крещением. Кто не дивится, или слыша,
или зря прежде бесплодную землю Русску, нынѣ же ради Владимира
много (Л. 573 об.) // чадну и доброчадну? Толики инок полки, имиже³⁰
просвѣщся земля Руская, насади и воздѣла, и плод приносити устрои
Еуангелию достойны.

Антоние первоначалниче³¹ мнихом, иже единъ в Киевѣ в пещеру
вшед и по малѣ тысяща и тмы того чада явишася, руцѣ имуще на опол-
чение и прѣсты своя на брань, телеса низлагающая и крови изливаю-
щая, но козни вражия попирающая, и всяко возношение, возносящее-
ся³² на разумъ Божий. И понеже славу бѣгааше земную, и слава Божия
того приимаше, и начальника и вожда полагаше, извести порабоженныя
от страстей мирских. Попѣчение Руския земля, словом вмѣсто ж зла чю-
дотвора, овоже и житие смѣрено и нищетно проходя, елма бо того кор-
мчию и начальника Господь постави людем, Ангельское житие во плоти
проходящим, и буря великия и волны подвижатися хотяху, и отвнутрь-
ду и отвнѣ брань и обистояние чаемо бѣяше, пока (Л. 574) // за ему ви-

26–26 отлагаема.

27–27 очима своима сна.

28 Вар. Лазаря.

29–29 наста блаженная память.

30–30 Нет.

31 Антонеи первоначалникъ.

32 возносящагося.

дѣти во обычном тому видѣнии сѣти вражи простерты по всей земли и воздух приемлюще, да не якоже недоумѣя стоаше, и кто сих убѣжит³³ помышляше, обычны того глас научаше, яко смиренная мудрость, якоже глаголаше, и да не влагает тя въ ужастъ видимое, и да не смущается сердцѣ твое, таково бо сѣтей сих естество страшно купно и грозно, но смѣрения сила велика и непобѣдима, яко Небесным Чином подобитися сим приснодвижным Божественаго желанія и воспѣваніем непрестанным и благодарением неоскудным, въ крѣпости тѣла еже побѣжати имящаго, якоже паки во оужение побѣжати, но и многовысочайша нашего отца побѣда, и толика еже небо от земля высочайше, елико солнце от звѣздъ свѣтлѣйше, елико свѣтъ очію от слѣпоты сладчайши, оного бо низложи, о немже въ Иевѣ писано есть: воздвиже опаш, яко кипарис, жилы же его сплетены, ребра его, ребра³⁴ мѣдена, гробъ же (Л. 574 об.) // его желѣзо излияно, се есть начало твари Господня, и сотворено ругаемо быти³⁵ от Ангель Божиих. Кто такому побѣду видѣ тогда и воем началнику купно воины безмолствующу³⁶ и сопротивным подати всѣм, сотвори побѣды многы и македонянинонъ³⁷ к персомъ же и индом и возможе удръжавъ, его же и козла видѣ Данил скачуща велими и рог высок имуща. Но что сія къ Антоніевым, что всея Русския земли побѣда? Якоже Владимерь побѣди вся кумиры и потреби боги и божници, здѣ же вси лукавии полци плещи даша, гоними Антоніем, и человечьским гласом свою побѣду проповѣдующе. Сего житію удивишася Ангели, сего исправления посрѣди всѣленія восияша зарям солнечным подобно. И аще и самое отроча вопросиши: кто³⁸ иноком наставникъ? И отвѣщаетъ, яко Антоніе.

Что же к сему единому, токмо яко да иная умолчю³⁹ Феодосіевы душа видѣние в воздухъ Ангель во славѣ возносиму от чистых очію (Л. 575) // сего бо⁴⁰ти приведох⁴⁰, иже научих вся житейская презрѣти, еще же от юности дѣтем играющим, онъ же не приближашеся, якоже обычай есть юным, но гнушашеся игранія их, растый убо тѣлом и душею влеком на любовь Божию, одежда же его худа бѣ исплачена, о семь

33 убежати.

34 *Нет.*

35 *Нет.*

36 безмолствующе.

37 македонянинъ.

38 *Доб.* есть.

39 умолчимъ.

40–40 *Вар.* тако ведох.

же многожды⁴¹ родителема его нудящи облѣщися ему во одѣжду чисту, и на игры з дѣтми изыти, он же о сем не послуша ея, но паче изволи быти, яко един от убогих. К симъ же⁴² датися повелѣ⁴² на учение грамотѣ и воскорѣ извыче вся Божественая писания, в то же время отець его житию конецъ приять. По времяни же паки нѣкоем слыша въ святом Еуангелии Господа глаголюща: аще кто не оставит отца и матерь и вослѣд Мене грядеть, нѣсть Мене достоинъ, сия слышав Божественый юноша, и утаи вся, изыде из дому, се Богу изволшу тако, да на мѣсто, идѣже бѣ Богом позван, на то же ведяшеся, слыша бо о блаженнѣм Антонии, (Л. 575 об.) // живущему в печерѣ, и окрилативше умом и устрѣмися к печерѣ, и пришед къ преподобному Антонию, со слезами моляся ему, дабы у него был и дабы от него приял образ иночский. И повелѣ авва Антоние великому Никону остречи его, прозвитеру тому сушу, черноризцу искусну, иже поим блаженнаго Феодосия и по свѣчаю святых отець постр(иг). Отець же наш Феодосий весь предався Богу и преподобному Антонию, оттолѣ подаяшеся на труды дѣлом телесным, бдѣние всенощное въ славословии Божии, сонную тяготу отгоня, варь дневный понесе, къ воздержанию плотию⁴³ тружася, рукама своима дѣлая, воздержанием душу смиряше, тѣло же паки трудом и подвижанием дручаше, яко дивитися преподобному Антонию и великому Никону смѣренію его и покоренію и толику его во юности благодѣяству и крѣпленію и бодрости, и велми прославист(а) о семъ Бога.

В то же время иже бѣ прѣ (Л. 576) // вый у князя Изяслава въ боярѣх⁴⁴ имянем Иванъ, и того сынъ часто прихожаше къ преподобным, наслажася медоточных тѣх словес, иже исхожаху от устѣ отець тѣх, возлюби же я зѣло, яко восхотѣти ему жити с ними, и вся презрѣти в житии сем, славу и богатство⁴⁵ ни во что же положив, прикосну бо ся к нему слово Господне рекшее, яко удобѣсть вельбуду въсквозѣ иглины уши проити, нежели богату въ Царство Небесное внити. Тогда же повѣда единому Антонию мысль свою, глаголя: хотѣлъ бых, отче, аще Богу угодно, мних быти и жити с вами. Глагола ему старецъ: благохотѣние твое, чадо, и помысль исполненъ благодати, но блюди, чадо, да не богатство и слава мира сего возвратит тя⁴⁶ въспять, и оному сердцѣ болѣ

41 много.

42–42 повелѣ датися.

43 плоти.

44 Вар. в болгарех.

45 Доб. мира сего.

46 возвратится.

отрясашеся на любовь Божию. Тогда отиде в дом свой во другой же день, одѣявся во одежду свѣтлу и славну, и тако на конѣхъ (Л. 576 об.) // со отроки поеха къ старцу, и приеха к печерѣ отецъ тѣхъ, ⁴⁷ онѣмъ же исшедшим и поклоньшимся ему⁴⁷, якоже есть⁴⁸ лѣпо велможи, он же паки им поклонися до земля и рече: азъ убо вся минушая презрѣвъ⁴⁹, хощу мнихъ быти и с вами жити в печѣре сей, и ктому не имамъ возвратитися в дом свой. И рече ему старецъ: блюди, чадо, кому общеваешися, чий воинъ хощещи быти, се убо невидимо предстоятъ Ангели Божии, приемлющи общания твоя, но егда како пришедшю отцу твоему со мною властью изведеть тя отсюду, нам не могущимъ помощи, ты же пред Богомъ явишися, яко ложь и отметникъ Его⁵⁰. Глагола ему отрокъ: вѣрую Богу⁵¹ моему, отче, яко аще и мучити мя иметь отецъ мой, не имамъ послушати его, еже возвратитися к миру, молю ти ся, отче, да воскорѣ пострижеша мя. Тогда повелѣ преподобный Антоние великому Никону, да пострижеть его и о (Л. 577) // блечеть во мнишескую одежду, и он же молиτωвавъ по обычаю и остриже его, Варламъ имя того нарекъ⁵². Огдаже приде каженикъ нѣкто от князя дому, иже⁵³ бѣ любимъ княземъ, предержа у него вся, и моляшеся старцу Антонию, хотя быти чернецъ, егоже поучивъ старецъ еже о спасении души, предастъ Никону, да и того пострижеть⁵⁴, онъ же того остригъ, облече его во мнишескую одежду, Ефрѣма имя того нарекъ.

Нѣсть⁵⁵ лѣпо таити, еже нанесе врагъ на преподобныя сия ради двюмъ сихъ, и обратися болѣзнь его на главу его, и на верхъ его неправда его снидетъ, сам не возможе угрызнути⁵⁶ лукавый, тогда князю нанесе въ сердцѣ гнѣвъ о пострижении двюмъ боляръ бесъ повелѣния его. Тогда же повелѣ ту абие привести шедше единаго от нихъ, и шедъ великаго Никона приведоша⁵⁷ предъ него, и тогда князь возрѣвъ⁵⁸ гнѣвомъ на Никона⁵⁸, глагола ему: ты ли еси остригъ боля (Л. 577 об.) // рина бесъ повелѣния моего?

47–47 они же исшедши и поклонишася ему.

48 Нет.

49 презрѣти.

50 Вар. есть.

51 Вар. Господу.

52 нарече.

53 Вар. и.

54 постриже.

55 Доб. бо.

56 угрысти.

57 приведше.

58–58 на Никона гнѣвомъ.

Никонъ ж отвѣща⁵⁹: благодатию Божиею азъ есмь постригъ повелѣнием Царя Небеснаго Иисуса Христа, призвашаго я на таковой подвигъ. Князь рече: ⁶⁰то или увѣщая их⁶⁰ в дом свой, или на поточение посуля ты и сушая с тобою и печеру вашу велю раскопати. К сим же Никонъ отвѣща: еже есть владыко пред очима твоима угодно тако сотвори, мнѣ ж нѣсть отвращати воинъ от Царя Небеснаго. Антоний же и иже с ним, взявше одежа своя, отидоша от мѣста своего, хотяще отити въ ину область, князю же еще бранящуся на Никона, и се единъ вшед, повѣдаше князю, яко Антоние и сущии с ним отходятъ от града сего во ину область. Княгини же его бѣ ляховка, но блага разумом, тогда глагола князю своему Изяславу: послушай мене, господине, и не гнѣвайся, яже⁶¹ тако же бысть во странѣ нашей, отбѣжавшим нѣкия бѣды ради чернцем, многи бѣды сотворилися ⁶²их ради⁶² в земли (Л. 578) // той, но и блюди, господине, да не таково же области твоей будет. То же слышавъ князь, убояся гнѣва Божия, отпусти великаго Никона, повелѣ ему ити в печеру свою, по онѣх же посла рекъ, да с молбою возвратятся вспять, иже едва увѣщани быша, возвратишася въ свою печеру, яко сеи нѣкою храбрии от брани погубивше супостата своего врага и бѣша выну молящеся Богу день и ночь, но никакоже не почиваше врагъ боряся с ними.

Тогда же увѣдѣ⁶³ боляринъ Иванъ, яко никоего же зла не сотвори христоролюбивый князь Изяславъ, и разжегъся нанъ гнѣвом, сына своего ради, поимъ⁶⁴ отроки многи с собою и иде на святое стадо распудити я, и вшед в печеру и им сына своего блаженнаго Варлама, извълече вонъ. Таче⁶⁵ снем с него святую мантию, верже⁶⁶ в дебрь, тако же и шлем спасения, иже бѣ на главѣ его, снем заверже, и тогда жеoble (Л. 578 об.) // че его во одежу свѣтлу и славну, якоже лѣпо боляром, он же сверже ю долу, не хотя ни видѣти ея, и сотвори⁶⁷ многажды, той же повелѣ съ гнѣвом отецъ его связати ему ружѣ и одѣти въ прежереченную одѣжку, и тако повелѣ ему итти сквозѣ град в дом свой, онъ же поистиннѣ теплый душею на Божию любовь, идый путем, узрѣ распалину сушу, и скоро вшед в ню, ⁶⁸Божиею помощию

- 59 отвещаваъ.
60–60 то ли увеща ихъ.
61 Вар. преже.
62–62 Нет.
63 Вар. увиде.
64 приимъ.
65 таже.
66 ввергъ же.
67 Доб. тако.

попирашеть ю⁶⁸, в калѣ попирая с тѣм злыя помыслы лукаваго врага попираше. И тако по сих вшедшим им в дом, повелѣ ему⁶⁹ отецъ сѣсти с собою на трапезѣ, оному же сѣдшо, ничто же вкуси от брашна, и пребываше⁷⁰ долу зря, по отъядени же отпусти въ своя храмы, пристави отроки блюсти его, да не отидет. Повелѣ же и женѣ его утворитися въ утварь всяку на прелщение отрока и служити пред ним, рабѣ же Христовѣ Варлам, вшед въ едину кле (Л. 579) // тѣ, сѣде въ угле, жена же его, якоже ей повелѣно, хожаше пред ним, моляше его сѣсти на одрѣ своемъ. Видѣ⁷¹ же онѣ неистовство жены и разумѣ, яко на прелщение ему уготована, онѣ же моляшеся в тайнѣ сердца своего къ премудрому Богу, могущему спасти от прелести тоя, пребысть же на мѣсте том три дни не вѣста от него, ни брашна вкушая, ни во одѣжу облѣчеша, но во единой свитцѣ сии пребываше. Преподобный же Антоние со блаженным Феодосием и съ сущими с ними в печали мнозѣ его ради, моляся Богу за нь, Богъ же услыша молитву раб своих, якоже пророкъ глаголетъ: возваша праведнии и Господь услыша их, от всѣх печали их избавить я, близ Господь сокрушенных сердцем и смѣренна духомъ спастись.

Видѣвъ бо благый Богъ трѣпѣние и смѣрение отрока, обрати жесткое⁷² сердцѣ отца его на милость къ сыну своему, тогда убо возвѣстиша ему (Л. 579 об.) // отроки глаголюще, якоже се уже четвертый день иматъ⁷³ не вкушая брашная, и во одежду не хошет облещися, той же отецъ слышавъ⁷⁴, сжалиси зѣло его ради, блюдый, да не голодом и зимою умереть, призвавъ же любезно и цѣловавъ его, и отпусти его. Духовный же воин, вышед из дому своего, яко птица ис пругла истрѣгшися, или яко серна от тенета, тако скоротекий сый доиде печеры оной, его же видѣвше⁷⁵ отци тии возрадовашася радостию великою и прославиша Бога, яко услыша молитву их, то уже оттолѣ⁷⁶ многимъ приходящим⁷⁶ в печеру⁷⁷ благословенна ради еже⁷⁸ от отецъ⁷⁸ тѣх, друзии же от них чернцы бываху Божиюю благодатию.

68–68 *Вар.* и Божиюю милостью попираше.

69 *Нет.*

70 *Доб.* в дому.

71 *видев.*

72 *Вар.* жестокое.

73 *Нет.*

74 *слыша.*

75 *видѣша.*

76–76 *мнози* приходяду.

77 *Доб.* ту.

78–78 *отцы.*

Что к сему и Дионисия Нижегородскаго, еже бѣ⁷⁹ и той печеру сдѣла, яко град, ему же и ученикъ множество въ Ангельском чинѣ причитаются, каков бѣше сей муж ⁸⁰толикий тысяща приведе Господеву⁸⁰, толиких душъ попече (Л. 580) // ние имѣ, его же добродѣтелию издалеча влекоми, подобно еленем на источники водныя, сей убо многи ревнителя быти добродѣтели научи, и послѣди же бысть епископъ Богом спасаемаго града Суждаля.

Вѣмъ полнога⁸¹ благодѣтей⁸² великаго свѣтилника чюднаго Сергия, во чревѣ матери Святую Троицю провозгласившаго трикраты, якоже Предтеча въ чревѣ матери възыгра, тако убо и сей Божественны во всем подобень Предтечи, и наслѣдникъ пустыни безмолвию, ⁸³се есть небесный⁸³ человекъ и во плоти Ангель, и чюдѣсѣмъ дивень дѣлатель зѣло показася, и житель и зижитель⁸⁴ пустыни, в ней же собра и ученикъ множества, в них же бѣ блаженный Никонъ, по великом ономъ учителю и вожи наставникъ и учитель бывъ, святому оному собранию велицѣй лаврѣ, сей святы отецъ Сергие многи ревнителя добродѣтели настави, мно (Л. 580 об.) // жайших же тоя учителя показа, яко истина глаголемая, яже⁸⁵ о нем писания прочитая и увѣсть, в них же убо многи ины досточюдныя увѣсть мужа.

Недоумѣю, что великаго нареку Варлама Новоградскаго? Ангельскаго бо⁸⁶ требуетъ, а не человѣческаго языка, еже о немъ слово.

(В)еликий⁸⁷ во отцѣхъ Антоние чюдный, иже на камени по воде, яко на колесницы, приде в Новград Великий, и обрѣте мѣсто благоугодно, на немъ же обитель велию⁸⁸ состави, и в ней собра инокъ множества, страхомъ Божиимъ и твоимъ учениемъ наставляеми, чинъ небесный на земли показавый жития единообразнаго уставъ и общее⁸⁹, высокъ в добродѣтеляхъ, сияя в чюдѣсѣхъ.

(Ч)юдный Ефрѣмъ с Савою Вѣшерьскимъ Новоградская слава. Кто умомъ или словомъ ихъ труды отъ дѣлъ же чюдеса ислѣдитъ?

79 Вар. бо.

80–80 Нет.

81 Вар. постнаго.

82 благодѣтели.

83–83 Вар. сей же бысть.

84 Нет.

85 якоже.

86 Нет.

87 Здесь и далее в круглых скобках восстанавливается утраченная киноварная буква в начале абзаца.

88 Нет.

89 ипщие.

Что же Саватия чудный и Изосима великий? Двоице избраная⁹⁰ чудо (Л. 581) // дѣйственная в мори окянѣ, боговидная врьсто, Ангелом съпричастнаа и боголюбезная, яко свѣтила велика Соловетьскаго острова, в нем же бо и лавру велику сотвориша, и число доволно черноризецъ собравша. Кто прочее доволенъ достигнути к толицѣй высотѣ преподобных отецъ?

И о Аниките⁹¹ хвала Переслвѣскому, сладкому источнику слезам, о нем же Господь глаголаше: блажени плачущей, яко ти отѣшатся⁹². Иже нечювьствием сии исъхшая душа, и своими словесы⁹³ и наказаньи⁹³ на покой воздвиже от лѣности бесплодие, часа будущаго суда присно душевными очима, яко уже настоящее представляя, и яко жалом касая жестоким душам и суровым и ко умилению приклоняя, наказатель явлься⁹⁴ небеснаго любомудрия⁹⁴ и врач душевным струповом, непобѣдим подвигом, восходом еже на столпъ показующѣ, яко к борению воздушных ратник совлекъся, и не на земли с ним сопле (Л. 581 об.) // теся, но паче ти ко онѣх стрѣтению възшедше, съ Давидом поюще: яко мнози борущей мя свыше въ день не убоимся, яко Ты с нами еси.

Вѣмъ великаго Еуфимия, Суждальскую красоту, яко свѣтлую звѣзду, от востока на запад пришедша от Нижняго Новаграда, и пришелца Суждалю на горѣ высокоѣ обитель составляша и число доволно ученикъ собравша и сих учаща от высоты земныя горы на небесную преселитися гору.

Что же Кирилъ Белозерский? Еже птичье житие поживе, надежею питаем будущих, свѣтило великое, на нем же обѣтования, о нем⁹⁵ благословения насѣлитель пустыни, и в ней же лавру сотвори, и в ней же совокупи множество инокъ. Кий языкъ исповѣсть того подвиги, кий ум достигнетъ дѣлания о Христѣ и труды, кая уста представлять силы и чюдеса⁹⁶ и пророчества и недугом различным исцѣления? До (Л. 582) // влѣть от самага начала житие мужа познати, понеже не облакъ свѣта, ниже столпъ огненный, но самая благодать Божия того наставляше во всем, страшна же бѣсом толи⁹⁷, елико яко Иова просити того от Бога, и убо окаяннии нѣчто мало мужу приразившеся⁹⁸, познаваху свою силу

90 *Вар.* образная.

91 Никитѣ.

92 утѣшатся.

93–93 наказа и.

94–94 *Вар.* и боголюбомудрия.

95 на нем.

96 *Нет.*

97 толико.

98 приразишася.

некрѣпку сушу, и своему бестудию зазираху, яко Христова мняше⁹⁹ воина побѣдишася горко, и втораго Иова от дѣлъ познавающе¹⁰⁰, возвращахуся¹⁰¹. Сый же бѣ святы Кирил приим благодать Божию, и многа чюдеса и исцѣлени бесчисленая подавает с теплою вѣрою к нему притекающим, истинный дѣлатель и учитель, и на самый тоя верхъ доспѣвый, въ Бозѣ быв и Богъ в немъ, Богъ бо любви есть.

Кто не вѣсть Димитрея Прилучскаго? О нем же убо многи повѣсти списана, презрѣнныя богатства, лишение сродникъ домашнихъ всѣх, и Ангеломъ (Л. 582 об.) // съпричастника, наставника инокомъ преизящна и чюдотворца предивна в чюдесѣхъ же многа, алчущимъ кормителя и нищимъ приятеля, болнымъ цѣлителя, сый бо есть прокаженнымъ очищение, то же нечистымъ духомъ прогонитель по благодати даннѣй ему от Бога.

Что же Кириль бѣлый душею и дѣлы? Кто не удивится того еже о Христѣ желанію? Расточи бо вся имѣнныя, усердно раздая нищимъ, и послѣдова Тому по Того заповѣди, непобѣдимое оружие Крестъ взявши, и оружия бѣсомъ сътрѣвши.

Что же Пафноtie Боровскій? Велик убо житиемъ и свѣтилникъ свѣтел, и чюдодѣлатель дивенъ.

