

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

ИЗДАВАЕМЫЙ

Московской Духовной Академией и Семинарией

№ 5-6

2005-2006

УЧЕБНЫЙ КОМИТЕТ ПРИ СВ. СИНОДЕ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ И СЕМИНАРИЯ

ПОСВЯЩАЕТСЯ 320-ЛЕТИЮ
СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКОЙ АКАДЕМИИ
И 190-ЛЕТИЮ ПРЕБЫВАНИЯ
МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ
В СВЯТО-ТРОИЦКОЙ СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЕ

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

ИЗДАВАЕМЫЙ

Московской Духовной Академией
и Семинарией

№ 5—6

2005—2006



СЕРГИЕВ ПОСАД
2006

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Киккского монастыря (о. Кипр)
и фонда «Русское культурное наследие» (Женева, Швейцария)

Главный редактор
архиепископ *Верейский Евгений*,
ректор *МДАиС*

Редколлегия:
К. Е. Скурат,
архимандрит *Макарий (Веретенников)*,
архимандрит *Платон (Игумнов)*,
протоиерей *Валентин Асмус*,
протоиерей *Леонид Грилихес*,
священник *Владимир Шмалый*,
иеромонах *Дионисий (Шленов)*, заместитель
главного редактора,
Ю. А. Шичалин

Научный редактор
В. Л. Шленов

ISBN 5-87245-125-3

© Московская духовная академия, 2006.
© Учебный Комитет
Русской Православной Церкви, 2006

СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений 13

ОТДЕЛ I. ТВОРЕНИЯ СВ. ОТЦОВ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

- Св. Ефрем Сирин. Гимн (Мадрáша) на Рождество
(Перевод с сирийского и вступительная статья
прот. Леонида Грилихеса)* 17
- Иоанн Отшельник. О молитве (Перевод с сирийского и
вступительная статья Г. М. Кесселя)* 42
- Свт. Амфилохий Иконийский. Слово на Великую Субботу
(Перевод с древнегреческого и вступительная статья
игумена Вассиана (Змеева))* 58
- Свт. Кирилл Александрийский. Диалог о вочеловечении
Едиnorodного (Перевод с древнегреческого,
вступительная статья и примечания К. Б. Юлаева)* 65
- Прп. Никита Стифат. [Вступление] к книге
Божественных гимнов преподобного отца нашего Симеона
(Перевод с древнегреческого, вступительная статья
и примечания иером. Дионисия (Шленова))* 151
- Прп. Паисий Величковский. Поучение на пострижение
в монашеский чин (Перевод со славянского,
вступительная статья и примечания А. П. Власюка)* 177

ОТДЕЛ II. ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ ПО НАУКАМ БОГОСЛОВСКИМ, ФИЛОСОФСКИМ И ИСТОРИЧЕСКИМ

Богословие

- П. К. Грезин. Богословский термин «ипостась» в контексте
позднего эллинизма* 191

Патрология

- А. И. Сидоров. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого предания 229

История Русской Церкви

- Архим. Макарий. Жизненный путь Крутицкого епископа Досифея (1508—1544) 273
- В. В. Бурега. «Дело Касицына», или Полемика о возможном переезде Московской духовной академии из Сергиева Посада в Москву в конце 1860-х годов 291
- Д. В. Сафонов. Академическое служение свщмч. Илариона (Троицкого) и его борьба с обновленчеством (по материалам публичных диспутов в Политехническом музее) 335

Церковное пение

- А. В. Шек. О некоторых принципах реформы знаменного распева в XVII веке на примере попевки «рафатка» 372

ОТДЕЛ III. ДОКЛАДЫ, СЛОВА, ПРОПОВЕДИ И РЕЧИ,
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- Евгений, архиеп. Верейский. Проповедь в день выпуска 413
- К. В. Скутерис. О смысле богословия и ответственности православного богослова в наши дни (перевод с новогреческого Е. В. Жуковой под редакцией В. Л. Шленова) 418
- Г. Е. Колыванов. «Академия у Троицы»: к 190-летию пребывания Московской духовной академии в стенах Свято-Троицкой Сергиевой лавры 435

Из архивных материалов

- Ф. А. Голубинский. «Дневник-размышления на педагогические темы» (выдержки) (публикация подготовлена Н. В. Солодовым) 455

СОДЕРЖАНИЕ

- Свщ. Павел Флоренский*. Мысли о преподавании агниологии и о классическом образовании (*публикация подготовлена игуменом Андроником (Трубачевым)*) 463
- М. Г. Гирс*. Академический сад: цикл стихотворений (*публикация подготовлена игуменом Андроником (Трубачевым)*) 475

Памяти усопших

- Марк Харитонович Трофимчук († 3.02.2005) 485

ОТДЕЛ IV. КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, ЗАМЕТКИ, БИБЛИОГРАФИЯ ПО БОГОСЛОВСКИМ НАУКАМ

Библиографические материалы

- Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе» (1872—1917) (с приложением документов из истории ТСО) 493
- Свщ. Павел Флоренский*. Библиография по агниологии (*публикация подготовлена иером. Леонтием (Козловым) и С. Ю. Акишиным*) 628
- Г. М. Кессель*. Иоанн Отшельник, сирийский писатель IV в.: аннотированная библиография 642

Рецензии

- М. Г. Верещагин*. Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Перевод с новогреческого языка. ТСА, 2005 650
- С. В. Месяц*. К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского: по поводу статьи В. М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» 670

СОДЕРЖАНИЕ

Заметки

- Ю. А. Шичалин. Свт. Григорий Богослов — читатель
Плотина (по поводу Plot. 11.5.2.1.2—4: οἶον ἐνέδραμε
etc.) 681

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА И ОТЧЕТЫ

- Хроника научной жизни Академии и Семинарии
за 2003/2004 учебный год 689
- Отчет о жизни Академии и Семинарии за 2003/2004
учебный год 766

CONTENTS

A List of Abbreviations	13
-------------------------	----

SECTION I. ST FATHERS' WORKS IN THE RUSSIAN TRANSLATION

<i>St Ephraem the Syrian. A Christmas Hymn (Madrasha)</i> <i>(a translation from the Syriac language and introduction</i> <i>by Fr Leonid Grilikhes)</i>	17
<i>John the Recluse. On the prayer (a translation from</i> <i>the Syriac language and introduction by G. M. Kessel)</i>	42
<i>St Amphilochius, the Bishop of Iconium. An Oration</i> <i>on the Great Saturday (a translation from the Ancient</i> <i>Greek language and introduction by Fr Bassian (Zmeev))</i>	58
<i>St Cyril, the Archbishop of Alexandria. A Dialogue on the</i> <i>Incarnation of the Only-Begotten Son of God (a translation</i> <i>from the Ancient Greek language, introduction and notes</i> <i>by K. B. Yulaev)</i>	65
<i>St Nicetas Stephatus. [An Introduction] on the Book of Divine</i> <i>Hymns by Our Holy Father Symeon (a translation from</i> <i>the Ancient Greek language, introduction and notes</i> <i>by Fr Dionysius (Shlenov))</i>	151
<i>St Paisius Velichkovsky. A Homily for the Monastic Tonsure</i> <i>(a translation from the Old Slavonic language,</i> <i>introduction and notes by A. P. Vlasjuk)</i>	177

CONTENTS

SECTION II. RESEARCHES, ARTICLES AND PUBLICATION ON THEOLOGICAL, PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL STUDIES

Theology

- P. K. Grezin.* The Theological Term “Hypostasis” in the Later Hellenism Context 191

Patrology

- A. I. Sidorov.* An Issue on the Scope of Knowledge of Our Lord Jesus Christ and Its Solution in the Background of Holy Fathers’ Tradition 229

The Russian Church History

- Archimandrite Macarius.* The Bishop of Krutitsy Dositheus’ Course of Life (1508—1544) 273

- V. V. Burega.* “Mr Kasitsin’s Case” or a Controversy Concerning the Probable Transfer of Moscow Theological Academy from Sergiev Posad to Moscow in the Late 1860s 291

- D. V. Saphonov.* The Academical Mission of St Archbishop Martyr Ilarion (Troitsky) and His Fight with Representatives of the Renovated Church (the research has been based on the facts of public disputes in the Polytechnic Museum in Moscow) 335

Church Singing

- A. V. Shek.* An Essay on Some Principles Concerning the Znamenny (Sign) Chant Reform in the XVII Century by the Example of the Singing Pattern “Raphatka” 372

SECTION III. REPORTS, SERMONS, HOMILIES AND SPEECHES, HISTORICAL RECORDS

- Eugene, the Archbishop of Vereya.* A Sermon on the Graduation Day 413

CONTENTS

- K. V. Skouteris*. A Speech about the Meaning of Theology and the Responsibility of the Orthodox Christian Theologian Nowadays (a translation from the Modern Greek language by *E. V. Zhukova*, edited by *V. L. Shlenov*) 418
- G. E. Kolyvanov*. "The Academy Located by the Holy Trinity Monastery". A Speech Dedicated to the 190th Anniversary of the Stay of Moscow Theological Academy in the Holy Trinity and St Sergius Lavra 435

Historical Records

- Th. A. Golubinsky*. "A Diary of Thoughts on Pedagogical Themes" (Excerpts) (the publication has been prepared by *N. V. Solodov*) 455
- Priest Paul Florensky*. Thoughts about the Teaching of Hagiology and Classical Education (the publication has been prepared by *Fr Andronicus (Trubachev)*) 463
- M. G. Guirs*. The Academy Orchards: a Cycle of Poems (the publication has been prepared by *Fr Andronicus (Trubachev)*) 475

In Commemoration of the Deceased

- Mark Charitonovich Trofimchuk († 3.02.2005) 485

SECTION IV. CRITICISM, REVIEWS, NOTES, BIBLIOGRAPHY ON THE THEOLOGICAL STUDIES

Bibliography

- A Bibliographical Index of the Patrological Series Published by Moscow Theological Academy "The Holy Fathers' Works in Russian" (1872—1917) (with Appendix of the Documents from the History of the Series) 493
- Priest Paul Florensky*. A Bibliography on Hagiology (the publication has been prepared by *Fr Leontius (Kozlov)* and *S. Yu. Akishin*) 628

CONTENTS

- G. M. Kessel. John the Hermit, a Syrian Writer of
the IV Century: an Annotated Bibliography 642

Reviews

- M. G. Vereshchagin. Tachiaos A.-E. N. Stt Cyril and Metho-
dius the Enlighteners of the Slavs. A Translation from
the Modern Greek Language. The Holy Trinity and
St Sergius Lavra, 2005 650
- S. V. Mesyats. A Note Concerning the Issue of “Peculiar
Substances” in the Works by Ammonius of Alexandria:
Apropos of the Article by V. M. Lourye “The Theolo-
gical Synthesis in the VII Century: St Maximus
the Confessor and His Age” 670

Notes

- Yu. A. Shichalin. St Gregory the Theologian as a Reader
of Plotinus (concerning the fragment Plot. 11.5.2.1.2—4:
οἶον ἐνέδραμε etc.) 681

SECTION V. A DETAILED CHRONICLE
OF EVENTS AND REPORTS

- A Chronicle of Theological Studies in the Academy
and Seminary in 2003/04 689
- A Report on the Activities in the Academy and Seminary
in 2003/04 766

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АО Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1994.—
- БВ Богословский вестник. СП, 1892—1918; Н. с. 1 (1993)—.
- БТ Богословские труды. М., 1959—.
- ВВ Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894—1928. Т. 1—25; М., 1947— Т. 1 (26) —.
- ВяР Вера и Разум. Харьков, 1884—1917.
- ВРЗЕПЭ Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Paris, 1947, 1950—1989.
- ВРСХД, ВРХД Вестник Русского [Студенческого] Христианского Движения. Париж, 1925—.
- ИАБ Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. При ссылках указываются номер раздела и номер описания.
- ПБЭ Православная богословская энциклопедия. Т. 1—5 / Под ред. А. П. Лопухина. СПб., 1902—1904; Т. 6—12 / Под ред. Н. Н. Глубоковского. СПб., 1905—1911.
- ПО Православное обозрение. М., 1860—1891.
- ППС Православный палестинский сборник. СПб., 1881—1916. Вып. 1—62; Палестинский сборник. 1954—1993. Вып. 1 (63)—32 (95); Православный палестинский сборник. 1998—. Вып. 96 (33) —.
- ПрибТСО Прибавления к творениям святых отцов. М., 1843—1864, 1871, 1872, 1880—1891.
- ПСРА Полное собрание русских летописей. СПб., 1846—1921. Т. 1—24; М.; Л.; СПб., 1949—1994. Т. 25—39; М., 1994—2004. Т. 40—43.
- ПЭ Православная энциклопедия. М., 2000—. Т. РПЦ, 1—.
- СОРЯС Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб.; Пг.; Л., 1872—1928.
- ТКДА Труды Императорской Киевской духовной академии. Киев, 1860—1917.
- ТОДРА Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Л.; СПб., 1934—.
- ТСО Творения святых отцов в русском переводе. М., 1843—1864, 1871, 1872, 1880—1891, 1893—1917. Т. 1—69.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821—1917; 1991 —.
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории и древностей российских при Императорском Московском Университете. М., 1845—1848; 1858—1917.
- АСО Acta Conciliorum Oecumenicorum / Iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edenda, instituit E. Schwartz, continuavit J. Straub. Strassburg; B.; Leipzig, 1914—1974. Т. 1—4 (27 partes).
- BZ Byzantinische Zeitschrift. Leipzig; München; Stuttgart, 1892—.
- CCSG Corpus Christianorum, Series Graeca. Turnhout, 1978—.
- СРГ Clavis Patrum Graecorum. Vol. 1—4 / Cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / Cura et studio M. Geerard et F. Glorie. Turnhout: Brepols, 1987.
- СРГС Clavis Patrum Graecorum Supplementum / Cura et studio M. Geerard et J. Noret, adiuvantibus F. Gloire et J. Desmet. Turnhout: Brepols, 1998; Vol. 3A / Addenda voluminis 3 a J. Noret parata. Turnhout: Brepols, 2003.
- СSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Paris etc. (за-тем Louvain; книжная серия, все старые выпуски были вос-произведены в Лувене репринтно), 1903—.
- DSAM Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire / Publié sous la direction de Marcel Viller, S. J., assisté de F. Cavallera, et J. de Gilbert, S. J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Paris, 1: 1937; 2: 1953; 3: 1957; 4/1: 1960; 4/2: 1961; 5: 1964; 6: 1967; 7/1: 1969; 7/2: 1971; 8: 1974; 9: 1976; 10: 1980; 11: 1982; 12/1: 1984; 12/2: 1986; 13: 1988; 14: 1990; 15: 1991; 16: 1994; 17 (In- dex): 1995.
- LSJ Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon, revised by Jones H. S. 1940 with a Supplement 1968. Oxford, impression 1994.
- JBL Journal of Biblical Literature. Philadelphia et al., 1881—.
- JThS Journal of Theological Studies. London, 1900—1905; Oxford, 1905—, 1 (1899/1900) — 50 (1949); NS 1 (1950)—.
- Mansi Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collec- tio, in qua praeter ea quae Ph. Labbeus et G. Cossartius... et novissime N. Coleti in lucem edidere, ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quae J. D. Mansi... evulga- vit... Florentiae / Venetiis, 1759—1798 (Т. 1—31); Parisiis,

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- 1902—1915 (Т. 32—48); Leipzig—Arnhem, 1923—1927 (Т. 49—53). (Graz, 1960—1961. Т. 1—53 в 59).
- Muséon Le Muséon: Revue d'études orientales (Tijdschrift voor oriëntalisme). Louvain-La-Neuve; Louvain: 1 (1882)—15 (1896), N. S. 1= 19 (1900) — 14/15 = 33 (1913/14); 3. Ser. 1 = 33 (1915/16); 34 (1921)—.
- OCA Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1935—.
- OCP Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1935—.
- OS Ostkirchliche Studien. Würzburg, 1952—.
- ParOr Parole de l'Orient. Kaslik, Liban, 1970—.
- PG Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1857—1866. Т. 1—161.
- PL Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series latina. Parisiis, 1844—1864. Т. 1—225.
- PO Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. Paris, затем Turnhout и Roma; Turnhout, 1903—.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin, 1964—.
- REG Revue des Études grecques. Paris, 1888—.
- RESEE Revue des Études sud-est européennes. Bucarest, 1963—.
- RThom Revue Thomiste. Toulouse, 1 (1893)—22 (1914); N. S. 1—23 (1918)—19—41 (1936); 42 (1937); 43 (1937)—45 (1939)—Année 45—47; 46—54 (1946)—.
- SC Sources Chrétiennes. Paris, 1940—.
- StMon Studia Monastica. Barcelona, 1959—.
- StT Studi e Testi: Biblioteca Apostolica Vaticana. Città del Vaticano, 1900—.
- ThPh Revue de Théologie et de Philosophie. Lausanne, 3. Ser. 1 (1951)—27 (1977); 28—110 (1978)—. [Ранее: Théologie et philosophie 1 (1868)—5 (1872); Revues de théologie et de Philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques 6 (1873)—44 (1911); N. S. 1 (1913)—38 (1950)].
- TLG Thesaurus Linguae Graecae E (CD).
- ViC Vigiliae Christianae: A Review of early Christian Life and Language. Amsterdam, 1947—.

Условные обозначения

- + добавляет
 < опускает

ОТДЕЛ I

ТВОРЕНИЯ СВ. ОЦОВ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

СВ. ЕФРЕМ СИРИН

ГИМН (МАДРАША) НА РОЖДЕСТВО

Предлагаемый нами перевод с сирийского языка выполнен по изданию Эдмунда Бека¹. В этом издании учтены две древние рукописи (D, G)², содержащие собрание гимнов Ефрема Сирина на Рождество и Богоявление (в то время эти праздники отмечались в один день — 6 января), а также несколько поздних литургических сборников IX—XI вв. Рукопись D (Brit. Libr. add. 14571), древнейшая датированная рукопись сочинений преподобного Ефрема Сирина, составленная в 519 г., не содержит переведенного нами гимна. Этот гимн наряду с тремя другими, не вошедшими в сборник, представленный рукописью D, обнаруживается в другой древней рукописи, датируемой 551 г., — рукописи G (Vat. sug. 112)³. Кроме этого, интересующий нас гимн в разной степени сохранности дошел до нас в нескольких более поздних рукописях. В первой из них — J (Brit. Libr. add. 14506) IX в. — сохранилось наибольшее количество разночтений, а также переставлены некоторые строфы; чтобы объединить всех ветхозаветных праведников в один блок, между строфами 20 и 21 вставлены 40—43, и в результате бессмысленной оказывается строфа 39,

¹ Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania) / Hrsg. von E. Beck // CSCO 186. Louvain, 1959 (далее — Beck 1959).

² Сиглы соответствуют принятым в издании Beck 1959.

³ На этой рукописи основано первое издание текста, предпринятое Ассемани: Sancti patris nostri Ephraemi Syri opera omnia... Т. 2. Romae, 1746. P. 396-402.

где Ефрем обещает вновь, «другим образом», вернуться к повествованию о ветхозаветных праведниках. Другие рукописи — N (Brit. Libr. add. 14520) VIII—IX вв.; M (Brit. Libr. add. 14515) 893 г.; L (Brit. Libr. add. 14511) XI в. (всего несколько строк); H (Brit. Libr. add. 14501) XI в. — в целом следуют традиции G и не содержат существенных расхождений. Обычно разночтения обнаруживаются в правописании слов, в замене синонимом и т. п., что не может быть передано в переводе, поэтому в сносках мы указываем лишь те варианты чтений, которые несут смысловое отличие.

Гимны на Рождество и Божоявление принадлежат к жанру *мадрáша*, который предполагает силлабический размер (предлагаемый гимн написан семисложной, т. н. Ефремовой строкой), а также обязательную *униту*, т. е. припев. В сирийском оригинале гимна мы найдем игру слов, многочисленные аллитерации, нерегулярные рифмы, повторения. Все это в целом является характерной особенностью семитской поэзии. Но, пожалуй, никто из сирийских гимнографов ни до св. Ефрема, ни после него не достигал того мастерства и изящества, с каким он, используя традиционный арсенал художественных приемов, создавал свои поэтические образы: яркие, выразительные, неожиданные, зачастую даже парадоксальные и вместе с тем удивительно простые и лаконичные. «Невкусно слово простоты без благоразумия; безнадежно и ухищренное слово без простоты... Простота и благоразумие, братья, взаимно украшают друг друга. Простота у слова хитрого отнимает острый вкус, а благоразумие служит приправой слову простоты. Пусть хитрость будет проста, и простота — хитра. А если не соединены они вместе, то обе ни к чему не годны; потому что в одной нет вкуса, а в другой любви»⁴. Даже если эти слова не принадлежат св. Ефрему, на чем сходится большинство исследователей, кажется, нельзя лучше выразить своеобразие и духовную глубину поэтики сиро-язычной литературы.

⁴ Св. Ефрем Сирий. Мария и Ева // Творения. Т. 5. М., 1995. С. 204.

В своем переводе я ставил перед собой две задачи⁵: как можно точнее следовать сирийскому оригиналу, и пытался (сознавая всю относительность своих возможностей) средствами русского языка передать то особое впечатление, которое возникает при чтении гимнов св. Ефрема Сирина в подлиннике. Поскольку сохранение силлабической метрики заставило бы меня уклониться от дословного перевода в сторону стихотворного переложения и увело бы слишком далеко от оригинала, я счел возможным ограничиться ритмизованным переводом, оснащенным игрой слов, эпизодическими рифмами и другими приемами, определяющими особое лицо сиро-язычной поэзии.

РУКОПИСИ

G = Vat. syr. 112

J = Brit. Libr. add. 14506

N = Brit. Libr. add. 14520

M = Brit. Libr. add. 14515

L = Brit. Libr. add. 14511

H = Brit. Libr. add. 14501

* * *

Этот день принес радость⁶ царям,
Священникам и пророкам.
Ныне сбылись их слова,
Делом все они стали.

⁵ Имеющийся дореволюционный русский перевод данного гимна (Творения Святаго отца нашего Ефрема Сирина. Ч. 5. С. 103—111. Библиографический указатель к ТСО. № 585) выполнен с сирийского языка, но без учета жанровых особенностей данного произведения и с большой оглядкой на латинский перевод.

⁶ У Бека стоит обращение «Господи», которое отсутствует в издании Ассемани.

ОТДЕЛ I

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!⁷
(повтори дважды⁸)

2 Ибо Дева днесь родила
Эммануила в Вифлееме.
Глас, прореченный Исаией⁹,
Ныне становится явью.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

3 Там родился Сей, Что исчислил
В переписи народы¹⁰.
Псалом, воспетый Давидом¹¹,
Ныне пришел в исполнение.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

4 Михеем реченное слово
Ныне становится делом:
Выйдет Пастырь с Ефрафа
И души упасет жезлом¹².

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

5 Вот звезда взошла от Иакова,
И поднялся князь от Израиля¹³.

⁷ Хвала Тебе, Сын нашего Творца! G: Благословен Ты, ибо Своим Рождением [...] нашу ничтожность N.

⁸ В J отсутствует указание на повторение, вместо этого припев выписан дважды. ⁹ Ис. 7, 14.

¹⁰ Пс. 87, 6: Господь [Что] исчислит в переписи народы, Он родился там (Пешитта).

¹¹ Пс. 86, 6.

¹² Мих. 5, 1—4.

¹³ Чис. 24, 17.

Предреченное Валаамом
Ныне стало понятным.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Свет сокровенный¹⁴ сошел, 6
И сияет от плоти краса¹⁵ Его.
Восток, что помянут Захарией,¹⁶
Днесь озарил Вифлеем-град.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Свет разгорелся Царства 7
В Ефрафе, царском селении.
Иакова благословенье¹⁷
Ныне пришло в исполнение¹⁸.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Вновь оно жизни древо 8
Дарует смертным надежду.
Днесь проясняется слово
Таинственное Соломона¹⁹.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

В день сей родилось Чадо, 9
И дано Ему имя — Чудный²⁰,

¹⁴ сокровенный G: истинный J.

¹⁵ краса G: свет J.

¹⁶ Зах. 6, 12.

¹⁷ Быт. 49, 12.

¹⁸ ныне пришло в исполнение G: ныне стало истолковано J.

¹⁹ Приг. 13, 12.

²⁰ Ис. 9, 6.

ОТДЕЛ I

Ибо действительно чудно,
Что Бог явился дитятей.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

10 Духом червю уподоблен²¹,
Он, как безмужно рожденный.
Ныне понятен стал образ,
Святым Духом изображенный.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

11 Как корень пред Ним поднялся,
Как корень с земли безводной²².
Сказанное прикровенно
Ныне становится явным.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

12 Фамарь украла Царя,
Скрытого в чреслах Иуды²³.
Днесь величье сияет красы,
Что та возлюбила, незримой.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

13 Руфь к Воозу прильнула²⁴,
Снадобье жизни узреть в нем.
Днесь свершилось ее желанье:
От рода ее встал Жизнодавец.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

²¹ Пс. 21, 7.

²³ Быт. 38.

²² Ис. 53, 2.

²⁴ Руф. 6, 3.

СВ. ЕФРЕМ СИРИН

Адам был причиной болезней
Жены, от него происшедшей²⁵,
А ныне в расплату за муки
Родила она Спаса ему.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Еву-праматерь родил
Муж, не имевший рожденья²⁶, —
Сколь вероятней дочь Евы
Сына родит безмужно.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Земля породила девственная
Адама — земли владыку²⁷.
Ныне же Дева рождает
Адама — Владыку небес.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Жезл Ааронов расцвел —
Плодоносит иссохшее древо²⁸.
Тайна разгадана ныне:
Девичье рождает чрево.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Да посрамится народ²⁹,
За истинных чтущий пророков —

²⁵ Быт. 3, 16.

²⁷ Быт. 1, 28; 2, 7.

²⁹ Т. е. иудей.

²⁶ Быт. 2, 22.

²⁸ Чис. 17, 8.

ОТДЕЛ I

Когда б не пришел наш Спаситель,
Ложью бы стали слова их³⁰.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

19 Сей Истинный благословен,
Что пришел от Отца [всякой] истины,
Он исполнил вещания истинных,
И воистину те совершились.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

20 Из Твоих я сокровищниц, Господи,
Из Писаний Твоих приведу
Древних праведников имена,
Ожидавших Твое явленье.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

21 Сиф, вместо Авеля ставший³¹,
Прозревал казненного Сына,
Что смертью Своей зависть смягчит,
Привнесенную Каином в мир.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

22 Ной на сынов смотрел Божьих —
Святых, ставших вдруг похотливыми³²,
И чаял святого Сына,
Коим блудные станут святыми.

³⁰ Ложью бы стали слова их]: То он (народ) был бы обманут их словами
GHLMN.

³¹ Быт. 4, 25.

³² Быт. 6, 1—8.

СВ. ЕФРЕМ СИРИН

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Два брата, прикрывшие Ноя³³, 23
Предузрели Единородного,
Что придет прикрыть срам Адама,
Гордостью опьяненного.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Иафет³⁴ и Сим милосердные 24
Милосердного чаяли Сына,
Что придет, дабы дать свободу
Ханаану от рабства греху.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Ждал Его Мелхиседек, 25
Сохраняя служенье свое,
Чаял видеть Владыку священства,
Что иссопом всю тварь убелит.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Лот, на содомлян взирая, 26
Извративших чин естества,
Естества ожидал Господина,
Что даст святость сверх естества.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Аарон ждал Его, предузрев 27
(Ведь жезл его змиев пожрал³⁵)

³³ Быт. 9, 23.

³⁴ Иафет G: Хам JN.

³⁵ Исх. 7, 12.

ОТДЕЛ I

Крест — тот, что змия пожрет³⁶,
Адама и Еву пожравшего.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

28 Моисей, видя змия [медного]³⁷,
От укусов целящего змиевых³⁸,
Чаял увидеть Целителя
Раны от змия древнего³⁹.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

29 Моисей, узрев, что лишь он
Принял сияние Божье⁴⁰,
Ожидал Того, Кто умножит
Ученьем Своим людей Божьих.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

30 Шел соглядатай Халев,
Неся виноградную кисть⁴¹,
И чаял увидеть Гроздь,
Что вином утешает всех⁴².

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

31 Иисус Навин ждал Того,
Своего Кто дал имени силу⁴³ —

³⁶ Тот, что змия пожрет С: Того, Кто сможет растоптать змия J.

³⁷ Видя змия (досл. змия установленного) С: змия-оберега J.

³⁸ Чис. 21, 9. ³⁹ от змия древнего С: от змия василиска J.

⁴⁰ Исх. 34, 29—35.

⁴¹ Чис. 13.

⁴² Досл. Тварь.

⁴³ Чис. 13, 17.

Если именем так возвеличил,
То сколь паче рождением Своим.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

И опять же, этот Иисус, 32
Когда срезал и нес с собой плод⁴⁴,
Чаял вкусить с Древа жизни
Плод, оживляющий всех.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Раав предузрела Его, 33
Сделав червленую вервь⁴⁵.
Этим знаком познала истину,
Этим знаком сняла с себя гнев.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Илия вождедел [видеть] Сына, 34
Но, не видя Его на земле,
Возрастал в чистоте и в вере,
Чтоб, взойдя, зреть на небе Его⁴⁶.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Его видел Илия с Моисеем⁴⁷, 35
Ибо кроткий, поднявшись с глубин,
А ревнитель, с высот спустившись,
Сына видели посреди.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

⁴⁴ Чис. 13, 24.

⁴⁵ Нав. 2, 21.

⁴⁶ 2 Цар. 2, 1—18.

⁴⁷ Мф. 17, 3; Мк. 9, 4; Лк. 9, 30.

ОТДЕЛ I

36 Тайну Второго пришествия
Предначертали они:
Моисей — образ мертвых, живых — Илия,
Что устремятся к Нему.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

37 За вкушение смерти умершими
Их первыми сделает Он,
А прочие⁴⁸, смерть не познавшие⁴⁹,
Возьмутся к Нему⁵⁰ после них⁵¹.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

38 Кто же сможет мне сосчитать
Мужей праведных, ждавших Его⁵²?
Немощными устами моими
Невозможно повесть их число.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

39 Обо мне помолитесь, друзья,
Да окрепну, и в другой раз
Другим образом вам предложу,
Как смогу, что вкусили они.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

40 Кто способен хвалу принести
Сыну истины⁵³, нам воссиявшему?