Кто не вѣсть Авраамія толикаго и таковаго, и чюднаго Феодора, и дивнаго Павла, и Козму славнаго и пречюднаго? Овы звѣзды Ростовскія, ово же сей Владимерская похвало.

Кто бо не вѣсть великаго Дионисія Глушитскаго, смѣрение показавшаго? О нем же Павелъ глаголетъ: смѣреннымъ Богъ (Л. 583) // благодать даетъ. Сый же Божии благодати сподобися, и терпѣнныя показа с кротостію, о нем же рече Господь: блажени кротци, яко ти наслѣдятъ землю. То же пролитью слезамъ источникъ бѣ, о нем же рече Господь: блажени плачущи, яко ти утѣшатся.

Что ли во отцѣхъ Макаріе Колязинскій? Кто отъ земныхъ исповѣсть труды его и болѣзни, или кий языкъ плотный изрѣчетъ жестокаго житіе его? Тѣмъ бо в высокихъ чрътозѣхъ добродѣтели предуготовавъ¹⁰².

Что же Павелъ Обнорскій и Стефанъ, иже на Махрищи, и Мефодіе великій, иже постнически доволни быша? Кто прочѣе доволенъ достигнути къ толицѣй высотѣ преподобныхъ отецъ? И толико множество обияти умомъ имена онѣхъ купно и исправления представити словомъ? Никто ж, исправления бо тѣхъ всѣлѣннѣй суть свѣтъ, и имена тѣхъ написана

99 мняше.

100 познаваху.

101 возвращающася.

102 преуготова.

въ книзѣ жизни стоять, ти же съ Ангелы причитаются и непостижимыя оная (Л. 583 об.) // Божественныя славы достойны сподобишася видѣти, но понеже корене благороднаго добродѣтель вмале показавыи, обявви съ сими¹⁰³ всего дрѣва вѣтви, таковыя¹⁰⁴ славы приобщитися.

Вѣмъ полнаго чюдесъ Саву, постившагося¹⁰⁵ на Москвѣ, егоже житию Ангелы удивишася, истинныя любви дѣлателью, и тѣсными прошед жития враты.

Что же цѣвница Христова Никула Качанов Новоградский, Исидор Ростовский, еже твердослов нарицается, человекъ бо бысть¹⁰⁶ земли немѣтоские, Максим Московскый? Троице похвалная, Христа ради уродивии, три свѣтила незаходима, чюдодѣйственная, благочестию трѣпѣливии адаманты, биющих паче ти сокрущающе, свою твердость непреложну храняще.

Вѣм полнаго благодатѣй благовѣрнаго великаго князя Михаила Черниговъскаго, и мученика и преподобна, и во обоих добльствовавша и искусна явльшася, диявола пострами (Л. 584) // вша¹⁰⁷ ради добродѣтели его, и мучителево злобуйство обличивша ради исповѣдания, ему же поревнова доблий его боляринъ Феодоръ исповѣдания ради Христова пострадаша от нечестиваго царя Батыя. Кто бо их слыша толико пострадавших и не умилится? Они бо прияша вѣнца доброты от руки Господня и память их с похвалами, мучителей же их погибе память¹⁰⁸ с шумом.

Блажу Ярославъский град, иже три свѣтила произнесый преподобныхъ святыхъ благовѣрныхъ, князя Феодора и чадъ его Давида и Конъстантина, яковъ же князь Александръ Невъский отецъ преподобный, егоже любомудрие Владимирѣсти иноци слышавше и видѣвше почюдишася, и написаша достойно добродѣтели его.

Что же князь Петръ и супруга его княгини Феврония? Свѣтила душею и дѣлы, Муромская слава. Кто не удивится еже о Христѣ желанию? Расточи бо вся имѣния, усердно раздая нищим, и послѣдо (Л. 584 об.) // ва Тому по Того заповѣди, непобѣдимое оружие Крестъ взявши и полкы врагом прогнавше¹⁰⁹, Ангеломъ съпричастници, двоице избранная,

103 со ними.

104 каковыя.

105 *Вар.* просвѣтившагося.

106 бывъ.

107 посрамиша.

108 *Доб.* его.

109 прогнаше.

свѣтила незаходимая, но присно повсюду вселеня тѣхъ есть видѣти образы, и память ихъ почитаема.

Что же паки Еофросиния дева, дщи благовѣрнаго князя Михаила Черниговскаго? Рождена и воспитанна в наказании добрѣмъ и Божественнымъ свѣтомъ озаряема, яко преобидѣвъ тлѣнная и долу влекущая мудрования, къ Вышнему течениемъ радостно устрѣмися, яко звѣзда многосвѣтлая восия от юга и озари сѣверскую страну, иже мужеству тезоименитая, преиде от Чернигова к Суждалю, ему же яко второе солнце познася, от юности премудрая, мирьскій мятеж оставль и состави лавру велию посрѣди града Суждаля, и в ню же собра инокинь множества. Кто (Л. 585) // от земныхъ прочее житие ея исповѣсть, бдѣние же и сухоядение, уму смѣрание, разсужение доброразсудное, худость ризная? Яко мати истинная большая подаваеши требующимъ, ничто же убо трѣбуеть от телеснаго языка похвалитися, но от самыхъ вой Ангельскихъ похваляема. Егда преставися от земля, тогда яко голубица возлѣтъ душа ея на небесную высоту, крила бо оная же от чистоты стяжа, к сему же пророчьское слово: кто дастъ ми крилѣ, яко голуби? Сей же дастъ Господь крилѣ, яко голубицѣ и несквернѣй агницѣ, сия же девамъ похвала и украшение, инокинямъ удобрѣние, чистая голубицѣ, междурамя злато имуща псаломскыи, непорочная агницѣ Христа Царя и Господа невѣста избранная, какова ли иже во плоти Ангель, еяже житие паче человека, краснѣйши паче всѣхъ дщерей человеческихъ, что же ли святая свѣтла душею и дѣлы. (Л. 585 об.) // Кто не удивится тоя еже о Христѣ житию? Яже и мужа превзыде терпѣниемъ, чудес же обилну благодать приемши от Бога и чудотворица показася, истачаа исцѣления душамъ и тѣломъ человеческимъ.

Сошедшеса блажимъ в матерехъ Полотьскую княгиню благовѣрную Еофросинию, толикую и таковую, ейже Ангели удивишася, како дѣвая живет на земли, велико бо житие ея и исправление.

Кто не вѣсть великое оно свѣтило, Меркурия Смоленскаго, трпѣливаго душею и крѣпкаго тѣломъ воина? Егда на брани бывшу ему, тогда удиви съпротивныхъ помощю¹¹⁰ Божьею и Пречистыя Его Богоматерь¹¹¹. Тако же и от храбрости своя тогда бо во время то многа бѣда бысть православнымъ крестьяномъ от нашествия ратныхъ, за святую вѣру Христову мнози избиени быша православнии крестьяне. О чудо велико! Сему святому Меркурию главу отсѣкоша невѣрни, той же не дасть ей пасти на зе (Л. 586) // млю, восхити ю своима рукама и возврати конь

110 Вар. милостью.

111 Матере.

свой въспяты от поганьския брани, главу свою держа своима рукама, и достиже Смоленьска града, идѣже бѣ ему наречено мѣсто от святыхъ Богородица, и испусти духъ свой в руцѣ Бога Живаго. От его же телѣси исцѣления и до сего дни подаваются вѣроу просящим от него посѣщения. Кий ум достигнет дѣлания его еже благая, кая уста представляют силы его и чюдеса, и немощем различным¹¹² исцѣлением подавание¹¹²?

Святителя Алексѣя мало воспоминаю¹¹³ словом, елма онѣ начало отцемъ, благовѣрно поживѣ в мире житие чисто, просвѣти учением, святительству приим, апостолом наслѣднице, тѣм приим дар чудес от Бога, не токмо отчину свою осияетъ¹¹⁴ чудес зарями, еще живѣ сый в телеси, яко Ангель, невѣрнаго царя царицю в ордѣ шед тамо здраву сотвори. Видѣ сего небеснаго человека (Л. 586 об.) // земнаго¹¹⁵ Ангела Божия, пресвѣтлаго добродѣтели бисера.

Что же цѣвница Христова Петръ со Ионою¹¹⁶ и Киприяном, Фотием¹¹⁶ и Филиппом? Пяторица святитель похвалная и чудодѣйствѣная, понеже и купно в невечернѣ свѣте живутъ, сии звѣзды явишася человеком нелестныя, сии душам спасение, сии орли высокопарии, сии Солнца зрители непреступнаго не по естеству, но по причастию, и молчаще и вѣщающе учителяе, духовных сотовѣ дѣлательныя пчелы, чисти сердцемъ, сосуди Божиих великодѣйствѣий, велико оно еже по образу дарование добрѣ сохраншеи, дѣлатели Еуангельстии, тѣсными прошедше житѣя враты, апостоломъ наслѣдници и праведным сопричастници, и их памяти почитаеми, и яже от них писания со многоу любовию почитаема, и похваляема трѣпѣния, таково бо добродѣтель бесмертна вещь и бесконечна (Л. 587) // их поминаем днесъ, не яко да нашими похвалами лучши будутъ, но яко да воспоминанием онѣхъ тѣм¹¹⁷ по возможному подобни будем, можем¹¹⁷ бо аще хоцем, не от части или полной¹¹⁸ вся онѣх¹¹⁹ исправить, токѣмо яко же рѣх: аще восхоцем. Понеже и Господь глаголаше: Царство Небесное внутрь вас есть, тако же и писание от Григория смѣрнаго глаголетъ: рци убо ми, не того же ли они нам естества бяху, не ту же ли землю насѣляху, не той же ли воздух дыхашу? Но понеже величѣством желания к Божии любви себѣ издаша, вся

112–112 исцѣление подая.

113 воспоминаувѣ.

114 Вар. озаряетъ.

115 Доб. яко.

116–116 и Фотиемъ, и Киприяномъ.

117–116 Нет.

118 Вар. такои.

119 Нет.

возмогаша, но чудеса ¹²⁰они творяху¹²⁰, рече и яз глаголю, но не тѣх прошение бѣяше еже чудеса творити, но многия онѣх вѣра и знамение, понеже смѣрение гоняху, того ради и чудеса творяхуся ими.

Недоумѣю, что нарѣку великаго Иоана светилника Новоградскаго? Иже добродѣтели предуготовав посла Богови, на нем же бѣ чудо велико, (Л. 587 об.) // сей великий свѣтилник, не вѣм ким ¹²¹великим даром¹²¹ от Бога, единою ночью на дусѣ нечистѣм, яко на кони ездилъ въ Иерусалимъ, и прият благословение от патриарха, и емуже дарова патриархъ лобзание духовное и благословение клобукъ бѣлой, и еже о сем святемъ великом отци слово, в нем же множество чудес его обрящещи.

Еуфимие же святитель, великая брада, Ангельских похвалений требуетъ, а не человеческаго языка. Кто бо его не вѣсть града оного, стояща верху горы и хотящаго убо утаитися, ¹²²но не¹²² могуща? Трубы бо яснѣйши чудеса твори того оглашаху. Истинно блаженъ великий Новѣград, такаваго светилника произнесый и чудотворца показавый дивна и преславна.

Не умолчу Леонѣтия Ростовъскую похвалу и новопросвещеннымъ людямъ пастыря и учителя, въ небесное наставляю (Л. 588) // ще¹²³ пристанище.

(Ч)то же ли великий отецъ¹²⁴ Исаия? Паче же посрѣди человекъ, яко Ангель, съ Иаковомъ и Игнатиемъ Ростовъстии столпи и учителя преизящнии.

Что же ли два свѣтила Иоаннъ и Феодоръ, епископи Суждальстии? Двоице избраная чудотворци великия, телеснѣ языкъ не можетъ изрѣщи жития их, но чудеса свидѣтельствуютъ, еже от нихъ бываемая.

Благословенъ Богъ, Иже вся¹²⁵ человеки хотяй¹²⁶ спасти и в разумъ истинный приити, Иже многообразно немощи человекомъ ¹²⁷посѣщай, дарова намъ врача¹²⁷ и добрыхъ святыхъ угодникъ своихъ, новыхъ чудотворецъ въ новопросвященѣй земли Русѣй, ихже имена написана въ книгахъ животныхъ, еже суть на Небесехъ, ихже житие подобно Ангеломъ и чудесъ многое¹²⁸ множества никто же списати возможе,

120–120 отворяху.

121–121 даромъ великъ.

122–122 *Вар.* поне.

123 *Вар.* поставляя.

124 *Вар.* онъ.

125 *Нет.*

126 *Вар.* можетъ.

127–127 *Нет.*

128 *Нет.*

нужно вмѣнихом, и нынѣ их в срѣду приве (Л. 588 об.) //дох¹²⁹ и написах боголюбцем ¹³⁰вѣкратцѣ въ славу Сына Божия, избравшаго раб своих и благодатию Своею цѣлити им дарова душевныя и телесныя страсти наша, сия убо Человеколюбцю Богу на ползу нам творящу, да слышавше и видѣвше сия, наипаче свою надежу положим на Господа Иисуса Христа Истиннаго Бога нашего, вся нам полезная богато подающаго, ихже просим и требуем и Сего убо Господа Бога нашего Иисуса Христа, призвавшему Самую Истинну и на Того благодать надѣющеся, не о ухищрении написаний пекущесе, но истину написах простыми словесеы, и христолюбивым и благолюбивым на послушание и на ползу. Сего ради молю, не токмо простой, якоже прилучися святых мужей прочитати похвалы, но и отсюду днесь мало утре повыше та же множае, ниже бо возможно абие от земля лѣствица степеня вся преступом единѣм преити (Л. 589) // кому и на версѣ тоя обрѣстися, аще не помалу восходом восприимется, дондеже помощи поспѣшествующе, и на тѣх степенях възведем, и с ними уготованных получим благѣ. Мы же слышатели бывающе Божественаго сего и полезнаго чтения, славу вослем Господу славѣ, толику повѣсть слышаще молим же ся благости Его избавитися нам различных диявольских козний и достойным быти одесную стояния Христа Истинаго Бога нашего, видѣти же в том стоянии святыхъ отецъ наших, молящихся о прощении грѣховъ наших, да святыми их молитвами причастници будем со всѣми угождшими Богу славѣ Иисус Христа Истинаго Бога нашего, Ему же слава и дрѣжава съ Преблагым Отцемъ и с Пресвятым и Животворящим Единосущным Духомъ¹³⁰, и нынѣ и присно и вѣкы вѣкомъ. Аминь.

Рукописи

- Овчинник. 284** ОР РГБ. Ф. 209 (Собрание рукописных книг П. А. Овчинникова). № 284. Сборник повестей, слов и житий. [Без начала и конца. XVI в.]
- Прянишн. 60** ОР РГБ. Ф. 242 (Собрание рукописных книг Г. М. Прянишникова). № 60. Сборник. [Нач. XVII в.]
- Троиц. 337** ОР РГБ. Ф. 304/1 (Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры). № 337. Псалтирь с воследованием. [Нач. XVII в.]

129 приведохомъ.

130–130 *Var.* вѣрующимъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа.

Литература

- Григорий // ПЭ. 2006. Т. 12. С. 599–560.
- Дмитриева Р. П.* Григорий // СККДР. 1988. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1. С. 169–171.
- Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. II. Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков. Москва: Яз. рус. культуры, 2001.
- Колобанов В. А.* Владимиро-Суздальские литературные памятники XIV–XVI веков. Москва: МГПИ, 1982.
- Макарий (Веретенников), архим.* Эпоха новых чудотворцев // Альфа и Омега. 1997. Вып. 2 (13). С. 128–144.
- Спасский И.* Первая служба Всем Русским святым и ее автор // ЖМП. 1949. № 8. С. 50–55.
- Черторицкая Т. В.* Новый список жития Евфимия Суздальского (старые проблемы) // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 232–237.

ТЕКСТОЛОГИЯ СПИСКОВ ПАМЯТНИКА СЛАВЯНО- РУССКОЙ ГИМНОГРАФИИ XV В.

«КОНДАКИ И ИКОСЫ СВТ. ИОАННУ ЗЛАТОУСТУ»

Священник Иоанн Перминов

аспирант кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ioann.perminov-1996@yandex.ru

Для цитирования: *Перминов И., свящ.* Текстология списков памятника славяно-русской гимнографии XV в. «Кондаки и икосы свт. Иоанну Златоусту» // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 312–322. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.016

Аннотация

УДК 82-141 (821.163.1) (271.2)

Целью статьи является рассмотрение характера отношений между списками литературного памятника «Кондаки и икосы свт. Иоанну Златоусту». В результате изучения списков автор делает вывод, что текст довольно стабилен, лишь один список имеет признаки редакторской правки. Среди остальных списков выявлен ряд незначительных изменений текста, позволяющих выделить два извода памятника. Два старших списка происходят от одного протографа и имеют прямую родственную связь. Группа младших списков происходит от одного протографа и не имеет признаков систематической правки, однако заметна тенденция к грамматической архаизации текста и к прояснению смыслов через изменение книжных форм церковнославянского текста на формы разговорного русского языка.

Ключевые слова: древнерусская книжность, славяно-русская гимнография, Мартирий Печерский, «Кондаки и Икосы святителю Иоанну Златоусту», жанр акафиста, текстология.

Textology of Lists of the 15th Century Monument of Slavic-Russian Hymnography «Kontakions and Oikoi to St. John Chrysostom»

Priest Ioann Perminov

PhD student at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141312, Russia
ioann.perminov-1996@yandex.ru

For citation: Perminov, Ioann, priest. "Textology of Lists of the 15th Century Monument of Slavic-Russian Hymnography 'Kontakions and Oikoi to St. John Chrysostom'". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 312–322 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.016

Abstract. The purpose of the article is to consider the nature of the relationship between the lists of the literary monument «Kontakions and Oikoi to St. John Chrysostom». As a result of studying the lists, the author concludes that the text is rather stable, only one list has signs of editorial editing. Among the other folios a number of insignificant changes in the text are revealed, which allow us to distinguish two varieties of the monument. The two older lists come from the same protograph and have a direct kinship. The group of younger folios comes from one protograph and has no signs of systematic editing, but there is a tendency to grammatical archaisation of the text and to clarification of meanings by changing the book forms of the Church Slavonic text into the forms of colloquial Russian.

Keywords: Old Russian bookishness, Slavic-Russian hymnography, Martyry Pechersky, «Kondaks and Ikoses to St. John Chrysostom», genre of Akathist, textual criticism.

Памятник славяно-русской гимнографии середины XV в. «Кондаки и икосы святителю Иоанну Златоусту» был написан в Киево-Печерском монастыре одним из его насельников — иеромонахом Мартирием Печерским. Об авторе нам известно лишь то, что он написал также «Кондаки и икосы всем святым» и «Последование о стихословии икосов»¹. Нам известно семь списков «Кондаков и икосов свт. Иоанну Златоусту»: **Син. 470, ТСЛ 768, Син. 774, Тип. 264, Син. 850, Арх. 435, Егор. 1834**. При пословной текстологической сверке данных списков было выявлено, что старшие списки **Син. 470** и **ТСЛ 768**, которые датируются концом XV в., в ряде чтений отличаются от позднейших списков XVI и XVII вв. и близки между собой. Младшие списки также весьма близки между собой и содержат ряд чтений, которые отличают их от двух старших. Это позволяет говорить об особом изводе, восходящем к некоему общему протографу. Последний наиболее исправно отражён в списке **Син. 774**, который мы будем использовать в качестве основного для сопоставления чтений нового извода памятника с его архаичным изводом. Ниже представлен анализ тех различий, которые выявляют родственные отношения списков **Син. 470** и **ТСЛ 768**, а также особые чтения нового извода. Найденные различия были разделены на следующие группы:

- 1) стилистические,
- 2) грамматические,
- 3) семантические,
- 4) ошибки переписчика,
- 5) вставки и пропуски.

Таблица 1. *Стилистические различия*

Син. 470	ТСЛ 768	Син. 774
Ѡ нею же <u>принемѣ</u> възпѣа	Ѡ нею же <u>прѣнемѣ</u> възпѣа	Ѡ нею же <u>поемѣ</u> възпѣа
Сѣчѣкѣютѣа народи	Сѣчѣкѣютѣа народи	Сѣчѣкѣетѣа народѣ
мѣри <u>моен</u>	мѣри <u>моен</u>	мѣри <u>моелѣ</u>
чѣбѣ <u>желаше</u> видѣти	чѣбѣ <u>желаше</u> видѣти	чѣбѣ <u>желаше</u> видѣти
<u>Ѣтнаѣ</u> мироположница	<u>Ѣтнаго</u> мироположница	<u>прѣѢтнаѣ</u>
<u>вѣжестѣвнаго</u> мѡура	<u>вѣжестѣвнаго</u> мѡра	мирположница
полна		<u>вѣжестѣвнаго</u> мѡра полна

1 Далмат (Юдин), иером. Новгородский след в московской истории: богослужебный Сборник № 774 из Синодального собрания ГИМ в контексте истории Московского Златоустава монастыря // Златоустовские чтения. Сборник докладов научно-практической конференции. 6–7 февраля 2020 г. Москва, 2021. С. 32–33.

В первом разночтении Таблицы 1 в древних списках **Син. 470** и **ТСЛ 768** употреблён глагол *прѣмѣ* (начальная форма — *прѣмѣти*²), в словаре Срезневского первое значение этого глагола — «брать». Используемый в **Син. 774** глагол *поѣмѣ* (начальная форма — *поѣмѣти*³) в том же Словаре имеет первое значение «взять». В данном случае наблюдается замена глагола несовершенного вида глаголом совершенного вида. Соответственно, меняется и оттенок смысла, заложенный в описание данного факта.

Во втором разночтении в древних списках использована форма существительного во множественном числе — *народи*, что придаёт событию масштабность через участие в нём многих народов; **Син. 774** меняет форму на существительное единственного числа — *народѣ*. Меняя стиль, переписчик изменяет окраску описываемого события. Примером употребления «народи» в смысле «люди» служит евангельское выражение: «*Узрев же народы, възиде на гору...*» (Мф. 5, 1 и др.), которое соответствует регистру литературного языка, тогда как слово «народ» в том же смысле присуще разговорному регистру.

В третьем разночтении видим пример, обратный предыдущему: разговорный вариант местоимения *моѣи* меняется на книжный *моѣѣ*. В четвёртом разночтении, как и в третьем, заметна попытка «окнижения» языка: употреблена более архаичная форма, что достигается через замену стяжённого суффикса имперфекта *-ш-* в глаголе *жѣлшѣ* на нестяжённый *-лш-* в *жѣллшѣ*. Как пишет Б. А. Успенский в своей монографии «История русского литературного языка. XI–XVII вв.», нестяжённый суффикс имперфекта преобладал в старославянском языке, в древнерусских же текстах его употребление было крайне редким, однако он вернулся в употребление в процессе второго южнославянского влияния⁴.

В пятом примере переписчик приставкой *прѣ-* в **Син. 774** возводит прилагательное *ѣтнѣѣ* в превосходную степень⁵, указывая на высшую степень почтительности к святому.

Итак, стилизация происходила, как можно заметить, не системно, а лишь в отдельных случаях, однако заметна тенденция к архаизации языка.

2 Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2. Санкт-Петербург, 1902. Стб. 1404.

3 Там же. Стб. 1095.

4 Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.) Москва, 2002. С. 190.

5 Хабургаев Г. А. Старославянский язык. Москва, 1974. С. 238.

Таблица 2. Грамматические разночтения

Син. 470	ТСЛ 768	Син. 774
вѣждѣлѣ смиренѣи мудростѣи	вѣжелѣ смиреномудростѣи	вѣждѣлѣвѣ смиренон мудростѣи
конца земли ѡбтѣкшѣ	вѣ конца земли ѡбтѣкшѣ	вѣ конца земли ѡбтѣчѣ
вѣ нѣнѣю жизнь водѣще	вѣ нѣнѣю жизнь входѣще	вѣ нѣнѣю жизнь входимѣ
ѡригноу сердца	ѡринѣ сердца	ѡринѣвѣ сердца
ѡ негоже черплюще	ѡ негоже черплюще	ѡ негоже чрпаютѣ

Первая группа грамматических разночтений содержит случаи замены одной части речи на другую. Назовём эти случаи грамматическими заменами. В первом и четвёртом разночтениях, показанных в таблице 2, в списках **Син. 470** и **ТСЛ 768** употреблены аористы *вѣждѣлѣ* / *вѣжелѣ* и *ѡригноу* / *ѡринѣ*, а в новейших списках, представленных **Син. 774**, на их месте употребляются действительные причастия прошедшего времени *вѣждѣлѣвѣ*, *ѡринѣвѣ*. Во втором разночтении обратная картина: причастие *ѡбтѣкшѣ* при дальнейшей переписке становится аористом *ѡбтѣчѣ*.

В третьем и пятом разночтениях в древних списках наблюдаем действительные причастия настоящего времени *водѣще* / *входѣще* и черплюще, а в **Син. 774** на их месте употреблены глаголы настоящего времени *входимѣ* и *чрпаютѣ*.

На основании данных примеров можно предположить, что грамматические замены были произведены из-за стиливых предпочтений переписчика либо с целью облегчить восприятие на слух данных фрагментов текста.

Таблица 3. Грамматические разночтения

Син. 470	ТСЛ 768	Син. 774
оуслани поущаа	оуслани поущаа	оуслани поущихѣ
скитокѣ оученѣи	скитокѣ оученѣи	скитокѣ оученѣа
ѡ апломѣ верха теплаго вѣры петра	ѡ апломѣ верха теплаго вѣры петра	ѡ аплѣ верха теплаго вѣры петра
кѣ твоен хвалѣ велѣшию	кѣ твоен хвалѣ велѣшию	кѣ твоен хвалѣ велѣшиа
тебѣ покаянию проповѣдникѣ	тебѣ покоянию проповѣдникѣ	тебѣ покаянѣа проповѣдникѣ

Вторая группа грамматических разночтений включает в себя изменения падежей и родов имён существительных и прилагательных, а также изменение синтаксической роли причастия в предложении. В первом разночтении таблицы 3 ликвидируется древнее языковое явление субстантивации причастия, которое берёт начало в греческом языке⁶. Вместо поющаа в **Син. 470** и **ТСЛ 768** читаем поющихъ в **Син. 774**. Данной заменой язык икосов упрощается за счёт изменения книжной формы на форму обычного разговорного языка.

Во втором случае в **Син. 774** происходит замена множественного числа родительного падежа ѡ҃҃чнїи на единственное число родительного падежа ѡ҃҃чнїа. В третьем, четвёртом и пятом разночтениях находим общую закономерность: дательный падеж в позднейших списках заменяется на родительный. Вместо ѡ҃҃плѡмъ, келїчнѡ, и покаанїю в **Син. 774** читаем ѡ҃҃плѡ, келїчнѡ, и покаанїа. Дательный падеж в церковнославянском языке обычно выражает как принадлежность, так и объект, к которому направлено действие. Родительный может выражать принадлежность или отношение. По мнению Ф. И. Буслаева, при употреблении дательного падежа «предметы неодушевлённые и отвлечённые представляются как бы одушевлёнными»⁷, через дополнительный акцент на их действие. В результате замены дательного «родительным принадлежности» теряется направленность действия. Таковые падежные замены стали впоследствии характерной чертой языковых реформ XVII в., которые отразились в «книжных справках», связанных с именами патриархов Иосифа и Никона. Они проходили системно и повсеместно. Так, выражение «источник исцелением» заменяется на «источник исцелений», «ослабу узам» на «ослабу уз», «отца светом» на «отца светов» и, наконец, «во веки веком» на «во веки веков»⁸.

В приведённых в таблице 3 разночтениях видится тенденция к пояснению смыслов через русификацию текста, а также начало языковой тенденции заменять дательный падеж родительным, которая впоследствии стала яркой чертой языковой реформы при патриархе Никоне.

6 Успенский Б. А. История русского литературного языка. С. 255.

7 Буслаев Ф. И. Историческая грамматика русского языка. Москва, 1959. С. 464.

8 Сазонова Н. И. У истоков раскола Русской Церкви в XVII веке: исправление богослужебных книг при патриархе Никоне (1654–1666 гг.) (на материале Требника и Часослова). Томск, 2008. С. 133–134.

Таблица 4. Семантические разночтения

Син. 470	ТСЛ 768	Син. 774
БАСНОСЛОВЕНЫА ВѢТНА ИМНЖЕ ОУКРАДЕНВХ ОУЧЕНІИ	БАСНОСЛОВЕНЫА ВѢТНА ИМНЖЕ ОУКРАДЕН ОУЧЕНЬМИ	ВЕЛЕХВАЛНЫА ВѢТНА ИМНЖЕ ОУДЕНВХ ОУЧЕНІИ
КОЛНАМИ ПРЕЛЕСТИ НЕПОГРУЗАЩЬ СПЛХ ЁСИ	КОЛНАМИ ПРЕЛЕСТИ НЕПОГРУЗЕМИ СПСЕ	КОЛНАМИ ПРЕЛЕСТИ ПОГРУЗУЩЬ СПЛХ ЁСИ

В первом разночтении таблицы 4 в древнейших списках использовано слово *баснословеныа*, которое неизвестно историческим словарям, однако в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» находим глагол *баснословити* со значением «рассказывать басни, выдумки»⁹. Отсюда можем понять и смысл слова *баснословеныа*, то есть «рассказывающие выдумки». В том же словаре есть и использованное в **Син. 774** слово *велехвалныа*, имеющее значения «высокомерный», «заносчивый», «хвастиливый»¹⁰. Через такую замену переписчик меняет семантику фразы, перенося акцент с пустословия риториков на их гордость, которая является источником многогочения.

Во втором разночтении в древних списках употребляется причастие *оукраинкх* от глагола *оукраинити* со значениями «украстить», «почтить»; в **Син. 774** причастие меняется на *оудинкх* от глагола *оудинити* со значениями «сделать явным, объяснить». Как и в первом разночтении, мы видим здесь лексическую замену, которая ведёт за собой изменение смысла фразы: внешняя красота учений мало значит по сравнению с просвещением, которое принесло людям учительное слово свт. Иоанна Златоуста.

Третье разночтение относится к организации текста, расстановке смысловых акцентов, притом, что описывается один и тот же факт. В **Син. 470** и **ТСЛ 768** смысл представленной фразы таков: корабль не был потоплен, потому что Ты (свт. Иоанн) его спас; в **Син. 774** смысл следующий: тонущий под волнами корабль ты (свт. Иоанн) спас.

Таблица 5. Разночтения, возникшие из-за ошибки копирования

Син. 470	ТСЛ 768	Син. 774
СКОМНИ СЛОВЕСЫ ОУДИКВВХ ВВЕДЕ АДННЕА БСА	СКОМНИ СЛОВЕСЫ ОУДИКВВХ ВВЕДЕ АДННЕА БСА	СКОМНИ СЛОВЕСЫ ОУДИКВВХ АДННЕА БСА
УННЖЕ ВХ СКОРВЕУХ	УННЖЕ ВХ СКОРВЕУХ	УНЖЕ ВХ СКОРВЕУХ

9 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1. Москва, 1975. С. 78, с. v. «баснословити».

10 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 2. Москва, 1975. С. 61, с. v. «велехвальный».

радунѣа ницелюбнаа
добротоу оукрашенин

радунѣа ницелюбѣа
добротоу оукрашенин

радунѣа ницелюбнаа
доброто оукрашенаа

Ошибки переписчика встречаются в каждой рукописной книге. Это напрямую связано с процессом переписки книги, который имел свои сложности. В первом разночтении в **Син. 470** и **ТСЛ 768** мы наблюдаем часто встречающийся случай ошибки, когда переписчик посмотрел глазами не на ту строку и воспроизвёл слово введе, которое не должно было стоять на этом месте, поскольку не включается в смысл фразы. Это предположение подтверждается тем, что пятью строками выше на той же странице **Син. 470** имеется похожая фраза: *вѣа вѣ оудикленіе вѣвѣде*. Эту ошибку допускает и **ТСЛ 768**. Вероятно, эти списки копируют данную ошибку из общего протографа. А остальные списки, имея под собой другой протограф, не повторяют данной ошибки, поэтому в **Син. 774** читаем: *своими словесы оудиккѣа љдннеа вѣа*. Подобный случай описывает Д. С. Лихачёв в «Текстологии»¹¹.

Второе разночтение показывает ошибку переписчика **Син. 774**, ибо древние списки имеют более подходящее по смыслу слово *ѡнѣжѣ*, а его чтение *ѡ ѣжѣ* имеет графическое сходство. Так как слова писались слитно, то за читателем оставалась задача правильного словоделения. В протографе **Син. 774** «ъ» мог быть утерян, а графема «н» очень похожа на графему «и». Отсюда, вероятно, и возникла ошибка, проникшая в остальные списки икосов.

В третьем разночтении в списке **Син. 470** содержится ошибка интерпретации текста, что следует предположить из несогласованности фразы: *радунѣа ницелюбнаа добротоу оукрашенин*. Переписчики по-своему пытались прояснить смысл данного отрывка. Так, редактором **ТСЛ 768** лексема *ницелюбнаа* исправляется на *ницелюбѣа*, и получается следующая фраза: *радунѣа ницелюбѣа добротоу оукрашенин*. Однако это исправление не влияет на параллельно возникший протограф группы пяти списков, поэтому **Син. 774** по-другому решает эту проблему: *радунѣа ницелюбнаа доброто оукрашенаа*. Такое чтение, с большой вероятностью, ошибочно, поскольку *доброто* можем перевести как «красота»¹², и тогда прилагательное *оукрашенаа* при нём становится излишним.

11 Лихачёв Д. С. Текстология. Москва, 1962. С. 67.

12 Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1. Санкт-Петербург, 1893. Стб. 680.

Таблица 6. Разночтения, возникшие в результате вставок и пропусков текста

Син. 470	ТСЛ 768	Син. 774
сладкыми словесы	сладкыми словесы	словесы
велехвальныа еллинскыа моудреца	велехвальныа еллинскыа моудреца	еллинскыа моудреца
жертвы бескровныа Ѡвн	жертвы бескровныа Ѡвн	жертвы бескровныа
премын ключа црѣвн	премын ключа сѣтыхъ црѣвен	премын ключа
твоа добродѣтели и премудрости словеса	твоа добродѣтели и премудрости словеса	твоа премудрости словеса
ѡтныхъ моцен златаурге	ѡтныхъ моцен златаурге	ѡтныхъ ти моцен златаурге

В таблице 6 с первого по пятое разночтение представлены примеры того, как в предполагаемом протографе пяти списков, представленных в данной таблице списком **Син. 774**, были выпущены слова. Эти слова имели место в тексте древнейших списков **Син. 470** и **ТСЛ 768**: *сладкими, велехвальныа, црѣвн/сѣтыхъ црѣвен, добродѣтели* и др.

В третьем разночтении редактором **Син. 774** была выпущена лексема *Ѡвн* в выражении *жертвы бескровныа Ѡвн*. Вероятно, на то есть богословская причина: поскольку сам Христос приносится в жертву на Божественной литургии, то редактор посчитал, что Спаситель не может быть одновременно приносимым в жертву и принимающим жертву. Однако это ошибочный взгляд, как следует из литургической молитвы (**ТСЛ 224**), которую священник совершает во время Херувимской песни:

«Ты еси приносяй и приносимый, приемляй и раздаваемый»¹³.

Иными словами, Жертва Христова принесена по Его человеческому естеству, а поскольку Христос неразделен с Отцом по Своему божественному естеству, то Он также принимает жертву вместе с Отцом. Об этом свидетельствует Томос Константинопольского Собора 1156–1157 гг.¹⁴

Вставленное в шестом разночтении в **Син. 774** указательное местоимение *ти* не меняет смысла фрагмента и, на мой взгляд, является

13 РГБ. Ф. 304/Л. № 224. Служебник и Требник. [1474 г.] Л. 17.

14 Ермилов П., диак. Собор 1156–1157 гг. // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 323.

избыточным. Что в данных случаях имеет место: небрежность переписчика или намеренная редакция, — сказать сложно.

С приведёнными в данных примерах пропусками текст теряет дополнительные смыслы, которые, вероятно, закладывал автор икосов. Вставки же не несут смысловых привнесений, лишь помогают в восприятии текста на слух.

Выводы

На основании приведённых данных и анализа разночтений, можно сделать следующие выводы:

- Древнейшие списки икосов XV в. **Син. 470** и **ТСЛ 768** являются родственными, что доказывается их общими чтениями, которые не сохранились в более поздних списках: **Син. 774** и пяти других списках XVI–XVII вв.
- При текстологическом сопоставлении всех известных списков исследуемого памятника были выявлены некоторые тенденции изменения текста в процессе его бытования. Во-первых, в поздних списках присутствуют примеры грамматической архаизации текста. Во-вторых, тенденция к прояснению смыслов через изменение книжных форм церковнославянского текста на формы разговорного русского языка. В-третьих, в тексте икосов есть ошибки и исправления, которые путают смыслы и уводят от первоначального замысла.
- По характеру разночтений, можно утверждать, что только в **ТСЛ 768** была проведена редакторская работа, которую ещё предстоит изучить. В других списках присутствуют лишь стихийные вмешательства и изменения, как намеренные, так и случайные, а потому есть несколько изводов текста, признаки которых надлежит выявить и описать.
- И наконец, данные, полученные при сравнительном изучении разночтений в списках икосов, помогут в восстановлении общего архетипа для всех известных списков изучаемого памятника.

Архивные материалы

- Арх. 435** — [Кондаки и икосы свт. Иоанну Златоусту] // РГИА. Ф. 834. № 435. Канонник. [XVI в.] Л. 733 об. — 744.
- Егор. 1834** — [Кондаки и икосы свт. Иоанну Златоусту] // РГБ. Ф. 98. № 1834. Канонник. [1605 г.] Л. 757 об. — 774 об.
- Син. 470** — [Кондаки и икосы свт. Иоанну Златоусту] // ГИМ. Синодальное собрание. № 470. Правило молебное, расположенное на четыре седмицы. [Кон. XV — нач. XVI вв.] Л. 169–178.
- Син. 774** — [Кондаки и икосы свт. Иоанну Златоусту] // ГИМ. Синодальное собрание. № 774. Канонник. [XVI в.] Л. 369 об. — 392 об.
- Син. 850** — [Кондаки и икосы свт. Иоанну Златоусту] // ГИМ. Синодальное собрание. № 850. Сборник смешанного содержания. [Сер. XVII в.] Л. 710 — 722 об.
- Тип. 264** — [Кондаки и икосы свт. Иоанну Златоусту] // РГАДА. Ф. 381. № 264. Сборник богослужебный. [Сер. XVI в.] Л. 167 об. — 177 об.
- ТСЛ 224** — РГБ. Ф. 304/1. № 224. Служебник и Требник. [1474 г.]
- ТСЛ 768** — [Кондаки и икосы свт. Иоанну Златоусту] // РГБ. Ф. 304/1 (Собр. Троице-Сергиевой Лавры, основное). № 768. Сборник смешанного состава. [Кон. XV — нач. XVI вв.] Л. 128 — 141 об.

Литература

- Буслаев Ф. И.* Историческая грамматика русского языка. Москва: Учпедгиз, 1959.
- Далмат (Юдин), иером.* Новгородский след в московской истории: богослужебный Сборник № 774 из Синодального собрания ГИМ в контексте истории Московского Златоустова монастыря. // Златоустовские чтения. Сборник докладов научно-практической конференции. 06–07 февраля 2020 г. Москва: Храм святых Космы и Дамиана на Маросейке; Центр изучения истории и наследия Московского Златоустовского монастыря, 2021. С. 22–49.
- Ермилов П., диак.* Собор 1156–1157 гг. // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 323–326.
- Лихачев Д. С.* Текстология. Москва: Изд. Академии Наук СССР, 1962.
- Сазонова Н. И.* У истоков раскола Русской Церкви в XVII веке: исправление богослужебных книг при патриархе Никоне (1654–1666 гг.) (на материале Требника и Часослова). Томск: Изд. ТГПУ, 2008.
- Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–30, Доп. Москва; Санкт-Петербург: Наука; Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова; Нестор-История, 1975–.
- Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1–3, Доп. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук, 1893–1912.
- Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.) Москва: Аспект Пресс, 2002.
- Хабургаев Г. А.* Старославянский язык. Москва: Просвещение, 1974.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ПАТРИОТИЗМА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Олег Иванович Сыромятников

доктор филологических наук
профессор кафедры русской литературы Пермского
государственного университета
614990, г. Пермь, ул. Букирева, д. 15
преподаватель Пермской духовной семинарии
614036 г. Пермь, Шоссе Космонавтов, 185
pani_perm@list.ru

Для цитирования: *Сыромятников О. И.* Духовные основы патриотизма в русской культуре // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 323–334. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.017

Аннотация

УДК 17.024 (37) (141.412)

В статье рассматривается сущность и онтологические основы патриотизма как морального принципа. Содержание всех моральных принципов обуславливается высшими нравственными ценностями, главным из которых является идеал — представление о некоем совершенстве. Идеал имеет фидеическую природу — человек верит, что некто или нечто обладает высшей ценностью. Развиваясь, фидеическое сознание приобретает статус религиозного сознания, и в этом случае понятия морали получают религиозное обоснование. Это в полной мере относится и к патриотизму. Наиболее полно его сущность раскрывается в православии, провозглашающем любовь главным законом бытия и утверждающем, что настоящая любовь всегда содержит в себе готовность к бескорыстной жертве. Автор сравнивает патриотизм с такими внешне похожими на него явлениями, как национализм, шовинизм, расизм, ксенофобия и космополитизм и приходит к выводу, что религиозный патриотизм всегда прочнее и сильнее любых форм секулярного идеологического патриотизма, потому что его источником является сам Бог. Следовательно, воспитание подлинного патриотизма вне духовных и нравственных ценностей, хранимых традиционными религиями, невозможно.

Ключевые слова: патриотизм, национализм, шовинизм, ксенофобия, расизм, космополитизм, фидеическое сознание, Священное Писание.

Spiritual Foundations of Patriotism in Russian Culture

Oleg I. Syromiatnikov

Doctor of Philology

Professor at the Department of Russian Literature at the Perm State University

15, Bukireva st., Perm, 614990, Russia

Lecturer at the Perm Theological Seminary

185, Kosmonavtov Highway, Perm, 614036, Russia

pani_perm@list.ru

For citation: Syromyatnikov, Oleg I. "Spiritual Foundations of Patriotism in Russian Culture". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 323–334 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.017

Abstract. The article examines the essence and ontological foundations of patriotism as a moral principle. The content of all moral principles is determined by the highest moral values, the main of them being an ideal – the idea of certain perfection. The ideal has fideic nature – a person believes that someone or something has the highest value. As it develops, fideic consciousness acquires the status of religious consciousness, and in this case the concepts of morality receive religious justification. It entirely applies to patriotism. Its essence is most completely revealed in Orthodoxy, which proclaims love to be the main law of existence and asserts that true love always contains readiness for selfless sacrifice. The author compares patriotism with such externally similar phenomena as nationalism, chauvinism, racism, xenophobia and cosmopolitanism and comes to the conclusion that religious patriotism is always stronger and more durable than any other form of secular ideological patriotism, because its source is God Himself. Therefore, education in true patriotism apart from the spiritual and moral values preserved by traditional religions is impossible.

Keywords: patriotism, nationalism, chauvinism, xenophobia, racism, cosmopolitanism, fideic consciousness, Holy Scripture.

Основу мировоззрения человека и общества образует фидеическое сознание, высшей формой развития которого является религиозное сознание. Оно определяет содержание высших нравственных ценностей, этических и эстетических категорий, а также принципов и норм индивидуальной и общественной морали, в том числе и патриотизма — морального принципа, выражающего меру любви человека к своему Отечеству. Содержание всех моральных принципов определяется высшими нравственными ценностями, главное место среди которых занимает идеал, так как именно он обуславливает цель деятельности каждого отдельного человека и общества в целом. Идеал имеет фидеическую природу — человек *верит*, что тот или иной предмет или явление видимого или невидимого мира имеет высшую ценность, следовательно, именно предмет веры определяет содержание патриотизма.

Религией русского народа является православие. Оно создало русскую культуру и обеспечило её целостность во всём многообразии духовных и материальных форм. Православие обусловило особенности онтологии и гносеологии русского человека и сформировало его духовные и нравственные ценности. Патриотизм занимает среди них особое место, поскольку непосредственно восходит к главному закону христианской жизни:

«Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумием твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22, 37–40).