⁴⁸ прочие G: последние J.

⁴⁹ Досл. не погребенные G; не приблизившиеся J.

⁵⁰ + быстро, сразу J.

⁵¹ 1 Фес. 4, 15—17.

⁵² Досл. Сына.

⁵³ Сыну истины G: Сыну-Первенцу H.

СВ. ЕФРЕМ СИРИН

К Нему устремлялись праведники,
Чтоб узреть Его в роде своем.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Адам чаял [видеть] Его, 41
Ибо Он херувима⁵⁴ Господь⁵⁵
И силен под сень древа жизни
Вести и вселить его вновь.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Авель желал, чтоб свершилось 42
В дни те явление Его,
Дабы вместо ягненка закланного⁵⁶
Агнца Божьего зреть Самого.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Ева взор свой к Нему устремляла, 43
Ибо срам был великий для жен⁵⁷.
Он же может облечь их не листьями,
Но славой, что сбросила та⁵⁸.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Башня, что строилась многими⁵⁹, 44
Указует на тайну Единого.
Он сойдет и воздвигнет башню,
От земли к небесам приводящую.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

⁵⁴ Быт. 3, 24.

⁵⁶ Быт. 4, 4.

⁵⁸ Та Г: те ЈН.

⁵⁵ Херувима Господь Г: огонь херувима Н.

⁵⁷ Быт. 3, 7.

⁵⁹ Быт. 11, 1—9.

ОТДЕЛ I

45 И также ковчег с животными
Есть прообраз, являющий Господа,
Церковь святых Утвердившего,
Где находят души прибежище.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

46 При Фалеке земля разделилась
На семь десятков языков⁶⁰,
И он ждал, Кто апостолам землю
По числу разделит языков.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

47 Земля, потопом стесненная,
Безмолвно взывала ко Господу,
Да сойдет и откроет крещение,
На небеса возводящее.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

48 Сиф, Енос, Каинан⁶¹
Звались⁶² сынами Божьими⁶³
И чаяли Сына Божия,
Чтоб по милости стать Ему братьями.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

49 Чуть менее тысячи лет
Прожил Мафусаил⁶⁴

⁶⁰ Быт. 10, 25.

⁶¹ + Авраам Н.

⁶² звались С: числились ЈН.

⁶³ Быт. 6, 2.

⁶⁴ Быт. 5, 27.

И ждал Сына, дающего жизнь,
Нескончаемую вовек.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Сама благодать таинственно 50
Испрашивала за них,
Чтоб Господь явился в их роде
И всю скудость восполнил бы их.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Ибо Дух Святой в их уме, 51
Ходатайствуя о них⁶⁵,
Возносил их, да узрят Спасителя —
Предмет вожделения их.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Душа праведных, ощущая, 52
Что в Сыне есть жизни питье,
Уповала, что в дни те придет Он,
Дабы дать вкусить сладость его.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Енох вождедел [видеть] Сына, 53
Но, не видя Его на земле,
Приумножил он веру и праведность,
Чтоб, взойдя, зреть на небе Его⁶⁶.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

⁶⁵ Ср.: Рим. 8, 26.

⁶⁶ Быт. 5, 24.

ОТДЕЛ I

54 Кто дерзнет благодать отрицать?
Дар, что с великим трудом
Не дано было древним принять,
Последним приносится в дар.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

55 Так же Ламех ожидал,
Что придет Милосердый утешить
От трудов его рук и забот,
От земли, Справедливым заклётой⁶⁷.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

56 В Ное, сыне своем, Ламех
Тайну Сына прозрел начертанную⁶⁸,
И вместо далекого Господа
Утешался близкою⁶⁹ тайною.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

57 Ной мечтал видеть Его,
Чтоб изведать Его заступенье.
Если образ Его спас животных,
То Сам Он даст душам спасенье.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

58 Ждал Его Ной, уяснив,
Что Им остановлен ковчег⁷⁰.

⁶⁷ Быт. 5, 29.

⁶⁸ Быт. 5, 29.

⁶⁹ близкою С: далекою J.

⁷⁰ Быт. 8, 4.

Коль прообраз спасает от смерти,
То сколь более Сам Он спасет.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Духом познал Авраам, 59
Что Сына не близко рожденье.
И уж коль не Его Самого,
То дня Его чаял виденья⁷¹.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Вождедел Его зреть Исаак, 60
Изведав Им сладость спасенья.
Если образ Его так спасает,
То сколь паче Он Сам⁷² даст спасенье.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Вечнобдящие днесь веселятся, 61
Ибо Бдящий пришел пробудить нас.
В ночь эту кто будет спящим,
Когда всяк пребывает бдящим?

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Поелику Адам беззаконьями 62
В мир этот ввел смертный сон,
Бдящий сошел пробудить нас
От греховного тяжкого сна.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

⁷¹ Ин. 8, 56.

⁷² Досл. своей истиной.

ОТДЕЛ I

63 Будем бдеть мы не как лихоимцы,
Что отдали серебро свое в рост
И всю ночь, очей не смыкая,
Считают расход и доход.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

64 Погрузившись в раздумья, бдит вор,
Словно в землю зарыв, прячет сон,
Но бденье его несет спящим
Немало бессонных ночей⁷³.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

65 Сна лишился чревоугодник,
Он объелся и терпит боль.
Бденье ему — наказание
За отсутствие меры в еде.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

66 Глаз не смыкает купец,
Утруждает он пальцы свои
Счетом прибыли: дважды ли, трижды ль
Приумножил свою он казну.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

67 И богач позабыл обо сне,
Сон его гонит мамона.

⁷³ Досл. Все его это бденье — великий вопль (великое бодрствование) для спящих.

СВ. ЕФРЕМ СИРИН

Псы уснули, а он сторожит
От воров свои сбереженья.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Также многозаботный не спит, 68
Попеченья его съели сон.
У его изголовья смерть⁷⁴,
Но хлопочет о будущем он.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Вместо бдения учит, братья, 69
Сатана нас такому бдению,
Чтобы спящими быть для добра,
А для зла неусыпно во бдении.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Так Иуда Искарот, 70
Безо сна оставаясь всю ночь,
Неповинную продал кровь,
Тварь собой искупившую всю.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Тьмою облекся сын тьмы, 71
Сложив [с себя], сбросил сиянье,
И Творца серебра
За серебро продал тать.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

⁷⁴ Досл. Его кончина стоит у его изголовья.

ОТДЕЛ I

72 И исчадие тьмы — фарисеи,
Всю ночь пребывая бдящими,
Бодрствовали во тьме,
Чтобы Свет сокрыть непреходящий.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

73 Бдите же, как просвещенные,
В эту ночь, озаренную светом.
Пусть и черна она цветом,
Но силой сияет своей.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

74 Кто не спит, приняв просвещение,
И молится во тьме ночной,
Тот среди видимой тьмы
Невидимым светом покрыт.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

75 Но мерзок, кто в свете дня
Стоит, а жизнью сын тьмы,
Светом снаружи одет,
И тьмой облечен изнутри.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

76 Так не будем хвалиться, друзья,
Тем, что мы бдим без сна,
Ибо тот, кто бдит недостойно,
Недостойное бдение творит.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

У творящего бденье бесчестно 77
Бденье — [не больше чем] сон.
И тот, кто не чист в своем бдении,
Во вред себе бодрствует он.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Так объятого завистью бденье 78
Преисполнено пустоты.
Его бденье — приобретение,
Что презренья полно и хулы⁷⁵.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Если бодрствует гневливый, 79
Его бдению мешает гнев.
Злобы и [злых] проклятий
Преисполнено бденье его.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Когда бодрствует болливый, 80
То уста его словно тропа,
Что удобна для прегрешений,
Для молитвы же [очень] трудна.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Но бдящий благоразумно 81
Избирает одно из двух,
Либо он спит безмятежно,
Либо достойно⁷⁶ бдит.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

⁷⁵ хулы С: страдания, наказания J.

⁷⁶ достойно С: отчетливо, обособленно J.

ОТДЕЛ I

82 Ночь чиста, ибо Чистый явился
И пришел, чтобы нас очистить.
Не допустим при бдении нашем
Ничего, что нарушит его⁷⁷.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

83 Стезя слуха пусть будет пряма,
Взор очей целомудрен пусть станет,
Помышление сердца святым,
И речь уст да пребудет чиста.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

84 Днесь Мария скрывает в нас
Аврамова дома закваску.
Возлюбим же нищих подобно,
Как бывших в нужде Авраам.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

85 Днесь влагается в нас закваска
Дома милостивого Давида.
Пусть возлюбит гонителя каждый,
Как Саула — Иессея сын.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

86 Пророков сладчайшая соль
Ныне высыпана народам.
С нею ветхий народ стал безвкусным,
Мы же новый с ней вкус обретем.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

⁷⁷ ничего, что нарушит его С: (ничего, что может помешать) нам J.

В этот спасительный⁷⁸ день 87
Возвестим лишь особое слово,
Лишних избегнем речей,
Чтоб нелишними стать нам сегодня⁷⁹.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Эта ночь есть ночь благоволения, 88
Да не будет кто мрачен и зол.
Этой ночью, всех примирившей,
Ни досад пусть не будет, ни сор.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Эта ночь — ночь Наисладчайшего, 89
Да не будет кто желчен и груб.
Этой ночью — ночью Смиренного,
Ни тщеславен не будь ты, ни горд.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

В этот день⁸⁰ — день прощенья грехов, 90
Пусть не взыщет никто за обиды.
В день⁸¹ этот — день торжества,
Не будем досады причиной.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

В этот сладчайший день 91
Пусть никто не будет свиреп.

⁷⁸ спасительный G: особенный JL.

⁷⁹ Досл. для него (т. е. этого дня).

⁸⁰ день G: ночь L.

⁸¹ день G: ночь L.

ОТДЕЛ I

В это день покоя⁸² не будем
Мы быстротечны на гнев.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

92 В этот день⁸³, когда снизошел
Бог [с небес на землю] ко грешным,
Пусть не возносится праведный
В мыслях своих над грешным.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

93 В этот день, в который пришел
К рабам Своим Господин,
Пусть господа с любовью
Снисходят к рабам своим.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

94 В этот день, когда воспринял
Ради нас нищету Пребогатый,
Пусть нищих примет также
К столу своему богатый.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

95 В день этот выпал нам дар,
О котором мы не просили.
Тех, кто просит, взывая к нам,
Одарим от своей благостыни.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

⁸² покоя G: милости J.

⁸³ день G: ночь L.

Этот день распахнул дверь небес 96
Для молитвенных наших прошений.
Так и мы распахнем дверь просящим
О прощении их прегрешений.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Ныне Господь естества 97
Вопреки естеству⁸⁴ изменился.
Пусть и нам не составит труда
Злую волю свою изменить.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Связана плоть естеством, 98
Ни убавить ее, ни приложить.
Воля же наша способна
В меру любую прейти.

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

В этот день печать человечества 99
Понесло на Себе Божество,
Дабы печать человечество
Божества на себе понесло.⁸⁵

Хвала Тебе, Сын нашего Творца!

Окончена [мадраша]

Перевод с сирийского и вступительная статья
протоиерея Леонида Грилихеса

⁸⁴ Досл. не по естеству Своему.

⁸⁵ + Хвала от нашего собрания и благодарение из уст всех нас, ибо мы празднуем Твой великий день, воспоем Тебе хвалу в Твоем Царствии J.

ИОАНН ОТШЕЛЬНИК

О МОЛИТВЕ

Сочинения раннесирийского аскетического писателя Иоанна Отшельника (ܝܘܗܢܢ ܘܬܫܠܝܢܝܩܐ) — подвизавшегося в первой половине IV в. в районе города Апамея и также называемого в рукописной традиции Иоанном Хаззайей (ܝܘܗܢܢ ܗܙܝܝܐ) и Иоанном Фиваидским (ܝܘܗܢܢ ܦܝܘܐܝܕܝܩܐ) — были неизвестны европейской науке вплоть до 1936 года, когда шведский ученый Свен Дедерин издал «Диалог о душе и страстях людей»¹. Следуя указанию рукописи, исследователь приписал его знаменитому египетскому подвижнику Иоанну Ликопольскому². Подлинное же авторство Иоанна Отшельника было несколькими годами позже определено Иренеом Осэром, назвавшим его «великим духовным писателем»³. Затем последовал ряд изданий сочинений Иоанна Отшельника, нашедших живой отклик среди исследователей, которые начали изучать не только его аскетическое и мистическое учение, но и христологию, экзегетический метод, а также влияние на последующую сирийскую монашескую традицию⁴.

Одним из сложных и нерешенных пока вопросов остается проблема установления идентичности Иоанна. Согласно гипотезе И. Осэра⁵, нужно различать трех Иоаннов. Первый, Ио-

¹ *Dederling S. Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über ber die Seele und die Affekte des Menschen. Uppsala, 1936.*

² *Guy J.-Cl. Jean de Lycopolis // DSAM 8. Col. 619—620; Devos P. John of Lycopolis // Coptic Encyclopedia 5. 1991. P. 1363—1366.*

³ *Hausherr 1948. P. 3—42.*

⁴ См. ниже в Отделе V: Г. М. Кессель. Иоанн Отшельник, сирийский писатель IV в.: аннотированная библиография.

⁵ *Hausherr I. Jean le Solitaire — Pseudo-Jean de Lycopolis. Dialogue sur l'âme*

анн Апамейский, был православным автором известных аскетических сочинений. Второй — создателем пантеистического учения с элементами гностицизма, чьи сочинения до нас не дошли, основным источником сведений о нем служит заметка в «Книге схолий» Феодора бар Кони (VIII в.); его, вероятно, следует также отождествить с еретиком Иоанном Египетским, учение которого было осуждено Филоксеном Маббугским (V—VI вв.). Последний же Иоанн был восточно-сирийским монахом, осужденным вместе с Иоанном Дальятским и Иосифом Хаззайей на соборе 786—787 г. католикосом Тимофеем I. Немецкий ученый Вернер Штроттманн попытался обосновать противоположную точку зрения⁶: существовал один Иоанн Апамейский, живший в V в., которому и принадлежит большая часть сочинений (остальные являются псевдоэпиграфами, хотя их нельзя считать и еретическими), сохранившихся под его именем; еретическое учение возникло в воображении критиков, а осуждение католикосом Тимофеем I объясняется присутствующим в учении Иоанна утверждением о созерцании человеком Бога.

Корпус сочинений, приписанных Иоанну Отшельнику, довольно обширен. Весьма вероятно, что не все входящие в него сочинения аутентичны, однако разрешение сложного вопроса о подлинности тех или иных текстов может быть достигнуто только после издания всех сочинений Иоанна, когда появится возможность проанализировать каждое сочинение в контексте всего корпуса.

В сирийской аскетической традиции не раз случалось, что то или иное сочинение (частично или целиком) приписывалось в рукописях какому-либо другому автору⁷. Известны также случаи, когда текст, написанный западно-сирийским писателем, входил в

et les passions des hommes. Roma, 1939. P. 1—25 (OCA 120); *Hausherr* 1948. P. 3—42.

⁶ *Strodtmann* 1972. P. 81—115.

⁷ Так, например, произошло со многими сочинениями Маркиана (*Lebon J.* (†), *Van Roey A.* Le moine saint Marcien. Étude critique des sources, édition de ses écrits. Louvain, 1968 [Spicilegium Sacrum Lovaniense 36]).

состав сочинений восточно-сирийского автора⁸. Чаще всего такая переатрибуция происходила при составлении аскетических антологий⁹, когда из полного текста произведения извлекался наиболее важный фрагмент (или фрагменты) и приписывался одному из авторитетных аскетических писателей. Небольшое произведение Иоанна Отшельника «О молитве» представляет собой весьма интересный этому пример.

В 1979 году Себастианом Брокком был издан сирийский оригинал сочинения Иоанна Отшельника «О молитве»¹⁰. Для своего издания С. Брок привлек не только уже введенные к тому времени в научный оборот следующие рукописи: две западно-сирийских антологии, British Library Add. 17172 (819—830 гг.) и 18817 (IX в.), два сборника сочинений Иоанна Отшельника, Vat. Syr. 126 (1223 г.) и Mingana 14 (1898 г.), содержащие данное произведение, а также и восточно-сирийскую рукопись British Library Or. 6714 (IX—X вв.)¹¹, в которой находится сочинение «О молитве»¹² Авраама Натпарского, восточно-сирийского писателя конца шестого — начала седьмого века¹³. С. Брок об-

⁸ «Послание о трех этапах духовной жизни» восточно-сирийского автора VII в. Иосифа Хаззайи было приписано Филоксену Маббугскому и стало весьма популярным (текст известен как в полной, так и в сокращенной редакции) среди западно-сирийских монахов (*Harb P., Graffin F. Joseph Hazzâyâ. Lettre sur les trois étapes de la vie monastique. Turnhout: Brepols, 1992 [Patrologia Orientalis 45/2]*).

⁹ О них см.: *Teule H. Les compilation monastiques syriaques // Lavenant R. (ed.), Symposium Syriacum VII. Roma 1998. P. 249—264 (OCA 256)*.

¹⁰ *Brock 1979. P. 84—101*.

¹¹ Эта рукопись уникальна тем, что в ней находится произведение «Книга даров» восточно-сирийского аскетического писателя начала VII в. Шубхальмарана, епископа Карки д-бет Слех (*Lane D. J. Subhalmaran. The Book of Gifts. Louvain, 2004 [CSCO 612—613, Scriptorum Syri 236—237]*).

¹² См. полный английский перевод этого произведения Авраама: *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life. Introduced and Translated by S. Brock. Kalamazoo, 1987. P. 187—196 (Cistercian Studies 101)*.

¹³ Аврааму приписывается значительное число сочинений, однако почти все они пока не изданы. Об Аврааме см.: *Penha 1957. P. 415—431. Tonpeau*

наружил, что указанное произведение является ни чем иным, как незначительно переработанным вариантом текста «О молитве» Иоанна Отшельника, который Авраам отчасти расширил, поместив во вступление несколько коротких фрагментов из «Тахвиты о молитве»¹⁴ Афраата (§§ 16—17, 19) и сам дополнил текст Иоанна несколькими предложениями.

Спустя два года после публикации С. Брока итальянский синолог Паоло Беттиоло издал с незначительными разночтениями тот же самый текст Иоанна Отшельника¹⁵, обнаруженный им в западно-сирийской антологии *British Library Add. 12167* (875—876 гг.), где его приписали Филоксену Маббугскому. Такая атрибуция поставила перед исследователем вопрос об авторстве данного произведения (в фундаментальной работе Андре де Аллэ, посвященной жизни, творчеству и богословию Филоксена, «О молитве» было поставлено в ряд аутентичных сочинений)¹⁶. П. Беттиоло удалось на основе детального внутреннего анализа и сравнения его с другими аутентичными текстами Иоанна Отшельника привести убедительные доводы в пользу авторства Иоанна.

Однако перипетии существования слова «О молитве» могут быть прослежены и далее. В кембриджской рукописи *Cambridge Add. 2019*¹⁷, представляющей собой западно-сирийскую антоло-

1957. P. 337—350. Del Rio Sanchez F. Abraham de Natpar // *StMon* 42. 2000. P. 53—63. Del Rio Sanchez F. Tres Membre de Abraham de Natpar: edicion y traduccion de Cod. Vat. Syr. 593 (ff. 1b—6b) // *StMon* 42. 2000. P. 347—378. Chahine C. C. Le témoignage de Thomas de Marga sur les extraits d'Abraham Nethpraia dans le Livre du Paradis de 'Nanisho' // *Augustinianum* 40. 2000. P. 439—460.

¹⁴ См. русский перевод прот. Леонида Грилихеса, Г. М. Кесселя: *Афраат, персидский мудрец. Тахвиты о посте и молитве* // БВ 4. 2004. С. 28—68.

¹⁵ Bettiole P. Sulla preghiera: Filosseno o Giovanni? // *Muséon* 94. 1981. P. 75—89.

¹⁶ Halleux A. Philoxène de Mabbog, sa vie, ses écrits, sa theologie. Louvain, 1963. P. 269.

¹⁷ *Wright 1901*. P. 570—583.

гию, находится «Послание Сергия Отшельника¹⁸», которое начинается следующими словами: «Нет ничего иного, что могло бы сохранить все добродетели так, как [это делает] молчание. Молчание же бывает нескольких видов. Есть молчание языка...»¹⁹ Принимая во внимание те факты, что это послание посвящено различным видам молчания (ܩܘܕܥܗ), а упоминание «молчания языка» точно соответствует началу пятого параграфа слова «О молитве» Иоанна Отшельника, учитывая также очень маленький размер этого послания, можно предположить, что данное послание является либо переработанной, либо переатрибутированной версией слова Иоанна. Рассматриваемое произведение Сергия Отшельника известно также в рукописи Charfeh 212 (olim 38)²⁰,

¹⁸ О Сергии Отшельнике (ܩܘܕܥܗ ܐܘܢܝܘܢ) в истории сирийской литературы ничего неизвестно, не сохранились и какие-либо иные сочинения этого автора. Справедливости ради следует добавить, что многочисленные библиотеки Ближнего Востока до сих пор хранят практически совершенно неизученные рукописные собрания, поэтому исследование жизни и творчества Сергия Отшельника (как и многих других сирийских писателей, известных только по именам) остается пока делом будущего. Необходимо добавить, что в книге сирийского патриарха Игнатия Афрама I Барцаумы «Рассеянные жемчужины», являющейся энциклопедией западно-сирийской литературы, упоминается рукопись библиотеки монастыря мар Маттай за номером 16 (зап.-сир. антология); среди авторов, чьи сочинения были использованы при составлении этой антологии, упоминается и Сергей Отшельник, однако является ли он автором рассматриваемого нами фрагмента, остается пока неизвестным (*Ignatius Aphram I Barsoum. The Scattered Pearls // A History of Syriac Literature and Sciences / Trans. by Matti Moosa. Gorgias Press, 2003. P. 138. Примеч. 6*).

¹⁹ *Wright 1901. P. 575.*

²⁰ *Sony B. Fihris al-makhtutat al-batriyarkiya fi Dair al-Sharfa. Beirut, 1993. P. 66—67.* Б. Сони составил каталог рукописей собрания Рахмани библиотеки Шарфе и тем самым заменил имевшийся краткий список рукописей П. Шервуда и введенную последним нумерацию (*Sherwood P. Le fonds patriarcal de la bibliothèque manuscrite de Charfet // L'Orient Syrien 2. 1957. P. 93—107*). См. также подробный анализ данной рукописи с идентификацией входящих в ее состав текстов (фрагмент Сергия Отшельника исследователю идентифицировать не удалось): *Teule H. A Fifteenth-century Spiritual Anthology from the Monastery of Mar Hannanya // Het Christelijk Oosten 49. 1997. P. 79—102.*

f. 131^r—132^r (зап.-сир. антология, 1466 г.), хранящейся в библиотеке сирийского католического монастыря Шарфе (Ливан).

В рукописи *Mingana 601* (1932 г.)²¹, одной из немногих известных ныне восточно-сирийских аскетических антологий, содержится ряд работ уже упоминавшегося выше Авраама Натпарского. Одна из них (f. 70^r—70^v)²² начинается следующими словами: «Его же. Есть молчание языка, есть молчание всего тела, есть молчание души, есть молчание ума и есть молчание духа»²³. Изучение данного сочинения²⁴ показывает, что оно является несколько переработанным вариантом пятого и шестого параграфов слова «О молитве» Иоанна Отшельника, отличается оно и от того текста Авраама, который был использован С. Брокком.

На основе имеющихся данных вполне возможно предположить, что произведение Иоанна Отшельника имело две редакции — полную и сокращенную, — обе из которых получили известность как в западно-, так и в восточно-сирийской аскетиче-

²¹ В этой рукописи, которая является одной из трех копий (Vat. Sgr. 509 и Baghdad 681), сделанных в первой половине XX в. с уникальной рукописи 1289 г., которая сейчас находится в библиотеке халдейского монастыря в Багдаде под номером Baghdad 680 (*Haddad P., Isaac J. Makhtutat al-Suryaniyah wa-al-Arabiyyah fi Khizanat al-Rahbaniyah al-Kaldaniyah fi Baghdad. I. Baghdad: al-Majma al-Ilmi al-Iraqi, 1988. P. 324*), также содержатся сочинения таких аскетических авторов, как Дадишо Катарский, Иосиф Хаззайя, Авраам бар Дашандад, Симеон д-Тайбутех и др. Некоторые произведения были изданы по этой рукописи А. Минганой: *Mingana A. Early Christian Mystics. Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1934 (Woodbrooke Studies 7)*.

²² *Mingana A. The Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. Vol. 2. Cambridge: W. Heffer and Sons, Limited, 1933. Col. 1148.*

²³ *Mingana 601, f. 69^r*. При составлении описания данной рукописи А. Мингана объединил пять небольших произведений Авраама Натпарского в две группы, не указывая состава каждой.

²⁴ См. французский перевод этого, некоторых других коротких сочинений, приписанных Аврааму, а также жития: *Топлеви 1957. P. 337—350* (перевод рассматриваемого текста см. на с. 337—338). Р. Тонно не указывает в статье, какую рукопись (рукописи) он использовал. Вероятно, это была рукопись Vat. Sgr. 509 (см. сноску 21).

ских традициях. В полной редакции текст приписывался Иоанну Отшельнику, Филоксену Маббугскому и Аврааму Натпарскому, тогда как в сокращенной — Сергию Монаху и Аврааму Натпарскому. Причина же сокращения текста, возможно, заключается в желании выделить наиболее значимую и яркую часть сочинения Иоанна, посвященную объяснению многогранной сущности молчания. Иоанн выделяет пять его видов, последний из которых есть «молчание ума», когда человек, выйдя в молитве за пределы тварного мира, благоговейно предстоит своему Спасителю в безмолвии.

Подобные случаи переатрибуции и использования практически без каких-либо изменений важных фрагментов аскетических сочинений текста довольно часто встречаются в антологиях. Например, С. Броку²⁵ удалось установить, что произведение Авраама Натпарского «Заповеди и наставления» (ܩܝܡܐܘܬܐ ܕܡܘܨܪܐ) целиком состоит из нескольких фрагментов, взятых из «Тахвиты о сынах Завета»²⁶ Афрата (§§ 8—9, 19). Данный текст известен в следующих рукописях: Mingana 601, f. 56^r—57^r (прототипом которой является Baghdad 680 (olim Alkoš/Vosté, 1289 г.)²⁷ и British Library Or. 6714, f. 97^v—99^r²⁸. Однако это же произведение (с небольшими отличиями) под названием «Законы и заповеди для любящих добродетели» (ܩܝܡܐܘܬܐ ܕܡܘܨܪܐ ܕܠܘܒܝܢܐ ܕܡܘܨܪܐ), приписываемое уже Иоанну Отшельнику, находится в следующих рукописях: British Library Add. 17170, f. 49^v—51^r (сборник сочинений Иоанна Отшельника, 774—775 гг.)²⁹, Berlin 198, f. 105^v—106^r (зап.-сир.

²⁵ Brock 1979. P. 85.

²⁶ См. русский перевод прот. Леонида Грилихеса, Г. М. Кесселя: Афрат. Тахвита о сынах Завета // БТ 38. 2003. С. 120—146.

²⁷ См. сноску 21.

²⁸ Описание этой рукописи находится в машинописном каталоге, хранящемся в Британской библиотеке, и было нам недоступно. Я использовал ссылку в статье А. Пена (Penna 1957. P. 425).

²⁹ Wright 1838. P. 456.

антология, XII в.)³⁰ и в уже упоминавшейся зап.-сир. антологии Charfeh 212 (olim 38), f. 94^v—95^r.

В двух рукописях под именем Иоанна Отшельника сохранилось еще одно небольшое произведение под названием «О любви» (ܠܘܒܘܬܐ), в которое также вошла часть «Тахвиты о сынах Завета» Афраата (incipit является началом § 2): в British Library Add. 14738, f. 85^r—85^v (зап.-сир. антология, XIII—XIV вв.)³¹ и в упоминавшейся выше рукописи British Library Add. 17170, f. 48^v—49^v. Древность последней рукописи послужила основанием для В. Штроттманна, составившего перечень всех известных сочинений Иоанна Отшельника, поместить два рассмотренных сочинения — «Законы и заповеди» и «О любви» — в группу аутентичных сочинений³². Однако приведенные выше данные об использовании в этих двух произведениях фрагментов творений Афраата скорее свидетельствуют в пользу обратного. Трудно предположить, чтобы Иоанн, чьи подлинные сочинения отличаются своеобразностью стиля и учения, стал составлять свои сочинения из тахвит Афраата, поскольку эпоха составления компилятивных сочинений началась не менее, чем три — четыре столетия спустя³³ после смерти Иоанна. Наличие этих двух текстов, веро-

³⁰ Sachau E. Verzeichniss der Syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Bd. 2. Berlin: A. Asher & Co., 1899. P. 642 (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin 23).

³¹ Wright 1838. P. 890.

³² Strottmann 1972. P. 30 (раздел 2).

³³ Так, например, в VII в. вост.-сир. монахом Ананишо был составлен сборник под названием «Рай отцов», в который был включен «Лавсаик» Палладия, «История монахов в Египте», апофтегмы, а также дополнительный материал сирийского происхождения; в VIII в. — первый известный компилятивный экзегетический сборник, анонимный комментарий на Бытие—Исход 9, 32, преимущественно зависящий от толкований Феодора Мопсуэстийского, к которым были добавлены мнения и интерпретация некоторых других греческих и сирийских отцов (Van Rompay L. Le commentaire sur Génèse-Exode 9, 32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22. Louvain: Peeters, 1986 [CSCO 483—484, Scriptores Syri 205—206]).

ятно, связано с желанием монахов выделить наиболее полезные и колоритные части из тахвит Афрата, сочинения которого лишь отчасти имеют аскетический характер. Этим же стремлением сирийских монахов, возможно, объясняется и появление сокращенной редакции слова Иоанна «О молитве».