Любовь к Богу заключается в деятельном стремлении исполнить Его волю наилучшим образом. Об этом прямо говорит Христос:

«Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцом Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (Ин. 14, 21).

Любовь к самому себе состоит в неустанном подвижении¹ себя ко Христу, а любовь к ближнему — в готовности пожертвовать всем ради его спасения.

Для православного сознания любовь является универсальным законом бытия. Она определяет содержание и характер действия всех

1 Подвижение — авторский неологизм, однокоренной со словами «подвиг», «подвижник», «подвижничать». — О. С.

элементов индивидуального и общественного сознания, выстраивает их иерархию и занимает в ней главенствующее положение, о чём говорит Священное Писание:

«А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13, 13).

Понимая под любовью силу, рождающую, преумножающую и спасающую жизнь, православие обозначает словом «любовь» и сущность самого Бога:

«Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4, 16).

Жизнь — естественное следствие и продолжение любви, которая проявляется в видимом мире как красота, а в живой природе она выражается также в несознательной потребности заботы о потомстве и в стремлении к близости с себе подобными. У некоторых высших животных любовь может проявляться и в привязанности к представителям других биологических видов.

Любовь целостна, едина и неделима; она всегда одна и та же, постоянна и неизменна в своей сущности, как и сам её источник — Бог. Поскольку человек сотворён по образу и подобию Бога, то любовь должна быть основой всех сфер сознания и практической деятельности человека. Однако её полнота и чистота у всех людей разная, что обусловлено состоянием их духовной сферы: чем более она развита и целостна, тем ярче и сильнее энергия Божественной любви, изливающаяся через человека в мир, и тем очевиднее её проявления. И напротив, греховная повреждённость духовной сферы препятствует проявлениям любви и искажает её сущность во всех областях человеческой деятельности.

Священное Писание определяет содержание понятия «любовь» через конечный перечень действий:

«Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13, 4–8).

Писание также называет и главный критерий, отличающий любовь от внешне похожих на неё явлений:

«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15,13)².

Жертва — атрибутивное свойство любви, её сущность и значение состоит в том, что она соединяет любящего и любимого, превращая их в новую онтологическую целостность на основе духовного единства. Вся земная жизнь Иисуса Христа была примером такой любви, а её высшим проявлением стало добровольное принятие крестной смерти ради спасения всех людей. Пример жертвенной любви явил Бог Отец, который *так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3,16).

Русская Православная Церковь ясно выразила своё отношение к патриотизму в «Основах социальной концепции РПЦ», принятых Архиерейским Собором РПЦ в 2000 г. В этом документе, в частности, говорится:

«Патриотизм православного христианина должен быть действенным. Он проявляется в защите отечества от неприятеля, труде на благо отчизны, заботе об устройении народной жизни, в том числе путём участия в делах государственного управления. Христианин призван сохранять и развивать национальную культуру, народное самосознание»³.

В «Основах» также приводятся примеры патриотизма, проявленного христианами различных национальностей, духовное родство которых выше и сильнее кровных связей, поскольку во Христе *нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос* (Кол. 3, 11). Особое внимание «Основы...» уделяют истории русского народа, хранящей множество образцов самопожертвования ради Христа, ближних и Отечества представителями самых разных слоёв русского народа от простых крестьян до князей и архиереев.

История России знает также примеры патриотизма людей, принадлежавших к другим традиционным для России религиям: исламу, иудаизму и буддизму, а советский период отечественной истории дал множество образцов и нерелигиозного патриотизма. Он был основан на марксистско-ленинской идеологии, базовые постулаты которой (материализм и атеизм) предлагалось принять без доказательств, на веру.

- 2 Русский народ выразил эту мысль в мудром императиве: «Сам погибай, а товарища выручай!» Заметим, что подобной поговорки нет ни у одного другого народа.
- 3 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Москва, 2001. С. 14.

Нужно было верить в «светлое будущее», в личную непогрешимость вождя и в априорную истинность всего, что говорится и делается от лица партии. Именно вера придавала советскому патриотизму черты индивидуального и массового героизма, отчасти сопоставимого с подвигами христианских мучеников и исповедников. Однако верить в абстрактное «светлое будущее» оказалось намного труднее, чем в Бога, и атеистическая идеология начала постепенно разрушаться. В конечном итоге советский патриотизм деградировал на низший уровень фидеического сознания и превратился в партикулярный патриотизм (личное дело каждого), локализующийся в конкретных образах (*моя страна, мой народ, мой город, моя деревня, моя хата с краю, мой дом — моя крепость* и т. п.). Патриотизм такого рода всегда ограничен субъективными эгоистическими смыслами, а потому он слаб, аморфен, неустойчив и подобен дому, построенному без фундамента: разрушится при первом серьёзном испытании. Особое нравственное явление представляет собой патриотизм, ассимилированный гордостью. Человек, считающий себя лучше других, боится обнаружить свою слабость и вынужден вопреки собственным желаниям и интересам временно следовать социально одобряемым моделям поведения, в том числе патриотизму. Но такой «патриотизм», по существу, уже не является таковым, потому что его содержание образует не любовь, а гордость и постоянно сопутствующий ей эгоизм.

Любовь жива и сильна только до тех пор, пока сохраняет связь со своим источником — Богом. Утратив её, она становится подобна цветку, отрезанному от корня: некоторое время он будет сохранять внешний вид и аромат, но затем неминуемо завянет и погибнет. Это всегда происходило и будет происходить со всеми светскими формами патриотизма, независимо от того, на какой идеологической почве они будут созданы.

Религиозный патриотизм сильнее и твёрже любых других форм патриотизма, так как любовь верующего человека не ограничивается его земным Отечеством, а простирается и на духовный мир, Царство Божие. Оно служит Отечеством для всех верующих людей всех национальностей и мест проживания, поэтому они готовы сражаться за него не только на родной земле, но и за её пределами.

Для христианина Небесное Отечество является высшей ценностью, ради которой он может и должен пожертвовать всем своим достоинством. Этому учит Евангелие:

«Царство Небесное подобно купцу, ищущему хороших жемчужин, который, найдя одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее» (Мф. 13, 45–46).

Христианский патриотизм зиждется также и на принципах сыновней любви и почтительности к единому Отцу, на благодарности Ему и стремлении быть во всём послушным Ему.

Патриотизм — сознательное, свободное и деятельное проявление любви к Отечеству (стране и народу), а поскольку любовь является неотъемлемым свойством человеческой природы, то и патриотизм является естественным, нормальным качеством людей. Всякая его неполнота или ограниченность свидетельствует о духовном повреждении личности. Об этом говорит и апостол Павел:

«Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим. 5, 8).

Причиной этого явления Священное Писание называет нежелание людей жить по воле Бога:

«По причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь» (Мф. 24, 12).

Беззаконие, то есть сознательное нарушение или неисполнение воли Бога, открытой в Его заповедях, есть прямое следствие гордыни и порождённого ею эгоизма. Гордость лишает человека способности адекватно оценивать себя, поэтому эгоист априори считает себя лучше других людей. Движимый гордостью и желанием стать «ещё лучше», он иногда даже готов чем-то пожертвовать (как правило, малозначимым) ради окружающих, но лишь затем, чтобы получить моральное право потребовать многократной отдачи. Если эгоист не получает её, он начинает ненавидеть облагодетельствованного им человека, а если получает над ним власть, то и мучить.

Разрушение любви приводит к деградации патриотизма до **национализма, расизма, шовинизма, ксенофобии и космополитизма**.

«Без Меня не можете делать ничего», — говорит Господь (Ин. 15, 5). Человек способен любить только до тех пор, пока сохраняет связь с Богом. Как только он сознательно или бессознательно разрывает её, Божественная любовь перестаёт изливаться через него в мир и патриотизм утрачивает духовный статус, регрессирует на второй уровень трихотомии и превращается в **национализм**. Любовь националиста не имеет внешнего источника, поэтому она ограничена и конечна.

Инстинктивно чувствуя это, националист расходует её только на тех, кого считает своими единокровными братьями. Для остальных людей его любви не хватает, и в отношении к ним он проявляет либо равнодушные, либо ненависть. Ради «своих» националист готов трудиться, сражаться и даже жертвовать собой. Но только ради них, тогда как патриотизм простирается на всё Отечество, объемля людей самых разных национальностей, вероисповеданий и социальных статусов.

Национализм ущербен ещё и потому, что никто не может знать наверняка, что перед ним находится представитель именно его нации. Так же невозможно доказать, что сам националист является чистокровным представителем одного-единственного народа. Если национализм не освободится от ограниченности и не возвысится до религиозного патриотизма, то рано или поздно опустится до **шовинизма**, утверждающего априорное превосходство одной нации над другими.

Между национализмом и шовинизмом находится **расизм**. Он возник и получил наукообразное обоснование одновременно с так называемым научным атеизмом в середине XIX в. в Западной Европе (крупнейшими теоретиками расизма были француз Ж. Гобино, англичанин Х. Чемберлен и немец Г. Гюнтер). Причина появления расизма заключалась в разрушении религиозного сознания и вытеснении его идеологией материализма и рационализма. Они, в свою очередь, были порождены гордостью, выражавшейся в чувстве априорного физического (расового) превосходства.

Свою неполноценность расизм пытается скрыть за псевдонаучными, а иногда и мистическими доводами естественного, природного превосходства одной нации над другой. В отличие от него, шовинизм доказывает свою правоту не силлогизмами, а насилием, следуя примитивной логике: я — лучше, и все должны это признать и подчиниться мне. Шовинизм находится на границе душевного и телесного уровня трихотомии, в нём ещё можно найти следы любви, но эта любовь высокомерна и горделива и при первом испытании мгновенно превращается в свою противоположность — ненависть. Шовинизм неотделим от эгоизма и не может любить кого-либо кроме себя, он даже не может долго видеть его рядом с собой, ощущая как нечто чужое и потенциально опасное.

Шовинизм глубоко чужд христианскому сознанию, ибо является почти окончательным разрушением любви и ярким показателем апостасийных процессов индивидуального и общественного сознания. Чем шире и глубже духовное разложение, тем слабее любовь в каждом

отдельном человеке и в обществе в целом и тем чаще и острее будет проявляться шовинизм, поэтому шовинизм не мог появиться в православном народе, его породило разлагающееся религиозное сознание постренессансной Европы. Само слово «шовинизм» обязано происхождением солдату армии Наполеона I Николя Шовену, сочинившему песенку с рефреном:

«Франция, Франция — превыше всего!»⁴

В нач. XX в. эта песенка зазвучала в Германии:

«Германия, Германия превыше всего! Выше всего на свете!»⁵

А после 1945 г. идея естественного и безусловного превосходства одной нации над другими воплотилась в так называемой «американской мечте»⁶.

Результатом дальнейшего разрушения любви становится **ксенофобия**. Её носители руководствуются в отношении к окружающим людям сугубо физическими ощущениями приятности и неприятности. Они воспринимают любого человека как заведомо опасное существо, от которого нужно избавиться любыми способами.

Последним этапом разрушения любви, за которым следует уже физическая смерть, является **космополитизм**. В XX в. он был всячески эстетизирован апостасирующим сознанием русской интеллигенции и объявлен чуть ли ни высшей стадией интеллектуального развития человека. Однако на самом деле космополит не испытывает чувства любви ни к кому и ни к чему, кроме самого себя, руководствуясь убеждением, согласно которому родина — это там, где жить лучше. От ксенофобии космополитизм отличается только отсутствием агрессии. Он не пытается изменить среду своего обитания, а просто меняет её на другую. Это сугубо физическое, животное, рефлексивное действие, не имеющее никаких душевных или духовных оснований⁷.

Процесс деградации любви имеет как вертикальное (от патриотизма к космополитизму), так и горизонтальное измерение. Во втором

4 «France, France avant tout!» (фр.). См.: Пюиже Ж., де. Шовен, солдат-землепашец: эпизод из истории национализма. Москва, 1999. С. 9–11, 15–21, 362–367.

5 «Deutschland, Deutschland über alles! Über alles in der Welt!» (нем.).

6 «American Dream» (анг.).

7 Космополитизм — последний этап перед полной гибелью, сначала духовной, а затем и телесной. Ф. М. Достоевский показал это через образ Николая Ставрогина: «Гражданин кантона Ури висел тут же за дверцей. На столике лежал клочок бумаги со словами карандашом: "Никого не винить, я сам"». См.: Достоевский Ф. М. Бесы 3, 8 // ПСС. Т. 10. С. 516:3–5.

случае любовь утрачивает целостность и универсальность, становясь дискретной и избирательной, вследствие чего человек может любить одних людей и ненавидеть или быть равнодушным по отношению к другим. По существу, это уже не любовь (так как целостность утрачена), а лишь похожие на неё элементы морального сознания, «срабатывающие» в определённых ситуациях и условиях. Так, человек может вести антиобщественный образ жизни и даже быть преступником, но сохранять чувство любви к родине. К этому феномену обращены известные слова Самуэля Джонсона: «Патриотизм — последнее прибежище негодяя», произнесённые в ходе обсуждения вопроса о возможности набора в армию уголовных преступников. Осенью 1941 г. этот вопрос встал и перед руководством Советского Союза, а зимой 2022 г. — перед высшей государственной властью Российской Федерации. Его положительное решение выявило важную закономерность — немало граждан, совершивших разного рода преступления, вернулись к нормальной жизни. Следовательно, восстановление разрушенной любви возможно через волевое побуждение к сознательному акту любви, чему может способствовать и внешний (социальный) импульс, благодаря которому человек оказывается в ситуации морального выбора. Выбирая добро, человек получает навык добротворчества, упражняя и совершенствуя который он создаёт условия для спасения своей души, ибо, говорит Господь, *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12).

Любовь Бога в равной степени изливается на всех людей, но они не в равной степени готовы её принять. Гордость закрывает душу человека от света Божественной любви, и та любовь, которая прежде была в нём, начинает постепенно иссыхать, всё более и более превращаясь в себялюбие и эгоизм. Единственный путь стяжания любви Бога — смиренное исполнение Его заповедей, для чего каждому человеку даётся уникальный, только ему предназначенный талант:

«Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий всё во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу» (1 Кор. 12, 4–7).

Поскольку наивысшим благом для человека является спасение его души (ибо *какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?* (Мф. 16, 26)), то необходимо неустанно совершенствоваться и преумножать полученный

талант, как о том говорит Евангелие в притче о талантах (См. Мф. 25, 14–30). В этом и заключается *настоящий патриотизм*: человек должен приумножить талант и с его помощью ответить деятельной любовью на любовь Бога.

Все великие творцы русской культуры были сознательными и деятельными патриотами. Однако уже в середине XVIII в. продукты разложения европейского религиозного сознания стали проникать в Россию. Всё громче звучали голоса, утверждавшие, что патриотизм является пережитком прошлого, что никакого патриотизма вообще нет, а есть общечеловеческие ценности и глобализационные процессы. Отвечая им, А. С. Пушкин писал:

«Гордиться славою своих предков не только можно, но и должно; не уважать оной есть постыдное малодушие <...> Может ли быть пороком в частном человеке то, что почитается добродетелью в целом народе? Предрассудок сей, утвержденный демократической завистью некоторых философов, служит только к распространению низкого эгоизма»⁸.

Закон любви, хранимый православием, придаёт русскому патриотизму глубину и широту, не известные другим национальным формам патриотизма. Для русского человека, то есть человека, укоренённого в русской культуре, знающего и любящего её, Россия — намного больше, чем государство или страна. Для него Россия — это *всё*, без чего он не может жить. Именно поэтому *ностальгия* — характерно русское явление, не знакомое и не понятное иностранцам. Именно поэтому русские солдаты, попав в плен, всегда старались бежать из него, тогда как иностранные солдаты в русском плену вполне довольствовались наличным комфортом. Именно поэтому русский человек, даже разбогатев и вполне благополучно устроившись за рубежом, всегда мечтал о возвращении на родину⁹. И. А. Ильин писал об этом:

«Где бы, мы, русские люди, ни жили, нас никогда и нигде не покидает скорбь о нашей родине, о России. Это естественно и неизбежно: эта скорбь не может и не должна нас покидать. Она есть проявление нашей живой любви к Родине и нашей веры в неё»¹⁰.

8 Пушкин А. С. Собрание сочинений. Т. 6. Критика и публицистика. Москва, 1962. С. 20.

9 Характерным примером является судьба тверского купца Афанасия Никитина (XV в.).

10 Ильин И. А. Почему мы верим в Россию? // Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов. Т. 1. Москва, 1992. С. 89.

Патриотизм принадлежит к сфере духа, основу которой составляет любовь, питаемая верой в идеал. Чем выше идеал, тем сильнее любовь и патриотизм. Сформировать представление об идеале вне фидеического или религиозного сознания невозможно, а поскольку религиозное сознание — высшая форма фидеического сознания, то настоящий патриотизм может иметь только религиозную природу. Об этом свидетельствуют имена христиан разных времён и народов, живших во враждебной религиозной и социальной среде, но всегда добросовестно выполнявших свои гражданские обязанности — от уплаты налогов до службы в армии. Известно, что верующие люди идут на войну спокойно и уверенно, потому что знают о своём бессмертии и веруют в милосердие Божие. Они не боятся смерти и потому воюют мужественно и смело, а безбожники, оказавшиеся на войне против своей воли, или гибнут, или переходят на сторону врага. Это следует учитывать при организации и проведении работы по патриотическому воспитанию, довольно активно развернувшейся во всех сферах современной общественной жизни России. Опора на духовные ценности, хранимые традиционными для России религиями, позволит восстановить нарушенные советской и либеральной идеологией вертикальные исторические связи многонационального и многоконфессионального русского народа, обеспечить его единство и процветание.

Источники

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Москва: Изд. Московской Патриархии, 2001.

Литература

Достоевский Ф. М. Бесы // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: [в 30 т.]. Т. 10. Ленинград: Наука, 1974. С. 5–516.

Ильин И. А. Почему мы верим в Россию? // Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов. Т. 1. Москва: Рарог, 1992. С. 89–93.

Пушкин А. С. Собрание сочинений: [в 10 т.]. Т. 6. Критика и публицистика. Москва: Художественная литература, 1962.

Плюмеж Ж., де. Шовец, солдат-землепашец: эпизод из истории национализма. Москва: Языки русской культуры, 1999.

ТЕМА СМЕРТИ В ТВОРЧЕСТВЕ И. С. ШМЕЛЁВА

К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Диакон Дионисий Макаров
/ Денис Владимирович Макаров

доктор культурологии
профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
denis.makarov@mail.ru

Для цитирования: Макаров Д., диак. Тема смерти в творчестве И. С. Шмелёва. К постановке проблемы // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 335 – 352. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.018

Аннотация

УДК 82.091 (27-29) (821.161.1)

Основная цель исследования — выявить авторское видение и особенности художественного изображения смерти в творчестве Ивана Сергеевича Шмелёва. В работе применяются системный, сравнительно-исторический методы и метод филологического анализа. Для достижения указанной цели анализируются художественные произведения И. С. Шмелёва, в которых встречается тема смерти, в частности, романы «История любовная», «Лето Господне», «Пути Небесные», повести «Богомолье», «Росстани», роман-эпопея «Солнце мёртвых» и другие. Наиболее важные результаты исследования: в целом изучаемый автор при изображении смерти исходит из основных догм православия, а также Священного Предания Православной Церкви, при этом его авторское видение и особенности художественного изображения смерти многокомпонентны. И. С. Шмелёв подходит к художественному осмыслению проблемы смерти многогранно и разносторонне, что само по себе создаёт проблему, которая требует, в свою очередь, комплексного исследования, поэтому внутри общей темы смерти необходимо выделить несколько подтем (мотивов), исследованию которых будут посвящены дальнейшие статьи данного цикла.

Ключевые слова: литература русского зарубежья, Иван Сергеевич Шмелёв, тема смерти.

The Theme of Death in the Works of I. S. Shmelev. To the Problem Statement

Deacon Dionysius Makarov / Denis V. Makarov

Doctor of Cultural Science

Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

denis.makarov@mail.ru

For citation: Makarov, Dionysius, deacon. "The Theme of Death in the Works of I. S. Shmelev. To the Problem Statement". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 335–352 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.018

Abstract. The main purpose of the study is to identify the author's vision and features of the artistic depiction of death in the work of Ivan Sergeevich Shmelev. The work uses systematic, comparative historical methods and the method of philological analysis. To achieve this goal, the works of I.S. Shmelev are analyzed, in which the theme of death occurs, in particular, the novels «Love Story», «Summer of the Lord», «Heavenly Paths», the novellas «Pilgrimage», «Rosstani», the epic novel «The Sun of the Dead» and others. The most important results of the study: in general, the author under study proceeds from the basic dogmas of Orthodoxy, as well as the Sacred Tradition of the Orthodox Church, while his author's vision and features of the artistic depiction of death are multicomponent. I.S. Shmelev approaches the artistic understanding of the problem of death in a multifaceted and versatile way, which in itself creates a problem that requires the turn of a comprehensive study. Therefore, within the general theme of death, it is necessary to identify several subtopics (motives), the study of which will be devoted to further articles in this series.

Keywords: literature of the Russian diaspora, the work of Ivan Sergeevich Shmelev, the theme of death.

Введение

Смерть — «великое таинство»¹ — является важнейшей проблемой, встающей перед человеческим сознанием. От отношения человека к смерти непосредственно зависит отношение к жизни (в плане понимания её смысла и цели) и к культуре (как к осознанному труду человека по возделыванию, преобразованию и совершенствованию самого себя и среды своего обитания — окружающего мира):

«Решением проблемы смерти в самой сути решается основная проблема человеческого существования. Опосредованно или непосредственно, все проблемы в конечном итоге сводятся к проблеме смерти. Проведите какую бы то ни было проблему до конца — и она неминуемо разовьётся в проблему смерти. Отсюда, от решения проблемы смерти зависит решение всех остальных проблем»².

Сущность данного вопроса заключается в том, что все люди смертны и всем ныне живущим предстоит умереть:

«Человекам положено однажды умереть» (Евр. 9, 27).

И нет никаких исключений, разве что для тех, кто доживёт до Второго Пришествия Господня:

«Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор. 15, 51).

Таким образом, в границах человеческой истории это абсолютно нерешаемая проблема:

«Смерть — это факт неизбежный»³.

Вот почему во всех дохристианских религиозных традициях и философских учениях, а также в постхристианском секулярном сознании нет и не может быть решения проблемы смерти, а есть только «технология смерти»⁴ — попытка примириться с нею, приручив её (например, создав культ мёртвых) или замолчав (полностью вынеся «за скобки» жизни). Как отмечает свт. Игнатий (Брянчанинов),

1 Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти. Москва, 2010. С. 104.

2 Свети Јустин (Поповић). Прогрес у воденици смрти. Шид, [Б. г.]. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/275>

3 Штеман А., протопр. Литургия смерти. Москва, 2013. С. 30.

4 Там же. С. 46.

«все идолопоклоннические верования <...> обещают человеку загробную жизнь — жизнь или счастливую, или несчастную, соответственно земным заслугам»⁵.

Однако человеческому сознанию и опыту всегда было не под силу решить эту проблему, возможно было лишь найти способ примириться с ней и как-то успокоить своё сознание. Так делает, например, Эпикур, афоризм которого о смерти («когда мы есть, то смерти ещё нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет») широко известен. Однако, чтобы лучше понять мысль философа, утверждавшего, в том числе, что «бог есть существо бессмертное и блаженное»⁶, следует привести более обширную цитату:

«Привыкай думать, что смерть для нас — ничто, ведь всё и хорошее, и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений. Поэтому если держаться правильного знания, что смерть для нас — ничто, то смертность жизни станет для нас отраднa; не оттого, что к ней прибавится бесконечность времени, а оттого, что от нее отнимется жажда бессмертия. Поэтому ничего нет страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в не-жизни. Поэтому глуп, кто говорит, что боится смерти не потому, что она причинит страдания, когда придет, а потому, что она причинит страдания тем, что придет; что присутствием своим не беспокоит, о том вовсе напрасно горевать заранее. Стало быть, самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют. Большинство людей то бегут смерти как величайшего из зол, то жаждут ее как отдохновения от зол жизни. А мудрец не уклоняется от жизни и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не кажется злом»⁷.

В дохристианские времена, при традиционном языческом родовом строе, система ценностей выражалась всегда в устном народном словесном творчестве (фольклоре), а главным субъектом истории

5 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. Москва, 2010. С. 105.

6 *Epicurus. Epistula ad Menoeceum 123:3 // Epicuro. Opere / ed. G. Arrighetti. Turin, 1973. P. 107.* Рус. пер.: *Эпикур. Письмо к Менекею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей / пер., комм. М. Л. Гаспарова. Москва, 1983. С. 315.*

7 *Epicurus. Epistula ad Menoeceum 124:6 – 126:3 // Epicuro. Opere / ed. G. Arrighetti. P. 109, 111.* Рус. пер.: *Эпикур. Письмо к Менекею. С. 315–316.*

и творцом культуры ещё не являлась отдельная человеческая личность (отсюда анонимность фольклора), поэтому проблема смерти отдельного человека вообще не стояла. Род — это коллектив, и сокровенная суть похоронных ритуалов заключалась, главным образом, в предотвращении повторного прихода смерти, чтобы роду был нанесён как можно меньший урон:

«По отношению к смерти функцией религии с самого начала было её “приручение”⁸. Так называемый “первобытный человек” боится не столько смерти, сколько мертвецов. Во всех религиях мертвецы продолжают существовать после смерти, но именно это существование, эта возможность того, что они будут вмешиваться в жизнь живых, пугает последних»⁹.

Всемирное преобразование понимания смерти является результатом «христианской революции»: мёртвые возвращаются к живым, потому что они живы, потому что “смерть как разделение” преодолена»¹⁰ Воскресением Христовым — началом всеобщего воскресения. Примечательно, что эта «революция» начинается, готовится уже в Священном Писании Ветхого Завета. Если сделать небольшой свод основных аспектов понимания смерти в Священном Писании (Ветхого и Нового Заветов), то можно выделить следующие положения. Бог не творил смерти и не радуется гибели живущих (см. Прем. 1, 13), а это означает, что смерть не природна человеку и существует только временно (как искажение бытия или болезнь) и, следовательно, будет побеждена — поглощена победой Иисуса Христа (см. 1 Кор. 15, 51–58). Причиной смерти является грех (см. Иак. 1, 15), который сам понимается букв. как отклонение от установленной цели жизни (*греч.* ἀμαρτία), но память о смерти предохраняет человека от греха (см. Сир. 7, 39), потому что после смерти человека ждёт суд (см. Евр. 9, 27). Перейти от смерти в жизнь можно уже в этой жизни, приняв дар Божий — жизнь вечную во Христе Иисусе, Господе нашем (см. Рим. 6, 23). Знаком же того, что это совершилось (что человек перешёл из смерти в жизнь) является любовь к братьям:

«Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти» (1 Ин. 3,14).

8 Выражение Ф. Арьеса «приручить смерть» означает нейтрализовать её разрушающее влияние на жизнь.

9 Штеман А., *протопр.* Литургия смерти. Москва, 2013. С. 45.

10 Там же. С. 81.

В завершающей Священное Писание Нового Завета книге Откровения Иоанна Богослова смерть утверждается как предел человеческого терпения и в то же время как последнее упование человека. Господь заповедует верующим людям последних времён сохранять верность Ему до смерти:

«Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни» (Апок. 2, 10).

В каком-то смысле отношение, подготовительное к подобному пониманию смерти, можно встретить уже в Священном Писании Ветхого Завета, например:

«Доброе имя лучше дорогой масти, и день смерти — дня рождения» (Еккл. 7, 1),

«Крепка, как смерть, любовь» (Песн. 8, 6).

Таким образом, в Священном Писании выражается целостное отношение к смерти, учитывающее её трагическое присутствие в истории человечества, однако утверждающее её временный характер и торжество над ней жизни вечной во Христе Иисусе, Господе нашем, победившем смерть Своим Воскресением. Такое отношение к смерти формируется в христианском сознании.

Что же касается светской культуры, следует отметить, что формирующие её факторы порой чрезвычайно многообразны и неоднозначны, тем не менее господствующее в общественном сознании отношение к смерти всегда является показателем состояния духа общества (или достаточно большой социальной страты) в ту или иную историческую эпоху. Мировая история и культура наглядно свидетельствуют об этом. Обратимся к книге «Человек перед лицом смерти» Филиппа Арьеса, которого протопресвитер Александр Шмеман считал «лучшим специалистом в области истории смерти»¹¹. В предисловии к ней медиовист Арон Яковлевич Гуревич отмечает, что «в восприятии смерти выявляются тайны человеческой личности» и определённое отношение к смерти проливает свет на «отношение людей к жизни и ее основным ценностям»¹². Вот почему так важно свидетельство художественной литературы, произведения писателей и поэтов, отражающие жизнь как всего общества, так и отдельного человека в разные исторические

11 Шмеман А., *протопр.* Литургия смерти. Москва, 2013. С. 32.

12 Гуревич А. Я. Предисловие. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. Москва, 1992. С. 9.

эпохи в художественных образах. Как утверждают исследователи отечественной словесности, «художественно-мистическое осмысление явления “смерть” — одна из самых важных тем русской литературы»¹³. Есть даже мнение, что в русской литературе ведущей темой является именно «схватка жизни и смерти»¹⁴, и вся русская литература усиленно ищет силы и средства, преодолевающие смерть.

Особенности художественного изображения смерти в русской литературе XIX – начала XX веков

В русской словесности XIX — начала XX веков, наверное, нет такого художника, в творчестве которого не звучала бы тема смерти. А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, М. Ю. Лермонтов, И. С. Тургенев, Л. Н. Толстой, Н. С. Лесков, И. А. Бунин, Л. Н. Андреев и многие другие — все уделяли внимание данной теме.

Так, состояние непонятного страха перед смертью прекрасно выразил М. Ю. Лермонтов:

«Боюсь не смерти я, О, нет! Боюсь исчезнуть совершенно»¹⁵.

Поэта страшит «бессмысленное поглощение мирозданием (его) человеческой индивидуальности»¹⁶. Именно это страшит человека Нового времени — личности, осознающей свою уникальность и свою смертность. Знание о бессмертии, хранимое всеми религиями, даже языческими, и утверждённое христианством, ставится в эпоху рационализма и атеизма под сомнение. И человеческий дух, лишившись одной из основных своих опор — знания о своём бессмертии — бунтует против нового рационалистического представления, поставившего под сомнение очевидные жизнеутверждающие истины.

К примеру, А. С. Пушкин, следуя давней традиции, пытается преодолеть смерть, хотя бы частично, силой творчества:

«Нет, весь я не умру — душа в заветной лире
Мой прах переживёт и тленья убежит»¹⁷.

13 Саблина Н. П. «Жизнь жительствоует»: тема смерти и бессмертия у русских поэтов // Проблемы исторической поэтики. Вып. 7. Петрозаводск, 2005. С. 112–124.

14 Сокурова О. Б. Схватка жизни и смерти как ведущая тема русской литературы // Русская литература. 1996. № 4. С. 216.

15 Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений. Т. 1. Москва; Ленинград, 1948. С. 164.

16 Лермонтовская энциклопедия. Москва, 1980. С. 310.

17 Пушкин А. С. Сочинения в трех томах. Т. 1. Москва, 1985. С. 586.

М. Ю. Лермонтов пытается обратить смерть в сон, в котором человек и природа примирились бы навеки:

«Надо мной чтоб, вечно зеленея,
Тёмный дуб склонялся и шумел»¹⁸.

И. С. Тургенев внимательно вглядывается в современные ему данные магнетизма, о котором в его произведениях говорится, что он [магнетизм. — Д. М.] «нам доказал влияние живой человеческой души на другую человеческую душу»¹⁹. Известно, как из писем писателя, так и из его творчества, что «мысль о “вечной проблеме смерти”, о тщете всего земного <...> присутствует во всем творчестве»²⁰ писателя. Тургенев напряжённо ищет путей преодоления смерти. В повести «После смерти» (название которой само говорит о направленности мысли автора) писатель обращается и к фольклорной традиции, и к предшествующей литературной, и даже к Библии, пытаясь утвердить истину бессмертия души. Но всё у него ещё только в догадках, всё неясно. Смерть все же остается для него неразгаданной тайной²¹. Герой последней повести И. С. Тургенева «После смерти» Аратов подходит к осознанию бессмертия души:

«А душа, разве она не бессмертна?»²²

Он вплотную пододвигается к истине, выраженной в Библии:

«Любовь сильнее смерти»²³.

Но само понимание любви у него, конечно, иное, чем в Библии. Аратов поглощён чувством любви к умершей Кларе, и для него значение слова «любовь» простирается только в этой плоскости: любимый — любимая. Его состояние, подобно состоянию гоголевского художника Пискарева («Петербургские повести»), является скорее состоянием страсти — бесовского наваждения, чем истинной жертвенной любовью, поэтому в его состоянии возможно только опьянение, всё более

18 Лермонтов М. Ю. Полное собрание сочинений. Москва; Ленинград, 1948. Т. 1. С. 94.

19 Тургенев И. С. После смерти. Москва, 1992. С. 13.

20 Мостовская Н. Н. Повесть Тургенева «После смерти» в литературной традиции // Русская литература. 1993. № 2. С. 146.

21 См. об этом: Тургенев И. С. Письмо к П. Виардо от 9/21 марта 1871 г. // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем. Письма. Т. 17. С. 279.

22 Тургенев И. С. После смерти. Москва, 1992. С. 118.

23 Там же. С. 119.

глубокое погружение в нереальный мир сна, в искусственную новую реальность — фантастическую, сказочную, то есть в мир призраков.

Л. Н. Толстой пытается избавиться от страха смерти при помощи софизма в духе Эпикура («когда мы есть — смерти нет, когда смерть есть — нас нет»). Его герой приходит к выводу, что ничего нет: ни жизни, ни смерти, поэтому вообще нечего бояться («Смерть Ивана Ильича», особенно «Записки сумасшедшего»). Но Л. Толстой преодолевает страх смерти не только при помощи философского умозаключения, он проводит своего героя через мистический опыт смерти. В повести «Смерть Ивана Ильича» автор приоткрывает завесу в иной мир и заглядывает туда, откуда, как говорят, никто не возвращался. Л. Н. Толстой дерзает, основываясь только на данных личного рассуждения и, возможно, некоторого умозрительного «опыта», предложить миру новое учение о смерти. Л. Н. Толстой создаёт особую концепцию смерти. Согласно писателю, там, за гранью жизни — «свет» и «радость»:

«Он искал своего прежнего страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет. “Так вот что! — вдруг вслух проговорил он. — Какая радость!”»²⁴

На первый взгляд, этот опыт подобен христианскому. Но в самой сути это не так. Свет Л. Н. Толстого не персонифицирован. Это безликая сила, энергия иного мира («космическая энергия»), в эзотерической терминологии — сила «тонкоматериального» или «астрального плана бытия»²⁵. Таким образом, писатель, соприкасаясь с эзотерикой, предвосхищает современную концепцию Р. Моуди²⁶. Главное в ней — отсутствие идеи посмертного суда. После земного сразу следует «небесное»: лучшая форма бытия, с ещё более яркими ощущениями и возможностями. По мнению критика, у Л. Н. Толстого «подход к жизни и смерти “экуменический”, то есть Л. Н. Толстой охватывает все явления, в том числе чуждые ему как личности»²⁷. Для героев этого русского писателя смерть — это пробуждение от жизни, которая есть ложь, смерть — это исцеление, смерть — это свет и радость, это возвращение к цельности.

У Н. С. Лескова «смерть не просто неминуемый итог жизни, отношением к смерти, вызовом ей проверяется нравственная состоятельность

24 Толстой Л. Н. Собрание сочинений. Т. 10. Москва, 1952. С. 320.

25 Ковалева Н. Е. Письма Махатм. Москва, 2011. URL: <https://djvu.online/file/lW8EZmHOT9GTm>

26 См.: Моуди Р. Жизнь после жизни. Москва, 2005.

27 Романович А. Освобождение Толстого // Русская литература. 1996. № 2. С. 238.

личности»²⁸. Так, герой «Очарованного странника» хочет за народ умереть, герой «Несмертельного Голована» приносит в жертву часть своего тела. Христианский идеал жертвенной любви («Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13)) используется писателем как основное мерило нравственной высоты персонажа. Отношение к смерти у Н. Лескова, таким образом, не только эстетическое, как у И. С. Тургенева и затем у И. А. Бунина (и не такое болезненное, как, например, у Л. Н. Андреева), а этическое: смерть — средство утверждения нравственной высоты человека.

У основоположника литературы экспрессионизма Л. Н. Андреева смерть — это непреодолимая стена (например, в рассказе «Стена»), которой ограничена жизнь человечества²⁹. Исходя из этой непреодолимости, герой рассказа «Елеазар» Август обосновывает концепцию жизни ради жизни, то есть смысл жизни заключается в самой жизни. Герой Андреева тем не менее испытывает ужас перед лицом смерти, для него она — мрак и конец всего либо, с другой стороны, безумное самоутверждение в возможности проявления своей свободы — в самоубийстве (например, «Рассказ о Сергее Петровиче»), в духе Ницше.

У другого классика, лауреата Нобелевской премии И. А. Бунина смерть, по замечанию критика, «имеет вневременную природу»³⁰. Это выход из бытия, исчезновение человека из числа живых, безвозвратная потеря способности жить и наслаждаться жизнью (например, в рассказе «Человек из Сан-Франциско»). Смерть героя изображается со стороны, глазами живых. Сам герой не видит, не слышит, он словно бы перестаёт существовать как личность.

Особенности художественного изображения смерти в творчестве И. С. Шмелёва

Данный ряд можно продолжать бесконечно, понимая при этом, что особенности авторского видения и художественного выражения проблемы смерти у каждого писателя или поэта заслуживают не одного отдельного научного исследования. Каждый художник имел особое, по сравнению

28 *Дмитренко С. Ф.* Смерть в сюжетах произведений Лескова // Русская литература. 1996. № 2. С. 216.

29 *Чуваков В. Н.* Между стеной и бездной // *Андреев Л. Н.* Собрание сочинений. Т. 1. Москва, 1990. С. 3–19.

30 *Герасимов Ю. Н.* Философия смерти в лирике Бунина // Русская литература. 1996. № 2. С. 236.

с другими, понимание и художественное видение смерти, что было также характерно для И. С. Шмелёва.

Обращение к изучению темы смерти у Шмелёва напрашивается у исследователя само собой, ибо данная тема присутствует у него практически в каждом значимом произведении. Так, в романе «Лето Господне» (1934–1944 гг.) вся третья часть («Скорби») посвящается умиранию отца Вани, а вторая часть («Радости») наполняется различными предзнаменованиями этого трагического события, приуготовляет сознание близких к смерти отца. В первой части романа («Праздники»), особенно в главе «Ефимоны», где изображается начало Великого поста, автор проводит автобиографического героя Ваню через первое осознание всеобщей смертности людей, через страх гибели и радость утешения, обретаемое Ваней в вере.

В повести «Росстани» (1913 г.) автором проводится мысль о краткости и суетности человеческой жизни, о необходимости подготовки к переходу в иной мир. В эпосе «Солнце мёртвых» (1923 г.) автор раскрывает картину всеобщей смерти: умирают люди (насильственно и от голода) и животные, погибает русская культура, ниспровергаются все нравственные ценности — разрушается весь мир. Сильно звучат здесь апокалипсические мотивы конца света. В повести «Богомолье» (1931 г.) мысль о внезапности и неизбежности смерти («Делов-то пуды, а она — туды»³¹) становится решающим фактором отправления героев на богомолье в Троице-Сергиеву Лавру, проявления заботы о спасении души, несмотря на самый разгар сезонных работ. Кроме того, описанию смерти персонажей Шмелёв уделяет место и в романе «История любовная» (смерть кучера Степана, пастуха и его невестки), и в романе «Няня из Москвы» (1936 г.) (смерть родителей Кати), и во многих других произведениях.

Присутствие мотива смерти в прозе Шмелёва видны невооружённым глазом: факты многочисленны и разнообразны. При обращении к изучению данной темы у Шмелёва становится ясно, что она — одна из центральных у писателя, что её художественное решение тесно связано с коренными особенностями его мировоззрения. Важно, что для Шмелёва жизнь человека не кончается со смертью тела, поэтому писателя интересует и посмертная судьба героев. Но оценку этой судьбы Шмелёв даёт не так, как это делали, например, Л. Н. Толстой («Смерть Ивана Ильича») или Л. Н. Андреев («Дневник сатаны»), которые при помощи художественной фантазии заглядывали глазами героев

31 Шмелёв И. С. Богомолье. С. 392.

в «мир иной». Шмелёв проясняет свой взгляд на посмертную судьбу героев, не впадая в это искушение (то есть не пытаюсь изображать видения иного мира, как нечто происходящее с его героями), а по другому: либо через комментарий положительного героя (резонера), как в романе «Няня из Москвы», либо через эмоциональный тон повествования (радостная, мажорная тональность), как в повести «Росстани», либо через стечение обстоятельств и описания различных предзнаменований и пророчеств, как в романе «Лето Господне».

Изображая того или иного героя, автор задаётся вопросами о том, как он умер или как он может умереть. Ваню («Лето Господне») интересует посмертная судьба Горкина: «Кто он будет, — думаю о нём, — свято-мученик или преподобный, когда помрёт?»³² Изображая смерть отца Вани, автор подчёркивает, что выполнены все христианские обряды: «Всё — как православному полагается»³³. А другой персонаж, Жирнов, не сподобился этого, что для автора важно. В рассказе «Про одну старуху» сын, проклятый матерью, сразу же после проклятья получает наказание за свой грех — совершает самоубийство.

При этом для прозаика важны не только обстоятельства смерти, но и её нравственная христианская трактовка. Это показывает, что и в данном вопросе при описании смерти И. С. Шмелёв исходит из православной традиции. Христианская оценка часто звучит из уст тех героев, которым автор «доверяет» своё видение событий. Так, в романе «Няня из Москвы» героиня даёт нравственную оценку жизни и смерти персонажей. Например, она раскрывает глубинную причину смерти садовника — жадность: «Зарился — земли бы побольше, от земли и помер»³⁴. Также она прозревает загробную участь графини, пытавшейся убить Васеньку и Катю, а после покончить с собой: «Ну, какое ей Царство Небесное, мучается там, такой грех...»³⁵.

В произведениях И. Шмелёва важными оказываются все подробности смертного часа человека. Прежде всего, это показывает, что писатель часто буквально следует за православным Преданием. Оттого Шмелёв ничего не пропускает и не обходит своим вниманием, так как ему хорошо известна цель всех этих «мелочей». Ведь в святоотеческих текстах, в агиографической литературе, с которой он был, без сомнения, хорошо знаком, образ (и ход) смерти столь же важен, как и образ

32 Шмелёв И. С. Лето Господне. С. 65.

33 Там же. С. 377.

34 Шмелёв И. С. Няня из Москвы. Т. 3. С. 94.

35 Там же. С. 184.

жизни. Иногда в житиях святых с большими подробностями сообщается, как именно почил тот или иной христианский подвижник. Например, в «Житии великомученика Пантелеимона» описание его предсмертных мучений занимает, приблизительно, две трети, а во многих житиях мучеников и больше половины объёма. В житиях же преподобных обращается особое внимание на кончину, считается, что по образу смерти можно определить и загробную участь. Например, в «Прологе»³⁶ описан случай, когда один монах, которого все считали нерадивым, умирал как праведник. Все были удивлены и обратились к нему с вопросом, как он мог заслужить такую милость. Оказалось, что у него была тайная добродетель (он никогда никого не осуждал), за которую Бог и дал ему праведный конец и спасение. Будучи человеком, хорошо знающим агиографическую литературу, И. С. Шмелёв переносит свои знания, понимание таинственных законов смерти на своих героев. Ведь главный предмет его творчества — описание подлинно христианской жизни, а стало быть, и смерти.