Из рассмотренных выше текстов три сохранились как в западной, так и в восточной аскетической традиции: полная и краткая редакция слова «О молитве», а также «Законы и заповеди» (или «Заповеди и наставления»). В случае слова «О молитве», аутентичность которого не подлежит никакому сомнению, можно констатировать, что оно было использовано Авраамом Натпарским (или же приписано ему) для написания собственного произведения. Текст же «Законов и заповедей», являющийся подборкой нескольких фрагментов из тахвиты «О сынах Завета», ставит вопрос о его происхождении и направлении заимствования.

Самая древняя рукопись, в которой дошел текст «Законов и заповедей», датируется 774—775 гг. (зап.-сир. рукоп. British Library Add. 17170), и в ней он приписан Иоанну Отшельнику. Приблизительно этим же временем датируется самая ранняя западно-сирийская рукопись с произведениями Авраама Натпарского (антология 769 г. Vat. Syg. 122)³⁴, что свидетельствует в пользу довольно раннего распространения сочинений Авраама в западно-сирийской среде. Однако, даже если допустить авторство Авраама, весьма сложно представить, чтобы это произведение настолько быстро после создания попало к западно-сирийскому монахам, чтобы стать приписанным Иоанну Отшельнику. Имеющиеся у нас данные скорее указывают на то, что этот текст появился в западно-сирийской традиции и вошел в корпус сочинений Иоанна Отшельника. Приблизительно столетие — два спустя с ним познакомилась восточно-сирийские монахи и при-

³⁴ *Assemanus S. E. Bibliothecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum. Catalogus III complectens reliquos codices chaldaicos sive syriacos. Roma, 1759. P. 132—139.*

писали его одному из самых известных монахов-писателей, Аврааму Натпарскому. Косвенным подтверждением этого служит тот факт, что самая древняя рукопись, в которой «Законы и заповеди» приписаны Аврааму Натпарскому, восходит к IX—X вв. (это не раз упоминавшаяся рукоп. British Library Or. 6714).

Рассмотренные примеры показывают, каким образом аскетические произведения переходили церковно-канонические границы и становились важными текстами для монахов как западно-, так и восточно-сирийской традиции. Наиболее часто это происходило посредством аскетических антологий. Их изучение уже принесло значительные результаты: были обнаружены не только тексты, о которых ранее имелись определенные сведения³⁵, но также и дотоле неизвестные³⁶. Представляется также весьма перспективным изучение антологий с целью открытия новых писателей, что может помочь восполнить многочисленные пробелы в истории сирийского монашества.

Предлагаемый нами русский перевод слова Иоанна Отшельника «О молитве» выполнен по изданию С. Брока как можно ближе к тексту. Тем не менее в некоторых сложных местах приходилось парафразировать оригинал, а в сносках давать буквальный перевод. Также в примечаниях даются разночтения, преимущественно взятые из текста Авраама Натпарского, что делает возможным наглядно продемонстрировать развитие аскетической терминологии и углубление общего уровня аскетического учения.

³⁵ Именно в антологиях были обнаружены сочинения Нила, некоторые из которых не имеют соответствия в греческом корпусе Нила Анкирского (*Bettio-lo P. Gli scritti syriaci di Nilo Solitario. Louvain-la-Neuve, 1983 [Publication de l'institute orientaliste de Louvain 30]*).

³⁶ Так, например, Р. Дрожэ был найден анонимный комментарий на Аскетикон аввы Исаии (*Drauget R. Commentaire anonyme du livre d'Abba Isaie (fragments). Louvain, 1973 [CSCO 150—151, Scriptorum Syri 336—337]*), а Х. Тойле — фрагменты сочинений Иоанна Накара (*Teule H. Jean Naqar, auteur ascétique syro-occidental // ParOr 23. 1998. P. 61—78*). Автор настоящей статьи готовит к публикации сохранившиеся в нескольких антологиях фрагменты из произведений Фомы Блаженного, донныне совершенно неизвестного писателя.

ОТДЕЛ I

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Brock 1979* — Brock S. John the Solitary, On Prayer // JThS 30. 1979. P. 84—101.
- Hausherr 1948* — Hausherr I. Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée // OCP 14. 1948. P. 3—42
- Penna 1957* — Penna I. Abramo di Nathpar // Rivista degli studi orientali 32. 1957. P. 415—431.
- Strottmann 1972* — Strottmann W. Johannes von Apamea. Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen / Hrsg. Berlin, 1972 (PTS 11).
- Tonneau 1957* — Tonneau R. Abraham de Natpar // L'Orient Syrien 2. 1957. P. 337—350.
- Wright 1838* — Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838. Part 2. London, 1871.
- Wright 1901* — Wright W., Cook S. A. A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge. Vol. 2. Cambridge, 1901.

РУКОПИСИ

A = British Library, Add. 17172, f. 278^v—9^r

B = British Library, Add. 18817, f. 104^r—105^v

M = Mingana syr. 14, f. 107^r—108^v

N = British Library Or. 6714, f. 81^v—83^r (Авраам Натпарский)

V = Vatican syr. 126, f. 342^r—342^v

ТОГО ЖЕ ИОАННА ОТШЕЛЬНИКА О МОЛИТВЕ³⁷

1. Не думай, брат, что молитва состоит только из слов и что словами можно обучить ей. Итак, послушай меня, вот в чем суть³⁸: духовная молитва (ܩܕܝܫܘܝܐ ܩܕܝܫܘܝܐ) не достигается благодаря обучению или через повторение слов, так как не человеку ты молишься, повторяя перед ним искусные слова, но Тому ты приносишь³⁹ движения (ܩܕܝܫܘܝܐ) своей молитвы, Кто есть Дух. Поэтому в духе молись Ему, ведь и Сам Он Дух⁴⁰.

³⁷ Еще Иоанна Отшельника о молитве, которая [совершается] в духе и истинно в. Его же о молитве V. Еще Иоанна Хаззайи о молитве M.

³⁸ Букв. Слушай от меня то, что истинно.

³⁹ Букв. посылаешь.

⁴⁰ Букв. поэтому молись Ему в духе, как Он.

2. Не требуется ни [определенное] место, ни речь языка тому, кто достиг совершенства в молитве⁴¹. Ведь о том, что не требуется [определенное] место для совершенной молитвы (ܠܗܝܘܬܐ ܠܗܠܘܟܝܢ), Господь наш сказал: *Наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу* (Ин. 4, 21). И еще о том, что не требуется [определенное] место, Он научил: *Поклоняющиеся Отцу должны поклоняться в духе и истине* (Ин. 4, 24). И наставляя нас, почему [именно] таким образом мы должны молиться, Он сказал: *Ибо Бог есть дух* (Ин. 4, 24), — и духовно подобает Ему быть прославляемым. Также Павел наставляет нас в этой духовной молитве и псалмопении, каким образом нам [следует] молиться и воспевать: *Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом* (1 Кор. 14, 15). Он сказал, чтобы каждый молился и воспевал Богу в духе и уме, не уделив внимания языку⁴². Ведь духовная молитва глубже языка, она за устами, внутри слов и дальше песнопения. Когда человек совершает эту молитву, то он погружается глубже слова, и, пребывая в краю духовных существ и ангелов⁴³, безмолвно, как и они, он воспевает: «Свят, Свят, Свят». А если он прекратит эту [духовную] молитву и начнет воспевать языком молитвенное песнопение⁴⁴, то тогда он вне страны⁴⁵ ангельской и становится обычным человеком.

3. Кто подобным образом воспевает языком плотски⁴⁶, не прекращая свой труд ни днем, ни ночью — тот праведный (ܠܗܝܘܬܐ). Тот же, кто сподобился ступить глубже⁴⁷ этого и воспевать в уме

⁴¹ Букв. кто в совершенстве молится Богу.

⁴² Букв. а язык не поставил в центр.

⁴³ то его служение становится совершеннее [служения] Гавриила, Михаила и [иных] духовных существ N.

⁴⁴ Букв. начнет молитву песнопения языка.

⁴⁵ Букв. места.

⁴⁶ Букв. и телом.

⁴⁷ Букв. войти внутрь.

и в духе — духовный (רוחני). Духовный выше праведного, но [только] праведник может стать духовным. Ибо пока в течение длительного времени трудится человек таким внешним образом⁴⁸ — [пребывая] в посте⁴⁹ и псалмопении⁵⁰, в многочисленных⁵¹ коленапреклонениях и непрестанном бодрствовании, в чтении псалмов и в тяжелых работах, в молитве и воздержании, в ограничении еды и всем подобном⁵² — его душа исполняется памятования о Боге (קוללל קוללל), и он с благоговением трепещет пред Его Именем праведно⁵³. Он смиряется перед каждым человеком, почитая его выше себя, даже зная его [дурные] поступки. И будь то перед ним блудник, прелюбодей, насильник или пьяница⁵⁴, он смиряется, полагая в глубине своих помышлений⁵⁵, что тот лучше его. Он приближается без лицемерия к тому, кого видит во всех грехах и, смиряясь перед ним, говорит ему, умолая: «Помолись обо мне, ибо я грешен перед Богом, я много должен, но ничего не отдал». Когда же человек достигнет⁵⁶ того, о чем я сказал, или еще более великого⁵⁷, то тогда он смо-

⁴⁸ Букв. в этом внешнем образе жизни.

⁴⁹ + постоянном N.

⁵⁰ Букв. псалмопении голоса.

⁵¹ Букв. длинных.

⁵² и во всем остальном, подходящим для его образа жизни, внимательно следя за всеми чувствам N.

⁵³ + будучи уверенным, что даже малейшие движения его помыслов не скрыты от [Божиего] ведения N.

⁵⁴ + убийца, бесстыдник, насильник, богохульник, или же тот, чьи грехи гораздо ужасней этих; видя человека в таких [грехах] N.

⁵⁵ + что тот превосходнее его и ближе к Богу, чем он. [Его] мысленный взгляд сердца всецело сосредоточен на [своих] преступлениях и он без лицемерия приближается к тому [человеку], смиряясь от всей души перед ним, и скорбно убеждает его помолиться о себе и испросить у Бога за себя, ибо считает, что он во многом прегрешил пред Богом, много должен, но ни за что не воздал N.

⁵⁶ Букв. сделает.

⁵⁷ + если они кажутся ему истинными, то ему необходимо страдать, так как он весьма далек от должного. Когда же он сможет все это совершить N.

жет⁵⁸ воспевать Бога тем песнопением, которым духовные существа прославляют Его.

4. Ведь Бог есть тишина (ⲕⲟⲗⲁ), и в тишине Он воспевается подобающим Ему псалмопением. Не о молчании (ⲕⲟⲗⲁ) языка я говорю, ибо тот, кто умолкнет языком, не умея воспевать умом духовно⁵⁹, тот становится праздным⁶⁰ и исполняется дурных помыслов⁶¹. Он молчит снаружи, не умея при этом воспевать внутри, поскольку до сих пор не зашевелился⁶² и не залепетал язык его тайного человека. Как ты судишь⁶³ об обыкновенном младенце или ребенку, также следует судить и о внутреннем духовном младенце. Ибо подобно тому, как молчит язык ребенка до того, как он познает речь (ведь хотя и есть⁶⁴ язык в устах [ребенка], однако говорить он не может⁶⁵), так и внутренний язык ума [духовного младенца] не может породить ни слова, ни мысли⁶⁶, будучи пока только готовым научиться лепетанию духовной речи.

5. Есть молчание (ⲕⲟⲗⲁ) языка, есть молчание всего тела, есть молчание души, есть молчание ума и есть молчание духа. Молчание языка бывает тогда, когда он не стремится⁶⁷ к злomu слову⁶⁸; молчание всего тела — когда все его чувства бездействуют⁶⁹; молчание души — когда дикие помыслы не клокочут в ней; молчание ума — когда он не предается⁷⁰ вредоносному зна-

⁵⁸ Букв. достигнет.

⁵⁹ Букв. в уме и в духе.

⁶⁰ + в его молчании N.

⁶¹ и, восходя, ненавистные помыслы губят его N.

⁶² Букв. не протянулся.

⁶³ Букв. смотришь.

⁶⁴ Букв. положен внутри.

⁶⁵ Букв. однако движений слова нет у него.

⁶⁶ Букв. будет молчать от каких-либо слов и мыслей.

⁶⁷ Букв. не движется.

⁶⁸ + или грубому, произносить гневное слово, возбуждать спор, склоняться ко клевете или к осуждению N.

⁶⁹ + от склонности ко злым и неподобающим делам, или же [это молчание есть] нечто вроде смерти, когда ничто не тревожит N.

⁷⁰ Букв. не размышляет.

нию и мудрости⁷¹; молчание духа — когда ум приходит в покой и не подвержен воздействию духовных тварей, но лишь [божественной] Сущностью (κωδων) возбуждаются все его движения⁷² в изумлении перед молчанием⁷³, которое окружает Ее (ωδων κωδων κ'ωδων).

6. Такие степени и меры существуют в речи и молчании. Если же ты не приблизился к ним и до сих пор далек от них⁷⁴, то оставайся там, где ты есть, и воспевай Богу голосом и языком в любви и благоговении⁷⁵. Воспевай с усердием и трудись в служении твоём, пока не достигнешь любви⁷⁶. Трепещи перед Богом праведно, и сподобишься возлюбить Его чистой любовью, данной нам в нашем обновлении⁷⁷.

7. Когда ты произнесешь слова молитвы⁷⁸, которую я написал для тебя⁷⁹, не старайся их только повторять, но стань всецело этими словами. Ибо от повторения не будет никакой⁸⁰ пользы,

⁷¹ + очищен от [какого-либо] знания и мудрости, называемых также хитростью или искусным коварством, которые действуют в тех, кто склонен ко злым делам, и о них они непрестанно размышляют с целью навредить своим товарищам N.

⁷² в согласии возбуждаются B.

⁷³ и в таком [состоянии] он поистине молчит, чувствуя, что это — молчание само по себе (букв. молчание молчания) N.

⁷⁴ Букв. и поскольку твое место до сих пор далеко от них.

⁷⁵ то пребывай внизу, ибо это псалмопение и славословие языка. Его воспевай и славословь Бога со тщанием, воспевай и славословь Его голосом с благоговением, подобающим Богу N.

⁷⁶ + истинной N.

⁷⁷ Вар. и сподобишься возлюбить чистой любовью Того, Кто дан нам в нашем обновлении.

⁷⁸ Молитва, по-видимому, не сохранилась.

⁷⁹ и ты считаешь, что именно эти [слова] подходят для прошений перед Богом N.

⁸⁰ hinc usque ad finem habet пользы, если только те слова, что ты повторяешь, не воплотятся в тебе, [став] делом. И когда они соединятся с тобой внутри, то тогда и в мире тебя увидит человеком Божиим, и многие будут подражать [тебе], извлекая [из того] пользу N.

ИОАНН ОТШЕЛЬНИК

если слово не воплотится в тебе и не станет делом, чтобы явился ты в мире человеком Божиим. Ему же подобает слава, честь и превозношение во веки веков. Аминь.

Вступительная статья и перевод
Г. М. Кесселя

СЛОВО НА ВЕЛИКУЮ СУББОТУ

Мы продолжаем публикацию слов святителя Амфилохия Иконийского в русском переводе¹. Предлагаемое вниманию читателей «Слово на Великую Субботу»² снова являет нам гомилетическое искусство и глубину богословской мысли святителя. В небольшой проповеди рельефно и емко представлено то, что в этот день созерцает Церковь, вступившая после окончания Страстной Седмицы в канун Светлого Христова Воскресения.

Проповедник привлекает внимание слушателей к уже совершившимся спасительным страданиям. Он вспоминает чудесные знамения, сопровождавшие крестную смерть Спасителя, когда сама бездушная природа ужасалась страданию своего Творца. Выражая удивление перед непостижимой тайной Божественного домостроительства, Божественное величие Христа он противопоставляет глубине Его истощания: Тот, Кто распростер небеса, распят на древе; Тот, на Кого не смеют взирать Херувимы, оплеван в лицо³.

¹ См.: «Слово о новокрещенных», «Слово о Закхее» // БВ 3. 2003. С. 14—30; «Слово о жене-грешнице, помазавшей Господа миром, и о фарисее» // БВ 4. 2004. С. 9—27.

² По изданию: *Datema C. Amphilochoii Iconensis opera*. Turnhout/Leuven, 1978. P. 127—136 (далее — *Datema 1978*).

³ Отметим сходство этого описания Страстей Христовых с песнопениями Великой Пятницы. Ср.: «Вся тварь изменяется страхом, зрящи Тя на кресте висима, Христе: солнце омрачашеся, и земли основания сотрясахуса, вся сострадаху Создавшему вся...». Утренняя Великого Пятка, самогласен (Триодь Постная. М., 1992. С. 447); «Днесь висит на древе, Иже на водах землю повесивый, венцем от терния облагается, Иже Ангелов царь, в ложную багрянцу облачается, одевайя небо облаки, заушение прият, Иже во Иордане свободивый Адама...». Утренняя Великого Пятка, антифон 15 (С. 441).

А с другой стороны, все слово, от начала до конца, проникнуто трепетным ожиданием Воскресения. Погребая Спасителя — мы уже ликуем, сорастворяя печаль радостью. Смерть бессильна над Владыкой жизни, она уже лишилась своей власти. Мнимое торжество христобийц-иудеев скоро будет посрамлено. Страх, испытываемый ими по отношению к умершему Спасителю, и их тщетные усилия запечатать гроб только изобличают их безумие.

В публикуемой проповеди отразились характерные черты христологии и сотериологии святителя. Один и Тот же Христос совершает Божественные чудеса и терпит оскорбление от иудеев. Это ясно указывает на единство Лица Спасителя и усвоение Им страданий, претерпеваемых по человечеству. Проведена мысль о добровольности этих страданий, о спасительном значении сошествия Христа во ад и Его Воскресения. Выраженное лаконичным и выразительным языком, стройное по композиции, живое по изложению, слово выдает прекрасную риторическую выучку автора, ученика знаменитого Ливания.

К. Датема перечисляет 11 известных ему рукописей, где наряду с другими сочинениями содержится и «Слово на Великую Субботу» свт. Амфилохия⁴. В древнейшей из них, *Patmius 190* (IX в.), оно, к сожалению, сохранилось лишь фрагментарно. Остальные рукописи исследователь делит на две группы. Первая группа представлена двумя, по всей видимости константинопольского происхождения, рукописями: *Thessalonicensis τῶν Βλαταίων* 6 (IX в.) и *Vaticanus Ottobonianus gr. 14* (X в.), которые имеют лишь незначительные разночтения с публикуемым текстом.

Ко второй группе относятся итало-греческие рукописи, распределенные Датемой по трем подгруппам. Первая из них включает *Ambrosianus gr. F 108 sup.* (XI—XII в.) и *Vaticanus gr. 1633* (X—XI в.), которые по своему составу повторяют древнейшие собрания. Первая содержит сочинения авторов IV—VI веков, самый поздний автор во второй из них — св. Исихий Ие-

⁴ Здесь и далее материал излагается по: *Datema 1978. P. 127—132.*

русалимский († после 450). Ко второй подгруппе относятся *Vaticanus* gr. 1216 (X—XI в.), *Scorialensis* Y-II-9 (XI в.) и несколько отличающаяся от них *Vaticanus* gr. 1255 (X в.).

Третья подгруппа представлена *Parisinus* gr. 1173 (XI в.), где сравнительно с публикуемым текстом можно найти лишь два различия и одну перестановку. К этой же подгруппе отнесены *Parisinus* Suppl. gr. 592 (XVI в.) и *Romanus Vallicellianus* gr. F 33 (XVI в.). Датема пришел к выводу о том, что в основу первого печатного издания проповеди, осуществленного Пантеном⁵, была положена некая рукопись из этой подгруппы. В последующих изданиях, в том числе и в патрологии Миня⁶, текст слова воспроизводился по изданию Пантена. На русском языке «Слово на Великую Субботу» впервые издано было в 1837 г. в журнале «Христианское чтение»⁷. Однако этот перевод, выполненный более полутора столетий назад, в настоящее время не вполне удовлетворителен по причине архаичности языка и в силу изменившихся норм русского литературного языка.

Наиболее интересные различия вынесены в подстрочный аппарат. Принятые в критическом издании сокращения, которые оказались необходимы для данной публикации, приведены ниже. Священное Писание цитируется по русскому синодальному переводу, за исключением Псалтири, фрагменты которой приводятся по-церковнославянски.

РУКОПИСИ⁸

A = *Ambrosianus* gr. F 108 sup.

B = *Thessalonicensis τῶν Βλαταίων* 6

⁵ *Homiliae III ss. Patrum episcoporum Methodii, Athanasii, Amphiloehii, Ioan. Chrysostomi. Nunc primum graece et latine editae Petro Pantino tiletano interprete // Antverpiae, apud Ioachimium Troгнаesium, 1598. P. 188—207 (Datema 1978. S. 130. Примеч. 5).*

⁶ PC 39, 89A—93A.

⁷ Святого Амфилохия, епископа Иконийского, Слово на Великую Субботу // ХЧ 1837. Ч. 2. С. 46—51.

⁸ Список взят из *Datema 1978. S. 132.*

СВТ. АМФИЛОХИЙ ИКОНИЙСКИЙ

C = Vaticanus gr. 1633
D = Vaticanus gr. 1255
E = Parisinus Suppl. gr. 592
O = Vaticanus Ottobonianus gr. 14
P = Parisinus gr. 1173
R = Romanus Vallicellianus gr. F 33
S = Scorialensis Y-II-9
V = Vaticanus gr. 1216

ПЕЧАТНЫЙ ТЕКСТ

v = PC 39, 89A—93A

СЛОВО⁹ АМФИЛОХИЯ, ЕПИСКОПА
ИКОНИЙСКОГО, НА ВЕЛИКУЮ СУББОТУ

1. Погребение Спасителя нашего празднуем мы сегодня. Он в преисподней освобождает мертвецов от уз смерти, светом исполняя ад, и пробуждает от сна усопших. Мы ликуем на земле, представляя Его воскресение, и не боимся, что тление победит нетление, ибо Писание говорит: *Ниже даси преподобно- 5 му Твоему видети истления* (Пс. 15, 10). Возможно, иудеи и эллины смеются над нашим любомудрием: первые — потому что ожидают иного Христа, вторые — потому что скрывают в гробах свои надежды, как о них справедливо говорит пророк: *Гроби их жилища их во веки* (Пс. 48, 12). Но смею- 10 щиеся възрыдают — възрыдают потом, когда *воззрят на Того, Кого пронзили* и оскорбили (Ин. 19, 37), — а мы, плачущие, растворим печаль радостью. Смерть похитила Владыку Христа, но ей не удержать у себя Жизнь. Она поглотила Его, потому что не знала, но извергнет вместе с Ним многих. 15 Сегодня Он добровольно пребывает в аде, но уже на следующий день, поразив ад, воскреснет. Вчера, страдая на кресте,

Название: Слово: + иже во святых отца нашего ВО 2 в преисподней (досл. «долу», *κάτω*): и (*καὶ τὰ*) D

Он помрачил солнце, и посреди дня наступила ночь. Сегодня смерть лишилась своей власти, приняв чуждого ей мертвеца. Вчера тварь восскорбела, видя безумие иудеев, и покрылась тьмой, как бы одеждой скорби, сегодня народ, *сидящий во тьме, увидел свет великий* (Мф. 4, 16). Вчера сотрясалась земля и стала помышлять о бегстве, и угрожала поглотить живущих на ней; и содрогались горы, и распадались камни; и храм обнажился, словно живой, разодрав одежду, показывая через то, что претерпел, что осквернено Святилище. Бездушное творение ощутило дерзость преступления, а у дерзающих на это были бесчувственные души. Стихии стали негодовать и почти оставили свой порядок и произвели бы всеобщее смятение, если бы они не ощущали воли Творца, что Он добровольно терпит поношение.

2. О новое и необычное чудо! Распростерший словом небеса на древе простирается, и Связавший море песком в узы заключается, и Даровавший источники меда испивает желчь, и Увенчавший землю цветами венчается терном, и Поразивший Египет десятью язвами и Покрывший в водах главу фараона терпит избиение тростью по главе, и Тот, на Которого не смеют Херувимы взирать, был оплеван в лицо. Страдавший так молился за распинавших, говоря: *Отче, прости им, ибо не знают, что делают* (Лк. 23, 34). Он благостью побеждает злобу, ходатайствует за христубийц, тем самым улавливая их к спасению. Он освобождает их от обвинения и обвиняет неведение. Не гневается, хотя Сам стал посмешищем их бесчинства. Переносит их буйство и по человеколюбию призывает к покаянию. Нужно ли еще говорить более что-либо? Не получив никакой пользы от такой благости, они заключают в гробе Того, Которого ничто из существующего не вмещает, и налагают печати, чтобы сокрыть наше спасение, и, страшась воскре-

16 простирается: + плотью СА 27 призывает (καλέϊ): покрывает (καλύπτει) D.

сения, приставляют к гробу воинскую стражу. Кто видел, чтобы мертвеца охраняли? И более того, кто видел, чтобы с мертвецом воевали? Кто слышал, чтобы смерть вызывала сомнение и внушала убивающим страх? Кто не перестает враждовать, отняв жизнь у недруга? Кто не прекращает ненавидеть, удовлетворившись смертью врага? Иудей, что ты боишься Того, Кого убил? Что опасешься Того, Кому причинил смерть? Что трепещешь перед представившимся? Что страшишься убитого? Что беспокоишься из-за Того, Которого ты распял? Убийство дает тебе безопасность. Будь же смелей! Если Умерший 10 простой человек, Он не воскреснет. Если Он простой человек, то справедливо ты водрузил крест. Если Он простой человек, то не истинно сказанное Им: *Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его* (Ин. 2, 19). Если Он простой человек, то останется во власти смерти. Если Он простой человек, для че- 15 го ты, о неразумный, запечатываешь гроб?

3. Дождись третьего дня и увидишь обличение своего безумия. Перестань заниматься бессмысленным делом и узришь исход соделанного. Перестань враждовать против Истины. Перестань воевать с Богом и в этой войне поражать самого себя. Перестань оскорблять Солнце правды и считать, что погасли лучи Его. Перестань с упорством скрывать Источник жизни. Перестань надоедать властям и договариваться о страже. Перестань давать деньги на обман и побуждать на это винов. Не усердствуй напрасно, не издерживай все свои силы 25 на нечестие, не мечтай о победе над Богом. Не давай воинам денег, чтобы они сказали одно вместо другого. Не усыпляй народ гробницаей. Не полагайся на оружие. Оружие воскресению не помешает, не воспрепятствуют ему печати, воинам не удержать его, не похитить его деньгами. 30

23 о страже: о [денежных] взносах СА 24 побуждать (*κινῶν*): вступать в сношения (*κοινωνῶν*) Е 29 воинам: деньгам S 30 похитить: скрыть V деньгами: речами S

ОТДЕЛ I

4. Но ты не веришь? Разве ты не видел, что еще прежде Лазарь отряс от себя смерть, как сон? Разве ты не видел, как сей мертвец последовал повелению, и погребальные пелены не помешали ему? Разве ты не видел, как он шел в погребальных пеленах, услышав: *Гряди вон?* Разве ты не видел, как голос восстановил разрушенного смертью? Сумевший то и это сможет. Воскресивший раба Сам, вне всякого сомнения, воскреснет. Ожививший того, кто подвергся тлению, не оставит Самого Себя мертвым. Но ослепление иудеев велико и, видя чудеса, не видит их. *Очи имут и не узрят, уши имут и не услышат* (Пс. 113, 13—14). Потому что бог века сего ослепил сердца их, чтобы не воссияло в них Евангелие правды. Оставим их до времени в неверии, а сами, представив в своем уме гроб Спасителя, скажем с теми, кто был с уверовавшей Марией: *Взяли Господа нашего и не знаем, что сделали Ему* (Ин. 20, 13). Ему слава с Пречистым Отцом и Святым Духом, ныне и при-сно, и во веки веков. Аминь.

Перевод с древнегреческого и вступительная статья
игумена Вассиана (Змеева)

7 воскреснет: будет воскрешен (*ἐγερθήσεται*) BODS; томится (*ὀδύρεται*) PR. На полях приписка: «равным образом (*ἴσως*) воскреснет» R
12 оставим их: оставлю погибать их из-за самих себя VS до времени: на-
конец V 16 Ему слава: + Христу, истинному Богу нашему BO
и Святым: + и животворящим BO 17 во веки: в бесконечные веки A

СВ. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

ДИАЛОГ О ВОЧЕЛОВЕЧЕНИИ ЕДИНОРОДНОГО¹

Диалог «О вочеловечении Единородного» (далее — DI)² написан св. Кириллом Александрийским как продолжение семи «Диалогов о Святой и Единосущной Троице»³. По главной своей теме (опровержение христологического дуализма в форме учения о «двух Сынах») он примыкает к сочинениям святителя времен несторианского спора, выделяясь среди них стройностью, сжатостью композиции и некоторой отстраненностью от частных подробностей полемики⁴. Давно замечена близость DI и другого, более известного сочинения святителя — послания «О правой вере,

¹ Данная публикация, подготовленная К. Б. Юлаевым, представляет собой улучшенный вариант его дипломной работы в МДС, защищенной в мае 2005 г.

² De incarnatione Unigeniti (*Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς*) 678:1—714:4. TLG 4090/26 (PG 75, 1189—1254; Durand 1964. P. 188—301).

³ De sancta et consubstantiali Trinitate 383:1—659:40. TLG 4090/23 (PG 75, 657—1124; SC 231, 237, 246).

⁴ Durand 1964. P. 35—36. В этом отношении к диалогу близки два других христологических трактата святителя, написанных после 431 г.: диалог «О том, что Христос один» (*Quod unus sit Christus* 714:1—778:21. TLG 4090/27 [PG 75, 1253—1362; Durand 1964. P. 302—515]) и «Схолия на вочеловечение Единородного» (*Scholia de incarnatione Unigeniti*). Последнее сочинение целиком известно лишь в латинском переводе, выполненном в V веке Марием Меркатором, возможно, еще при жизни св. Кирилла (*Mahe* 1938. Col. 2490). Этот перевод издан в патрологии Ж.-П. Миня (PG 75, 1369—1412). Фрагменты греческого текста сохранились у Иоанна Кесарийского и свт. Фотия (см.: АСО 1, 5, 1, 219:1—231:28. TLG 5000/2).

к императору Феодосию» (далее — RF)⁵. Вместе с двумя посланиями, предназначенными для «царственных жен»⁶, RF входит в группу посланий «О правой вере»⁷, которые были составлены и отправлены к царскому двору в 430 г., в самый разгар борьбы Кирилла с Несторием, еще до созыва Эфесского Собора⁸. Помимо обращенного к императору большого вступления, которым открывается RF и которое отсутствует в DI, сходство между DI и RF настолько значительное, что, быть может, правильнее было бы говорить не о двух разных сочинениях, но о двух редакциях

⁵ De recta fide ad Theodosium (*Πρὸς τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα Θεοδοσίον προσφωνητικὸς περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*). ACO 1, 1, 1, 42—72. TLG 5000/1 (PG 76, 1133—1200).

⁶ De recta fide ad reginas (PG 76, 1201—1336) и De recta fide ad reginas oratio altera (PG 76, 1335—1420). Вопрос об адресатах этих двух посланий долгое время был предметом спора. В настоящее время общепринятым является высказанное еще в VI веке мнение Иоанна Кесарийского, который уточнял, что первое из этих посланий адресовано «царевнам», младшим сестрам императора Феодосия, Аркадии и Марии, второе — «царицам», т. е. его супруге Евдокии и старшей сестре Пульхерии (*Quasten 1986*. P. 126). С этим соглашается и Э. Шварц, издатель ACO, который называет их соответственно De recta fide ad dominas (ACO 1, 1, 5, 62—118. TLG 5000/1) и De recta fide ad augustas (ACO 1, 1, 5, 26—61, в издании Э. Шварца послания помещены в иной последовательности, чем у Ж.-П. Миня) (*Durand 1964*. P. 22). См. также аргументацию Лященко, который считает, что это две части одного послания, направленные одним и тем же лицам, сестрам императора (*Лященко 1913*. С. 280—283). Свящ. В. Дмитриев в своей кандидатской диссертации полагает, что первое послание было направлено Пульхерии, а второе — Евдокии (*Дмитриев 1916*. С. 4—8). Иером. Пантелеимон (Успенский), рецензировавший данную диссертацию, высказал предположение о том, что, задуманное как одно послание к царицам, это сочинение вылилось в две книги. Поскольку первая из них вышла «необработанной и довольно элементарной по содержанию», то она была адресована младшим сестрам императора Феодосия, в то время как вторая, содержание которой оказалось «более сложным и менее удобопонятным», — Пульхерии и Евдокии (см.: *Успенский 1916*. Л. 3—8). Таким образом, иером. Пантелеимон в своей краткой рецензии предвосхитил выводы, сделанные современными западными учеными.

⁷ Рус. пер. всех трех посланий см.: *Дмитриев 1916*. С. 13—220.

⁸ *Mahé 1938*. Col. 2490.

одного и того же трактата. Относительно того, что обе эти редакции составлены самим св. Кириллом, сомнений у исследователей не возникало, однако вопрос об их взаимном отношении решался по-разному. В прежнее время среди патрологов главенствующей была точка зрения, согласно которой ДІ является второй редакцией этого послания⁹, хотя это и вызывало возражения¹⁰.

Мы, в свою очередь, более склонны принять выводы Ж. Дюрана, издателя ДІ во французской патрологической серии «Христианские источники». В предисловии к этому изданию он утверждает первенство по времени ДІ и даже, более того, относит этот диалог к ранним сочинениям святителя¹¹. По его мнению, св. Кирилл переработал диалог, написанный им еще в донесторианский период, сочтя мысли, развитые в нем, вполне подходящими для того, чтобы посредством представления их императору склонить его на свою сторону в развязавшемся богословском споре. Для обоснования этого утверждения Ж. Дюран сперва ука-

⁹ Пьюзи, издавший в составе своего собрания творений св. Кирилла ДІ и RF, сопоставив различия между ними, в предисловии к своему изданию высказывает предположение, что св. Кирилл придал своему прежнему труду форму диалога, чтобы сообщить ему более популярный характер и сделать его своего рода орудием распространения православных взглядов (*Pusey 1877. P. IX*). Его вывод принимает и Маэ (*Maé 1938. Col. 2490*). Э. Шварц считает очевидным, что ДІ является переработкой RF (*ACO 1, 1, 1. P. XVII. Примеч. 1*). Отсутствие какого-либо упоминания о диалоге в ряде обзорных патрологических работ, как прежних, так и новейших, можно объяснить только тем, что ДІ обыкновенно считается позднейшей редакцией RF, лишенной самостоятельного значения (Ср.: *Писарев Л., проф. Кирилл, архиепископ Александрийский // Богословская энциклопедия / Под ред. Н. Н. Глубоковского. Т. 10. СПб., 1909. Стб. 246—279; Altaner B. Patrologie. Freiburg, 1938. P. 176—177; Quasten 1986. P. 116—142*).

¹⁰ *Durand 1964. P. 43*.

¹¹ Начало несторианского спора (428 г.) как бы делит жизнь и деятельность св. Кирилла на две половины. В ранний период им составлены экзегетические труды и большие антиарианские трактаты, во второй, более поздний, период святитель занят почти исключительно полемикой против Нестория (*Quasten 1986. P. 119*).

зывает на определенные отличия RF от двух других посланий «О правой вере», которые он пытается объяснить ранним временем происхождения содержательной части RF. Затем он детально сопоставляет RF и DI, аргументируя первенство по времени DI. Наконец, и среди творений самого св. Кирилла он находит подтверждение столь ранней датировки DI¹². Приведем в сокращенном виде его аргументацию.

Прежде всего бросается в глаза отличие RF, как адресованного императору, от двух других посланий «О правой вере», направленных «царственным женам». Разница между ними была столь заметна, что впоследствии даже вызвала раздражение императора, усмотревшего здесь намерение внести разделение в императорскую семью¹³. И действительно, в то время как в RF святой ведет достаточно спокойное обсуждение богословских вопросов, воздерживаясь от резких полемических выпадов в адрес своего противника, в посланиях «к царственным женам» именно полемика выдвинута им на передний план и здесь он переходит в открытое наступление¹⁴.

Следует указать, что в двух последних посланиях значитель-

¹² *Durand 1964. P. 35—57.*

¹³ Император Феодосий писал: «Какая была причина — иное писать к нам и к супруге моей благочестивейшей Августе Евдоксии, и — иное к сестре моей благочестивейшей Августе Пульхерии, если ты не думал, что мы находимся в разномыслии? Или ты надеялся произвести разномыслие между нами письмами своими?» (ACO 1, 1, 1, 73:22—25 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 209]). В связи с этим в своей «Защитительной речи к императору Феодосию» (Apol. ad Theod., ACO 1, 1, 3, 75:3—90:24 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 499—512]) св. Кирилл вынужден был оправдывать себя.

¹⁴ Так определяет их различие Э. Шварц (*Schwartz E. Cyrill und der Mönch Victor // Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte. Vol. 208. Ch. 4. Wien und Leipzig, 1928. P. 16. Примеч. 1*). Дюран же добавляет: «Очевидно, что в первом послании видна работа, выполненная „на свежую голову“, в то время как в двух других — несколько поспешная подборка материалов, которая годится для того, чтобы произвести решительное впечатление, но никак не достаточна для того, чтобы изложение их в посланиях стало вполне органичным» (*Durand 1964. P. 39*).

но сильнее развита христологическая терминология, характерная для антинесторианской полемики. В них решительно утверждается законность именованія Святой Девы Богородицею, поскольку рожденный от Нее Христос есть Сам Бог Слово¹⁵. В них говорится о единении по ипостаси (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*), в противоположность несторианским понятиям о единстве «в лицах» (*ἐν προσώποις*), и о «богоносном человеке» (*ἄνθρωπος θεοφόρος*)¹⁶. Отрицается, что Христос может быть разделен по ипостаси¹⁷. Многократно подвергается критике само представление о единстве Христа как всего лишь связи человека и Бога по равенству «власти» и «чести»¹⁸. Термин *συνάφεια* и глагол *συνάπτω* часто сопоставляются с более сильным *ἕνωσις* и отвергаются, как в весьма недостаточной мере описывающие теснейшее единение Божества и человечества¹⁹. Все эти черты можно найти и во многих местах пяти книг «Против Нестория», составленных весной 430 г., в то время как в RF они практически отсутствуют²⁰.

Едва ли возможно объяснять причину такой сдержанности святителя в послании к императору тем, что он, скрывая до времени перед царским двором имя своего противника, был более осторожен с императором, чем с «царственными женами», поскольку буквальное изложение речей его оппонента в начале RF было едва ли менее опасным, чем отвержение отдельных несторианских терминов в двух других посланиях²¹. Принятие более раннего времени происхождения RF могло бы хорошо объяснить как сравнительно спокойный характер этого послания, так

¹⁵ RF ad dom., ACO 1, 1, 5, 63:3—4; 63:35—38; 65:10—12; 68:32—69:2.

¹⁶ RF ad dom., ACO 1, 1, 5, 81:16; 89:5; 103:7—9; 103:32—37.

¹⁷ RF ad aug., ACO 1, 1, 5, 52:9—16.

¹⁸ RF ad aug., ACO 1, 1, 5, 35:23; 35:26—28; 43:23—25; 49:31—32; 49:35; 50:1—2; 52:9—10; 52:16—18; 56:28—29.

¹⁹ RF ad aug., ACO 1, 1, 5, 44:1—3, 52:12—18; RF ad dom., ACO 1, 1, 5, 69:22—23.

²⁰ Durand 1964. P. 41.

²¹ Там же. P. 41.

и относительную неразвитость его христологической терминологии. Отсутствие обсуждения термина *συνάφεια* наводит на мысль об отнесении его написания к самому началу несторианского спора, точнее к первой половине 429 года²². Однако тогда было бы удивительно, что имя «Богородица» в RF употребляется просто, как не нуждающееся в защите, хотя именно это имя послужило первоначальным предметом спора. Последнее обстоятельство ведет к еще более ранней дате написания RF. Однако не стоит упускать из виду, что RF обязано своим составлением именно противостоянием св. Кирилла Несторию, и в окончательном своем виде не могло появиться до начала конфликта. Стало быть, уместнее предположить, что это послание является переработкой прежде написанного трактата²³.

Далее, если исходить из того, что DI был написан до 428 г., а RF представляет собой его вторую редакцию, составленную для императора уже во время несторианской полемики, можно вполне приемлемо объяснить и отличия этого диалога от RF. В этом случае налицо вполне продуманные исправления, обусловленные новым адресатом и новыми требованиями времени. Если же предположить первенство по времени RF, тогда эти изменения становятся труднообъяснимыми. Отличия не ограничиваются отказом в RF от диалогичной формы и наличием там большого вступления, обращенного к императору. Прежде всего надлежит отметить замену конкретных выражений, используемых в DI, на более отвлеченные в тех местах, где речь ведется о человечестве

²² В написанных в это же время «Послании к монахам» и в первом послании к Несторию критика термина *συνάφεια* также отсутствует. Св. Кирилл впервые подвергает его критике в «Памятной записке», отправленной вместе с письмом папе Целестину, в которой содержались основные пункты учения Нестория (ACO 1, 1, 7, 171:15—16). Несторий, в свою очередь, во втором послании к св. Кириллу хвалит его «за соединение в одном лице» (*εἰς ἓν ὄντος προσώπου συνάφειαν*) Божества и человечества (ACO 1, 1, 1, 30:19—20 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 148]), видимо и не подозревая, что термин *συνάφεια* может вызвать неприятие (Durand 1964. P. 41).

²³ Durand 1964. P. 42.

Христа. Надо полагать, такая замена направлена к тому, чтобы предотвратить всякое понимание человечества Слова, как обладающего самостоятельным существованием²⁴.

Фрагменты из DI:

«...Слово соединилось с человеком, являющимся совершенным по отношению к понятию о человечестве, то есть из души и тела...» (688:18—20. С. 102:16—18)²⁵.

Слово соединилось «с человеком совершенным, а именно, из души и тела...» (690:16—19. С. 107:9—10).

«...Слово соединилось с человеком...» (692:13. С. 111:3).

«...и хотя Он превышает человечество, как Бог и Сын по природе, но немного в чем ниспускается от подобающей Божеству славы, как человек...» (698:21—23. С. 121:15—18).

Фрагменты из RF:

«...Слово соединилось по природе с человеческой плотью, одушевленной разумной душой...» (ACO 1, 1, 1, 52:15).

Слово соединилось «с человечеством таким, как наше, являющимся совершенным...» (53:24—25).

«...Слово от Бога соединилось с человечеством, таким, как наше...» (55:14).

«...Он, хотя и превышает человечество, как Бог и Сын по природе, но не пренебрегает и тем, чтобы представляться пребывающим в унижении, по причине человеческого...» (60:21—22).

В то же время в других местах «плоть» (*σάρξ*) заменяется на «человек» (*ἄνθρωπος*), видимо для того, чтобы не давать лишнего повода к обычному со стороны несториан обвинению св. Кирилла в аполинаризме²⁶.

Фрагменты из DI:

Христос принимает веру в Себя, «...хотя Он и стал плотью...» (703:25. С. 130:27—28).

Фрагменты из RF:

«...хотя Он и стал человеком...» (64:25).

²⁴ Там же. Р. 44—45.

²⁵ Здесь и далее после ссылки на издание Ж. Дюрана дается ссылка на публикуемый в БВ 5 русский перевод DI.

²⁶ Durand 1964. Р. 45.

ОТДЕЛ I

Фрагменты из DI:

Слово сохранило Божественные свойства «...даже тогда, когда Оно стало плотью...» (709:31. С. 142:10).

Фрагменты из RF:

«...даже тогда, когда Оно явилось как человек...» (69:19).

Этим же можно объяснить и то, что святитель опустил в RF две мнимые похвалы аполлинаристам, присутствующие в диалоге (689:1—2, 690:15—16; С. 104:12—13, С. 107:5—7)²⁷.

В RF по сравнению с DI можно видеть последовательное устранение или ограничение ряда терминов, которые могли бы навести на мысль о некоем смещении Божества и человечества во Христе²⁸. Здесь также налицо уточнение христологической терминологии святителя в ответ на обвинения несториан.

Фрагменты из DI:

«...один и единственный Господь Иисус Христос, неизречно составленный (*συνκείμενος*) из поклоняющегося человечества и из принимающего поклонение Божества...» (702:2—4. С. 128:4—6).

Слово «...сплелось (*ἐνπλάκη*) с плотью» (705:14. С. 134:9—10).

Слово «...собирает воедино обе природы, словно бы смешав (*ἀνακίρνας*) друг с другом их свойства» (708:4—5. С. 139:3—4).

Евангелист Иоанн «...собирает две природы, чуть ли не заставляя слиться (*μισγάμκειαν ἄνω*) силу свойств, подобающих каждой из них» (712:1—3. С. 146:6—7).

Фрагменты из RF:

«...один и единственный Господь Иисус Христос, из поклоняющегося человечества и из принимающего поклонение Божества, поистине имея у Себя то, чтобы быть и именоваться вместе Богом и человеком...» (63:15—17)

Слово «...неслиянно (*ἀσυνχύτως*) сплелось с плотью» (66:4).

«...собирает воедино свойства природ через сближение (*σύμβασι*) по домостроительству» (68:7—8).

«...чуть ли не связывая воедино (*συνδέων εἰς ἕνωσιν*) силу свойств, присущих каждой из них» (71:12).

²⁷ Там же. Р. 46.

²⁸ Там же. Р. 46—47.

Фрагменты из DI:

«...мы ни человечество не лиша-
ем Божества, ни Слово не обнажа-
ем от человечества после невыра-
зимого сплетения (*σμπλοκῆν*)...»
(713:26—27. С. 149:2—4).

Фрагменты из RF:

«...после невыразимого и непо-
стижимого единения (*ἕνωσιν*)...»
(72:21).

В нескольких местах, говоря о рождении Слова от Девы, св. Кирилл заменяет предлог *διὰ* на *ἐκ*, «через жену» (DI 695:19, 699:39, 704:39—40; С. 116:20, С. 123:16, С. 133:11) на «от жены» (RF 58:5; 61:25; 65:26), видимо желая подчеркнуть, что Слово не просто прошло «сквозь» Деву, как через некий канал, но действительно восприняло «от Нее» Свою плоть. И здесь можно усмотреть его желание отдалиться от аполинаристских воззрений²⁹.

Наконец, имя «Богородица» (*Θεοτόκος*), четырежды встречающееся в RF (45:6; 46:27; 53:29; 69:26), вовсе отсутствует в соответствующих местах DI (679:4—5, 681:6, 690:23—24, 710:1—2; С. 87:1, С. 90:16, С. 107:14, С. 142:25). Это имя было в широком употреблении по всему христианскому Востоку по меньшей мере со времен Оригена³⁰. Но сам св. Кирилл в до-

²⁹ Там же. Р. 47. Примеч. 2.

³⁰ Император Юлиан Отступник не упускает случая сделать язвительное замечание: «Вы не перестаете называть Марию Богородицею» (в отрывках сочинения Юлиана «Против галилеян», сохранившихся у св. Кирилла Александрийского: *Sug. Alex. Contra Julianum. Lib. 8, PG 76, 901:32—33*). *Θεοτόκος* встречается также у св. Александра Александрийского (в его письме к Александру Византийскому, сохранившемся у бл. Феодорита: *Theodoretus. Hist. eccl. 23:3. TLG 4089/3* [Рус. пер.: *Бл. Феодорит. Церковная история. Кн. 1. Гл. 4. М., 1993. С. 34*]), у Дидима Слепца (*Didymus. De trin. 1, 31, 2:2. TLG 2102/8; De trin. 2, 4, 6:3; 4, 7:3. TLG 2102/9*), у св. Афанасия Великого (*Athan. Alex. Orat. contra Arian., PG 26, 349:42, 385:13, 393:13, 393:26—27.; Vita Antonii, PG 26, 897:1—2; De incarn. contra Apoll., PG 26, 1097:37, 1113:31, 1116:14* [Рус. пер.: *Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 387, 407, 411. Т. 3. М., 1994. С. 209, 318, 328, 329*]) (*Durand 1964. P. 47—48*). Однако св. Иоанн Златоуст, учившийся у Диодора Тарсийского, в своих подлинных сочинениях никогда не использует имя «Богородица», хотя при этом он не-

неисторианское время использует его нечасто³¹. И если он даже не упоминает его в DI, значит, этот диалог должен предшествовать его первым антиисторианским сочинениям, а не следовать за ними³².

Помимо указанных выше отличий содержательного характера, в первенстве по времени DI убеждают и отличия сугубо литературного свойства. Слова, однокоренные с *θρώσκω* («прыгать, скакать»), последовательно заменяются в RF на синонимичные, видимо для того, чтобы устранить отчасти присущий им оттенок грубости и преувеличения³³. Кроме того, подобные слова, обычные у св. Кирилла до 428 г., почти не встречаются в его сочинениях позднее, и это обстоятельство само по себе может быть хорошим хронологическим признаком³⁴. Следует также отметить в RF и невольные угловатости в виде «наложения швов», которые были неизбежны при отказе в изложении от формы диалога. Таковы возражения, предваряющиеся репликами вроде «но, несомненно, скажут ...», или же риторические вопросы, на которые дается немедленный ответ³⁵. Хотя такие литературные приемы весьма подходят к воинственному темпераменту св. Кирилла,

однократно указывает на единство лица и «общение свойств» Божества и человечества во Христе (*Alès* 1931. P. 233—235).

³¹ Например, в «Толковании на пророка Исаию» (Comm. in Is. 4, 3, PG 70, 1036:52 [Рус. пер.: ТСО 57. С. 70]).

³² *Durand* 1964. P. 49.

³³ *καταθρώσκουσιν* (DI 678:32) — *πίπτουσι* (RF 45:1); *ὑπερθρώσκει* (DI 691:34) — *ὑπερφέρεται* (RF 54:34); *ὑπερθρώσκει* (DI 694:1) — *ὑπερέχων* (RF 56:26); *ἀναθρώσκει* (DI 702:40) — *ἀναφοιτᾶν* (RF 64:7); *ὑπερθρώσκει* (DI 704:43—44) — *οὐ περιμένων* (RF 65:28).

³⁴ *Durand* 1964. P. 49—50.

³⁵ См. в RF: «Однако могут сказать, думаю я: стало быть...» (44:30—31); «Но если спросят, что хорошо для вещей сущих: бытие или, быть может, небытие, любой тотчас ответит, что бытие» (51:34—35); «А если при случае кто-то спросит...» (54:13—14); «Но вероятно, кто-нибудь спросит нас...» (57:19); «Разве не так? Конечно, так» (63:1); «Однако противящийся такому мнению спросит...» (63:11); «А если уж кто-нибудь приступит к нам, вопрошая...» (66:31).

часто поражающего своими аргументами воображаемых противников, однако в RF они встречаются излишне часто и не всегда вполне вписываются в общий характер изложения³⁶.

Наконец, среди творений св. Кирилла можно найти и прямое указание на время составления DI. В своем первом письме к Несторию он пишет: «Еще при жизни блаженной памяти Аттика была мною написана книжица о Святой и Единосущной Троице; в ней есть также слово о вочеловечении Единородного, с ним согласно и нынешнее мое писание. Я читал его епископам, клирикам и тем из народа, которые любят чтения. Но до сего времени я не давал его никому. Вероятно, с изданием этого слова опять будут обвинять меня; потому что это сочинение составлено было мною прежде, нежели твое благочестие было избрано на архиепископию»³⁷. То есть речь идет о некоем трактате, в котором о воплощении Слова говорится особым образом, а не мимоходом³⁸. Часто это «слово» отождествляют с шестым из «Диалогов о Святой и Единосущной Троице»³⁹. Но в этом последнем диалоге нет отклонения от главной темы всего сочинения, утверждения единосущия Сына Отцу. Здесь предлагается рассуждение о том, что хотя о Сыне и говорится, что Его прославляет Отец и освящает Святой Дух, тем не менее Он имеет природу несколько не низшую, чем природа Отца. Только во времена вочеловечения Слово рассматривается как подчиненное Отцу и получающее славу, которая не принадлежит Ему по существу. Однако в этом диалоге совсем нет последовательного представления учения «о вочеловечении Единородного», а тем более не содержится критики христологического дуализма.

³⁶ Durand 1964. P. 50—51.

³⁷ АСО 1, 1, 1, 24:29—25:4. Рус. пер.: Деяния 1996. С. 143.

³⁸ Durand 1964. P. 53.

³⁹ Так считают Л. Тиллемон (*Tillemont 1709. P. 664*), Ж. Маэ (*Mahé 1938. Col. 2489*), Э. Шварц (АСО 1, 1, 1. P. 24. Примеч. 1) и П. Пьюзи, в своем предисловии к изданию творений св. Кирилла (*Pusey 1877. P. IX*) (*Durand 1964. P. 53*).

Отметим, что александрийский святитель высказывал озабоченность по поводу возникновения дуалистической тенденции в христологии и ранее своего вступления в несторианскую полемику, о чем ясно свидетельствуют многочисленные места из «Толкования на Евангелие от Иоанна» и некоторые фрагменты других его сохранившихся экзегетических трудов⁴⁰. Опровержение учения о «двух Сынах» — главная тема его восьмой «Пасхальной гомилии», относящейся к 420 г.; критикует он это учение и в одиннадцатой «Пасхальной гомилии»⁴¹. Стало бы, если он хотел указать Несторию на свое всегдашнее неприятие дуалистических воззрений, он мог бы избрать из своих сочинений и более подобающее, нежели шестой из «Диалогов о Святой и Единосущной Троице». Не уместнее ли было бы предположить, что упомянутое в письме к Несторию «слово» — это именно DI? В таком случае он был составлен никак не позднее октября 425 г. (время кончины константинопольского архиепископа Аттика). Из того,

⁴⁰ Comm. in Joan. 1, 140:1—17, 265:27—29, 442:17—26, 533:5—9, 550:21—551:8, 576:31—577:17, 712:28—713:10; 2, 79:29—80:3, 200:2—201:16, 377:10—14, 381:19—29, 401:23—402:25, 505:10—29, 543:22—27; 3, 152:8—12, 154:20—155:24. TLG 4090/2 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 533, 627, 765; Творения 2002. С. 41, 53, 73, 174, 245, 335—336, 477, 480—481, 497—498, 575—576, 605, 883, 885—886]. De ador., PG 68, 593:18—26, 696:24—29 [Рус. пер.: Творения 2000. С. 410, 470]; Glaph. in Pent., PG 69, 129:28—32, 560:31—38 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 79, 353]; Comm. in Is., PG 70, 973:14—16 [Рус. пер.: ТСО 56. С. 500—501] (*Durand 1964. P. 17. Примеч. 2*). Иногда объясняют наличие подобных мест в «Толковании на Евангелие от Иоанна» тем, что этот обширный комментарий мог дорисовываться уже после 428 г. (*Сидоров 2000. С. 58*). Однако почти вся восьмая «Пасхальная гомилия», бесспорно относящаяся к 420 г., посвящена опровержению учения «о двух Сынах», откуда очевидно, что дуализм в христологии обратил на себя внимание святителя задолго до начала несторианского спора (*Durand 1964. P. 56*).

⁴¹ Ep. pasch. 8, PG 77, 565:14—576:20. Ep. pasch. 11, PG 77, 664:10—32. Изложение содержания этих гомилий и перевод фрагментов из них на русский язык см.: *Миролюбов А. Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. С. 147—153, 164—169.*

что в этом же письме святитель говорит, что это «слово» еще не опубликовано и он намерен его «издать», вполне резонно можно заключить, что именно RF представляло собою «первое издание» этого трактата⁴².

Правда, в предисловии к «Диалогам о Святой и Единосущной Троице» достаточно недвусмысленно говорится, что в составе этого сочинения — только семь диалогов⁴³. Хотя это и может означать, что DI был составлен несколько позднее этих «Диалогов», тем не менее вовсе необязательно считать его переработкой RF и отодвигать время его составления до 431—432 гг. Также непонятно, для чего было бы связывать его со столь давним сочинением (а «Диалоги о Святой Троице» датируются приблизительно 412—420 гг.⁴⁴) и давать собеседнику имя Ермия, которое фигурирует в ранних «Диалогах»⁴⁵.

В DI св. Кирилл цитирует два фрагмента (*λογίδια*) из сочинений своего противника⁴⁶. Если здесь приведены слова Нестория, тогда DI, конечно же, не мог появиться ранее 428 г. Однако в обоих фрагментах учение о «двух Сынах» выражено чрезмерно прямолинейно⁴⁷, так что можно усомниться в их принадлежности Несторию⁴⁸. Да и сам св. Кирилл за все время несторианского

⁴² Durand 1964. P. 55.

⁴³ Св. Кирилл пишет, что «полный корпус этой книги составляют семь слов» (De Trин. 383:15—384:1 ...*ἐν ἑπτὰ λογιδίοις τὸ σύμπαν τοῦ βιβλίου συντεθείκαμεν σῶμα*).

⁴⁴ Сидоров 2000. С. 73.

⁴⁵ Durand 1964. P. 54.

⁴⁶ DI 680:6—18. С. 88:19—89:11.

⁴⁷ Ср. мнение В. В. Болотова о учении Нестория: «Различая „храм“ от „живущего в нем“, „Господа“ от „образа раба“, „вседержителя Бога“ от „споклоняемого человека“, он однако же не допускал и мысли, чтобы это вело к предположению о двух Христах или о двух Сынах... Как ни резко Несторий различал естества, он не имел намерения расторгать единство Лица Христа...» (Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 181).

⁴⁸ Тиллемон пишет: «Я не смог отыскать эти слова среди тех, которые принадлежат Несторию» (Tillemont 1709. P. 341) и «Нужно бы рассмотреть, действительно ли эти термины таковы у Нестория» (P. 665). Издатель фрагмен-

спора никогда более не приводил именно этих слов своего оппонента, столь компрометирующих его⁴⁹. Кроме того, святитель нигде более не называет писания своего противника *λογίδια*, но или «беседы» (*ὁμιλῖαι*), или «толкования» (*ἐξηγήσεις*). Скорее всего в DI он приводит слова вовсе не Нестория, а какого-то богослова, оставшегося для нас неизвестным⁵⁰.

Итак, если принять эти выводы, сделанные Ж. Дюраном, можно утверждать, что DI написан в начале 420-х гг. В таком случае этот диалог не может не привлекать к себе особенного интереса, поскольку только в нем содержится систематическое изложение ранних христологических воззрений св. Кирилла.

тов Нестория Лоофс хотя и приводит эти *λογίδια* среди «несомненно аутентичных» фрагментов, однако отмечает, что авторство Нестория не более чем «правдоподобно» (*Nestoriana*. Halle, 1905. P. 217—218). Правда позднее тот же Лоофс замечает (*Loofs F. Nestorius and his place in the history of Christian doctrine*. Cambridge, 1914. P. 5. Примеч. 3), что эти *λογίδια* вполне могут быть частью книг Нестория (*Durand 1964*. P. 55).

⁴⁹ По предположению Ж. Дюрана, термин *ὁμωνύμως*, используемый в этих фрагментах для выражения отношения Божества и человечества во Христе, отсутствует в других сочинениях Нестория. Однако сам св. Кирилл в послании «О правой вере, к царицам» (RF ad aug., ACO 1, 1, 5, 35:22—24) опровергает мысль последнего о том, что во Христе Слово будто бы соединилось (*συνῆψεν*) с человеком «по одноименности сыновства (*κατὰ τὴν τῆς υἰότητος ὁμωνυμίαν*)», которая, как видно, терминологически выражена почти так же, как во фрагментах. Значит, термин *ὁμωνύμως* вполне мог использоваться Несторием.