И. Шмелёва волнует, кроме того, предсказанность или, напротив, внезапность смертного часа. Одних его героев смерть постигает внезапно, другие имеют возможность подготовиться к ней, заранее узнав свой срок. Однако не все его персонажи, даже узнав о своем скором конце, используют оставшееся время для христианского приготовления к смерти. Например, для автора важно, что родители Кати в романе «Няня из Москвы» не принимают этого последнего призыва к покаянию и шанс на спасение, а Сергей Иванович в романе «Лето Господне» с верой и смирением принимает все таинства. Конечно, посмертная участь их душ, по Шмелёву, различна. Шмелёв, как автор, наблюдает определённую закономерность и даёт возможность предсмертного покаяния праведникам, людям высокой нравственности, таким как отец Вани — Сергей Иванович, иногда и грешникам, но кающимся, ещё сохранившим что-то чистое и доброе в душе, ещё способным на перерождение, таким как Данила Степанович («Росстани»), Мартын-плотник («Богомолье»). Людям же, закореневшим во зле и страстях, Шмелёв не предоставляет такой возможности в своих произведениях, а если она всё же даётся, герои сами её не используют, отвергают. Всё это показывает, что сам Шмелёв переживает и описывает смерть не только эстетически, как, например, И. А. Бунин или Л. Н. Андреев,

36 О неосуждении ближних [30 марта] // Пролог в поучениях: на каждый день года / сост. прот. В. Гурьев. Почаев, 2007. С. 414–415. Со ссылкой на слово прп. Анастасия Синайского «о некоем отце преставльшемся, иже не осуди никогоже».

и не только этически, как, например, Н. С. Лесков, и не экуменически, как Л. Н. Толстой, а прежде всего религиозно, и не просто религиозно, но в согласии с Преданием Православной Церкви. Ещё одной особенностью художественного мира Шмелёва является то, что его герои (Горкин, Сергей Иванович («Лето Господне»), няня («Няня из Москвы»), официант Скороходов («Человек из ресторана»), горничная Паша («История любовная»), Дарья («Пути небесные») и многие другие) являются прежде всего православными христианами, ибо основой их мировоззрения и поведения (и это особо акцентируется в текстах произведений) является православная вера. Эти герои — люди простые, не всегда грамотные, глубоко укоренённые в вековых укладах русской православной жизни. Они являются носителями действенной христианской любви, ибо способны на самопожертвование, как, например, горничная Паша в «Истории любовной». Умирают они так, как и должны умирать христиане: с верой в загробную жизнь, с покаянием и причастием, с чаянием грядущего всеобщего воскресения мёртвых и вечной жизни. Так, например, умирает Сергей Иванович («Лето Господне»):

«Хорошо его душеньке, легко. И покаялся, и причастился, и особенно... всё — как православному полагается»³⁷.

Шмелёв акцентирует внимание на том, что хорошо теперь «его душеньке», но не телу, которое страдает в предсмертной агонии. Автор утверждает тем самым, что человек представляет собой единство души и тела и что душа бессмертна. Смерть же есть отделение от тела бессмертной души:

«Все души — бессмертные, не отмирают»³⁸.

Данный взгляд на смерть автор вкладывает в уста одного из самых симпатичных своих героев — старого плотника Горкина, наставника маленького Вани:

«А чтобы душеньке легче изойти из телесе... Приросла к телесе-то, вся опутана, будто верёвками-узлами, с телесе-то... А душенька-то со всем телесем срослась, она его живила, кровь ходила через её, а то бы и не был жив человек. А как приходит ей срок разлучаться, во всём великая боль, и в телесе-то уж порча пойдёт...»³⁹.

37 Шмелёв И. С. Лето Господне. Т. 4. С. 377.

38 Там же. С. 385.

39 Там же. С. 378.

Таким образом, И. Шмелёв акцентирует, в отличие от других писателей, догматический момент: смерть — разлучение души и тела. После смерти тело начинает разлагаться, и это уже не сам человек: Ваня чувствует, что лежащее во гробе тело его отца уже не есть его отец. Подходя попрощаться и заглядывая во гроб, он думает:

«Это не... это совсем другое...».⁴⁰

Ваня задумывается: «Какая душа?» — он даже пытается разглядеть её:

«Я сажусь в уголок и стараюсь её увидеть. Зажмуриваюсь... — и вижу: он здесь, со мной! сидит в кабинете, щёлкает на счётках, глядит на меня через плечо и ласково морщится, что я мешаю...»⁴¹

Через это детское восприятие И. Шмелёв открывает, что душа и есть собственно человек, то есть его жизненное содержание, его личность, которая продолжает существовать и после смерти.

У Л. Н. Толстого в изображении смерти присутствует мистический элемент, его герой прозревает в «иной мир», его озаряют свет и радость потустороннего бытия. А у И. С. Шмелёва знание об «ином мире» содержится в вере героев, и автор не рискует изображать посмертный опыт глазами умирающего, как делает Л. Толстой. А если И. Шмелёв и говорит о таком опыте, то опять же в русле православного предания, например, о блаженной Феодоре и её хождении по мытарствам (например, в романе «Лето Господне»).

Что же происходит с душой после её выхода из тела? Этот вопрос И. Шмелёв решает тоже православно: после смерти душу ожидает частный суд, праведные души попадут в рай, а грешные — в ад. Для иллюстрации этой истины Шмелёв описывает находящиеся в каморке у Горкина на стене две картинки: «Смерть праведника» и «Смерть грешника». Участь их душ различна: праведника берут ангелы и несут в рай, а грешника забирают страшные, зелёные «эти», которых герои И. Шмелёва даже не называют по имени.

Горкин учит Ваню не бояться смерти: «Так и душа: одёжку свою на земле покинет, а сама паром выпорхнет. Грешники, понятно, устрашаются, а праведные рвутся даже туда»⁴² [в рай. — Д. М.]. Для того чтобы не бояться телесной смерти, «мы приуговляться должны, добрую

40 Шмелёв И. С. Лето Господне. Т. 4. С. 382.

41 Там же. С. 381.

42 Там же. С. 253.

жись блюсти»⁴³, бояться же следует погибели душевной: «А то, как праведности не заслужим, вечная разлука будет, во веки веков...»⁴⁴. Здесь под образом «вечной разлуки» Шмелёв вводит в сознание своих героев (и читателей) понятие о второй смерти — смерти души, вечной её погибели, которая может постигнуть душу уже после смерти тела.

Таким образом, Шмелёв ставит загробную участь в зависимость от нравственного содержания человека, используя категории «праведность» и «греховность». Для его героев такое представление о смерти становится основой нравственности. Шмелёв концентрирует внимание своих героев на этих «последних вещах» (смерть, посмертный суд, воздаяние, ад, рай). В религиозном сознании его героев смерть становится «экраном», на который проецируется вся жизнь человека, все жизненные ценности⁴⁵.

Заключение

Таким образом, можно утверждать, что в целом Иван Сергеевич Шмелёв при изображении смерти исходит из Священного Предания Православной Церкви. Яркой художественной особенностью Шмелёва является то, что он смотрит на смерть глазами православного христианина и в своём творчестве художественно разрешает проблему смерти в точном соответствии с догматическим учением Русской Православной Церкви. Его взгляд на смерть можно назвать уже не только эстетическим (как, например, у И. А. Бунина) или этическим (как, например, у Н. С. Лескова), но и подлинно религиозным, а именно православным. При этом его авторское видение и художественное изображение смерти многокомпонентно. Писатель подходит к художественному осмыслению проблемы смерти многогранно и разносторонне, что само по себе создает проблему, которая требует, в свою очередь, комплексного исследования. Таким образом, внутри общей темы смерти необходимо выделить несколько частных тем, рассмотрению которых будут посвящены дальнейшие исследования. Во-первых, это мотив памяти смертной, то есть жизни с постоянной мыслью о смерти, а память смертная сама является одним из элементов православного духовного

43 Шмелёв И. С. Лето Господне. Т. 4. С. 359.

44 Там же.

45 Интересно, что, как утверждает А. Я. Гуревич, такой же взгляд на смерть был присущ и европейцам раннего Средневековья. См.: Гуревич А. Я. Предисловие. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии. С. 9.

делания. Во-вторых, это мотив светоносной смерти. В статье об эволюции световых образов в творчестве И. С. Шмелёва⁴⁶ было показано, что светоносность является одним из главных художественных атрибутов положительного героя у И. Шмелёва. Смерть святых и праведных людей у изучаемого писателя также обладает этим признаком. В-третьих, особого внимания заслуживает в творчестве Шмелёва проблема внезапной смерти. К ней примыкает, как антитеза, тема предугаданной заранее смерти. В-четвертых, И. Шмелёв уделяет внимание проблеме страха перед смертью и показывает, что смерть не страшна для праведного и верующего человека. И, в-пятых — и это самое главное — И. С. Шмелёв, разрабатывая тему до логического конца, утверждает христианскую идею победы над смертью. Все эти аспекты требуют рассмотрения.

Источники

- Андреев Л. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 23 т. / ред. В. Н. Быстров и др. Москва: Наука, 2007–.
- Андреев Л. Н.* Собрание сочинений: [в 6 т.]. Т. 1. Рассказы 1898–1903 гг. / ред. И. Андреева, Ю. Верченко, В. Чуваков и др. Москва: Художественная литература, 1990.
- Бунин И. А.* Собрание сочинений в девяти томах. Москва: Художественная литература, 1965–1967.
- Лермонтов М. Ю.* Полное собрание сочинений. Москва; Ленинград: ОГИЗ Государственного издательство художественной литературы, 1948.
- Лесков Н. С.* Полное собрание сочинений в 30 томах. Москва: Терра, 1997.
- Пролог в поучениях: на каждый день года / сост. прот. В. Гурьев. Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2007.
- Пушкин А. С.* Сочинения в трех томах. Москва: Художественная литература, 1985.
- Тургенев И. С.* Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. Москва: Наука, 1978–2014.
- Тургенев И. С.* После смерти. Москва: Имидж; Кредо, 1992.
- Шмелёв И. С.* Солдаты // Москва. 1997. № 3. С. 4–88.
- Шмелёв И. С.* У старца Варнавы // *Шмелёв И. С.* Избранные рассказы. Нью Йорк: Изд. им. Чехова, 1955.
- Шмелёв И. С.* История любовная. Романы. Москва: Изд. журн. «Москва», 1995.
- Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: в 5 т. Москва: Русская книга, 1998.

46 *Макаров Д. В.* Эволюция световых образов в творчестве И. С. Шмелёва // БВ. 2019. № 4 (35). С. 257–278.

Литература

- Герасимов Ю. Н.* Философия смерти в лирике Бунина // Русская литература. 1996. № 2. С. 235–236.
- Гуревич А. Я.* Предисловие. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. Москва: Прогресс-Академия, 1992. С. 5–32.
- Дмитренко С. Ф.* Смерть в сюжетах произведений Лескова // Русская литература. 1996. № 2. С. 216.
- Зайцев Б. К.* О Шмелёве // *Зайцев Б. К.* Собрание сочинений: [в 11 т.]. Т. 6 (доп.). Москва: Русская книга, 1999. С. 365–367.
- Ковалева Н. Е.* Письма Махатм. Москва: Эксмо, 2011.
- Лермонтовская энциклопедия. Москва: Советская энциклопедия, 1980.
- Макаров Д. В.* Эволюция световых образов в творчестве И. С. Шмелёва // БВ. 2019. № 4 (35). С. 257–278.
- Мостовская Н. Н.* Повесть Тургенева «После смерти» в литературной традиции // Русская литература. 1993. № 2. С. 137–147.
- Моуди Р.* Жизнь после жизни. Москва: София, 2005.
- Шмеман А., протопр.* Литургия смерти. Москва: Гранат, 2013.
- Романович А.* Освобождение Толстого // Русская литература. 1996. № 4. С. 93–101.
- Саблина Н. П.* «Жизнь жительствоует»: тема смерти и бессмертия у русских поэтов // Проблемы исторической поэтики. Вып. 7. Петрозаводск: Изд. ПетрГУ, 2005. С. 112–124.
- Свети Јустин (Поповић).* Прогрес у воденици смрти. Шид: Српска православна Заједница, [Б. г.].
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. Москва: Отчий дом, 2010.
- Сокурова О. Б.* Схватка жизни и смерти как ведущая тема русской литературы // Русская литература. 1996. № 4. С. 216.
- Чуваков В. Н.* Между стеной и бездной // *Андреев Л. Н.* Собрание сочинений: [в 6 т.]. Т. 1. Москва: Художественная литература, 1990. С. 5–40.
- Эпикур.* Письмо к Менекею // *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. Москва: Худож. Лит., 1983. С. 315–319.
- Epicurus.* Epistula ad Menoeceum // *Epicuro.* Opere / ed. G. Arrighetti. Turin: Einaudi, ²1973. P. 107–117.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ВОЙНЫ

ОТ АНТИЧНОСТИ ДО НАЧАЛА XX ВЕКА

Георгий Олегович Суханов

магистр богословия
аспирант кафедры церковно-практических дисциплин
Общecerковной аспирантуры и докторантуры имени святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д.4/2, стр.1
suxanov.georgij@bk.ru

Для цитирования: Суханов Г. О. Философское осмысление войны: от Античности до начала XX века // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 353–379. DOI: 10.31802/GB.2024.52.1.019

Аннотация

УДК 12 (140)

Основная цель исследования — хронологический обзор и сравнительный анализ философских взглядов на войну в период от Античности до конца Нового времени. В работе применяются сравнительно-исторический и герменевтический методы. Для достижения поставленной цели рассматриваются значимые философские труды, затрагивающие проблему войны и её осмысления. Для удобства восприятия исследование ограничено временными рамками. Философские взгляды классифицированы в соответствии с периодизацией: Древний мир, Средние века, Новое время. Классический философский анализ античных авторов сменяется господствующей богословской парадигмой средневековья. Теория справедливой войны и культ рыцарства уступают место юридическому осмыслению войны в Новое время. Война становится значимым объектом в системе международного права, а её осмыслением занимаются юристы и военные теоретики. Впрочем, остаётся место и для попыток философов построить модель идеального мира без войн. В исследовании обращается внимание на преимущества и недостатки восприятия войны в различные эпохи и на их отражение в исторических событиях.

Ключевые слова: нормативные теории войны, теория справедливой войны, проект вечного мира.

Philosophical Understanding of War: From Antiquity to the Beginning of the XX Century

George O. Sukhanov

MA in Theology

PhD student at the Department of Church and Practical Disciplines at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies

4/2-1, Pyatnitskaya st., Moscow, 115035, Russia

suxanov.georgij@bk.ru

For citation: Sukhanov, George O. "Philosophical Understanding of War: From Antiquity to the Beginning of the XX Century". *Theological Herald*, no. 1 (52), 2024, pp. 353–379 (in Russian). DOI:10.31802/GB.2024.52.1.019

Abstract. The main purpose of the research is a chronological review and comparative analysis of philosophical views on war in the period from antiquity to the end of modern times. Comparative historical and hermeneutical methods are used in the work. To achieve this goal, significant philosophical works dealing with the problem of war and its understanding are considered. For ease of perception, the study is limited by time frames. Philosophical views are classified according to the periodization: The Ancient World, the Middle Ages, Modern Times. The classical philosophical analysis of ancient authors is replaced by the dominant theological paradigm of the Middle Ages. The theory of just war and the cult of chivalry are giving way to a legal understanding of war in Modern times. War is becoming a significant object in the system of international law, and lawyers and military theorists are engaged in its understanding. However, there is still room for philosophers to try to build a model of an ideal world without wars. The study draws attention to the advantages and disadvantages of the perception of war in different eras and finds their reflection in historical events.

Keywords: normative theories of war, theory of just war, Eternal Peace Project.

Введение

Война — феномен, преследующий человечество на протяжении всей его истории. Война — неотъемлемая часть человеческого бытия, которая осмысливается и интерпретируется в зависимости от современной ей эпохи. Одними из первых говорить о войне и осмыслять её начали древние греки. Трудности возникли при определении этимологии слова. Например, греки использовали *πόλεμος* для обозначения жестокой стороны войны, *μάχη* (битва) — для выражения славы и доблести¹. Таким образом, уже в Античности невозможно дать однозначное определение войне.

На латынь война переводится словом *bellum*, корни слова восходят к *лат. duellum*, что означает «причинять боль». В славянском языке война изначально рассматривалась как войско. Брань и рать имели во многом схожие значения, однако в период с XII в. по XX в. термины приобрели современное значение: война — это противостояние, состояние борьбы и враждебности; брань — битва; рать — войско². В современном мире война означает силовое противостояние двух или нескольких государств или кампанию, направленную на борьбу с порицаемыми явлениями в обществе (бедностью, нацизмом, расизмом).

Война — понятие, известное человеку с самых древних времён. На протяжении долгого времени значение понятие «война» могло уточняться, но основной смысл остаётся прежним: война — это состояние борьбы, сопровождаемое насилием. Наиболее точную формулировку войне даёт известный военный теоретик Карл фон Клаузевиц:

«Война — акт насилия, имеющий целью заставить противника выполнить свою волю»³.

1. Нормативные теории войны

Философское осмысление войны оформилось в ряд нормативных теорий. В основе философии войны находятся политический реализм и теория справедливой войны. Эти концепции на долгое время определили

- 1 *Homerus. Ilias 1, 177–178*: «✱ αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε· εἰ μάλα καρτερὸς ἔσσι». Рус. пер.: Гомер. Илиада 1, 177–178 // Гомер. Илиада. Санкт-Петербург, 2008. С. 9.
- 2 *Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка*. Т. 1. Санкт-Петербург, 1893. С. 166, s. v. «брань».
- 3 *Клаузевиц К., фон. О войне*. Москва; Санкт-Петербург, 2007. С. 20.

философскую концепцию войны. Также принято выделять менее популярные пацифизм и милитаризм.

Одним из наиболее разработанных направлений в нормативной теории является политический реализм, утверждающий первенство интересов государства над моралью в системе международных отношений. Государство — активный участник мировых процессов, находящийся в постоянном конфликте с другими государствами. Международная безопасность достигается за счёт утверждения баланса, который может быть найден благодаря доминирующей силе, поэтому война — важный и во многом необходимый инструмент поиска баланса и формирования доминанты для достижения общей безопасности. К основным представителям политического реализма относятся: Н. Макиавелли, Т. Гоббс, К. Клаузевиц, Г. Моргентау, К. Уолц и другие.

Определённым противовесом политическому реализму является теория справедливой войны. В отличие от приверженцев политического реализма, теоретики справедливой войны полагают, что возможно выстраивать политические отношения по законам морали, избегая насилия. В этой концепции война и сопутствующее ей насилие — безусловное зло. В крайних случаях война всё же допустима, однако использование оружия должно находиться в рамках морали. Теории справедливой войны присущи три принципа: *jus ad bellum* (право на войну), *jus in bellum* (право в войне), *jus post bellum* (право после войны).

Jus ad bellum определяется следующими постулатами: война должна иметь справедливую причину; быть крайним средством при невозможности достижения целей мирным путём; быть пропорциональной, легитимной; иметь добрые намерения с реальными шансами на реализацию. Наиболее дискуссионным остаётся вопрос о причинах справедливой войны. Пропорциональность подразумевает меньшее зло от результатов войны чем от её отсутствия. Легитимность войны подтверждается структурой или лидером, которые имеют законные основания на её объявление. Добрые намерения при проведении войны должны быть направлены на торжество морали, в рамках которой и находится вся концепция теории справедливой войны. До принятия решения о вступлении в войну необходимо проанализировать возможные шансы на победу. В случае отсутствия таковых или высокой вероятности потерпеть поражение вступление в войну бессмысленно и осуждаемо с точки зрения рассматриваемой теории.

Jus in bellum актуально при участии в войне. Принцип пропорциональности подразумевает необходимость равномерного и уместного

использования насилия по отношению к комбатантам. Принцип различения допускает насилие только по отношению к воюющим, проводит строгое разграничение между военными и мирным населением.

Jus post bellum предполагает более строгую структуру. Пропорциональность определяется адекватным размером компенсации и наказанием за причинённый ущерб. Право после войны включает в себя необходимость наказания политического руководства и военных, ответственных за агрессию. Компенсация предполагает выплату материальных благ, которые должны минимизировать потери, нанесённые в ходе войны. При этом территория и независимость агрессора должны быть сохранены, допуская реконструкцию в правительстве и политическом устройстве государства.

Теория справедливой войны осуждает войну, но допускает её в ограниченном виде. Теоретики справедливой войны постарались определить чёткие моральные рамки войны, сократить насилие и минимизировать возможные жертвы. Данная теория была разработана Амвросием Медиоланским и Августином Блаженным. К её последователям можно отнести видного средневекового богослова-схоласта Фому Аквинского, а также современного американского теоретика М. Уолцера.

Куда менее популярное философское осмысление войны выразилось в течении пацифизма, полностью отрицающем участие в военных действиях и насилии. Пацифизм может допускать противление частному злу, но не приемлет любой войны, в том числе оборонительной. Последний факт делает это направление радикально-идеалистическим и непопулярным, что выливается в серьёзную критику приверженцев других точек зрения. Пацифизм воспринимается, скорее, как личная этическая позиция, как интеллектуальное направление; он не сумел занять ведущую роль, хотя и переживал периоды политической востребованности.

Полным антиподом пацифизма является милитаризм. Это течение достаточно плохо теоретически оформлено, однако имеет видных представителей, симпатизирующих милитаризму. Милитаризм подразумевает культ войны, возможность облагородить нацию путём «очищения» на войне. Военным путём государства доказывают своё право на существование и процветание. Сторонники милитаризма отмечают, что критики войны отдают первенство капитализму, а не интересам собственной нации и государства⁴.

4 Зомбарт В. Торгаши и герои // *Он же. Собрание сочинений*. Т. 2. Санкт-Петербург, 2005. С. 10.

2. Осмысление войн древности

Войны древности чаще всего принято ассоциировать с греческой и римской цивилизациями. С одной стороны, бытует мнение, что эпоха Античности в большей степени состоит из войн, сражения являются естественным порядком вещей для населения. Об этом свидетельствует «Илиада» Гомера, которая воспеваает культ войны и героизма.

Тем не менее сражения масштаба Троянской или Пелопонесской войн являются исключением из правил. Войны древних греков имели мало общего с современными баталиями. Обычно они ограничивались небольшими стычками, грабежами и внезапными набегами. Не было понимания перманентной войны, а размеры полисов не позволяли проводить крупномасштабные битвы.

В большинстве случаев греки вели войну друг с другом, полисы были вынуждены отстаивать право на комфортное существование. Историки использовали слово *stasis* для обозначения гражданской войны. Такого рода распри не ставили целью полное уничтожение врага, в основе находились политические мотивы и экономические выгоды.