⁵⁰ Ж. Дюран не пишет об авторстве этих фрагментов. Возможно, их автором был Диодор Тарсийский. Св. Кирилл в первом письме к Суккенсу именно его называет учителем Нестория и излагает его учение о «двух Сынах» следующим образом. Один есть Тот, Кто от семени Давида, рожденный от Девы, другой — истинный Сын, Слово Божие. Рожденный от семени Давида получает имя Сына как соединенный с истинным Сыном равенством достоинства, власти и чести (Ер. 45, ACO 1, 1, 6, 151:15—152:4). Но хотя учение о «двух Сынах» еще при жизни Диодора было осуждено Римским собором под председательством папы Дамаса, трудно сказать, насколько он сам осознавал свое инакомыслие (*Alès 1931*. P. 228—229). Впрочем, вероятно и то, что св. Кирилл, порицая в начале 420-х гг. крайности антиохийской экзегезы и христологии, имел уже в виду воззрения Феодора Мопсуэстийского (*Лященко 1913*. С. 183—186).

DI обладает довольно ясным композиционным устройством. В нем можно с легкостью выделить вступление и две части. Учение о вочеловечении Бога Слова раскрывается через отвержение ложных воззрений, и уже во *вступлении* собеседник св. Кирилла указывает на них (679:3—680:24. С. 85:1—89:17). Далее, в *первой части*, меньшей по объему, рассматриваются первые четыре заблуждения. Поначалу речь идет о докетах, которые признают у Христа лишь мнимую плоть (680:31—682:32. С. 89:25—92:26). Потом разбираются взгляды тех, кто представляет воплощение как изменение Бога Слова в природу плоти (682:33—684:38. С. 92:27—96:10). Затем опровергаются два сходных учения, которые святитель связывает с Маркеллом и Фотином: в одном из них говорится, будто Слово начало существовать посредством Своего образования во чреве Девы (684:42—685:45. С. 96:14—98:5), другое же вовсе отрицает у Слова Его действительное и ипостасное существование (686:1—688:9. С. 98:6—102:7). Наконец, не называя их по имени, святитель переходит к аполинаристам, лишавших человечество Христа разумной души (688:10—693:33. С. 102:8—113:16). Первая часть заканчивается изложением учения о воплощении, представляющим собою краткую сводку вышесказанного (694:16—36. С. 114:17—115:15).

Наконец, *вторую часть* диалога святитель посвятил опровержению учения о «двух Сынах» и утверждению единства воплощенного Слова. Здесь речь идет о том, что недопустимо разделять Христа, Который как прежде воплощения, так и после него — един, будучи вместе Богом и человеком (694:37—698:8. С. 115:16—121:2). Все сказанное о Нем в Священном Писании необходимо относить к одному и тому же Христу, Который иногда рассматривается как Бог, иногда — как человек (698:8—700:3. С. 121:2—124:4). Один и тот же самый Он есть вместе Единородный и Первородный (700:4—33. С. 124:5—126:2). В доказательство единства Христа приводится поклонение, которое Он принимает как Богочеловек, и вера в Него (700:34—

702:36. С. 126:3—129:27). Существует теснейшее и неразрывное единство между Словом и Его человечеством, подтверждением чему служат чудеса Христовы и свидетельство о Нем Отца (702:37—705:30. С. 129:28—134:27), а также таинства Крещения и Причащения (705:30—708:6. С. 134:27—139:4). После рассмотрения отдельных изречений Священного Писания и разрешения ряда недоуменных вопросов (708:6—713:17. С. 139:4—148:20) следует заключительное изложение веры (713:18—714:4. С. 148:21—150:14).

Даже из приведенного нами краткого обзора содержания DI видно, что, хотя он, как раннее произведение св. Кирилла, еще лишен тех особенностей, которые привнесла в христологию святителя несторианская полемика, тем не менее в нем уже довольно полно раскрыто учение о воплощении. DI отличается замечательной последовательностью мыслей и стройностью композиции. Через отвержение, одного за другим, ложных мнений и разрешение недоуменных вопросов читателю все глубже открывается «великая тайна благочестия». Руководством для святителя является Священное Писание и идущее от предшествующих отцов Предание. На протяжении всего диалога святитель прежде всего подчеркивает сотериологическое значение истинности Боговоплощения⁵¹. Указанные черты делают DI замечательным памятником святоотеческой письменности и важным свидетельством учения Церкви о Лице Господа нашего Иисуса Христа.

⁵¹ Преимущественный интерес св. Кирилла к сотериологии в DI особенно ярко виден в рассуждении против докетов (681:17—682:30. С. 91:2—92:24), в пространном разделе из антиполлинаристской части диалога, специально посвященном рассмотрению спасительного значения вочеловечения Слова (691:5—693:33. С. 108:11—113:16), а также в рассуждении святителя о Евхаристии из антидуалистической части (707:21—708:6. С. 137:17—139:4).

* * *

До настоящего времени дошло совсем немного рукописей, содержащих «Диалог о вочеловечении Единородного», если не считать RF, рукописная традиция которого представлена более обширно⁵². Ж. Дюран перечисляет четыре известных ему манускрипта, содержащих DI⁵³. В первых трех из них DI помещается вместе с диалогом «О том, что Христос один», вслед за «Диалогами о Святой и Единосущной Троице», как их продолжение.

- *Monacensis graecus* 398 (M). Это наиболее древняя рукопись: пергаменный манускрипт, относящийся к XI веку. С 1806 г. она хранится в Мюнхене. DI здесь располагается на листах 230^r—253^v. К сожалению, на рубеже XVI—XVII веков эта рукопись испытала воздействие влаги, что привело к многочисленным мелким утратам текста.
- *Vaticanus graecus* 596 (C), рукопись на бумаге, XIV века. Она упоминается во всех известных каталогах Ватиканской библиотеки, начиная с самых ранних. DI помещен в ней на листах 314^r—349^v.
- *Vatopedinus* 390 (V), принадлежащий Ватопедскому монастырю пергаменный манускрипт, датируемый приблизительно XIV веком. Текст всех диалогов подразделен в этой рукописи на параграфы приблизительно равного размера, причем при этом совсем не принимается во внимание распределение реплик участников диалога. DI здесь находится на листах 250^v—273^v.
- *Mediceus Laurentianus Plut. V cod. 35*, находящаяся во Флоренции рукопись на бумаге, XIV века. DI здесь следует за первой книгой сочинения св. Кирилла «О поклонении и служении в духе и истине», на листах 146^r—165^r.

⁵² RF сохранился по меньшей мере в 12 рукописях (*Durand 1964. P. 151*. Примеч. 2). Имеются также армянский и сирийский перевод RF, в то время как древние переводы DI неизвестны (*Durand 1964. P. 151*).

⁵³ *Durand 1964. P. 152—154.*

Первое печатное издание DI осуществил фламандский гуманист Бонавентура Вулканиус, опубликовавший в 1605 г. его латинский перевод и сопроводивший его своими комментариями⁵⁴. В 1638 г. Ж. Обером был издан также и греческий текст «Диалога», в его собрании творений св. Кирилла⁵⁵. В 1863 году DI был опубликован в 75-м томе «Греческой патрологии» Ж.-П. Минья вместе с комментариями Бонавентуры⁵⁶, а в 1877 г. его опубликовал П. Пьюзи, параллельно с RF⁵⁷. Критическое издание греческого текста DI, как и другого христологического диалога «О том, что Христос един», вместе с французским переводом, обстоятельной вступительной статьей и пространными комментариями, было подготовлено Ж. Дюраном и выпущено в серии «Христианские источники» в 1964 г. (SC 97). Наш перевод выполнен по этому последнему изданию.

Цитаты из Священного Писания приводятся преимущественно по синодальному переводу, за исключением Псалтири, которая дается по-церковнославянски, для ряда мест из Нового Завета был избран перевод епископа Кассиана (Безобразова). В нескольких местах диалога перефразировка синодального перевода обусловлена контекстом речи или особенностями цитирования Священного Писания самим св. Кириллом. Во всех случаях расхождения с синодальным переводом отмечены в примечаниях.

⁵⁴ *Cyrelli Archiepiscopi Alexandrini adversus Antropomorphitas liber unus, graece et latine. Ejusdem De Incarnatione Unigeniti, et Quod unus sit Christus ac Dominus secundum Scripturas, Ad Hermiam dialogi duo, nunquam antehac editi, interprete Bonaventura Vulcanio, cum notis ejusdem etc. Lugduni Batavorum, 1605.* В своих примечаниях Бонавентура главным образом сопоставляет DI с письмами св. Исидора Пелусиота.

⁵⁵ *Sancti Cyrilli Alexandrini opera omnia graece et latine. T. V. Pars 1. Paris, 1638. P. 678—714.* Последующие издания воспроизводят пагинацию Обера (*Durand 1964. P. 165*).

⁵⁶ PG 75, 1189—1253.

⁵⁷ *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini De recta fide ad Imperatorem — de Incarnatione Unigeniti etc / Ed. Pusey P. E. T. VII. Pars 1. Oxford, 1877. P. 11—153 (Durand 1964. P. 166).*

Примечания богословского и церковно-исторического характера составлены главным образом на основании комментариев Дюрана и Бонавентуры. В примечаниях также приводится русский перевод тех мест RF, которые отличаются от DI, выполненный по современному изданию⁵⁸.

После завершения работы над нашим переводом в Отделе рукописей РГБ был обнаружен машинописный перевод всех трех посланий «О правой вере», защищенный в 1916 г. как кандидатское сочинение студентом МДА свщ. Василием Дмитриевым⁵⁹, занимавшимся переводами св. Кирилла и ранее⁶⁰. Данный перевод, выполненный по греческой патрологии Ж.-П. Минья, был оценен проф. С. И. Соболевским как «правильный, близкий к подлиннику, но вместе с тем отделанный ясным и литературным языком», с малым количеством «несущественных ошибок»⁶¹. Хотя другой рецензент, иером. Пантелеимон (Успенский), рекомендовал его к изданию⁶², он так и не был издан из-за революционных событий. В нашей работе, к сожалению, перевод о. Василия Дмитриева не был учтен.

Переводчик выражает свою особенную признательность своему научному руководителю иером. Дионисию (Шленову) и иером. Тихону (Зимину), взявшему на себя труд по окончательному редактированию перевода.

⁵⁸ При сравнении его с диалогом был взят греческий текст этого послания: АСО 1, 1, 1, 42—72. TLG 5000/1.

⁵⁹ Дмитриев 1916. С. 13—220.

⁶⁰ См.: Св. Кирилл Александрийский. Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицею. Разговор с Несторием о том, что Святая Дева — Богородица, а не Христородица. Перевод с греческого свщ. Василия Дмитриева // Труды студентов Императорской Московской духовной академии. Вып. 1. СПб, 1915.

⁶¹ Соболевский 1916. Л. 2.

⁶² Успенский 1916. Л. 12 об.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Деяния 1996 — Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. I, II, III Соборы. СПб., 1996.
- Дмитриев 1916 — Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὁρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*. Курсовое сочинение студента 71-го курса *свящ. В. Дмитриева* по II-й кафедре Патрологии за 1915/1916 учебный год. (ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 4. 123 л.)
- Лященко 1913 — Лященко Т., *свящ.* Св. Кирилл, Архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913.
- Успенский 1916 — Пантелеимон (Успенский), *иером.* Отзыв о кандидатском сочинении студента *свящ. Василия Дмитриева* на тему: Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὁρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*. (ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 5. 12 л.)
- Сидоров 2000 — Сидоров А. Святитель Кирилл Александрийский, его жизнь, церковное служение и творения // Творения св. Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 1. М., 2000.
- Соболевский 1916 — Соболевский С. И., *проф.* Отзыв о сочинении *свящ. Василия Дмитриева*. (ОР РГБ. Ф. 172. К. 235. Ед. 6. 2 л.)
- Творения 2000, 2001, 2002 — Творения св. Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 1, 2, 3. М., 2000—2002.
- Alès 1931 — Alès A. Le dogme d'Éphèse. Paris, 1931.
- Durand 1964 — Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues Christologiques / Introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand. Paris, 1964 (SC 97).
- Mahé 1938 — Mahé J. Cyrille (Saint), patriarche d'Alexandrie // Dictionnaire de Theologie Catholique. Paris, 1938. Col. 2476—2527.
- Pusey 1877 — Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini De recta fide ad Imperatorem — de Incarnatione Unigeniti, de recta fide ad principissas, de recta fide ad Augustas, Quod unus sit Christus dialogus, Apologeticum ad Imperatorem / Ed. Pusey P. E. T. VII. Pars 1. Oxford, 1877.
- Tillemon 1709 — Tillemont L. Memoires pour servir aux histoires ecclésiastiques des six premieres siècles. Vol. 14. Paris, 1709.
- Quasten 1986 — Quasten J. Patrology. Vol. 3. The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Westminster, 1986.

СОКРАЩЕНИЯ

DI = диалог «О вочеловечении Единородного»

RF = послание «О правой вере, к императору Феодосию»

< ... > = фрагменты в DI, отличающиеся от RF

СВЯТОГО КИРИЛЛА О ВОЧЕЛОВЕЧЕНИИ
ЕДИНОРОДНОГО, И ЧТО ХРИСТОС
ОДИН И ГОСПОДЬ ПО ПИСАНИЯМ

<А — Не кажется ли тебе, что наше рассуждение о Божестве Единородного вышло и хорошо соразмеренным, и достаточно обработанным?

В — Даже очень.

А — По-моему, оно совсем не лишено и тонких доказательств — так, во всяком случае, представляется мне самому. А ты, Ермий⁶³, что скажешь на это?

В — По справедливости я могу похвалить его и за точность, и за изящество речи.

А — Тогда ты, конечно же, желаешь, чтобы мы, не задерживаясь более на этом, поговорили о вочеловечении Единородного и притом попытались⁶⁴ как можно яснее растолко-

⁶³ В начале «Диалогов о Святой Троице» этот Ермий представлен как старец, пресвитер, который хотя и обременен телесными немощами, однако имеет большую любовь к богословским беседам (De Trin. 384:31—386:28). В предисловии к Немесину, которому посвящены «Диалоги», сказано: «Мы обращаемся здесь к кротчайшему Ермию, с его чрезвычайной любовью к ученым разговорам и постоянной любознательностью к таковым предметам» (De Trin. 384:2—3 ... *φιλολογητάτω δὲ ὄντι λίαν καὶ φιλοπευστοῦντι τὰ τοιαύτα συγχῶς τῷ ἐπιεικεστάτῳ Ἐρμείᾳ προσπεφωνήκαμεν*), откуда видно, что это реальное лицо, а не просто литературный персонаж. Очевидно, речь идет о некоем общем знакомом из дружеского круга александрийского архиепископа, для которого он писал свои книги. Палладий, с которым св. Кирилл беседует в книгах «О поклонении в духе и истине» и к которому он обращается в «Глафирах» на книгу Исход (Glarph. in Pent., PG 69, 388:7 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 243]), также принадлежал к этому кругу. Три кратких письма св. Исидора Пелусиота (*Isid. Pelus. Lib. 3, Ep. 350, PG 78, 1005:10—15; Lib. 3, Ep. 201 и 214, PG 78, 1288:38—45 и 1308:28—37* [Рус. пер.: Творения св. Исидора Пелусиота. Ч. 2. М., 1860. С. 348; Ч. 3. М., 1860. С. 111 и 129]) адресованы некоему Ермию, однако вопрос, насколько этот Ермий идентичен собеседнику св. Кирилла, остается открытым (*Durand 1964. P. 188. Примеч. 1*).

⁶⁴ В RF вместо этого вступления — пространное обращение к императору Феодосию (42:10—44:26).

вать, что есть относящееся к Нему таинство, — разумеется, насколько это достижимо для тех, кто видит в зеркале и гадалочно и отчасти знает (ср. 1 Кор. 13, 12) по мере дарования (Еф. 4, 7) содействия Духа (Флп. 1, 19), как и пишет божественный Павел?

<В — Ты сказал превосходно.>⁶⁵ Действительно, никто не называет Иисуса Господом, как только Духом Святым, и никто не произносит анафемы на Иисуса, как только Веельзевулом (ср. 1 Кор. 13, 12). <Однако>⁶⁶ раз уж ты решил выйти на ристалище и вытерпеть столь обременительный и невыносимый труд, то <окажи услугу, причем именно мне прежде других. Ведь тогда я смогу, к величайшему своему удовольствию, узнать достоверное>⁶⁷ и неподдельное и свободное от всяких обвинений учение о Христе. Дело в том, что некоторые опьянены различными мнениями, обезображивая то, что возведено о Нем в новозаветном и ветхозаветном Писании.

<А — Друг мой, у людей несмысленных нет ничего, за что бы они не ухватились, и они с величайшей готовностью бросаются>⁶⁸ на дно ада (Притч. 9, 18), как написано, и в сеть смерти, не разумея ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают (1 Тим. 1, 7). <Но почтеннейший, может быть ты скажешь о каждом из них, что именно они болтают и какие басни почитают как священные?

В — Конечно.>⁶⁹ А именно, одни дерзнули <высказать>⁷⁰, будто Слово от Бога хотя и явилось как человек, однако не по-

⁶⁵ В RF — отсутствует.

⁶⁶ RF: Однако могут сказать, думаю я: стало быть (44:30—31).

⁶⁷ RF: объясни скорейшим образом точное (44:32).

⁶⁸ RF: Итак, нам неизвестно, что у людей несмысленных нет той нелепости, за которую бы они не ухватились, и они падают, и притом с чрезмерной готовностью (44:35—45:1).

⁶⁹ RF: Однако необходимо поговорить подробно о каждом из них, что именно они болтают и какие басни почитают как священные (45:3—4).

⁷⁰ RF: помыслить и сказать (45:6).

несло на Себе плоть <от Девы>⁷¹. И они клеветуют на таинство, что это одна лишь видимость. В свою очередь другие, полагая, что им стыдно показаться человекопоклонниками, отказываясь увенчать плоть от земли высочайшей славой, а также от крайнего невежества недугуя неким фальшивым и поврежденным благоговением, говорят, будто рожденное от Бога Отца Слово переменялось в естество костей, жил, плоти. Тем самым эти несчастные всю осмеивают рождение Еммануила от Девы и расписывают как непристойность такое-то превосходное и подобающее Богу домостроительство. А иные уверовали, что совечный Отцу Бог Слово рожден позднее (*ὁψιγενῆ*)⁷² и едва призван к существованию тогда же, когда получил и начало рождения по плоти. Но есть и те, кто нечестиво устремляются к такому безумию, что говорят даже, будто Слово от Бога лишено ипостаси и что просто в человеке возникло некое произнесенное [Богом] изречение. Таковы Маркелл и Фотин. Другие же и в самом деле решили, что они веруют в истинное вочеловечение и явление во плоти Единородного, вот только воспринятая плоть у них более не одушевлена в полной мере душой мыслящей и имеющей подобный нашему ум. А скрепя, как они полагают, Слово от Бога и храм от Святой Девы во всецелое единство, они говорят, что Слово вселилось в этот храм и при этом хотя и усвоило Себе воспринятую плоть, но Само восполнило место мыслящей и разумной (*λογικῆς τε καὶ νοεράς*)⁷³ души. Другие, в свою очередь, противостоят их мнe-

⁷¹ RF: от Святой Девы и Богородицы (45:6).

⁷² Подобные воззрения опровергает в одном из своих писем св. Исидор Пелусиот: «Если, как они говорят, (Слово) позднее (*μεταγενέστερος*), то не вечно; а если вечно, как мы учим, то не позднее... О вещах сотворенных пусть имеют место речения: *прежде и после*, о досточтимой же и царственной Троице слова: *первый и второй* не имеют места; потому что Божество выше и числа и времен» (*Isid. Pelus. Lib. 3, Ep. 18, PG 78, 744:38—745:2* [Рус. пер.: Творения св. Исидора Пелусиота. Ч. 2. С. 91—92]. Ср.: PG 75, 1191. Примеч. 2 [Bonaventura]).

⁷³ Из этих двух определений человеческой души Спасителя св. Кирилл упо-

ниям и противоречат их суждениям, решительно утверждая, что Еммануил составился и был соткан как из Бога Слова, так и из мыслящей души с телом, то есть, попросту говоря, из совершенного человека. Однако и они все еще не сберегли здра-
 5 вого и безукоризненного представления о Нем. А именно, они совершенно расчлняют надвое единого Христа и, словно бы внося между ними грубое рассечение, чуть ли не сопоставля-
 ют того и другого как отдельно пребывающих, настаивая на том, что иной есть рожденный от Девы совершенный человек,
 10 а иной, в свою очередь, Слово от Бога Отца. И не потому, что они различают природу Слова от плоти, но они не желают удовольствоваться лишь этим различием. Действительно, они тогда и не уклонились бы от истинных мыслей, ведь не одинакова природа плоти и <Бога>⁷⁴. Однако они себе в угоду счи-
 15 тают одного отдельным человеком, а другого именуют Богом по природе и истинно Сыном, и это при том, что хотят называться христианами! А записав некие изречения, они даже осмелились сказать < >⁷⁵, говоря собственными их словами: «Ибо есть как Сын по природе и истинно, Слово от Бога От-
 20 ца, так и одноименный (*ὁμωνύμως*) Сыну сын»; и немного ни-

требляет *δοικτή* как в остальных местах этого диалога (679:32, 688:13, 689:4, 694:29; С. 88:3, С. 102:12, С. 104:14, С. 115:8), так и в других сочинениях донесторианского периода (Glaph. in Pent., PG 69, 297:32 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 184]; Ер. pasch. 8, PG 77, 573:28), а равно и в пространных антинесторианских сочинениях (Ер. 1, АСО 1, 1, 1, 13:33; Ер. 4 и 17, АСО 1, 1, 1, 26:27, 28:21 и 38:12 [Рус. пер.: Деяния. С. 145, 146, 196]; Adv. Nest., АСО 1, 1, 6, 33:10; RF ad Aug., АСО 1, 1, 5, 37:16). Позднее он, напротив, пользуется исключительно терминами *воερά* и *воεράς* (Quod unus sit Christus 718:32, 726:6—7, 735:43—44, 743:38—39, 759:33, 777:40; Ер. 31, 50, АСО 1, 1, 3, 72, 26:3, 91:23, 92:26 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 515, 556, 557]; Ер. 45, 46, АСО 1, 1, 6, 153:3, 158:15). Возможно, это свидетельствует о том, что св. Кирилл хотя и знал аполинаризм в целом, лишь со временем стал откликаться на его основополагающую формулу — замещение Словом человеческого ума (*воῦς*) во Христе (Durand 1964. P. 192. Примеч. 1).

⁷⁴ RF: Божества (45:32).

⁷⁵ RF: следующее (45:34).

же опять: «Плоть не есть Слово от Бога, но воспринятый человек. Действительно, Единородный первоначально и Сам по Себе есть Сын Бога, Творца всяческих; человек же, воспринятый Им, не будучи <Господом>⁷⁶ по природе, благодаря воспринявшему его истинному Сыну именуется себя одинаковым с 5 Ним именем. Ведь согласимся, что в то время как слова: *никто не знает Сына кроме Отца* (Мф. 11, 27) показывают Сына от Отца по природе и истине, сказанное Гавриилом: *не бойся, Мария; ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречем имя Ему Иисус* 10 (Лк. 1, 30) соответствуют человеку». Впрочем, таковы их речи. Но мы-то не станем принимать их. Почему? Да потому что никогда речь инакомыслящих не склонит нас к тому, чтобы мы, оставив правую тропу, отправились иным путем, извращенным и ведущим мимо цели. <И все же ты выполни задуманное и 15 попробуй изложить мне чистое учение, коль скоро я готов слушать и как можно скорее узнать его.

А — Какое это тягостное дело и совершенно неудобноносимое бремя! Разве ты не знаешь, друг мой, что если⁷⁷ кто и возьмется вести продолжительную речь о каждом и приводить 20 пространные доказательства, то едва ли успеет в этом, даже если потратит бесчисленное время и претерпит неподъемные и неизбежные труды?

<В — Истинно так.>⁷⁸

А — Так значит <, если тебе угодно,>⁷⁹ отложив необ- 25 ходимые для этого долгие и слишком мелочные рассуждения и уделив на каждое мнение совсем немногие доводы, давайте скажем, и именно докетам⁸⁰ прежде других: *зablуждае-*

⁷⁶ RF: Богом (46:5).

⁷⁷ RF: И все же, если (46:13).

⁷⁸ В RF отсутствует.

⁷⁹ В RF отсутствует.

⁸⁰ В «Глафирах на книгу Бытия» (Glaph. in Pent., PG 69, 380:27—34 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 237]) св. Кирилл указывает на тех, кто учит о

тесь, не зная ни Писаний (Мф. 22, 29), ни, право же, благо-
 честия великой тайны, то есть Христа, Который явился во
 плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, про-
 поведан в народах, принят верою в мире, вознесся во сла-
 ве (1 Тим. 3, 16). И я думаю, что наши противники вынуж-
 5 дены либо навлечь бесчестье на древних и назвать лжецами
 тайноводцев вселенной — тех, которым Сам Христос гово-
 рил: идите, научите все народы (Мф. 28, 19) — либо, если
 только они уstraшились совершить это, решиться-таки право
 10 мыслить о Христе и, неизбежно сказав «прощай» своему соб-
 ственному невежеству, крепко держаться священных Писаний
 и, устремившись по непогрешимой тропе святых отцов, пой-
 ти к самой истине. Ведь у нас не иное что, думаю, может быть
 тайной благочестия, как Само Слово от Бога Отца, Которое
 15 явилось во плоти. И действительно, Он рожден через Святую
 Деву < >⁸¹, приняв образ раба (Флп. 2, 7). Также показал
 Он Себя и ангелам, которые торжественно славят Рождебно-
 го и восклицают: слава в вышних Богу, и на земле мир, в че-
 ловеках благоволение (Лк. 2, 14). Да и пастухам указывая на
 20 Бога Слово, [явившегося] во плоти ради нас, они говорят: вот
 же, родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который
 есть Христос Господь. И вот вам знак: вы найдете Мла-
 денца в пеленах, лежащего в яслях (Лк. 2, 10—12). <Но ес-
 ли>⁸² есть рождение через Деву и явление во плоти, то раз-
 25 ве не будет бессильным пустословием, безумием и бессмысли-

Христе как о призрачном человеке, и, в противоположность этому, настаивает на действительном характере Его родов и кормления грудью. В «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Сопт. in Joап. 3, 127:30—128:24, 142:29—143:17, 150:25—151:4 [Рус. пер.: Творения 2002. С. 863—864, 876, 882]) он в нескольких местах обращает внимание на реальность тела Христа даже в прославленном состоянии, непосредственно имея в виду раны от крестных страданий Спасителя (Durand 1964. P. 197. Примеч. 1).

⁸¹ RF: и Богородицу (46:27).

⁸² RF: Но там, где (46:32).

цей — приписать имя видимости такому-то <осязаемому>⁸³ и очевидному домостроительству? В самом деле, если оно было тенью и видимостью, а не истинным воплощением, тогда, конечно, ни Дева не родила, ни Слово от Бога Отца не восприняло семя Авраамово, ни уподобилось братьям (ср. Евр. 5 2, 16—17). Ведь совсем не тень или видимость то, что свойственно нам (*τὰ καθ' ἡμᾶς*), но мы существуем в телах и осязаемых, и видимых; и мы побеждаемся тлением и страстями именно потому, что облечены этим земнородным телом. Стало быть, если Слово не стало плотью, тогда нет и того, что как 10 *Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь* (Евр. 2, 18). Потому что и не может ничего претерпеть тень. Тогда уже и все, [что совершено] ради нас, поистине превращается в ничто. Действительно, какой тогда хребет Он предал за нас? Или какие ланиты подставляя, переносил 15 Он заушения иудеев? (ср. Ис. 50, 6). А может ли кто-нибудь представить, каким таким образом пронзены гвоздями руки и ноги у Того, Кто не явился во плоти? Или какое, скажи мне, пробив ребро, копьеносцы Пилата показали видящим изливающуюся с водой драгоценную Кровь? И если нужно сказать 20 большее этого, то Христос за нас не умер и не воскрес. Когда такое принимается за истину, тогда уничтожена вера, исчезает Крест, спасение и жизнь мира, и совсем погублена надежда почивших в вере! Ведь вот и блаженный Павел хорошо представлял, что это так. *Ибо я первоначально преподавал вам, го-* 25 *ворит он, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати, потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть доныне в живых,* 30 *а некоторые и почили. Потом явился Иакову, также всем Апостолам. А после всех явился и мне, как некоему извер-*

⁸³ RF: ясному (46:13).

гу (1 Кор. 15, 3—8). И немного спустя снова: если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения из мертвых? Если нет воскресения из мертвых, то и Христос не воскрес.

5 А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал, если, то есть, мертвые не воскресают (1 Кор. 15, 12—15).

10 Каким таким образом, скажи мне, могла умереть тень? Или как Отец воскресил Христа, если Он был тень и видимость и даже не мог быть захвачен смертными узами? Пусть же исчезнет их нечистота! Кроме того, признаем, что предлагаемое ими — басни и изливание нечестивого совета. Ведь именно та-

15 ких нам предрекавшая, ученик Спасителя пишет, что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога, а всякий дух, который не исповедует Иисуса, не есть от Бога, но это дух антихриста,

20 о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире (1 Ин. 4, 1—3). И действительно, если Он не стал человеком и не восшел во плоти к существу на небесах Отцу и Богу, тогда Он не сможет и вернуться с неба таким, как мы (*καθ' ἑμᾶς*), а именно человеком и во плоти. <Не кажется ли тебе,

25 что сказанное верно?

В — Даже очень.⁸⁴

А — Ну, а когда другие думают и заключают от своего крайнего недомыслия, будто Слово, рожденное от Бога, отверщается от рождения через Святую Деву и гнушается природы

30 такой, как наша, и что Оно изменилось в плоть от земли⁸⁵, не

⁸⁴ В RF отсутствует.

⁸⁵ Несторий в обзоре христологических заблуждений, с которого начинается его «Книга Гераклида» указывает на сходное воззрение (*Nestorius. Le Livre*

свойственно ли и это тем, кто злословит домостроительство и
 взялся порицать Божественные замыслы? Ведь Слово Божие,
 Творец всего и богатый в милости, для того-то и истощил Себя
 ради нас, став человеком (ср. Флп. 2, 7) и родившись от же-
 ны (ср. Гал. 4, 4), чтобы, коль скоро *плоти и крови причаст-* 5
ны дети, то есть мы, и Он также воспринял бы *онье*, дабы
смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть
диавола, и избавить тех, которые от страха смерти че-
рез всю жизнь были подвержены рабству (Евр. 2, 14—15).
 Ибо именно так гласит Священное Писание. А эти столь пре- 10
 красный и превосходный замысел определяют как неподобное
 и даже порицают намерения Премудрости, как будто им самим
 присуще придумывать нечто лучшее! Ведь они как раз и гово-
 рят, что не следует нам приписывать Единородному ни родо-
 вых мук, ни рождения от жены, а лучше нам думать, что при- 15
 рода Слова преобразовалась в это ветхое и земнородное тело.
 Но тем самым они воображают превращение Того, Кто не зна-
 ет превращения. Ведь Божественная природа прочно стоит в
 собственных благах, и присущее им постоянство пребывает не-
 разрушимым. То правда, что природа сотворенная (*γεννητή*) и 20
 во времени приведенная к существованию могла бы претерпеть
 изменение, и это не располагает вне надлежащего и истинно-
 го разума. Ибо вообще то, что получает начало бытия, по
 необходимости изменяется, как если бы эта необходимость как-
 ким-то образом была для него уже врожденной⁸⁶. Но Бог, бу- 25

d'Héraclide de Damas / Trad. F. Nau. Paris, 1910. P. 9—19). Разделяющие дан-
 ное воззрение отличаются от манихеев тем, что допускают действительное во-
 площение Слова. Но это воплощение, так же, впрочем, как и теофании Ветхого
 Завета, представляется им некоего рода «застыванием» Божества, которое по-
 зволяет Ему ощущать страдания человеческой природы, в которую Оно преоб-
 разуется, подобно тому, как вода, становясь льдом, может быть сломана (*Du-*
rand 1964. P. 202. Примеч. 1).

⁸⁶ Согласно св. Кириллу, вещи, подлежащие «тлению» (*φθωρά*), должны не-
 прерывно укрепляться Духом Божиим, даже когда речь идет о небе, которое
 греки столь охотно наделяли нетлением (*De Trin. 652:3—41*). Имея начало,

лучи по ту сторону всякого разума, имеющий существование непричастное становлению и тлению и превышающее их, будет выше изменения. И словно по закону собственного естества, Он возвышается над всем, думаю я, что когда-то бы-
 5 ло призвано к бытию и превосходит это, и притом различиями несравненными, так что даже если чему и случится, по обыкновению, возникнуть через Него, Он опять станет выше, не ведая тех страданий, которые по природе причиняют вред.

Следовательно, тогда как Божество пребывает в незыбле-
 10 мых благах, сотворенное — в изменении и превращениях, а к тому же близко к тлению. Очень хорошо зная это и превосходящим образом любомудрствуя, пророк Иеремия восклицает к Богу: *Ты — вечно пребывающий, а мы — вечно погибающие* (Вар. 3, 3). Потому что Божество вечно будет воссе-
 15 дать, словно бы в собственном седалище, царствуя над всем и обладая всем, и не подвергаясь насилию ни от какой страсти. А мы, имея естество весьма подвижное и легко увлекаемое к изменению и превращению, — «вечно погибающие», на всякий час и во всякое время подвержены тлению и пре-
 20 вращению. Значит, не может ни Божество когда-нибудь испытать изменение, будучи исторгнуто какой-то страстью из свойственной ему устойчивости, ни эта тленная и изменяемая, то есть сотворенная, природа по своему существу обогатиться неподвижностью, и не сможет творение похвалиться блага-
 25 ми Божественной природы как собственными. Ведь иначе оно

они по необходимости будут иметь конец, однако действием Слова этот конец будет неким обновлением (Comm. in Is., PG 70, 1117:3—25 [Рус. пер.: ТСО 57. С. 158—159]). В «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Comm. in Joan. 1, 109:26—110:21 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 511]) он объясняет, что всякая сотворенная вещь, по причине ее сложности, обладает благами свойствами только по причастию. В «Толковании на пророка Иону» (Comm. in XII proph. 1, 577:29—578:7. TLG 4090/1 [Рус. пер.: ТСО 61. С. 35—36]) уточняется, что в любом случае природа всецело в руках Божиих: Он в силах разрушить вещи нетленные и сообщить нетление вещам самым ветхим (*Durand 1964. P. 205. Примеч. 2*).

услышит: что ты имеешь, чего бы не получил? (1 Кор. 4, 7).
 А что вполне недвижима и неизменна природа Слова, сотворенная же, напротив, вполне изменяема, может удостоверить всякий, и притом очень легко, поскольку блаженный Давид воспевает в Духе: *Небеса погибнут, Ты же пребываеши; и вся, яко риза, обетшают, и яко одежду свиеши я, и изменятся. Ты же тойжде еси, и лета Твоя не оскудеют* (Пс. 101, 26—28). Где тогда остается Само Слово от Бога, если и в самом деле <достоверно>⁸⁷ сказанное, будто Оно, отложив прочное и свободное от потрясений состояние, сошло в то, чем не было, и переменялось в естество плоти и в то, что по природе разрушается? Но разве же это не вздор и не безумие?

<В — Разумеется.

А — Пора ведь уже тем, кто противятся их невежеству, сказать нечто более невежественное:>⁸⁸ что не будет несправедливым и то, чтобы плоть от земли могла каким-то образом восходить к Божественному естеству и обрести состояние сущности, высочайшей всех сущностей. Действительно, если сама Божественная природа перешла в природу плоти, согласно, конечно, их исступленным бредням, то ничто < >⁸⁹ более не препятствует и тому, чтобы плоть взлетала над низшей и свойственной себе природой и преобразовывалась в Божество и в высочайшую сущность. Но чем покорно угождать их неразумию, мы лучше будем прилежать к Божественным Писаниям. А поскольку и пророк говорит: *се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил* (Ис. 7, 14), и блаженный Гавриил запечатлевает прежде реченное и изъясняет Деве вышнюю волю, говоря: *Не бойся, Мария, ибо вот, Ты зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь имя Ему:*

⁸⁷ RF: истинно (49:9).

⁸⁸ RF: Однако как может кто-нибудь усомниться (пора ведь уже тем, кто противятся их невежеству, сказать нечто более невежественное) (49:11—12).

⁸⁹ RF: как кажется (49:16).

Иисус (Лк. 1, 30—31), то будем верить, что Еммануил истинно родился от жены и притом, мысля право, не станем отбрасывать блистательной и достойной удивления похвалы нашей собственной природы.

5 <В — Ты сказал превосходно.>⁹⁰ В самом деле, Единородный воспринял не Свою собственную природу — ведь тогда свойственное нам оказалось бы ничуть не в лучшем состоянии — и не ангельскую, но *семя Авраамово* (Евр. 2, 16), как написано. Потому что так, а не иначе, возможно было спасти
10 соскользнувший в тление [человеческий] род.

А — И что? После этого разве не заслуживает изумления также и иное, <о Ермий?>

В — Что именно?>⁹¹

А — Ведь некоторые, чуть ли вовсе не распростившись с
15 богодухновенным Писанием и вдавни свой собственный ум духам заблуждения (ср. 1 Ин. 4, 6), дошли до такого безрассудства и ребяческой глупости, что думают, будто у Творца веков, совечного Богу Отцу Бога Слова, начало существования должно сопутствовать Его же рождению по плоти и воображают, что явился позднее Тот, Кто за пределами всякого века
20 и времени, и будто в последние времена, времена вочеловечения, Бог стал Отцом, а Тот, через Которого все, и в Котором все словно бы смог прийти и к бытию, и существованию вместе с храмом от Девы. Так разве не устремились уже к жребию,
25 превосходящему всякое зло, те, кто позволяют себе такую отвратительную бабью басню и довели свой ум до такой крайней тупости? Воистину, *гортань их — открытый гроб; языком своим обманывают; яд аспидов на губах их. Уста их полны злословия и горечи* (Рим. 3, 13—14. Ср. Пс. 5, 10; 139, 3; 9,
30 28).

<В — Согласен, и правда, точна речь Псалмопевца!

⁹⁰ В RF отсутствует.

⁹¹ В RF отсутствует.

А — Разве можно отрицать, что Тому, через Кого все, необходимо и существовать прежде всего?

В — Хорошо ты говоришь.⁹²

А — К тому же, как они могут учить так, если и Иоанн пишет: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1, 1—3), и снова: *О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам* (1 Ин. 1, 1—2); если и Сам Христос указывает иудеям на отдаленную древность Своего существования. А именно, когда они говорили: *Тебе нет еще пятидесяти лет, — и Ты видел Авраама?* (Ин. 8, 57), то ясно услышали в ответ: *Истинно, истинно говорю вам, прежде нежели был Авраам, Я есмь* (Ин. 8, 58). Но там, где имеется «было», без каких-либо добавлений, да к тому же поставлено вполне определенное «есмь», — кто может усмотреть какое-то начало бытия?⁹³ Или каким таким образом Сушій в начале, превосходящем всякое разумение, может принять на Себя то, чтобы при наступлении какого-то времени быть призванным к существованию? Поэтому, если кто возьмется на досуге возражать им, то вовсе не трудно, приводя слова богодухновенного Пи-

⁹² RF: Ведь право же, необходимо мыслить, что Тот, через Кого все, и существует прежде всего (50:7).

⁹³ В «Толковании на Евангелие от Иоанна» св. Кирилл подчеркивает значение глагола ἦν, указывающего на некое устойчивое и неопределимое существование (Сomm. in Joаn. 1, 21:26—22:9 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 444]). В других местах этого сочинения (Сomm. in Joаn. 1, 91:3—11 и 2, 133:15—19 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 496—497; Творения 2002. С. 288]) формы глагола «быть» (εἶμι, ἦν) противопоставлены соответствующим формам глагола «становиться, происходить» (γίνωμαι, ἐγενέτο), которые могут употребляться по отношению к тварным вещам (Durand 1964. P. 212. Примеч. 1. См. также: Творения 2001. С. 497. Примеч. 1).

сания, отражать от себя вред, проистекающий от их безумия. Однако то, что недугует столь явной срамотой и столь великое имеет безобразие, я полагал бы излишним даже и удостоить хоть какой-то заботы.

5 <В — Хорошо ты говоришь.>⁹⁴

А — Тогда перейдем к тому, что сродни с тем, что мы рассматривали. А именно, некоторые, совсем как фальшивомонетки, заново отмечают достоинство истины, *воздвигая на высоту рог свой и глаголя неправду на Бога* (Пс. 74, 6), как
 10 написано. Они воображают, что Единородный лишен действительного существования и не имеет отдельно ипостасного бытия и не существует в собственной ипостаси, но просто стал изречением и словом, всего лишь произнесенным Богом, которое и вселилось в человека. Так считают эти несчастные, измышляя таким образом, что Иисус хотя и святее прочих святых,
 15 как они говорят, но, конечно, еще не есть Бог. Вот уже и то, о чем известил ученик Спасителя: *кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына. Всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца; а исповедующий Сына имеет и Отца* (1 Ин. 2, 22—23). Ведь согласись, что и мы сами, и святые ангелы узнают Обоих через Обоих и Каждого в Каждом. Действительно, никто не может узнать, что́ есть Отец, если не примет умом существующего ипостасно и рожденного Сына. Но,
 25 в свою очередь, никто не может узнать и то, что́ есть Сын, если не осознает отчетливо того, что Его родил Отец. Стало быть, думаю я, поневоле придется так или иначе сказать <со всей определенностью>⁹⁵, что мы не сможем помыслить и об Отце по истине, если и вправду Сын лишен действительного
 30 существования. В самом деле, где <останется>⁹⁶ Отец, если

⁹⁴ В RF отсутствует.

⁹⁵ RF: вполне безопасно (51:1).

⁹⁶ RF: есть (51:3).

Он не родил истинно? Или если вправду Он родил то, что не существует ипостасно и то, что вообще не существует в действительности, тогда рожденным будет ничто. Ведь право же, то, что не существует ипостасно, состоит в равенстве с ничем, а лучше сказать, и есть совершенное ничто. После этого Бог 5 будет Отцом ничего.

Но любезнейшие, — сказал бы я в свою очередь этим толкователям, — пустой вздор все эти ваши речи! А иначе объясните мне: откуда видна исключительная любовь к нам Бога и Отца? Пускай Он и дал за нас Сына, но если Тот, по 10 вашему, не существует ипостасно, тогда выходит, что Он дал за нас ничто. Значит, Слово и не стало плотью, и не подняло Честной Крест, и не упразднило державу смерти, и, уж конечно, не ожило опять. Ведь если, по-вашему, Он — ничто и лишен действительного существования, то как Он мо- 15 жет быть во всем этом? Тогда выходит, что учение Святого Писания обмануло уверовавших, и вовсе исчезла неизбежность веры?

<В — Да не будет!>⁹⁷

А — Но что же? Не объявило ли нам <Божественное сло- 20 во>⁹⁸, что Сын существует в образе Божиим (ср. Флп. 2, 6), и не называет ли оно Его образом и отпечатком (*χαρακτήρ*)⁹⁹ (ср. Евр. 1, 3) Родившего?

<В — Вполне ясно.>¹⁰⁰

А — А образы не таковы ли, как первообразы?¹⁰¹

25

⁹⁷ В RF отсутствует.

⁹⁸ RF: Священное Писание (51:13).

⁹⁹ По син. пер.: «образ». По переводу еп. Кассиана: «отпечаток».

¹⁰⁰ RF: «Разве это не очевидно для всех?» (51:14).

¹⁰¹ В «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Comm. in Joan. 1, 339:16—343:29 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 690—693]) св. Кирилл, указав, что имеются различные категории образа и перечислив те из них, которые воспроизводят свой первообраз в ослабленной степени, доказывает, что Сын может быть образом лишь существенным, равным Отцу, в совершенстве представляя Того, Кто Его родил (*Durand 1964. P. 217. Примеч. 1*).

<В — Как может быть иначе?>¹⁰²

А — Следовательно, если допустить, что образ не ипостасен и отпечаток не существует сам по себе, это как бы по необходимости означает и то, что безипостасен и тот, чей именно есть отпечаток, и несовершенство образа так или иначе полностью перейдет и к первообразу¹⁰³. <Не так ли?

В — Совершенно так.>¹⁰⁴

А — Далее, скажи мне, Филипп, который был столь усерден к научению от Христа, желал ли увидеть Отца сущего и существующего ипостасно, когда говорил: *Господи! Покажи нам Отца, и довольно для нас* (Ин. 14, 8), либо, напротив, не сущего и безипостасного?

<В — Ясно, что сущего.>¹⁰⁵

А — Тогда, если и в самом деле Сын есть ничто, как не существующий ипостасно, согласно с их, конечно, необузданной дерзостью, зачем Он приводил нам Себя Самого в качестве образа для точного познания Отца, когда говорил: *столько времени Я с вами, и ты не познал Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца. Разве Ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Я и Отец — одно* (Ин. 14, 9—10; 10, 30). Но, по-моему, никто не может хоть как-то рассмотреть сущего ипостасно в том, кто не существует ипостасно, и никто никогда не может представить себе, что существующий тождествен во всех отношениях с несуществующим. Тогда как Отец будет в Сыне, а Сын, в свою очередь, в Отце? Разве будет неразумным сказать, что если Слово не имеет существова-

¹⁰² RF: Ведь они должны быть такими же, а не другими (51:15).

¹⁰³ Св. Исидор Пелусиот пишет: «Посему, кто говорит, что Сын позднее Отца, из Которого воссиял безначально, тот со своей стороны в пречистой Сущности уничтожает отличительное Ее свойство (*τὸ χαρακτηριστικόν*)» (*Isid. Pelus. Lib. 3, Ep. 63, PG 78, 772:47—51* [Рус. пер.: Творения св. Исидора Пелусиота. Ч. 2. С. 120]). Бонавентура отождествляет это «отличительное свойство» (*τὸ χαρακτηριστικόν*) у св. Исидора с «первообразом» (*τὸ ἀρχέτυπον*) у св. Кирилла, как указание на сущность Отца (PG 75, 1205. Примеч. 3 [*Bonaventura*]).

ния в Себе Самом, тогда и Сам Отец подвергнется опасности, коль скоро Он содержит в Себе ничто, и притом мыслится как существующий в ничем? Ведь тогда остается и Его считать за совершенное ничто.

В — Таковую речь не назовешь гладкой, и правда, сколь великую нелепость она содержит в себе! Однако к такой вот несуразице приводят воззрения наших противников.

А — Есть все основания удивляться и тому, как Отец сотворил все сущее в Сыне, если Тот даже не получил бытия. Но если спросят, что хорошо для вещей сущих: бытие или, быть 10 может, небытие, <каким образом ты ответишь?>

В — Могу сказать¹⁰⁶, что бытие. Ведь Творец именно из-за того, что некогда дает не-сущему бытие, более всего и именуется Благим и является таким на деле.

<А — Ты сказал превосходно.>¹⁰⁷ Действительно, такова 15 природа вещей. Стало быть, тварь будет в лучшем состоянии, нежели Тот, через Которого все призвано к бытию, коль скоро о Нем говорится, что Он не существует, а это все мыслится и существующим, и находящимся в бытии. < >¹⁰⁸

В — Прочь от злохулений! Ибо Слово¹⁰⁹ Божие живо и 20 действительно (Евр. 4, 12), по написанному. Поэтому Он и сказал: Я есмь жизнь (Ин. 14, 6).

А — Однако не существующий не может считаться жизнью. И все же Он есть жизнь по природе, поскольку ни в каком случае не будет лгать. И значит, утверждать, будто Слово, 25 рожденное от Бога, не существует — бессмысленная ложь и извержение безрассуднейших мыслей.

¹⁰⁴ В RF отсутствует.

¹⁰⁵ RF: Полагаю, что всякий без колебаний скажет, что сущего и существующего ипостасно (51:20—21).

¹⁰⁶ RF: любой тотчас ответит (51:35).

¹⁰⁷ В RF отсутствует.

¹⁰⁸ RF: О, как нелепы эти мысли! (52:4).

¹⁰⁹ По снн. пер.: «слово».

<В — Совершенно так.>¹¹⁰ Действительно, Он сказал Моисею: *Я есмь Сущий* (Исх. 3, 14). Как же можно думать об истинно сущем, что оно не сохраняется в собственной ипостаси?

5 А — Стало быть, величайшее невежество тех, кто понял это именно так, справедливо будет отвергнуто нами?

<В — Разумеется.>¹¹¹

А — Но раз уж мы научены во всем с любовью устремляться к истине, то не сможем похвалить и других, <о Ермий.

10 В — Кого же?>¹¹²

А — Да тех, которые говорят, будто соединенная со Словом плоть не имеет разумной души. Ведь они, вводя в мир Слово, облачают Его в одну только плоть, наделенную жизненным и чувствительным движением, при том, что действие ума и души относят к Единородному. Ибо они страшатся, не знаю почему, исповедовать, что Слово соединилось <с человеком, являющимся совершенным по отношению к понятию о человечестве, то есть из души и тела>¹¹³. Тем самым они совсем мало дорожат преданием изначальной и древнейшей веры, но невежественно предпочитают следовать своему собственному произволению и человеческим рассуждениям и поистине думают более, чем подобает думать (Рим. 12, 3).

В — А какое у них обоснование именно такого учения?

А — Я объясню. Мы говорим, что *посредник между Богом* 25 *и человеками* (1 Тим. 2, 5) слагается из человечества, такого как наше, имеющего совершенство по отношению к собственному определению, и из рожденного от Бога по природе Сына, то есть Единородного. И мы <настаиваем>¹¹⁴, что состоялось

¹¹⁰ В RF отсутствует.

¹¹¹ В RF отсутствует.

¹¹² В RF отсутствует.

¹¹³ RF: по природе с человеческой плотью, одушевленной разумной душой (52:15).

¹¹⁴ RF: решительно утверждаем (52, 23).

некое сочетание (*σύνδοσι*) и некое превыше разумения стечение (*συνδρομήν*)¹¹⁵ неравных и неподобных природ. Но тем не менее мы признаем одного Христа, Сына и Господа, Который в то же самое время и существует и мыслится как Бог и < >¹¹⁶ человек. И мы имеем обыкновение соблюдать единение совершенно неразрывным, веруя, что Тот же Самый есть и Единородный, и Первородный¹¹⁷. Он — Единородный, как Слово

¹¹⁵ По поводу *σύνδοσι*, *συνδρομή* и других сходных слов Ж. Льебэр писал: «Необходимо отметить, что эти различные термины используются Кириллом обычно в одном активном смысле: соединение, соприкосновение, стечение; только не Слова и плоти, но Слова с (*πρός, εἰς*) плотью. Кирилл не располагает два элемента „в одной плоскости“, как это сделала бы богослов-дифзит, и эти выражения являются для него на деле еще одним способом утверждать восприятие плоти» (*Liébaert J. Doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne // Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille 58. Lille, 1951. P. 201—202*). Ж. Дюран отмечает, что хотя в нескольких местах антиаполлинаристского раздела DI (693:13, 698:7; C. 112:21, C. 120:30) св. Кирилл, употребляя эти термины, следует этому «общему» правилу, однако в данном месте DI (688:30—31), как и в нескольких других (689:37, 690:3, 695:16; C. 106:7, C. 106:13—14, C. 116:17), при использовании их Божественная и человеческая природы располагаются именно «в одной плоскости». Тот же Льебэр указывает на два подобных текста до 428 г. (*Graph. in Pent., PG 69, 560:39—40, συνδρομή* [Рус. пер.: Творения 2001. С. 353]; *Ер. pasch. 8, PG 77, 572:5, σύνδοσι*), сам Дюран — на нескольких случаев после 428 г. Возможно, это расположение двух природ «по горизонтали» представлялось святителю неким предупреждением монофизитского, «синусиастского» понимания воплощения, как смешения или слияния природ (*Didym. De Trin. 3, 4*).

¹¹⁶ RF: вместе как (52:24).

¹¹⁷ Несколько ниже в диалоге (DI 700:4—33. C. 124:5—126:2) он более широко развивает ту же мысль; использует он ее и в двух антидуалистических «Пасхальных гомилиях» (*Ер. pasch. 8, PG 77, 572:14—32* и *Ер. pasch. 11, PG 77, 664:17—30*). Мысль о том, что Единородный есть в то же самое время и Первородный, высказывалась уже против валентиниан, которые также были дуалистами в христологии (*Clem. Alex. Exh. ex Theod. 1, 7, 3:1—4:3. TLG 0555/7. [Рус. пер.: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. М., 2002. С. 182]*). Широко употреблялась она и в арианской полемике (*Greg. Nyss. Contra Eun. 3, 2, 55:1—57:14. TLG 2017/30 [Рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. Ч. 5. М., 1863. С. 456—457]; Didym. De Trin. 3, 4*,

Бога Отца и рожденный из Его сущности; но Он же и Первородный, поскольку стал человеком и между многими братьями (Рим. 8, 29). Потому что, как один есть Бог Отец, из Которого все, так и один Господь Иисус Христос, Которым все,
 5 (1 Кор. 8, 6). Ведь мы признаем, что Слово, Которым все, есть Бог по природе, хотя Оно и стало плотью (Ин. 1, 14).

<В — Ты сказал в высшей степени верно.>¹¹⁸

А — Однако то, что предлагают они, конечно же, совсем не согласно с нашими мыслями об этом. Действитель-
 10 но, то бесспорно, что и они принимают одного Христа Иисуса, и усиленно отвергают, как в высшей степени нечестивое, разделение надвое Еммануила, <именно в этом рассуждая превосходно>¹¹⁹. Однако они, обнаживши плоть от человеческой и разумной души, говорят, что Слово от Бога соедини-
 15 лось именно с такой плотью. И у них изобретено некое доказательство, убедительное для этого, как они полагают. Ведь право же, утверждают они, то, что сошлось в состояние совершенного единства через составление, обыкновенно и рассматривается как части, и притом несовершенные, в то время как
 20 то, что пребывает совершенным само по себе и как бы в собственной природе, не нуждается в составлении из частей. Поэтому-то, говорят они, с полным основанием следует отвергать то допущение, будто соединенный со Словом храм есть совер-

PG 39, 828:33—840:14). Св. Афанасий устанавливает здесь следующее различие: Христос — Единородный, по Своему неизреченному рождению от Отца, Он же — Первородный «всей твари», по причине Его снисхождения к ней, во-первых, в творении, во-вторых, в воплощении и искуплении. Стало быть, Он Единородный и Первородный — «в разных отношениях», *πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο* (Athap. Alex. Orat. contra Ar. 2, PG 26, 277:34—284:40 [Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 341—346]). Св. Кирилл в своем «Сокровище о Святой и Единосущной Троице» (Thes. 24, PG 75, 401:25—408:11) берет это рассуждение св. Афанасия за образец (Durand 1964. P. 223. Примеч. 1).

¹¹⁸ В RF отсутствует.

¹¹⁹ В RF отсутствует.

шенный человек, чтобы то именно составление, которое может мыслиться в отношении Христа, сохраняло свой собственный смысл точным и безукоризненным. < >¹²⁰ Действительно, говорят они, если мы складываем Еммануила из совершенного человека и Слова, сущего от Отца, не малой, но почти уже и 5 неизбежной явится опасность быть вынужденным, даже и помимо воли, мыслить и говорить о двух сынах и, в свою очередь, о двух Христах.

В — Тогда что мы можем им возразить?

А — Во-первых, что не стоит ни отягощать чрезмерными 10 уточнениями столь древнее и дошедшее к нам от самих святых апостолов предание веры, ни, конечно, доведенными до крайности изысканиями передвигать то, что превышает наш ум; что не следует и выступать на средину, совсем как какие-то законодатели, говоря <притом>¹²¹ с отчаянной смелостью, будто 15 вот это — правильно, а вот то, другое, — без сомнения должно было быть иным, и поистине было лучшим; и что лучше предоставить всеумудрому Богу путь Его собственных замыслов, а не порицать <с дерзостью>¹²² то, что Он считает добрым. Будем же внимать тому, что ясно говорит Он Сам: *Ибо Мои со- 20 веты — не то, что ваши советы, и пути Мои — не то, что пути ваши*¹²³. *Но как отстоит небо от земли, так отсто-*

¹²⁰ RF: Однако они могут добавить и следующее, как я полагаю (53:6—7).

¹²¹ В RF отсутствует.

¹²² RF: нечестиво (53, 16).

¹²³ Бонавентура, рассмотрев употребление слова «домостроительство» (*οἰκονομία*) в письмах св. Исидора Пелусиота, отмечает, что он называет так или Божественный замысел о спасении человеческого рода и то промышление и руководство, которые употреблены для его выполнения, или прямо воплощение Бога Слова. В одном месте св. Исидор пишет, что «любителю порока непозволительно даже и язык повернуть о Божьих оправданиях и о Боге» и что «чрез меру дерзости те, кто пылливо доведываются о Его путях, то есть о домостроительствах (*τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ, τοῦτέστι, τὰς οἰκονομίας*)» (*Isid. Pelus. Lib. 3, Ep. 232, PG 78, 913:13—29*. [Рус. пер.: Творения св. Исидора Пелусиота Ч. 2. С. 261—262]). Бонавентура находит здесь подтверждение своей мысли, что

ит путь Мой от путей выше ваших, и помыслы ваши от Моей мысли (Ис. 55, 8—9).

<А потом то, что им мнится столь премудро отысканным, будет изобличено как нечто безнадежно устаревшее и невежественное. Ведь если кто и вправду решит, будто этот Божественный храм обнажен от разумной души, тогда не будет и соединения двух несовершенных, но даже многого будет к этому недоставать. Действительно, по общему признанию по отношению к целому человеку — я хочу сказать, из души и тела — взятая отдельно и сама по себе плоть есть как бы часть. Однако же Бог Слово не может считаться ни частью чего-то, ни чем-то несовершенным, почтеннейшие! Ведь Он всесовершенен в собственной природе. Стало быть, где тогда будет соединение в какую-то совершенную единицу, если и в самом деле это есть стечение из совершенного Слова и плоти, несовершенной в том, как она достигает понятия о человеке совершенном и пребывающем по своей собственной природе таким, как сказано выше.¹²⁴

И мы ни в коем случае не будем поклоняться двум сынам, не станем мы и говорить о двух Христах, пусть даже мы веруем, что <у Еммануила стечение в единство состоялось из совершенного человека и из Бога Слова>¹²⁵. Ведь если решат,

«пути» и «советы» Божии, о которых идет речь в Ис. 55, 8—9, есть не что иное, как ἡ τοῦ Θεοῦ οἰκονομία (PG 76, 1101—1102. Примеч. 11 [Bonaventura]).

¹²⁴ Во всех известных списках RF, за исключением армянского перевода, этот отрывок (689:34—690:6) отсутствует. Сирийский перевод на месте этой лакуны предлагает совсем другую фразу: «А потом мы воображаем себе, будто преуспеваем, мы тщетно трудимся, чтобы лучше это понять, и мы остаемся в изумлении, почти как остолбеневшие». Видимо, при пересмотре диалога св. Кирилл усомнился в силе своего аргумента или нашел его слишком трудным для Феодосия II. Текст RF выдает некоторую спешку при переделке сочинения для нового адресата: здесь нет ожидаемого ответа на «во-первых», πρώτων (Dugand 1964. P. 226. Примеч. 1).

¹²⁵ RF: соединенный со Словом храм одушевлен разумной душой (53:20—

что Он — из одной только плоти и из рожденного от Бога Отца Слова, согласно тому мнению, которое им представляется добрым, никакой довод не принудит их исповедовать двоичу христов, располагая отдельно плоть и отдельно, в свою очередь, Единородного <, но они будут принимать как Еммануила одного Господа Иисуса Христа — и именно в этом они, конечно же, избрали весьма правильные мысли>¹²⁶. Точно так же и мы, если даже говорим, что Слово от Бога сошло и соединилось неизреченно и выше разума <с человеком совершенным, а именно, из души и тела>¹²⁷, однако не станем мыслить о двух сынах, но об Одном и Том же, Кто, будучи Богом по природе, рожденным из самой сущности Бога и Отца, в последние времена этого века стал человеком, родился через святую Деву < >¹²⁸ и принимает поклонение как от нас самих, так и от святых ангелов, согласно Писаниям (ср. Пс. 96, 7; 15 Евр. 1, 6).