Становится очевидным, что в этой концепции война была во многом необходимым элементом жизни, который, однако, использовался греками в крайнем случае. В эпоху древности правители прибегали и к мирному решению спорных вопросов: к дипломатическим средствам, подписанию договоров, заключению перемирий на продолжительный срок. Принимая участие в гражданской войне, греки могли установить ограничение на использование различных видов оружия, заключить договор о запрете на разрушение святынь и грабёж побеждённого полиса. Олимпийские игры также служили мирной паузой в период гражданской распри. Примечателен эпизод битвы Ахиллеса и Гектора в поэме «Илиада». Гомер осуждает издевательства Ахиллеса над мёртвым телом сына царя Приама, позднее он отмечает, что боги всё-таки помогли троянцам совершить ритуальное погребение. Этот отрывок наглядно демонстрирует отношение греков к жестокости на войне. Она должна быть ограничена, практика временного перемирия для захоронения тел характерна для античной Греции.

Греческий философ Гераклит (535–475 до н. э.) признавал войну существенным фактором, влияющим на мироздание. Динамичность

мира и наличие противоположностей делают войну неизбежной и даже обыденной⁵.

Платон во многом вторит Гераклиту, определяя место войны в отношениях между полисами. Примечательно, что Платон (429–347 гг. до н. э.) видит в войне определённую закалку, которая позволяет полисам выживать и постоянно находиться в состоянии боевой готовности⁶. При этом афинский философ одним из первых говорил о необходимости ограничения насилия на войне.

Знаменитый греческий философ Аристотель (384–322 гг. до н. э.) использовал слово πόλεμος для обозначения полноценной (во многом неограниченной) войны. Такую войну греки вели с варварами; по словам Аристотеля, её можно было уподобить состоянию охоты на зверя, поэтому войны с варварами были куда более жестокими, чем противоборство с соседними полисами. В войне с варварами Аристотель видел естественную справедливость, потому что полудикие, на его взгляд, народы должны были подчиняться цивилизованным грекам⁷.

Аристотель выделил несколько моральных причин войны: самозащита от рабства и оправданное завоевание. Примечательно, что греческий философ допускает упреждающий удар в целях защиты. Во втором случае Аристотель оправдывает завоевание, которое в перспективе может быть благом для покорённого народа. При этом осуждаются деспотизм и бессмысленные войны для достижения личных целей.

Война — всего лишь средство в системе отношений древних греков. Средство, к которому необходимо прибегать в крайнем случае, логичным завершением которого будет являться выгодный мир, оправдывающий войну и делающий её осознанной.

Войны древнего Рима в некоторых аспектах существенно отличались от греческих. Во многом это было продиктовано новым временем и модернизацией армии. Римская армия становится регулярной и профессиональной. Военные получают жалование, имеют экономические

5 *Heraclitus*. *Fragmenta* 80, 1–3: «εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ζυγόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεῶν». Рус. пер.: *Гераклит*. [Фрагмент] 28 (80 DK) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Москва, 1989. С. 201: «Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей (δίκη), и что все возникает через вражду и заимообразно [= “за счет другого”]».

6 *Plato*. *Politicus* 279d. Рус. пер.: *Платон*. *Политик* 279d // *Платон*. *Сочинения*. Т. 3. Ч. 2. Москва, 1972. С. 76.

7 *Aristoteles*. *Politica* 1255b: «διό φασιν οἱ ποιηταὶ “βαρβάρων δ’ Ἑλλήνας ἄρχειν εἰκόσ”, ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν». Рус. пер.: *Аристотель*. *Политика* I, 5:8–9 [1255b] // *Аристотель*. *Сочинения*. Т. 4. Москва, 1983. С. 377.

и социальные стимулы. Армия становится своеобразным социальным лифтом того времени, что благотворно сказывается на её популярности. В конце концов, для людей Античности немаловажным, а возможно, и ключевым становился фактор состязательности. Возможность совершить подвиг, прославиться доблестью на поле боя делала войну привлекательной в сознании древних греков и римлян.

Немаловажным является и тот факт, что после расширения границ Римская империя была вынуждена вести оборонительные войны. Легионеры обладали статусом защитников Родины, что повышало авторитет армии.

Профессионализация и последующая коммерциализация армии в конечном итоге негативно отразились на её судьбе. Увеличение числа наёмников, преданность командирам, а не Риму, использование армии в качестве политического инструмента, популяризация христианского мировоззрения — все эти факторы уменьшили доверие к римской армии в период постепенного угасания империи.

Знаменитый римский философ Цицерон (106–43 гг. до н. э.), рассматривал войну сквозь призму теории договорного права. Война является незаменимой частью правовой системы, своеобразным судом, разрешающим противоречия между народами⁸. Целью войны, согласно Цицерону, является установление справедливости, правильно вынесенный судебный вердикт.

Как и Аристотель, Цицерон указывает на справедливые причины войны. Примечательно, что Цицерон мыслит в области права, поэтому основные причины, побуждающие начать войну, суть возвращение собственности и возмещение морального ущерба. Если вопрос о территориальной целостности и непоколебимости границ государства всегда был наиболее актуальным в военно-политической повестке, то определить степень морального ущерба и установить акт равноценного возмещения этого ущерба представляется куда более серьёзной проблемой. Поддержание славы государства и установление господства также являются вескими причинами для развязывания войны. Очевидно, что Цицерон представлял могущественную державу, поэтому поддержание гегемонии при помощи войны было вполне объяснимо и в духе

8 Cicero. De officiis I, 11, 35: «Quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur, parata autem victoria conservandi ii, qui non crudeles in bello, non immanes fuerunt». Рус пер.: Цицерон. Об обязанностях I, XI, 35 // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Москва, 1974. С. 67.

того времени. Эти взгляды Цицерона нашли безусловное отражение в политике Римского государства.

Наконец, Цицерон признаёт союзнические обязательства и уничтожение опасного агрессивного соседа справедливыми причинами войны. Первый пункт не вызывает сомнений, второй во многом совпадает с позицией Аристотеля, о возможном предупреждающем ударе в сторону возможного врага.

Цицерон выделяет справедливых и несправедливых врагов. С врагами справедливыми необходимо поступать милосердно. В таких войнах нет места полному уничтожению противника. С несправедливыми врагами ограничения не действуют. Статус несправедливости подтверждается аморальными действиями врага или его неполноценным статусом.

Позиция Цицерона, как и поведение Рима на международной арене, подтверждают наличие культа войны в Риме. Примечательно, что войны являются крайней мерой решения конфликта, имеют правовой статус, чёткие ограничения, ставят целью заключение мира. Римское понимание войны, сформулированное Цицероном, явилось фундаментом для осмысливания современных баталий.

3. Средневековое понимание войны

Средние века проходили под диктовку феодальных войн. Война стала менее масштабная: чаще всего конфликт ограничивался несколькими феодалами, которые наносили ущерб владениям друг друга. Средневековые феодальные войны сопровождалась грабежами, регулярными набегами, отсутствием центральной власти и подрывом экономики. Характер войны также отличался от античного. Персонализация войны, личные мотивы сеньоров, стремление к извлечению материальной выгоды приводили к нередким случаям предательства, дезертирства и самовольства. Феодальные распри оборачивались постоянным насилием над мирными жителями, что существенно повлияло на отношение населения к войнам.

Тем не менее проводились попытки ограничить насилие в период сражений. Главным инициатором этой политики являлась Церковь. Богословы давали теоретическое обоснование войне, которая, на их взгляд, должна была оставаться в рамках морали. Во многом позиция Церкви совпадала с рыцарским кодексом. Рыцари стали воплощением образа христианского воина. Нормы поведения рыцарей не были

официально сформулированы, однако предполагали доблесть на поле брани⁹, покровительство слабым, милосердие к побеждённым и щедрость к окружающим. С появлением рыцарства война становится делом благородных людей, а значит, обеспеченных. Основу феодального войска составляли тяжеловооружённые рыцари, сопровождаемые оруженосцами. Рыцари являлись профессиональными военными, которые готовились к битвам, принимали участие в турнирах.

Примечательно, что рыцарская армия не могла быть эффективной в эпоху позднего Средневековья и Нового времени. Тяжело вооружённая конница стала менее эффективной с появлением пороха. Процесс централизации государств постепенно монополизировал права королей на войну. В результате армия пополняется наёмниками, становится более мобильной и централизованной, рыцарство отходит на второй план.

В период древней Церкви христианство, по своим взглядам, было ближе к пацифизму, нежели к августиновской доктрине справедливой войны. Ранние христиане отвергали насилие и не признавали войны. Тертуллиан отмечал, что Нагорная проповедь Христа является прямым подтверждением этики ненасилия у христиан, а его обращение к Петру: «Возврати меч твой в его место, ибо все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26, 52) — наставляет христиан избегать войны¹⁰. Тертуллиан находит выход из положения: соблюдая этику ненасилия, христиане должны молиться за воинов-язычников, защищавших империю.

Серьёзные изменения произошли после Миланского эдикта: уже христиане становятся основой римской армии. В новых реалиях христианство пытается переосмыслить войну, определить её моральный статус, утвердить нормы поведения христианских солдат на войне.

Миланский проповедник и богослов, свт. Амвросий Медиоланский (340–397 гг.), сформулировал основные принципы доктрины справедливой войны, которые позднее будут дополнены и доработаны блж. Августином. Свт. Амвросий не признаёт частного насилия, но допускает насилие на войне. Второй случай святитель рассматривает с точки зрения самопожертвования за своих близких, христианский народ. Таким образом, медиоланский святитель допускает насилие не ради

9 *Бертран де Борн*. Люблю я видеть, как народ... // Хрестоматия по зарубежной литературе Средних веков. Москва, 1953. С. 134.

10 *Tertullianus. De idololatria XIX // PL. 1. Col. 691A:4–5: «omnem postea militem Dominus, in Petro exhortando, discinxit»*. Рус. пер.: *Тертуллиан. Об идолопоклонстве 19 // Тертуллиан. Избранные сочинения*. Москва, 1994. С. 266.

собственного спасения, а ради служения и спасения жизни других людей. Очевидно, что свт. Амвросий существенно ограничивает степень насилия, дозволенную христианину. Он напоминает, что атлет Христов должен быть умеренным и милосердным, ведь война не является средством к получению благ или удовлетворению собственных амбиций. Примечательно, что участие христианина на войне должно быть санкционировано Богом¹¹. Принимая участие в боевых действиях, христианин должен думать о защите других, подвиг становится актом самопожертвования, что является исполнением заповеди о любви к ближнему.

Блж. Августин Иппонийский (354–430 гг.) дополняет и развивает идеи своего учителя, поэтому именно его считают автором теории справедливой войны. Августин разделяет небесный град и земной. Служение в армии и участие в войне не осуждается Писанием, ведь кесарю отдаётся кесарево, а Богу богово. Насилие и грех — неотъемлемая часть земной повреждённой жизни. Признавая это, Августин определяет природу войны и даже придаёт ей богоугодный статус. Справедливая война рассматривается Августином как противоборство греху, насилие над злом, поэтому это дело угодно Богу. Насилие по отношению к грешнику рассматривается как месть и воздаяние за грех, которые ниспосланы Богом и осуществлены руками человека.

Примечательно, что доктрина справедливой войны стала революционной для своего времени. Война прекратила быть частью договорного права и средством восстановления справедливости. Война стала частью христианского мира, символом борьбы добра со злом и отмщения за грех.

Доктрина справедливой войны получила развитие в схоластике. Фома Аквинский (1225–1274 гг.) проводит аналогию между войной и медицинской операцией, в ходе которой врач удаляет заражённый участок. Аквинат уделяет внимание причинам справедливой войны и приходит к выводу, что не каждая делает войну обоснованной. Суть его положения заключается в следующем: справедливая причина войны во многих случаях не отражает её ход и последствия. Таким образом, защищающийся правитель может стать захватчиком, что противоречит изначальным принципам доктрины. Философ вводит «принцип добрых намерений», который включает в себя борьбу со злом и установление мира в качестве основных целей справедливой войны¹².

Идеи Фомы Аквинского развивали представители Саламанкской школы. Франсиско де Витория (1483–1546 гг.), основатель Саламанкской

11 *Амвросий Медиоланский. Об обязанностях священнослужителей.* Москва, 1995. С. 151.

12 *Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Т. 1: Вопросы 1–46.* Киев, 2011. С. 499.

философской школы, предлагает новое понимание войны. Примечательно, что Франсиско возвращает феномен войны в правовое поле и отходит от пунитивности, характерной для средневековой религиозной парадигмы. Обоснованность войны напрямую зависит от справедливости причины. Справедливой причиной Франсиско называет устранение правонарушения или несправедливости. Война — юридическая проблема, которая должна разрешаться в соответствии с правами народов¹³. Таким образом, происходит постепенный поворот к секуляризации доктрины справедливой войны и выходу права народов на первый план.

Справедливо отметить, что в средневековье становится популярным понятие священной войны. Священная война против неверных ассоциируется прежде всего с крестовыми походами. Войны против нехристианских народов являются своеобразной формой служения Богу. Крестовые походы считались проявлением воли Божией, а участие в них сулило духовные блага и даже спасение.

Крестоносцев объединяли многие факторы: борьба за веру, исполнение религиозного замысла, выполнение рыцарского долга и возможность спасти душу¹⁴. Тем не менее все перечисленные выше стремления не ограничивали жестокость во время войны с иноверцами.

Примечательно, что феномен священной войны имел серьёзные отличия от войны мирской. В последнюю категорию попадали братоубийственные феодальные междоусобицы, которые существенно ослабляли потенциал рыцарского войска. Баталии такого рода получали весомую критику со стороны папы Римского. Бернар Клервосский (1091–1153 гг.) называл мирскую войну мошеннической, подчёркивая, что её участники не имеют ничего общего с монашескими орденами, которые воюют с иноверцами. Бернар подтверждал право монахов на насилие и даже убийство в ходе священной войны. Французский аббат отмечал особый статус чёрного духовенства: на священной войне член ордена исполняет волю Бога, которая превышает мирские законы и принципы, поэтому убийство нельзя считать грехом.

Как было упомянуто выше, ограничение жестокости на войне не было характерно для крестовых походов и борьбы с иноверцами. Тем не менее вводились ограничения в войнах христиан друг с другом. На втором Латеранском Соборе 1139 г. вводились ограничения на использование оружия: запрет на применение арбалетов и пращей

13 *Vitoria F., de. De iure belli // Idem. Reflectiones theologicae. Lyon, 1557. P. 232.*

14 *Заборов М.А. История крестовых походов в документах и материалах. Москва, 1977. С. 49.*

против христиан, убийство рыцаря лучником-простолюдином. Второй случай демонстрирует гуманизацию войны на фоне возрастающего социального неравенства.

Справедливо отметить активную борьбу Церкви с турнирами: погибших рыцарей запрещалось погребать, а участие в турнирах осуждалось. Образ воина-христианина, борца за веру и атлета Христова не мог ассоциироваться с участием в турнирах ради мнимой доблести или азарта.

Средневековое осмысление войны во многом определялось господствующими позициями Католической Церкви. Война — эффективный и почётный способ разрешения конфликта, который невозможно регулировать мирными методами. Отношение к войне и к армии различалось в зависимости от хронологических периодов средневековья. Примечательно, что кровожадность и жестокость средневековых войн не отменяли стремления к ограничению насилия и осознанию зла, причинённого ими.

Особое место на рубеже эпох занял знаменитый итальянский мыслитель Никколо Макиавелли (1469–1527 гг.). Макиавелли является одним из представителей доктрины политического реализма. Во многом он определил философское осмысление войны в период Нового времени. В труде «О военном искусстве» флорентийский философ утверждал, что война должна быть прерогативой государств, а армия состоять из граждан. Макиавелли открыто критиковал наёмников-кондотьеров. Он полагал, что война является их ремеслом, поэтому они будут делать всё возможное, чтобы насилие множилось¹⁵. Макиавелли предлагал альтернативу отрядам наёмников — своеобразную народную милицию. Надежды Макиавелли на устройство современной армии по образу античной римской во многом не оправдались, но его вклад в монополизацию войны государствами невозможно не признать.

Осмысление войны в Новое время

Новое время позволило пересмотреть философские взгляды на войну. Государства монополизировали право на её ведение. Религиозные причины войны менялись на политические и экономические. Лучшим подтверждением нового положения дел стала Тридцатилетняя война, в ходе которой конфессиональные мотивы отошли на второй план,

15 *Макиавелли Н. О военном искусстве. Москва, 1939. С. 30.*

а католическая Франция сражалась на стороне протестантских князей против империи Габсбургов.

4.1. Томас Гоббс

Государство и война неотделимы друг от друга. Английский философ Гоббс (1588–1679) утверждал, что государству выгодно вести войну, так как это делает его нужным и жизнеспособным. Гоббс рассматривал отношение граждан и государства с точки зрения договора, при котором государство берёт на себя охранные обязательства, а взамен собирает налоги.

Главный враг государства — гражданская война. Лучшее средство против такого недуга, по мнению Гоббса, это противостояние внешней угрозе. Таким образом, можно рассматривать войну в Новое время как своего рода профилактику от внутренних политических проблем.

Поворотная точка в осмыслении войны и уход от средневековой парадигмы произошёл после окончания Тридцатилетней войны и формирования вестфальской системы. Вестфальская система выдвинула политические цели государств на первое место, а также закрепила их право на монополизацию войны. В новой системе координат появилась проблема, связанная с определением виновной стороны в войне, ведь все государства обладают равными правами и действуют в личных интересах.

Гоббс признаёт, что трудно, а иногда невозможно определить зачинщика войны, который должен понести наказание. Английский философ снимает сакральный статус войны, которая больше не может быть священной и на которой цель — наказать зло и разбить иноверцев — оправдывает любые средства. Война — вполне обоснованное действие и для человека, и для государства, поскольку в естественном состоянии людям свойственно быть частью войны всех против всех. Это вызвано безусловным эгоизмом, индивидуализмом и порочностью природы людей. Чтобы избежать состояния необузданной войны, люди ограничивают свободу и права, выбирая государственную власть. Эта власть является абсолютной, поэтому правители властны принимать любые решения, в том числе начинать войны с другими государствами. Война всех против всех сменяется войной общества с конкретным врагом. Избежать государственных войн крайне сложно, так как люди,

обладающие почти неограниченной властью, склонны эту власть расширять и узурпировать¹⁶.

Таким образом, Гоббс не находит ничего удивительного в состоянии войны. Наоборот, он подчёркивает обыденность ситуации. В какой-то степени он определяет войну служанкой политики, которая определяет период Нового времени. На первый взгляд, может возникнуть опасение, что непрерывные государственные войны могут существенно повлиять на человеческий потенциал Европы и её экономику. Тем не менее Гоббс отмечает, что война должна ограничиваться исключительно политическими мотивами. При достижении политических задач война прекращается, и враги могут стать союзниками. Такого рода войны не являются геноцидом, не ставят целью уничтожение народа или нанесение серьёзного экономического ущерба, от которого враг не сможет оправиться. Главной целью войны Нового времени является заключение выгодного политического мира, что существенно упрощает методы ведения баталий.

4.2. Вестфальская политическая система

Государства становятся участниками политической игры, где нет явных антагонистов. Армия Наполеона десятилетие держала Европу в страхе, но сам Бонапарт после поражения был удостоен почётной ссылки на остров Эльба. Мир и война становятся, безусловно, противоположными состояниями. Правители стремятся к заключению выгодного политического мира, а население — к прекращению войны. Это возможно лишь с подписанием мирного договора, который, по словам Клаузевица, способен потушить искры войны, возникающие в умах людей¹⁷.

Новое осмысление функций войны и ценности мира привело к продолжительному мирному периоду в Европе XIX в. Во многом этому способствовала вестфальская политическая система, сложившаяся в середине XVII в.

Вестфальская политическая система изменила понимание и целеполагание войн. Войны имели строгий политический смысл: подчинить государство неприятеля своей воле. Для достижения поставленной политической задачи не было необходимости наносить урон гражданскому населению или уничтожать его физически. Напротив, судьба войн

16 Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения. Т. 2. Москва, 1991. С. 88.

17 Клаузевиц К., фон. О войне. С. 42.

решалась в генеральных сражениях, которые были нечастым явлением, но имели определяющее значение в войне.

Массовые сражения требовали усиленной реформированной армии. Эпоха Нового времени заставила окончательно отказаться от рыцарского войска. Тяжеловооружённая конница не могла конкурировать с регулярной обученной армией. Активное использование огнестрельного оружия полностью изменило представление о современной боеспособной армии.

Армия стала регулярной, её основу составляли рекруты. Солдаты проходили профессиональную подготовку, большую часть жизни совершенствовали своё мастерство. Война стала уделом специально обученных людей. С одной стороны, потери в ходе генеральных сражений серьёзно возросли; с другой, появилось чёткое деление на комбатантов и нонкомбатантов.

Нонкомбатанты — гражданское население, не имеющее прямого отношения к боевым действиям, находящееся в относительной безопасности в ходе войны. Очевидно, что это стало возможно благодаря политической повестке конфликта: подчинить оппонента своей воле, не уничтожая его физически.

Формирование бинарных международных отношений: чёткая граница между другом и врагом, комбатантом и нонкомбатантом — значительно упростило структуру войн. Война — внешнеполитическое средство в борьбе государств. При этом происходила деполитизация самой армии. Войска обязаны следовать геополитическим интересам государства, к внутренней политике они не должны иметь отношения.

Резюме осмысления войн Нового времени может быть следующим: симметричность противоборствующих государств с применением регулярных армий, конвенциональность, закрепляющая общепринятые нормы войны на законодательном уровне, ограниченность, достигаемая за счёт исполнения конвенциональности и изменения характера противостояний.

4.3. Гуго Гроций

Эпоха войн Нового времени изменила не только характер войн, но и их осмысление. Нидерландский философ Гуго Гроций (1583–1645), автор знаменитого трактата «О праве войны и мира», внёс колоссальный вклад в теоретизацию войны. Гроций поместил войну в область права и фактически стал родоначальником науки международного права.

Гроций отмечает, что война должна иметь единственную цель — восстановление справедливости в рамках взаимоотношений государств. Вся его концепция строится вокруг этого тезиса. Гроций делит правовую систему на естественное право, волеустановленное и божественное. Гроций уверен, что естественное право, или «право общежития людей», должно работать автономно, вне зависимости даже от Божественного присутствия.