<В — А что, если они скажут>¹²⁹, будто наше состояние (τὸ καθ' ἡμᾶς) нуждалось лишь в пребывании с нами Единородного и потому Он, пожелав явиться тем, кто на земле (ср. Вар. 3, 38), общаться с людьми и показать нам путь евангельского жительства, по домостроительству облекся в подобную нам плоть? Ведь и правда, по своей собственной природе Божество невидимо.

А — Тогда они будут изобличены в том, что не знают цели вочеловечения и совсем не понимают великой тайны благочестия (ср. 1 Тим. 3, 16). В самом деле, если воплощение Единородного, то есть Его вочеловечение, имеет лишь то основание, чтобы Он был видим теми, кто на земле, но ничего другого не добавило к человеческой природе, почему тогда и для нас самих

21).

¹²⁶ В RF отсутствует.

¹²⁷ RF: с человечеством таким как наше, являющимся совершенным — разумеется, в смысле [совершенства] собственной его природы (53:24—25).

¹²⁸ RF: и Богородицу (53:29).

не будет полезнее и мудрее согласиться с мнением докетов.¹²⁹
 Разоблачая Слово от плоти, а вместе и от земляного тела, эти несчастные баснословят, что Слово явилось на земле в подобии человека, <хотя явно соглашаются с тем, что Оно стало
 5 виновником наивысших благ.>¹³¹ Разве <ты не скажешь>¹³², что коль скоро Слово от Бога ни в чем не приносит пользы человеческой природе, даже когда стало плотью, лучше будет, чтобы Оно было свободно от плотской нечистоты, и сразу же показав, будто позыуется земляным телом, так достигло по-
 10 ставленной цели?

<В — Но я желал бы узнать, какой>¹³³ смысл Его житель-

¹²⁹ RF: А если они кроме этого скажут (53:31).

¹³⁰ Подобное сближение аполинаристов с докетами встречается и в первой книге «Против Аполлинария» св. Афанасия Великого (*Athap. Alex. De incar. contra Apoll.*, PG 26, 1116:2—8 [*Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 329*]). Вполне вероятно, что св. Кирилл уже знал две книги «Против Аполлинария», причем именно как творение св. Афанасия (*Durand 1964. P. 299. Примеч. 3*). Возражения против их подлинности далеко не бесспорны (*Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I—IV века. М., 2004. С. 598—599*), в то время как церковное предание говорит в пользу авторства св. Афанасия. Под его именем несколько извлечений из них приводит христологический флорилегий VII века «Учение отцов о Воплощении Слова» (*Dositriona patrum 52:3—4, 52:13—14, 98:8—11, 299:14—300:3. TLG 7051/1*). Еще Болотов не сомневался в подлинности этих книг (*Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 136. Примеч. 1*). Авторство св. Афанасия отстаивают и некоторые современные западные ученые (ПЭ. Т. IV. М., 2002. С. 32). Представляется преувеличенным также мнение Ж. Дюрана о чрезмерной доверчивости св. Кирилла к псевдоэпиграфам (*Durand 1964. P. 16; P. 299. Примеч. 1*). Напротив, из первого письма к Суккенсу, где идет рассуждение о разных списках «Послания к Эпиктету» св. Афанасия (Ер. 45, АСО 1, 1, 6, 156:19—157:8), хорошо видно, что он был способен критически отнестись к рукописям святоотеческих творений.

¹³¹ RF: но могут быть уличены, и при том без особого труда, в том, что уклонились от истины (54:9).

¹³² RF: не скажут (54:10).

¹³³ RF: А если при случае кто-нибудь спросит: какой же, наконец (54:12—14).

ства [с нами] и какой способ Его вочеловечения, и ради чего оно совершилось?¹³⁴

А — Так пойдя же, почтеннейший, расспроси у священных Писаний и, пристально вперив очи ума в изречения святых апостолов, хорошо рассмотри искомое. Итак, премудрый ⁵ Павел говорит нам, имея в себе говорящим Самого Христа (ср. 2 Кор. 13, 3): *А как дети причастны плоти и крови, то и Он также стал общником оных, дабы смертью упразднить¹³⁵ имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю ¹⁰ жизнь были подвержены рабству (Евр. 3, 14—15).* Излагает он нам это и в другом месте, иным образом: *Ибо по невозможности Закона, бессильного по вине плоти, Бог, послав ⁵ Сына Своего в подобии плоти греха и по причине греха, осудил грех во плоти для того, чтобы праведность, предписанная Законом, была исполнена в нас, не по плоти ходящих, но по духу (Рим. 8, 3—4)¹³⁶.* Так разве не вполне очевидно, разве хоть кому-то не ясно, что Единородный для того стал таким, как мы, то есть совершенным человеком, чтобы с ¹⁵ одной стороны, избавить земляное наше тело от прившедшего в него тления, через домостроительство по единению <снизойдя в такую же по закону жизнь>¹³⁷, а с другой стороны, сделал собственной человеческую душу, явить ее сильнее греха, окрасив ее, <словно бы некоей краской>¹³⁸, крепостью и неизменностью Своей собственной природы¹³⁹. 25

¹³⁴ RF: то он услышит от нас в ответ: этому научит божественное Писание (54:14).

¹³⁵ По син. пер.: «воспринял оные, дабы смертью лишить силы».

¹³⁶ Перевод еп. Кассиана. Ср. син. пер.: *Как закон, ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по Духу.*

¹³⁷ RF: внося в него собственную жизнь (54:28).

¹³⁸ RF: совершенно так, как шерсть краской (54:30).

¹³⁹ Мысль, что незыблемость Божества способна изнутри упрочить нашу не-

<В — По-моему, твое сравнение лишено какой-то неясности>¹⁴⁰, ведь оно несет в себе подобающее, а лучше сказать, истинное разумение.

А — Значит, как плоть, именно когда она стала плотью 5 животворящего все Слова, <преодолеывает власть>¹⁴¹ смерти и тления, таким же образом и душа, думаю я, раз она стала душой Того, Кто не знает прегрешений, отныне неизменно и прочно установилась во всяком добре, и остается несравненно сильнее издревле властвующего греха. Ведь Христос — <пер- 10 вый человек>¹⁴², Который не сотворил греха и в устах Которого не было лести (1 Пет. 2, 22; ср. Ис. 53, 9); а поскольку Он поставлен как корень и начаток (ср. Рим. 11, 16) тех, кто преобразуется в Духе в обновление жизни (ср. Рим. 6, 4), то как бы по причастию и по благодати Он сообщает уже 15 и всему человеческому роду и нетление тела, и незыблемость и крепость Божества. Зная же это, божественный Павел пишет: *Ведь точно так же как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного* (1 Кор. 15, 49). А именно, «образом перстного» он назвал удобопреклонность ко греху и ниспо- 20 сылаемую нам отсюда смерть. И наоборот, «образом небесно-

мощь, в других случаях выражается у св. Кирилла через понятие смешения, а не окрашивания (Ер. расч. 10, PG 77, 617:29—38; Thea. 24, PG 75, 409:41—42). При этом о душе Христа, как правило, не упоминается. В лучшем случае говорится, что Христос «соединился (*ἐμίχθη*, буквально „смесился“) с необходимыми телесно, а вместе и духовно» (De ador., PG 68, 297:50—51. [Рус. пер.: Творения 2000. С. 226]) (Durand 1964. P. 230. Примеч. 1).

¹⁴⁰ RF: Дело в том, что как мне представляется, для рассуждений об этом, обладающих слишком большой неясностью, есть необходимость в примерах, ведь мы едва видим в зеркале и гаданиях (ср. 1 Кор. 13, 12) Божественные и превышающие ум тайны. Но я думаю, что наше сравнение может быть вполне уместным (54:30—33).

¹⁴¹ RF: возносится над властью (54:34).

¹⁴² RF: как первый, так и единственный человек на земле (55:3—4). Смысл данного прибавления в том, чтобы подчеркнуть безгрешность Христа, исключительную и несообщимую (Durand 1964. P. 231. Примеч. 2).

го» — непоколебимость в освящении, возвращение от смерти и тления и обновление в нетление и жизнь.

Итак, мы говорим, что <Слово соединилось с человеком>¹⁴³, как полное с полным. Потому что никак не может быть того, чтобы лучшее в нас, то есть душу, Он не удостоил никакой заботы, одаривая одну лишь плоть трудами жительствова с нами. Но таинство домостроительства счастливо устроено через обе эти [части человека]. Он воспользовался, словно бы неким орудием, с одной стороны, собственной плотью, ради плотских трудов и немощей — естественных и настолько далеких от порицания; а с другой стороны собственной душой, ради человеческих и неукоризненных страстей. Ведь повествуют, что Он голодал и перенес изнурение от долгих пеших переходов, и страх, и ужас, и скорбь, и предсмертную тоску, и смерть на кресте — ибо хотя никто и не принуждал Его, Он Сам *по* 15 *ложил за нас собственную душу* (ср. 1 Ин. 3, 16), *чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми* (Рим. 14, 9), уплачивая Свою плоть как поистине равноценную плату за всякую плоть и делая Свою душу выкупом за всякую душу¹⁴⁴, хотя Он и ожил снова, будучи, как Бог, жизнью по природе. 20 И в самом деле, божественный Петр говорит: *Мужи братья!*

¹⁴³ RF: Слово от Бога соединилось с человечеством, таким, как наше (55:14).

¹⁴⁴ Мысль, выраженная здесь, находится уже у св. Иринея Лионского: «Господь искупил нас Своею кровью и дал Свою душу за души наши и Свою плоть за плоти наши...» (*Iren. Adv. haer.* 5, 1, 1:33—35. SC 153. Греч. текст см.: Фг. 2:2—4. TLG 1447/8 [Рус. пер.: *Св. Иринея Лионский. Творения. М., 1900. С. 447*]), а также в первой книге «Против Аполлинария» св. Афанасия Великого (*Athanas. Alex. De incarn. contra Apoll.* 1, PG 26, 1125:8—10 [Рус. пер.: *Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 336*]): «Он дал тело за тело и душу за душу, совершенное бытие за целого человека» (*Durand 1964. P. 232. Примеч. 1*). Понимание искупления как равноценной греху жертвы, принесенной в Своем лице Спасителем, является вполне обычным для александрийского святоотеческого богословия (*Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 190*).

да будет позволено с дерзновением сказать вам о праотце Давиде, что он и умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня. Будучи же пророком и зная, что Бог с клятвою обещал ему от плода чресл его посадить на престоле его, он прежде 5 *сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде и плоть Его не видела тления* (Деян. 2, 29—31). Согласись, что не следует говорить, будто соединенная со Словом плоть может <долго>¹⁴⁵ побеждаться тлением, а Божественная душа может быть скована вратами ада. В самом деле, она 10 *не оставлена в аде, как и сказал божественный Петр. Ведь <он вовсе не говорит>*¹⁴⁶, будто совершенно неприступная и неодолимая смертью природа, то есть Божество Единородного, возвращено из подземных бездн. Да и не заслуживало бы удивления то, что не пребывает в аде Слово от Бога, Которое 15 *действием и природой Божества чудным образом и превыше разумения наполняет все и пребывает во всем. Ведь Божество выше места, ограничения и измеримой величины, и Оно ни во что не вмещается. Но то необычайно и не может не изумить всякого, что тело, которое тленно по природе, воскресло, <по* 20 *тому что оно соединилось с нетленным Словом. Божественная же душа>*¹⁴⁷, обретшая сближение и соединение с Ним, хотя и сошла в ад, но, пользуясь подобающей Божеству силой и властью, явилась пребывающим там духам. Поэтому Он и сказал *узникам: выходите и тем, которые во тьме: откройтесь* 25 *(Ис. 49, 9). И мне представляется, что нечто такое разумеет и божественный Петр о Боге Слове и о душе, ставшей Его собственной через единение по домостроительству. Ибо если*

¹⁴⁵ RF: когда-нибудь (55:32). Ж. Дюран считает, что такая замена более отвечает мысли, выраженной апостолом Петром в Деян. 2, 31. В ДI же «тление» (*фθωρά*) принимается в общем смысле, как власть смерти (*Durand 1964. P. 233. Примеч. 1*).

¹⁴⁶ RF: мы вовсе не говорим (55:34—56:1).

¹⁴⁷ RF: потому что оно было собственным для нетленного Слова; а душа, в свою очередь (56:6—7).

угодно воле Божией, говорит он, лучше пострадать за добрые дела, нежели за злые; потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды умер за грехи, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сойдя, пропове- 5 довал, некогда непокорным (1 Пет. 3, 17—20). В самом деле, они не могут сказать, думаю я, что обнаженное и само по себе Божество Единородного, которое совершенно невидимо, сошло в ад и проповедало тамошним духам, потому что Божество всегда превосходит то, чтоб быть видимым. Не допуска- 10 ем мы и того, будто мнимым или притворным образом Он принял внешний облик души, но следует всячески избегать мнимости. Однако как с теми, кто еще был с плотью, Он общался вместе с плотью, таким же образом Он проповедал и душам в аду, имея, как Свое собственное одеяние, соединенную с Ним 15 душу¹⁴⁸.

Также и способ <единения>¹⁴⁹ равным образом глубок и поистине невыразим и неуловим для наших мыслей. Однако следует принять во внимание и следующее: согласись, что не останется без наказания тщательное исследование того, что 20 нам не под силу; и совершенно безумно — подвергать испытанию то, что превышает наш ум, и пробовать понять то, что

¹⁴⁸ В антиполлинарнском разделе послания «О правой вере к царицам» (RF ad Aug. ACO 1, 1, 5, 58:20—59) св. Кирилл, касаясь сошествия Спасителя в ад, более занят описанием настоящего состояния души после смерти и, по контрасту, этого состояния прежде пришествия Христова: Он открыл нам новый путь, мы более не пойдем в ад, но последуем за Ним. В пятой книге «Против Нестория» (Adv. Nest. ACO 1, 1, 6, 102:10—16) он снова кратко упоминает об этом, но не для доказательства существования человеческой души Христа, а чтобы защитить Его Божественное достоинство: Тот, Кого увидел ад и Кто освободил от уз находящиеся там души — Сам Бог. Спасительные страдания заставили отступить пламенный меч, они ввели человека в рай, как об этом свидетельствует ответ Господа благоразумному разбойнику (Durand 1964. P. 236. Примеч. 1).

¹⁴⁹ RF: вочеловечения (56:23).

мы не способны понять. Или ты не знаешь, что именно это глубокое и превосходящее наш разум таинство почитается безыскусной верой? Предоставив же неразумно вопрошать: как это может быть? (Ин. 3, 9) этому Никодиму и тем, кто подобен ему, примем без сомнений прореченное Святым Духом и станем веровать Самому Христу, Который говорит: *Истинно, истинно говорю вам: мы говорим о том, что знаем и свидетельствуем о том, что видим* (Ин. 3, 11)¹⁵⁰.

<В — Хорошо сказано.>¹⁵¹

10 А — Так исчезнет же всякая пустая болтовня, бессильные басни, ложные мнения и обман цветистых словес. Потому что мы никоим образом не принимаем того, что вредоносно по природе, пусть даже противники и грохочут перед нами чрезвычайно изощренными, но поистине горькими речами. Ведь наше
15 Божественное таинство состоит не в убедительных словах человеческой премудрости, но в явлении Духа (1 Кор. 2, 4).

Итак, будучи по Писаниям Богом и Господом всего, Единородный явился нам (Пс. 117, 27). А именно, Он явился на земле (ср. Вар. 3, 38) и воссиял тем, кто во тьме (ср. Мф. 4,
20 16; Ис. 9, 1—2), поскольку стал человеком; не мнимым образом, да не будет — ведь безумно же мыслить и говорить так; и, конечно, не так, будто Он был перенесен в плоть через изменение или превращение — ведь Слово от Бога неизменно и всегда одинаково и тождественно Себе; но и не так, будто Он

¹⁵⁰ Недоуменный вопрос Никодима (Ин. 3, 9) изъясняется также в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Сопт. in Joan. 1, 221:10—20 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 594]). Ср. пространное рассуждение из «Толкования на пророка Исаию» (Сопт. in Is., PG 70, 964:26—968:3 [Рус. пер.: ТСО 56. С. 490—494]), где помещена данная цитата. Здесь среди прочего сказано: «Если мы не разумеем пути Божественных дел, то, удаляя ум свой от всякого сомнения, скажем Богу: *вем, яко вся можеши, невозможно же Тебе ничтоже* (Иов 42, 2); не станем вопрошать Его о дщерях и сынах Его», т. е. о способе, которым Он делает нас сынами через усыновление, тайну чего Никодим никак не может понять (Durand 1964. P. 238. Примеч. 1).

¹⁵¹ В RF отсутствует.

имеет одновременное с плотью существование — ведь Он есть Творец веков; и, конечно, не так, будто Он возник в человеке как безипостасное слово, или простое изречение — ведь право же, Тот, Кто призвал не-сущее к бытию и становлению, по необходимости существует прежде этого, и действительно, Он ⁵ есть Жизнь, явленная от живого Бога и Отца, сущего и мыслимого в собственной ипостаси. И не облачился в одну лишь плоть, лишенную разумной души, но поистине родился от жены и явился как человек живой и существующий и совечный Богу и Отцу Бог Слово, приняв образ раба (Флп. 2, 7); и как ¹⁰ в Божестве Он совершенен, так Он совершенен и в человечестве, слагаясь (*συνκεῖμενος*) в единого Христа, Господа и Сына не из одного Божества и плоти, но чудным образом связываясь (*συνδούμενος*)¹⁵² в Одного и Того же из двух совершенных, а именно, говорю я, из человечества и Божества. < >¹⁵³ ¹⁵

В — Кого же тогда родила Святая Дева? Человека или Слово от Бога? < >¹⁵⁴

А — Но именно в этом и состоит заблуждение и уклонение от того, что пристойно и истинно! Не разделяй же мне Еммануила < >¹⁵⁵ и не представляй, будто Он у нас в двух лицах (*διπρόσωπον*)¹⁵⁶, разлучая Его на человека самого по себе

¹⁵² Св. Кирилл использует это причастие только для разнообразия, не устанавливая какого-то смыслового отличия от *συνκεῖμενος*; в других местах DI он использует для описания Боговоплощения то же *συνκεῖμενος* (702:4. С. 128:5) наряду с *συνκεῖσθαι* (DI 688:27. С. 102:25) (*Durand 1964. P. 240. Примеч. 1*).

¹⁵³ RF: Но вероятно, кто-нибудь спросит нас: (57:19).

¹⁵⁴ RF: А мы скажем: (57:20).

¹⁵⁵ RF: после единения (57:21).

¹⁵⁶ Возможно, этот термин указывает на разделение более слабое, чем если бы было сказано «два лица» (*δύο πρόσωπα*). В послании «О правой вере к царям» (RF ad aug., АСО 1, 1, 5, 37:20—27) он использует то же прилагательное (*διπρόσωπον ... λόγου σχήμα*), определяя этим особенность библейской речи, различающей человека и дух, находящийся в нем, или дух и сердце (*Durand 1964. P. 241. Примеч. 2*).

ОТДЕЛ I

и на Слово от Бога. А иначе любой может по справедливости осмеять нас за то, что мы не избрали никакого здравого суждения, но предпочли то, что осуждено и Священным Писанием. Сказал ведь некто из учеников Христа следующее: *Но вы, возлюбленные, помните предсказанное Апостолами Господа нашего Иисуса Христа. Они говорили вам, что в последнее время придут, насмехаясь, наглые ругатели, поступающие по своим нечестивым похотям. Это люди, отделяющие себя, душевные, не имеющие Духа* (Иуд. 17—19).

10 В — Так значит, Он никаким образом не должен быть разделяем?

<А — Поистине нет.>¹⁵⁷ А уж более-то всего нельзя говорить о двух после единения и принимать в мысли каждого по отдельности. Напротив, следует знать, что хотя ум и созерцает некое различие природ — совсем ведь не то же самое Божество и человечество — вместе с этим в размышлении о них он принимает и соединение обеих в единство. Следовательно, Он родился от Бога Отца как Бог, а от Девы — как человек. Ведь говорится, что Слово, Которое неизреченно и выше умения воссияло от Бога Отца, родилось и <через жену>¹⁵⁸, снизойдя в человечество и низведя Себя Самого в то, чем Он не был, — не для того, чтобы остаться в истощании, но чтобы уверить, что Он есть Бог и что в нашем облике Он явился на земле. Не сказано, будто Он вселился в человека, но что
25 Он Сам стал человеком по природе вместе с тем, что сохранил Себе и собственную славу. И в самом деле, божественный Павел, собирая воедино по домостроительству весьма отстоящие друг от друга в отношении единосущия и отделенные неизмеримым различием Божество и человечество и указывая на единого из обоих Христа, говорит: *Павел, раб Иисуса Христа, призванный Апостол, избранный к благовестию*

¹⁵⁷ В RF отсутствует.

¹⁵⁸ RF: от жены (58:5).

Божью, которое Бог прежде обещал через пророков Своих в святых писаниях, о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и наречен Сыном Божиим в силе, по Духу святыни (Рим. 1, 1—4). Вот же, он ясно говорит о себе, что избран к благовестию Божью, хотя в то же время от- 5 крыто пишет: *Ибо мы не себя проповедем, но Христа Иисуса, Господа* (2 Кор. 4, 5); и снова: *Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого* (1 Кор. 2, 2). Назвав Его Сыном Божиим, он говорит, что Тот родился «от семени Давидова», и утверждает, что Он 10 наречен в Сына Божия. Так как, скажи мне, Бог родился от семени Давида? И каким же образом, будучи прежде веков и вечно Сыном, по тому, как Он явился от Отца, Он был наречен в Сына Божия, совсем как если бы Он был приведен к началу существования? Ведь Он сказал о Себе Самом: *Господь* 15 *рече ко Мне: Сын Мой еси, Аз днесь родих Тя* (Пс. 2, 7), хотя «днесь» так или иначе всегда выражает не прошедшее, но настоящее время¹⁵⁹.

<В — Я в безмерном затруднении, но могу сказать, что и для многих других это совершенно непостижимо. 20

А — Для тех, кто располагает по отдельности¹⁶⁰ и разгра-

¹⁵⁹ Можно сравнить это с толкованием Феодора Мопсуэстского на Рим. 1, 1—4 в его «Огласительных беседах» (*Theodore de Mopsueste. Les Homelies Cathetiques / Ed. R. Tonneau // StT 145. 1949. P. 209—211. Ср.: Wordbook studies. Christian documents in siriatic, arabic and garshūni, edited and translated with critical apparatus by A. M. Mingana. Vol. V. Cambridge, 1932. P. 91*): «Ибо когда он говорит о Сыне, Который родился от семени Давидова по плоти, он уверен, что это имя Сына дано тому, кто из потомства Давида, и притом во все не Богу Слово, но образу раба, который был воспринят Им. Действительно, дело не в том, что Бог стал плотью, ни тем более, что Бог появился среди потомков Давида. Но блаженный Павел называет Сыном того человека, который был воспринят ради нас, и очевидно, что именно его» (*Durand 1964. P. 244. Примеч. 1*).

¹⁶⁰ RF: Тайна эта глубока; но только для тех, кто располагает по отдельности (58:24).

ничивает, это поистине непостижимо и затруднительно. Однако это удобно постичь тем, кто скрепляет Еммануила в единство, и для них вполне уже готово неподдельное познание священных догматов. Ведь когда совечный Родившему Его и существующий прежде всех веков Сын сошел в природу человека, не выскользнув из Божественного бытия, но восприняв человечество, с достаточным основанием можно мыслить, что Он рожден от семени Давида и имеет совсем недавнее рождение в человечестве. Притом воспринятое — не чужое Ему, но поистине собственное. Потому что оно считается как единое с Ним, точно так же, как, без сомнения, это можно усмотреть и в человеческом составе. Ведь согласись, что хотя он и соткан из вещей неподобных по природе — я, конечно, подразумеваю душу и тело, — но обе вместе они считаются за одного человека. Как по одной плоти иногда именуется целое живое существо, а при наименовании души мыслятся обе вместе, по такому же точно способу прими и относящееся к Самому Христу¹⁶¹. Ибо один есть Сын, один Господь Иисус Христос, и прежде плоти, и тогда, когда Он явился как человек, и мы не станем отвергать искупившего нас Владыку, пусть даже Он < >¹⁶² и указывает на Себя через человеческие свойства и из того, что соответствует источанию.

<В — Я не вполне поспеваю за твоей мыслью и хотел бы понять яснее.>¹⁶³

¹⁶¹ Подобное сравнение единства Христа с единством человека, состоящего из двух частей, души и тела, можно встретить у св. Кирилла и в других сочинениях, написанных до 428 г. В «Толковании на пророка Исаию» (Сomm. in Is., PG 70, 973:16—18 [Рус. пер.: ТСО 56. С. 501]) он говорит, что Слово обитает в плоти, «как в человеческом теле душа». Более выразительны примеры из «Толкования на Евангелие от Иоанна». Здесь святитель дважды (Сomm. in Joan. 2, 543:24—27 и 3, 155:5—24 [Рус. пер.: Творения 2002. С. 605 и 885—886]) весьма отчетливо употребляет это антропологическое сравнение против учения о «двух Сынах» (*Durand 1964. P. 246. Примеч. 1*).

¹⁶² RF: иногда (59:6).

¹⁶³ В RF отсутствует.

А — Обращаясь к иудеям, Господь наш Иисус Христос сказал: *Если бы вы были дети Авраама, то дела Авраама делали бы. А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину: Авраам этого не делал* (Ин. 8, 39—40). Пишет же и Павел о Нем: *Он во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за благоговение; хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию* (Евр. 5, 7—8). Однако неужели из-за этого мы станем считать Христа за простого человека, который ни в чем не превосходит то, что свойственно нам?

В — Да не будет!

А — Позволим ли, чтобы Божия премудрость и сила (ср. 1 Кор. 1, 24) сошла в такую степень немощи, что страшится смерти и испрашивает спасения от Отца, и отлучим Еммануила от того, чтобы Он был жизнью по природе? Или, обратив к человечеству и к мере такого, как наше, естества то, что <ничтожно>¹⁶⁴ в речах о Нем, мы все-таки совершим нечто похвальное и усмотрим Его превосходящую мир славу из того, что свойственно Ему как Богу, сознавая, что Тот же Самый есть <и человек и Бог>¹⁶⁵, или же Бог вочеловечившийся?

<В — Скажи мне, как?>¹⁶⁶

А — Пусть же выступит на средину испытаннейший Павел, громогласно говоря следующее: *Мудрость мы проповедуем между совершенными, не мудрость века сего и не властей века сего преходящих, но премудрость Божию, в тайне сокровенную, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2, 6—8). Да и помимо этого он пишет: *Сей, бу-*

¹⁶⁴ RF: представляется ничтожным (59:18).

¹⁶⁵ RF: равным образом Бог и человек (59:20).

¹⁶⁶ В RF отсутствует.

дучи сияние славы и отпечаток¹⁶⁷ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную [престола] величия на высоте, будучи настолько превосходнее Ангелов, сколько славнейшее
 5 пред ними наследовал имя (Евр. 1, 2—4). Однако быть и именоваться «Господом славы» — разве не будет это неизмеримое превосходство находиться за пределами всего того, что рождено и приведено к становлению? Я пропускаю человеческое — ведь очевидно его крайнее ничтожество, — но скажу,
 10 что если назвать и ангелов, то перечислит ли кто-нибудь Власти, Престолы, Господства или упомянет о наивысших Серафимах, даже тогда он сможет согласиться, что все это стоит позади настолько превыспренной славы, если, конечно, имеет <неповрежденный>¹⁶⁸ разум. Ведь таковая почесть, полагаю
 15 я, исключительна и должна быть относима только к <безгранично>¹⁶⁹ царствующей над всем природе. Тогда как мог стать Господом славы Распятый? Говорится же, что Тот, Кто есть сияние славы Отчей и отпечаток Его сущности, Кто держит все словом силы Своей, стал превосходнее ангелов скорее все-
 20 го потому, думаю я, что Он воспринял худшее, когда явился как человек. В самом деле, написано: *Но видим, что за терпение смерти увенчан славою и честью Иисус, Который не много в чем унижен пред Ангелами* (Евр. 2, 9). Станем ли мы исторгать Слово, явленное от Бога Отца, из свойственного
 25 Ему по сущности превосходства и точного сходства с Отцом, даже если увидим, что Он уступает славе ангелов из-за того унижения, какое есть в Нем по домостроительству?

В — Поистине, нет. Ведь не следует, думаю я, ни Слово от Бога совершенно отдавать от свойственного человечеству по-
 30 сле соития с плотью, ни человеческое лишать подобающей Бо-

¹⁶⁷ Син. пер.: образ.

¹⁶⁸ RF: твердо стоящий и искусный (59:34—60:1).

¹⁶⁹ В RF отсутствует.

жеству славы, если его усматривать и говорить о нем во Христе. И все же <знай, что некоторые спрашивают>¹⁷⁰: Кто же именно есть Иисус Христос на самом деле? Человек от жены, или Слово от Бога?