Право народов рассматривается Гроцием с точки зрения волеустановленного. Очевидно, что государства существуют в рамках международных конвенций, это предполагает наличие воли, которой государства должны следовать. Право на войну и мир представляется куда более сложной системой. Она включает в себя естественное право, с претензией на установление справедливости, волеустановленное право народов, а также право божественное. Примечательно, что все три категории не запрещают ограниченного насилия¹⁸.

Гроций осуждает чрезмерное насилие, но не признаёт его ограниченную версию аморальной. Голландский юрист требует справедливого суда между народами, вердикт которого может вынести война. Война — крайнее средство вынесения судебного приговора, законное, но возможное при условии беспомощности других методов. Война — инструмент судебно-правовой системы, который позволяет ей быть не только законной, но и моральной.

Примечательно, что в основе концепции Гроция находится справедливая война, имеющая соответствующие причины. Гроций выделяет три причины: самооборона государства, возвращение имущества, совершение наказания и дополнительная — помощь союзнику, попавшему в беду¹⁹. Остальные причины являются предлогом для ведения разбойничьей войны, участия в которой необходимо избежать. Тут Гроций апеллирует к высшему Божьему суду, соблюдение которого важнее следования законам нечестивого правителя.

Гроций отмечает некоторые нюансы и трудности своей концепции. Например, естественное право даёт неограниченную возможность истребления жителей враждебного государства. Гроций полагает, что необходимо ограничивать естественное право путём разделения врага на комбатантов и некомбатантов. Более того, справедливо проявить насилие к зачинщику войны, а не комбатантам, вынужденным выполнять волю начальства.

18 Куманьков А. Д. Война, или в плену насилия. Санкт-Петербург, 2019. С. 83.

19 Там же. С. 85.

Гроций признаёт, что во многих случаях определить справедливость войны невозможно, ибо противоборствующие стороны уверены в своей правоте, что осложняет ситуацию. В этом случае третьей стороне необходимо воздержаться от участия в конфликте.

Гуго Гроций в определённой степени стал революционером в осмыслении теории войны. Он помещает войну из области божественного права в область законодательную. Цель войны — установление справедливости в правовом поле, а не наказание за грех. Война справедлива и законна, насилие необходимо, но должно быть ограничено.

Концепция Гроция имела успех среди его последователей, сторонников регулярной войны. Например, немецкий историк и философ Самуэль фон Пуфендорф (1632–1694), развивая учение Гроция, полемизировал с Гоббсом. Пуфендорф отмечает стремление человека к безопасности, поэтому любая война стремится к возвращению в мирное состояние. Примечательно, что такая позиция вовсе не отрицала наличия войн и их необходимости. Война остаётся средством установления справедливости и защиты прав народов.

4.4. Эмер де Ваттель

Швейцарский юрист Эмер де Ваттель (1714–1767) в своей книге «Право народов, или принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов» рассматривает войну исключительно в правовом поле. Суть теории войны Ваттеля заключается в следующем: государствам необходимо признавать права друг друга на проведение самостоятельной политики, государства действуют в своих интересах, война — естественное право любого государства, даже не обладающего справедливой причиной на её ведение²⁰. Армия — юридическое лицо, проводящее чёткое деление на комбатантов и некомбатантов. Мирное население не имеет права воевать, но имеет право на безопасность и сохранение свободы при поражении армии.

Для Э. Ваттеля нет большой разницы в статусе участников войны. Жертва и агрессор обладают равными правами на участие в конфликте. Таким образом, Э. Ваттель, будучи теоретиком регулярной войны, вводит её в норму международного права, избегая моральных статусов. Тождественность сторон, отсутствие осуждения и наказания агрессора сделали эту теорию опасным орудием в руках милитаристов.

20 *Ваттель Э., де.* Право народов или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. Москва, 1960. С. 32.

Введение войны в правовую область сделало её легитимной, но не отменило ценности мира. Вестфальская политическая система побудила теоретиков войны создавать проекты, способствующие достижению вечного мира. Исключение войны из области необходимых политических элементов на практике оказалось утопией.

Попытки формирования пацифистских теорий прослеживались и до вестфальской политической системы. Эразм Роттердамский, яркий представитель гуманистов, осуждал войну, руководствуясь христианскими принципами.

Всё же эпоха Просвещения оказалась куда более серьёзным подспорьем для возникновения антивоенных настроений. Новая эпоха требовала обновлённого человека, духовного и образованного, выбирающего дипломатию и мир, а не войну.

4.5. Шарль Сен-Пьер и Жан-Жак Руссо

Французский просветитель Жан-Жак Руссо (1712–1778) оценивал возможность создания проекта мирной Европы. В своих размышлениях он опирался на «Проект вечного мира» Шарля Сен-Пьера (1658–1743). Сен-Пьер рассуждал о необходимости создания единой Европейской республики, где специальный арбитражный совет, собранный из представителей государств, мог бы осуществлять управление. Сен-Пьер наивно полагал, что предотвращение войн было бы возможно при отказе от территориальных претензий государств и спорного права наследования. Единая армия становилась гарантом безопасности единой республики.

Руссо отмечает достоинства и недостатки проекта: с одной стороны, сама идея создания Европейской республики и стремление к достижению мира похвальны, с другой, новаторские идеи Сен-Пьера разбивались о стремление королей узурпировать власть. Руссо делает акцент на очевидных вещах: власть имущие не захотят добровольного лишения этой власти²¹. Возможность создания единой республики требует сильной руки, энергичного авторитетного правителя, способного удержать систему силой. Подходящим диктатором, по мнению Руссо, являлся король Франции Генрих IV. Он стремился к созданию единой христианской конфедерации в противовес доминированию

21 Руссо Ж.-Ж. Суждение о вечном мире // Трактаты о вечном мире / сост. И. С. Андреева, А. В. Гулыга. Санкт-Петербург, 2003. С. 162.

Габсбургов²². Примечательно, что планы не удалось реализовать из-за убийства самого Генриха.

Руссо осознаёт, что реализация проекта построения европейской республики возможна исключительно по принуждению. Для воплощения амбициозной идеи необходимо провести ряд государственных переворотов, что повлечёт за собой насилие и множество невинных жертв. В таком случае возникает актуальная дилемма о моральной правомерности установления республики посредством военного переворота. Перед мыслителями возникает вопрос: оправдывает ли цель средства?

Примечательно, что «Проект вечного мира» Шарля Сен-Пьера и попытка её модернизации со стороны Руссо затрагивают исключительно европейское пространство. Война с представителями других континентов должна оставаться жестокой и бескомпромиссной²³. Объединённая Европа станет достаточно мощной, чтобы противостоять любому врагу. Очевидно, что в такой концепции место для агрессивной внешней политики принадлежит будущей европейской конфедерации, что абсолютно не осуждается при наличии внутреннего мира.

Появление идеалистических проектов по созданию единой христианской республики или достижению вечного мира свидетельствует о том, что европейские философы пытались изобрести противоядие новой системе, фактически легализовавшей право государств на войну. С одной стороны, несмотря на утопию проектов, сам факт их появления и обсуждения оставил влияние на формирование мировоззрения человека Нового времени. С другой стороны, определённая несправедливость по отношению к «остальному миру» послужила серьёзным подспорьем для укрепления культа европеизма.

4.6. Иммануил Кант

Эти недостатки отмечает Иммануил Кант (1724–1804). Немецкий философ полагает, что ограничение войн на территории Европы не позволит глобально решить проблему насилия. Кант одним из первых предлагает проект пацифизма, направленный на установление мира во всём мире. Примечательно, что Кант видит взаимосвязь между субъектами всего мирового сообщества, более тщательно изучает феномен войны, поэтому его проект является наименее утопическим по сравнению с предшественниками.

22 Куманьков А. Д. Война, или в плену насилия. Санкт-Петербург, 2019. С. 94.

23 Там же.

Кант настаивает на том, что идея Руссо о создании единой Европейской республики утопична и нереализуема. Во-первых, Кант мыслит в мировых масштабах, что существенно усложняет дело. Во-вторых, теоретически возможное создание республики мирового масштаба не отменяет невозможность его функционирования. Кант предлагает заключить договор между государствами, который должен состоять из десяти статей. Шесть прелиминарных статей должны выявить и уничтожить возможные причины для ведения войн. Предварительные статьи должны послужить необходимой подготовкой к построению мира во всём мире. Последующие три дефинитивные статьи являются фундаментом проекта Канта.

Немецкий философ видит успешное решение проблемы войны в установлении республиканской формы правления во всех государствах. Это послужит существенному уменьшению количества войн, а впоследствии и прекращению. Логика Канта понятна: очевидно, что война — бремя для народа, а не правителя, а при республиканской форме правления люди смогут открыто влиять на политические решения и большинство голосов всегда будет против войны, так как она разрушительна и экономически невыгодна²⁴. Этот аргумент абсолютно не работает при монархии, так как властитель, по мнению Канта, не чувствует полной ответственности перед народом и может начать войну, преследуя личные мотивы.

Отрицая идею создания единого мирового государства, Кант отмечает необходимость создания федерации свободных государств. Взаимоотношения между членами союза свободных государств должны ориентироваться на нормы международного права. Здесь Кант обращается к третьей дефинитивной статье: государства должны проявлять терпимость и гостеприимство к иностранцам. Примечательно, что идея Канта о том, что иностранца нельзя воспринимать как врага, даёт достаточно информативное представление о европейском социуме XVIII в.

Кант видит реализацию проекта при непосредственном участии философов. Эта идея заключается в тайной десятой статье, где правители государств должны пренебречь своим положением и обратиться за помощью к мудрецам.

Кант осознаёт трудность осуществления вечного мира, однако позитивно оценивает будущее человечества. Прогрессистский взгляд Канта оставляет надежду на то, что проект не является утопией, а человек должен перейти к новому мирному сосуществованию

на межгосударственном уровне, как когда-то перешёл от состояния всеобщей войны и незащищённости к системе государства.

Проект Канта вызывает неподдельный историко-философский интерес. Немецкий философ первым предложил проект мирового масштаба, отказываясь от разделения людей на представителей варварства и цивилизованной Европы. На этом фоне его идея установления вечного мира кажется правильной и справедливой. Примечательно, что все преимущества работы Канта, очевидные на фоне аналогичных работ предшественников, не отменяют её утопичности.

4.7. Карл фон Клаузевиц

Иммануил Кант видел в европейских революциях путь к формированию республик и последующей реализации проекта вечного мира. Такую позицию разделяли далеко не все теоретики войны. Например, Карл фон Клаузевиц (1780–1831) на собственном примере показал важность борьбы с «революционной заразой». Будущий философ войны сражался в наполеоновских войнах на стороне Пруссии, а позже принимал участие в Отечественной войне 1812 г., сражаясь при Бородино. Карл фон Клаузевиц выбивается из плеяды философов, размышлявших о войне. Он осмыслял личный опыт участия в сражениях, пребывания в плену, перенесения тягот войны, поэтому сумел достаточно чётко определить этот феномен: война — это акт насилия, имеющий целью заставить противника выполнить нашу волю²⁵. Примечательно, что в контексте размышлений Клаузевица упомянутая воля должна быть политической.

Необычный взгляд на войну изнутри помогает Клаузевицу подмечать тонкие нюансы. Например, война не может быть идеально смоделирована, ведь тогда сражение было бы подобно схватке двух борцов, где наиболее физически развитый и ловкий одержит верх. В реальных сражениях зачастую происходит наоборот. Клаузевиц выделяет факторы случайности, сплочённости духа, мотивации, таланта полководца, рельефа местности, вооружения и прочее. Все перечисленные критерии возводят войну к сложному механизму, процесс работы которого трудно предугадать.

Клаузевиц признаёт, что война непредсказуема с точки зрения достижения результата, однако её природа вполне ясна. Война является социальным взаимодействием между людьми, в основе которого лежит

насилие. Примечательно, что Клаузевиц определяет войну как полностью несамостоятельную, подчинённую политике и лишённую любого творческого начала структуру.

Таким образом, Клаузевиц полагает, что война имеет политические корни. Он рассматривает тринитарную модель войны, в которой системообразующими являются армия, народ и правительство²⁶. Успех в войне напрямую зависит от степени вовлечённости и слаженности всех трёх составляющих, однако армия и народ насильно участвуют в войне по воле политиков.

Победоносная война не всегда подразумевает выигранное генеральное сражение. Клаузевиц рассматривает феномен войны через системный подход. Политическая составляющая войны часто бывает важнее итога битвы. Очевидно, что разгром армии противника может ускорить подписание мира на выгодных политических условиях, но правила войны состоят из исключений. Пример успешной фазы войны Наполеона 1812 г., отступление русских войск при Бородино и оккупация Москвы не стали гарантией политической победы Франции Бонапарта.

Теория войны Клаузевица полна исключений, случайностей, иных факторов, оказывающих значительное влияние на исходы батальей. В связи с этим философ войны обращает внимание на духовность и добродетели полководцев, а также на мораль солдат. Примечательно, что в этой точки зрения Клаузевица есть сходства с позицией святителя Николая Сербского (1881–1956), который утверждал, что распутство на войне оборачивается несчастьем, а грех командира оказывается тяжёлым бременем для успешной военной кампании²⁷. Клаузевиц больше рассуждает о мужестве полководца и силе его духа, а не о его религиозности, как Николай Сербский, но оба мыслителя сходятся во мнении, что насилие и жестокость солдат на войне должны быть ограничены. Политическая ориентация войны должна существенно уменьшить количество жертв на войне, ведь навязанная политическая воля не предполагает тотального уничтожения врага.

Примечательно, что для Клаузевица далеко не в каждом случае цель оправдывает средство. Он признаёт, что война — безусловно, опасное, зачастую аморальное социальное взаимодействие, сопряжённое с насилием, которое с трудом ограничивается нормами международного права. При этом, отмечая прямую зависимость войны

26 Кревельд М., ван. Трансформация войны. Москва, 2005. С. 66–77.

27 Николай Сербский (Велимирович), свят. Война и Библия / пер. с серб. С. П. Фонова; общ. ред. И. М. Числова. Москва, 2022. С. 101.

от политики, Клаузевиц рассматривает войну с точки зрения политического инструмента, который будет использоваться до тех пор, пока политика существует. Примечательно, что Клаузевиц скептически относится к возможности проведения быстрых бескровных войн, которые в кратчайшие сроки позволят установить выгодный мир. Философ войны прямо заявляет о необходимости ограниченного насилия на войне, которое должно дать преимущество одной из сторон, что повлечёт окончательную победу и долгожданный мир.

Компетентность Карла фон Клаузевица, признание ограниченной войны в период активных межгосударственных противостояний и передела мира сделали его теорию войны невероятно популярной и привлекательной вплоть до мировых трагедий XX в.

4.8. Карл Маркс и Фридрих Энгельс

Идеи Клаузевица были по достоинству оценены основоположниками марксизма — К. Марксом (1818–1883) и Ф. Энгельсом (1820–1895). Социальные теоретики стали развивать мысль о том, что война выполняет политические задачи. Маркс и Энгельс подчёркивали, что война — обязательный инструмент революции, то есть насильственного изменения политического строя. В основе военных побед находятся экономические условия, а не талант полководца²⁸. Уровень производительных сил и развитие техники — ключевые факторы успеха на войне.

Откровенная ставка на вооружённый конфликт в решении внешнеполитических задач Клаузевицем, военный инструментарий Маркса и Энгельса в революционной борьбе сделали войну невероятно опасной и непредсказуемой силой в начале XX в. Практика и время показали, что политика не в состоянии ограничить ужасы войны и изолировать её самобытность.

Заключение

Война сопровождает человека на протяжении всего его существования. В каких-то случаях война — смертельное оружие в руках тирана, иногда война диктует собственные условия целым государствам. Отношение к войне всегда было и остаётся неоднозначным.

Нельзя с точностью утверждать, что война — необузданное зло. Древние греки и римляне возводили войну в культ, а возможность служить в армии использовалась в качестве социального лифта. В эпоху Античности война являлась неотъемлемым правом сильного по отношению к слабому, законной возможностью установить порядок или заполучить новые владения.

В Средние века война являлась в большей степени грабительской, населению был нанесён колоссальный экономический ущерб. Примечательно, что война стала делом привилегированным, феодалы активно способствовали дроблению земель, понимая, что грабить намного прибыльнее, чем возделывать землю.

Появляется образ рыцаря-христианина, для которого война — служение Богу и высшая степень личного долга. Появляется священная война, которая придаёт сражениям абсолютно понятный смысл, война определяет духовность человека.

В период Нового времени духовная миссия и жажда наживы сменяются защитой прав народов. Государства монополизируют войну и продолжают владеть этой прерогативой. Война становится профессиональной, а армия регулярной, дешёвые и эффективные рекрутские наборы делают баталии делом всего общества.

Осмысление войны в исторической перспективе продемонстрировало значительное количество философских взглядов на действительно актуальную проблему. Множество философов, богословов и военных теоретиков рассуждало о роли войны в жизни людей. Уникальный вклад учёных в развитие тематики и фундаментальность нормативных доктрин позволяют правильно оценить отношение общества к войне. При всём разнообразии позиций и взглядов остаётся единый базис — восприятие войны человеком. Неизбежность войны как проявления формы насилия — исторический факт. Однако война может восприниматься как исключительная и крайне нежелательная мера или трактоваться как допустимый важный и эффективный инструмент взаимоотношений между людьми и государствами. В период Нового времени вторая парадигма стала господствующей. Две мировые войны стали расплатой человечества за беспечность и губительную жажду власти.

Показателен и тот момент, что большинство интеллектуалов, рассуждавших о войне, не являлись представителями воинского сословия. Очевидное преобладание теоретиков над практиками указывает на убеждённость в превосходстве разума над опытом при решении рассматриваемой проблемы. Примечательно, что попытки теоретиков

установить контроль над таким опасным и неоднозначным явлением как война при помощи разума не увенчались успехом. Осмысление войны на протяжении всей истории человечества не может быть названо поступательным движением, сформировавшим единую, логичную, взаимосвязанную структуру взглядов. Люди пытались встроить войну в понятную и актуальную для них систему мировоззрения, поэтому неудивительно, что теория справедливой войны, популярная в Средние века, стала вновь востребованной во второй половине XX в.

Возможно, стоит отступить от классического определения войны как акта насилия, имеющего целью заставить противника выполнить свою волю. Война является той практикой, которая соединяет в себе не только смерть, преступление, опасность и страдания, но и справедливость, воздаяние, славу и тайну, неподконтрольную человеку. Война рушит планы, обманывает мудрых, смиряет гордых. Познание войны — это путь к познанию этой тайны и Того, Кто стоит за ней. Возможно, что вопрос о том, что есть война, должен ставиться в религиозной плоскости. Только такой подход даёт надежду на его разрешение.

Библиография

- Амвросий Медиоланский.* Об обязанностях священнослужителей. Москва: Благовест, 1995.
- Аристотель.* Политика / пер. С. А. Жебелева // *Аристотель.* Сочинения: [в 4 т.]. Т. 4. Москва: Мысль, 1983. С. 375–640.
- Бертран де Борн.* Люблю я видеть, как народ... // Хрестоматия по зарубежной литературе Средних веков / сост. Б. И. Пуришев. Москва: Учпедгиз, 1953.
- Ваттель Э., де.* Право народов или Принципы естественного права, применяемые к поведению и делам наций и суверенов. Москва: Госюриздат, 1960.
- Гераклит* // Фрагменты ранних греческих философов / сост. А. В. Лебедев. Москва: Наука, 1989. С. 176–256.
- Гоббс Т.* Левиафан // *Гоббс Т.* Сочинения: [в 2 т.]. Т. 2. Москва: Мысль, 1991. С. 3–590.
- Гомер.* Илиада. Санкт-Петербург: Наука, 2008.
- Заборов М. А.* История крестовых походов в документах и материалах. Москва: Высшая школа, 1977.
- Зомбарт В.* Торгаши и герои / пер. Д. В. Кузницына // *Зомбарт В.* Собрание сочинений: [в 3 т.]. Т. 2. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2005. С. 8–104.
- Кант И.* К вечному миру / пер. А. Гулыга // *Кант И.* Собрание сочинений: [в 8 т.]. Т. 7. Москва: Чоро, 1994. С. 5–56.
- Клаузевиц К., фон.* О войне. Москва; Санкт-Петербург: Эксмо; Мидард, 2007.
- Кревельд М., ван.* Трансформация войны. Москва: Альпина Бизнес Букс, 2005.

- Куманьков А. Д.* Война, или в плену насилия. Санкт-Петербург: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019.
- Макиавелли Н.* О военном искусстве. Москва: Гос. воен. изд. наркомата обороны ССР, 1939.
- Маркс К.* Бернадот // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 14. Москва: Гос. изд. полит. лит., 1959. С. 161–171.
- Платон.* Политик // *Платон.* Сочинения: [в 3 т.]. Т. 3. Ч. 2. Москва: Мысль, 1971.
- Руссо Ж.-Ж.* Суждение о вечном мире // Трактаты о вечном мире / сост. И. С. Андреева, А. В. Гулыга. Санкт-Петербург: Алетея, 2003. С. 162–172.
- Николай Сербский (Велимирович), свт.* Война и Библия / пер. с серб. С. П. Фонова; общ. ред. И. М. Числова. Москва: Сибирская Благовонница, 2022.
- Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка: [в 3 т.]. Т. 1. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии Наук, 1893.
- Тертуллиан.* Об идолопоклонстве // *Тертуллиан.* Избранные сочинения. Москва: Прогресс, Культура, 1994. С. 249–270.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. II–II. Т. 1: Вопросы 1–46. Киев: Ника-Центр, 2011.
- Цицерон.* Об обязанностях / пер. В. О. Горенштейн // *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. Москва: Наука, 1974. С. 58–158.
- Vitoria F., de.* Reflectiones theologicae. Lyon: Iacobus Boyerius, 1557.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 1 (52) • 2024

*Научно-богословский журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2500-1450

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректоры	<i>Е. В. Свинцова И. М. Быкова В. В. Егер</i>
Перевод на английский	<i>диакон Пётр Лонган</i>
Вёрстка	<i>Е. А. Шавергина</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 70×100/16. Печ. л. 23¾

Подписано в печать 15.03.2024