А — Вполне безрассудно — излишне распространяться и ⁵ воздвигать глас в ответ на вздорную и пустую болтовню. Однако скажу, что не останется безнаказанной рискованная затея рассекать Его надвое и располагать отдельно человека и Слово, когда этого не терпит домостроительство и когда богодухновенное Писание провозгласило нам об одном Христе. ¹⁰ А лично я утверждаю, что ни Слово от Бога отдельно от человечества, ни рожденный от жены храм без единения со Словом нельзя именовать Христом Иисусом. Потому что под Христом понимается неизреченно сошедшее с человечеством через единение по домостроительству Слово от Бога, и хотя Он ¹⁵ превышает человечество, как Бог и Сын по природе, <но «немного в чем» (см. Пс. 8, 6) ниспускается от подобающей Божеству славы, как человек>¹⁷¹. Поэтому некогда Он сказал: *Видевший Меня видел Отца. Я и Отец — одно* (Ин. 14, 9; 10, 30), а в другой раз напротив: *Отец Мой более Меня* (Ин. ²⁰ 14, 28). Ведь будучи не меньше Отца по тождеству сущности и по совершенному равенству с Ним во всем, Он все же говорит, что заключен в худшем по причине человеческого естества. И Священными Писаниями Он провозглашается то как целиком человек, причем Его Божество по домостроительству ²⁵ обходится молчанием, то, в свою очередь, как Бог, и при этом умалчивается о Его человечестве. Но Он никоим образом не терпит ущерба из-за сближения (*σύμβασις*) обоих в единство.

¹⁷⁰ RF: мне неизвестно, что некоторые спросят (60:13).

¹⁷¹ RF: но не пренебрегает и тем, чтобы представляться (*δοκεῖν*) пребывающим в унижении, по причине человеческого (60:21—22). Замена, быть может, не вполне удачна: присутствие глагола *δοκεῖν* может навести на мысль, что уничтожение Слова, ставшего плотью, есть одна лишь видимость (*Durand 1964. P. 250. Примеч. 1*).

<В — Что ты хочешь этим сказать? Я не совсем понимаю это.>¹⁷²

А — Еврей от евреев и от колена Вениаминова (ср. Флп. 3, 5), призванный апостол (ср. Рим. 1, 1) извещает тех, кто оправданы через веру и умертвили члены плоти, под которыми я разумею, конечно, блуд и страсть, злую похоть и любостыжание (ср. Кол. 3, 5): *Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге (Кол. 3, 3). И Сам Он говорил о Своих учениках: Отче Святой! Соблуди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое, тех которых Ты дал Мне, и Я сохранил их, и никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание. Ныне же к Тебе иду, и сие говорю в мире, чтобы они имели в себе радость* 15 *Мою совершенную (Ин. 17, 11—13). Заметь же, что именно в таких местах кажется, что Христос обозначается посредством одного лишь человечества, такого же, как у нас.*

<В — Ты сказал очень верно.>¹⁷³

А — Согласись, что мы ни в коем случае не станем думать, 20 *будто сокрыт от мира или удалился из него Тот, Кто ясно говорит: Истинно, истинно говорю вам, что где бы ни были собраны двое или трое во имя Мое, там Я посреди них (ср. Мф. 18, 19—20). И снова: се, Я с вами во все дни до скончания века (Мф. 28, 20). Но ты можешь увидеть, что тот* 25 *же священнейший Павел часто пренебрегает необходимостью провозглашать Его также и человеком. А именно, он говорит: Павел Апостол, [избранный] не человеками и не через человека, но Иисусом Христом (Гал. 1, 1). И вслед за тем опять: Возвещаю же вам, что Евангелие, которое я благовествовал,* 30 *не есть человеческое. Ибо я и принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа (Гал. 1,*

¹⁷² RF: И в самом деле, божественный Павел (60:28—29).

¹⁷³ В RF отсутствует.

11—12). Говорит он также и в другом месте: *Если же и знали Христа во плоти, то ныне уже не знаем* (2 Кор. 5, 16). Кто же в таком случае Иисус Христос, Который столь неизреченно осиявает его непогрешимым и Божественным откровением тайн о Самом Себе? Не Слово ли, ставшее плотью, и ради нас не презревшее рождения от жены?

<В — Разумеется. И в самом деле, я помню>¹⁷⁴ о том, что говорит блаженный Гавриил к Святой Деве: *Не бойся, Мария, ибо вот, зачнешь во чреве и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус* (Лк. 1, 30). И именно это новое имя, полагаю я, дано Слову от Отца через ангельский глас. Ведь так провозглашено и пророчески предсказано: *И назовут Его именем новым, тем, которое Господь наречет* (ср. Ис. 62, 2)¹⁷⁵.

А — Итак, когда совечный Отцу и [существующий] прежде всех веков Сын и Единородный в последние времена этого века стал человеком и родился <через жену>¹⁷⁶, был наречен Сыном, наименован Первородным и возник между многими

¹⁷⁴ RF: Разве не истинно то, что я сказал? Напомним же и (61:18—19).

¹⁷⁵ Св. Кирилл в «Глафирах на Бытие» (Glarph. in Pent., PG 69, 277:10—16 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 171]) при изложении того, как Иаков вопрошает о имени Того, Кто с ним боролся (Быт. 32, 29), говорит: «Бог не объявляет имени Своего, показывая и чрез сие то, что Он есть по естеству Своему. Имя, быть может, не имеет никакого значения для Бога, как оно имеет значение для человека. Впрочем, на основании естественных свойств Своих Он именуется различно, именно как свет, и живот, и сила, и истина, едиnorodный, и сияние и образ родившего, милость и премудрость, и правда и избавление». Св. Исидор Пелусиот разъясняет в одном из своих писем (*Isid. Pelus. Lib. 1, Ep. 453, PG 78, 432:20—30* [Рус. пер.: Творения св. Исидора Пелусиота. Ч. 1. М., 1859. С. 255]), что прежде воплощения имя Божие было «не именуемо» и от лица Бога дает следующий ответ Иакову, вопрошающему, каково Его имя: «Не закону и не до закона живущим возможно дознать сие. Но в позднее время, когда придет исполнение времен и умножатся грехи людские, вочеловечившись, нарекусь Иисусом, что значит Спаситель; потому что для спасения грешных совершу это домостроительство» (PG 75, 1229. Примеч. 9 [*Вонаventura*]).

¹⁷⁶ RF: от жены (61:25).

братьями (ср. Рим. 8, 29), тогда и Отец по природе определил Ему имя, следуя, если можно так сказать, обычаям отцовства. <И ты весьма порадовал бы нас, уразумев способ домостроительства.>¹⁷⁷

5 В — Стало быть, Тот же Самый есть и Единородный, и Первородный.

<А — Друг, даже и не думай, будто может быть как-то иначе!>¹⁷⁸ Действительно, Он, будучи Единородным как Бог, через единение по домостроительству как человек стал Первородным в нас и между многими братьями, чтобы и мы, в Нем и через Него, стали сынами Божиими по природе и по благодати. По природе — в Нем и только в Нем; по причастию же и благодати — мы сыны Божии через Него в Духе¹⁷⁹. Поэтому, как быть Единородным — стало собственным для человечества во Христе в силу того, что оно соединилось со Словом через сближение по домостроительству, так и быть во многих братьях и Первородным — стало собственным для Слова в силу того, что Оно соединилось с плотью. Однако, обладая непоколебимым Божественным бытием и будучи всегда вы-

¹⁷⁷ В RF отсутствует.

¹⁷⁸ В RF отсутствует.

¹⁷⁹ Данное место может быть интерпретировано по-разному. Несмотря на кажущуюся мысль о том, что помимо усыновления по благодати, нам доступно родство с Богом и по природе (как понял, например, это место ученый ораторианец XVII века Томассин), в данном случае св. Кирилл прямо не утверждает этого. Хотя иногда он и говорит о нашей «связи в природном отношении» (De Trin. 500:16 τὸ ἐν σχέσει φυσικῆ συναφές) со Словом, ставшим плотью, на деле он всегда сохраняет дистанцию между Христом и нами: «мы названы сынами и богами, хотя и не природе, как Он, но по благодати» (Thes. 24, PG 75, 409:39—40: ...καὶ υἱοὶ κεκλήμεθα καὶ θεοὶ, εἰ καὶ μὴ φυσικῶς ὡσπερ αὐτὸς, ἀλλὰ γὰρ κατὰ χάριν). Мы сыны Божии — только по усыновлению, Христос — только по природе (поскольку в Нем нет какого-то особенного человеческого лица, которому подобало бы родство по усыновлению). Также «в Нем, и только в Нем», человеческая природа свободна от греха и увенчивается красой невинности (Schol., ACO 1, 5, 1, 219:29—30) (Durand 1964. P. 256. Примеч. 1).

ше превращения, <Оно не покидает и собственной славы>¹⁸⁰. Поэтому самому святому и всеблаженному множеству вышних духов было повелено, чтобы и оно вместе с нами поклонялось Ему. Согласись, что они с полным основанием могли отвергнуть поклонение Ему, и усомниться в том, воздавать ли 5 Ему почести, видя уничиженное состояние человечества, и не удостоить славословия Того, Кто ради нас стал таким, как мы, стремясь как можно далее отойти от опасности показаться введенными в заблуждение. Ведь и для них было еще неведомым таинство, относящееся ко Христу. Однако Дух открыл им это 10 и не допустил, чтобы освященные нечествовали. Об этом-то и говорит божественный Павел: *Когда же вводит Первородного во вселенную, говорит: и да поклонятся Ему все Ангелы Божию* (Евр. 1, 6). А именно, превосходя всю вселенную природными свойствами и существуя вне ее, <как Бог>¹⁸¹, Он вошел в нее, как человек, явившись частью мироздания¹⁸². Однако через это Он не утратил Божественной славы. Ведь Он принимает поклонение, как Единородный, даже когда имену-

¹⁸⁰ RF: Оно осталось тем, чем и было, даже когда стало человеком, будучи увенчано превосходнейшей во всех отношениях и высочайшей славой (62:3—4).

¹⁸¹ RF: насколько Он мыслится Богом (62,13).

¹⁸² Выражение *μέρος κόσμου* часто встречается у св. Кирилла (Schol., PG 75, 1374 A ...pars mundi; Adv. Nest., ACO 1, 1, 6, 38:14; RF ad Dom., ACO 1, 1, 5, 101:15—16; Quod unus sit Christus 769:5), также как и сходное с ним *μέρος κτίσεως* («часть творения» — De Trin., 508:36, 509:5, 509:12; Adv. Nest., ACO 1, 1, 6, 58:34). Ср. у св. Афанасия Великого: *μέρος τοῦ ὅλου* («часть целого» — *Athanas. Alex. De incarn. Verbi*, 43, 4, 5. TLG 2035/2 [Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. М., 1994. С. 246]) и *μέρος τῶν κτισμάτων* («часть тварей» — *Athanas. Alex. Ep. ad Adolph.*, PG 26, 1076:1 [Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. С. 304]). Как таковое, выражение *μέρος κόσμου* находится главным образом в контексте антиполлинаристской полемики, например, во второй книге «Против Аполлинария» св. Афанасия (*Athanas. Alex. De incarn. contra Apoll.*, PG 26, 1137:28 и 1144:2 [Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. С. 344 и 347]) (Durand 1964. P. 258. Примеч. 1).

ется Первородным, что явно относится, как наиболее подходящее, к Его человечеству.

В — Значит ли, что мы будем поклоняться Еммануилу как человеку?

5 А — Да не будет! Вот это уже бессмыслица, обман и заблуждение. Мы ни в чем не будем отличаться от тех, кто служит твари вместо Творца и Создателя, *которые, как написано, заменили истину Божию ложью* (ср. Рим. 1, 25), если примем то, что сродни им, и вместе с ними непременно услы-
10 шим: *называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся* (Рим. 1, 22—23). Разве не станем мы равны в делах и единомысленны с упомянутыми, изменяя славу Божию в ложь, «в образ, подоб-
15 ный тленному человеку», если воздадим поклонение Еммануилу как простому человеку и одному из таких, как мы?

<В — Вполне.>¹⁸³

А — И что? Не встало ли и само множество вышних ангелов в единый строй с теми, кто дошел до такого безумия?

20 <В — По необходимости так бы и вышло.>¹⁸⁴

А — И я думаю, что мы неизбежно припишем обвинение в заблуждении также словесному стаду от языков, и будет несмываема пагуба их прежних преступлений. Ведь боюсь, что и ныне они погрешают не менее, чем в древности, и не позна-
25 ли идущей прямо стези. Напрасно, видимо, блаженный Павел обращается к ним, говоря: *Но тогда, не зная Бога, вы служили тем, которые в существе не боги. Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным на-
30 чалам и хотите еще снова поработить себя им?* (Гал. 4, 8—9). В самом деле, какого же Бога они познали, если не Бог

¹⁸³ В RF отсутствует.

¹⁸⁴ В RF отсутствует.

по природе Тот Христос, в Которого они уверовали? И коль скоро они поклоняются человеку, то они запутались в тенетах древнего заблуждения. Разве не так?

<В — Согласен.>¹⁸⁵

А — Так заметь же, < >¹⁸⁶ как принудительная сила умозаключений уже почти <даже против воли>¹⁸⁷ отгесняет нас к необходимости разумно поклоняться <Сыну>¹⁸⁸ как Богу по природе, пусть даже Он и явился в нашем виде, поскольку соединение < >¹⁸⁹ в единство не неспособно счастливо устранить то сомнение, которое иногда смущает нас из-за того, что свойственно человеческому естеству.

<В — Что ты хочешь сказать?>¹⁹⁰

А — Дело в том, что природа Слова, воспринявшая природу человеческую, не будет простым человечеством, но более того, побеждая воспринятое собственной славой, она сохраняется в непоколебимом постоянстве подобающего Божеству <благолепия>¹⁹¹. Помышляя именно это, ученики поклонялись Ему, говоря: истинно Ты Сын Божий (Мф. 14, 33), хотя и видели Его ходящим пешком и в плоти такой, как наша, ведь Он, как Бог, чудесным образом проносился по гребню волн. < >¹⁹²

В — Но кто же говорил жене самарянке: *Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся* (Ин. 4, 22)? И потом, как может принимать поклонение Тот, Кто причисляет Себя к поклонникам?¹⁹³

¹⁸⁵ RF: Конечно, так (63:1).

¹⁸⁶ RF: о христолюбивый царь (63:1—2).

¹⁸⁷ В RF отсутствует.

¹⁸⁸ RF: Слово, рожденному от Бога Отца (63:3).

¹⁸⁹ RF: обоих (63:4).

¹⁹⁰ В RF отсутствует.

¹⁹¹ RF: превосходства (63:8).

¹⁹² RF: Однако противящийся такому мнению спросит: (63:11).

¹⁹³ Св. Кирилл занят истолкованием этого евангельского стиха (Ин. 4, 22) в каждом из своих антиарианских сочинений. При чтении «Сокровища о Святой и Единосущной Троице» (Thes. 9, PG 75, 117:33—51) может сложить-

<А — Однако, друг мой, ты уж слишком часто произносишь это словечко «кто», не знаю для чего отысканное невежамии. Ведь никак не разделился Христос.>¹⁹⁴ А Тот, Кто говорил с этой женой, был один и единственный Господь Иисус Христос, <неизреченно составленный из поклоняющегося человечества и из принимающего поклонение Божества>¹⁹⁵. Подобное этому можно, конечно, сказать и иным образом. А именно, поскольку Он есть Бог, Его можно считать Самим Господом славы; а поскольку Он стал человеком, который прославляется Богом по причастию, Он нуждается в славе, говоря: *Отче, прославь Сына Твоего* (Ин. 17, 1). Но один Господь, одна вера, одно крещение (Еф. 4, 5). Значит, подобно тому, как есть

ся превратное впечатление, словно здесь излагается некий сценарий, который соглашается играть Бог Слово: Он говорит от лица человека, с уничтожением в речах, которое подобает домостроительству (*oikonomikós*). Однако в «Диалогах о Святой Троице» (De Trin. 6. 623:1—624:30) более отчетливо выражено, что Христос в состоянии уничтожения как человек и иудей не отказывается от поклонения. К этой же точке зрения приближаются как «Толкование на Евангелие от Иоанна» (Comm. in Joann. 1, 276:6—284:13 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 638—644]), так и более позднее сочинение «О правой вере к царевнам» (RF ad aug., АСО 1, 1, 5, 31:29—32:3). Также и в данном случае понятно, что Христос поступает не напоказ: Он отвечает со стороны одной из «составляющих реальностей» Богочеловека, «поклоняющегося человечества», которое нуждается в прославлении. В «Схолиях на вочеловечение Единородного» (Schol., PG 75, 1407:30—44), в которых наиболее проявляется в общем несвойственная для богословия св. Кирилла «дуалистическая» тенденция, он уточняет, что Христос поклоняется и принимает поклонение соответственно разным естествам (*secundum aliud et aliud*). Однако и здесь он не анализирует психологию Христа как поклонника и очень скоро возвращается к «вертикальному» взгляду на Боговоплощение: в самой глубине Христос остается Тем, Кому поклонение воздается как должное (Durand 1964. P. 262. Примеч. 1).

¹⁹⁴ RF: Но я могу ответить, что говорить это «Кто» в отношении Христа — совершенно непристойно и невежественно, ведь Он никак не разделился (63:13—14).

¹⁹⁵ RF: из поклоняющегося человечества и из принимающего поклонение Божества, поистине имея у Себя то, чтобы быть и именоваться вместе Богом и человеком (63:15—17).

одна вера во Христа и поистине одно крещение, хотя мы крестились и уверовали в Отца и Сына и Святого Духа, таким же точно образом и на таком же основании есть одно поклонение Отцу, и вочеловечившемуся Сыну, и Святому Духу. И Единородный никак не будет лишен того поклонения, которое должно быть приносимо Ему как от нас самих, так и от святых ангелов, даже если Он стал плотью и обитал с нами (ср. Ин. 1, 14) и наименован Первородным между многими братьями (ср. Рим. 8, 29). Не стоит ли рассмотреть, каким впрямь могло бы быть слово веры (ср. Рим. 10, 8) о Нем? Ведь те, кто предпочитают истинное рассуждение, не смогут утверждать, будто мы уверовали только в Слово, рожденное от Бога, обнажая Его тем самым от плоти. В свою очередь и мы не минуем этого вопроса, но дадим и объяснение.

<В — Какое именно?>¹⁹⁶

15

А — Дело в том, что мы верим ни в одного из подобных нам, ни, разумеется, в человека, но мы верим в Бога по природе и истине в лице Христа. Такому суждению будет способствовать и мудрый Павел, который пишет: *Ибо мы не себя проповедуем, но Христа Иисуса, Господа; а мы — рабы ваши для Христа, потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить [нас] светом познания славы Его, в лице Иисуса Христа* (2 Кор. 4, 4—5). Вот же, ясно и отчетливо написано, что просвещение познания Бога и Отца просияло в лице Христа. Поэтому Он и сказал: *Видевший Меня видел Отца. Я и Отец — одно* (Ин. 14, 9; 10, 30).

Но отпечаток (*χαρακτήρ*) Божества не телесен, он — в добавляющих только Божеству силе и славе. А это было во Христе невредимым, почему и Он настаивал, чтобы Его познавали также и через них, и желал, чтобы слушатели через превосходство Его деяний <устремлялись>¹⁹⁷ к уразумению Его Боже-

¹⁹⁶ В RF отсутствует.

¹⁹⁷ RF: восходили (64:7).

ства, несмотря на то, что слегка унижала Его воспринятая плоть. Действительно, Он говорит: *Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то когда не верите Мне, верьте делам Моим* (Ин. 10, 37). И по-моему, Христос 5 сказал тогда именно это, поскольку знал, что это не может не послужить на пользу. Ведь раз они думали, что Тот, Кто во-человечился ради нас, не есть Бог по природе, но всего лишь простой человек, такой, как мы, то из-за этого некоторые де-лались неспособными принять веру в Него. Смиренно отсекая 10 робость и страх этих людей, относя веру к Божественной природе в лице Отца, а вовсе не к свойственному нам униженному состоянию, Он провозгласил: *верующий в Меня не в Меня верует, но в пославшего Меня. И видящий Меня видит пославшего Меня* (Ин. 12, 44—45). Тем самым разве не ска- 15 зал Он: «О послушные Моим словам, не мните обо Мне ничего ничтожного и устремленного долу; но знайте, что, отдавая веру Мне Самому, видимому во плоти, вы станете веровать не просто в некоего человека, но в Самого Отца, через Меня, Сына, во всех отношениях равного Ему и не отличаю- 20 щегося от Него; ведь хотя Я и воплотился ради вас и усвоил это униженное облачение, человечество, даже и так Я имею равенство природы и действия с Отцом и совершенно невреди-мо пребываю в тождестве славы с Ним?»

<В — По-видимому, так.>¹⁹⁸

25 А — Также и иным способом <ты можешь удостоверить-ся>¹⁹⁹, что Он не отвергал веру, но принимал ее в собственном лице без какого-нибудь рассечения или различения, хотя и <стал плотью>²⁰⁰. А именно, когда Он исцелил слепорожден-ного²⁰¹ и насадил в нем сладостный и непривычный ему свет, то

¹⁹⁸ В RF отсутствует.

¹⁹⁹ RF: можно удостоверить (64:24).

²⁰⁰ RF: стал человеком (64:25).

²⁰¹ Тот же пример слепорожденного значительно позже св. Кирилл повто-рит в «Схолиях на воочеловечение Единородного» (Schol., PG 75, 1408:3—18;

заслуженно вызывал у всех удивление. Однако, избавленный от страдания был истязаем иудеями и исповедовал своего Врача. Христос же, повстречав Его, сказал: *Ты веруешь ли в Сына Божия?* (Ин. 9, 35). И когда тот вскричал: *Кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него?* (Ин. 9, 36) — возгласил в ответ: *И видел ты Его, и Он говорит с тобою. Он же сказал: верую, Господи! И поклонился Ему* (Ин. 9, 37—38). Однако разве не очевидно для всех, что Божественная и высочайшая природа совершенно невидима? Ведь *Бога не видел никто никогда* (Ин. 1, 18), как написано. Если же Слово Бога Отца, отделив от Себя человеческую природу и как будто явив только ее, решило, что следует верить в Него, обнаженное и одно, почему же Оно не побуждает облагодетельствованного, что нужно скорее восходить по аналогии (*ἀναλογιζέσθαι*)²⁰² к

греч. текст АСО 1, 5, 1, 11—27) и в послании «На святой символ» (Ер. 55, АСО 1, 1, 4, 55:30—37 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 575]). Так же и в «Толковании на Евангелие от Иоанна» св. Кирилл, изъясняя Ин. 9, 37 (Comm. in Joap. 2, 199:17—201:16 [Рус. пер.: Творения 2002. С. 335—336]), совершает одно из самых сильных и точных критических выступлений против христологического дуализма до 428 г. (с упоминанием выражения «человек Христа»). Так же, как и в DI (680:4. С. 88:16—17), он обвиняет тех, кто придерживается учения о двух Сынах, что они лишь по видимости христиане (*Durand 1964. P. 266. Примеч. 1*).

²⁰² Значение этого глагола у св. Кирилла хорошо иллюстрирует «Толкование на Евангелие от Иоанна» (Comm in Joap. 1, 383:4—19 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 721]), где говорится о том, что неизреченная Божественная природа может быть доступна нашему восприятию только через дела, которые она совершает. Поэтому и апостол Павел повелевает от величия и красоты созданий «соответственно этому идти (*ἀναλόγως ἵέναι*) к созерцанию Творца». Так же и Спаситель ссылается на свидетельство Своих дел и удостоверяет, что в Нем виден Его Отец. Далее цитируются часто повторяемые св. Кириллом Ин. 10, 37—38 и Ин. 14, 9. Те же слова Писания «от красоты созданий сравнительно (*ἀναλόγως*) познается Виновник бытия их» (Прем. 13, 5) приводятся и в «Толковании на пророка Исаию» (Comm. in Is., PG 70, 752:46—47 и 816:1—2 [Рус. пер.: ТСО 56. С. 262 и 327]). Однако слово *ἀναλόγως* не имеет строго технического значения, относящегося к тому умозаключению, по которому мы восходим от творения к Творцу. То же «Толкование на Евангелие от Иоанна»

Божественной природе, какая бы Она ни была, а явилось телесно, так что Явившееся было видно глазами? В самом деле, Он сказал: *И видел ты Его, и Он говорит с тобою* (Ин. 9, 37). Разве не скажем мы, что Он показал плоть?

5 <В — Разумеется.>²⁰³

А — Так как же, наконец, плоть может быть Им, если не понимать это согласно единению, когда собственное Ему есть Он Сам? То же самое, конечно, справедливо и по отношению к нам. Ведь любой покажет неразделенно и вполне совершенно подобного нам человека — из души, говорю, и тела — показав только плоть.

<В — Согласен, ты сказал верно.>²⁰⁴

А — Написал для нас и премудрый Иоанн, что много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не написано в книге сей. Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его (Ин. 20, 30—31). Не менее способно вызвать изумление у всякого и то, что так ясно и открыто провозглашает иудеям божественный Петр: *Начальники народа и старейшины! Если сегодня требуют ответа в благодетии человеку немощному, как он исцелен; то да будет известно всем вам и всему народу Израильскому, что именем Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли, Которого Бог воскресил из мертвых, Им поставлен он перед вами здрав* (Деян. 4, 8—10). И немного спустя снова: *и нет ни в ком ином спасения. Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, Которым надлежало бы нам спастись* (Деян. 4, 12). Тогда Кто же погрузился в смерть, и был вос-

дважды (Сотт. in Иоан. 2, 412:9 и 412:26 [Рус. пер.: Творения 2002. С. 505—506]) употребляет его, чтобы показать, каким образом можно заключать из деяний и существования Сына о деяниях и существовании Отца. И далее цитируются Ин. 10, 20 и Ин. 14, 9 (Durand 1964. P. 268. Примеч. 1).

²⁰³ В RF отсутствует.

²⁰⁴ В RF отсутствует.

крешен во славе, и родом из Назарета, как не Иисус Христос, то есть Тот, Кто прежде всякого века неизреченно рожден от Отца, а в последнее и пришедшее к краю века время — и телесно от жены? Так, стало быть, тот, кто принимает веру в Него, получит особенную почесть — он будет именоваться сыном Божиим; ведь сказано, что *тем, которые приняли Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились* (Ин. 1, 12—13). Дело в том, что *дабы иметь Ему во всем первенство* (Кол. 1, 18), Он, с одной стороны, родился *10 <через жену>*²⁰⁵.

С другой же стороны, поскольку Он есть начаток творения, воссоздаваемого через освящение Богом, то прежде всех других и Сам показан рожденным от Духа, *<превосходя сочетание>*²⁰⁶ мужа и жены; и не потому, что Он осуждает естество *15* на бесчестие и посмеяние — ведь *брак честен* (Евр. 13, 4) и *Сотворивший в начале, мужчину и женщину сотворил их* (Мф. 19, 4)²⁰⁷, — но уже некоторым образом причисляя человечество к большему и несравненно высшему. А именно, Он желает, чтобы *еще и мы именовались рожденными от Духа, а 20* не от мужей. Действительно, Он говорит: *Отцом себе не называйте никого на земле: ибо один у вас Отец, Который на небесах; все же вы братья* (Мф. 23, 8—9). Следовательно,

²⁰⁵ RF: от жены (65:26).

²⁰⁶ RF: не дожидаясь сочетания (65:28).

²⁰⁷ Св. Кирилл только однажды отмечает ту нечистоту, которая заражает человеческую природу, распространяясь через плотское наслаждение (De adog., PG 68, 1008:3—4 [Рус. пер.: Творения 2000. С. 657]). Обыкновенно он лишь подчеркивает превосходство безбрачия (De adog., PG 68, 960:22—30 [Рус. пер.: Творения 2000. С. 629]; Comm. in Is. 5, 3, PG 1248:42—47 [Рус. пер.: ТСО 57. С. 300]). Кроме того, Христос Своим присутствием в Кане отменил данное Еве проклятие «в болезни будешь рождать детей» (Быт. 3, 16), освятил «переход в бытие» возглавленной Им человеческой природы (Comm. in Joan. 1, 201:3—17 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 578—579]; Ер. 17, АСО 1, 1, 1, 40:10—16 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 197]) (Durand 1964. P. 272. Примеч. 1).

веровать в Него — дело совершенно безукоризненное. Более того, это даже вознаграждено забвением прегрешений. Ведь вот что пишет избранный Павел: *Однако же узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса* < >²⁰⁸ (Гал. 2, 16). И я нисколько не поколеблюсь сказать, возвращаясь к тому, что уже и говорил прежде, что Христом Иисусом считается не обнаженное и Само по Себе Слово от Бога, но когда Оно восприняло человечество и <сплелось (ἐνέπλάκη)>²⁰⁹ с плотью. А на то, что Он таков, и видится таким, и пребывает в нашем облике, Отец указал святым апостолам, когда свыше раздался именно этот глас: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его послушайте* (Мф. 17, 5). Заметь же, Он не говорит: «В этом есть Сын Мой», чтобы случайно не подумали о Нем, будто Он существует отдельно, как иной в ином, но что Он есть один и Тот же Самый, через единение по домостроительству. А в том, что противиться этому — погрешительно и из числа вещей самых ненадежных, нас убеждает Иоанн, когда пишет таким вот образом: *Ибо это есть свидетельство Божие, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своем. Верующий в Сына Божия имеет свидетельство Божие в себе самом; не верующий Богу представляет Его лживым, потому что не верует в свидетельство, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своем* (1 Ин. 5, 9—10). Свидетельствовал же Он следующее: Тот, Кто вместе с плотью и в образе раба — единственным образом и в собственном смысле есть Мой Сын. <Но что же? Разве мы не согласимся, что>²¹⁰ славная благодать, подаваемая че-

²⁰⁸ В RF здесь добавлено окончание стиха: *чтобы оправдаться верою в Него* (66:2).

²⁰⁹ RF: неслиянно (ἀσυγχύτως) сплелось (66:4). Очевидно, добавление сделано с целью устранить всякую интерпретацию этого глагола в «синусиастском» смысле (Durand 1964. P. 273. Примеч. 2).

²¹⁰ RF: Но мы неизбежно согласимся и с тем, что сама (66:16—18).

рез святое крещение, и творение жизни, которое есть в нем, и причастие Богу через освящение в Духе совершены через Иисуса Христа?

<В — Неизбежно!>²¹¹ В самом деле, упомяну о том, что говорит Иоанн: *Но идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем* (Мф. 3, 11).

<А — Так станем ли мы говорить, друг мой>²¹², будто это дело такого, как наше, человечества — быть в состоянии крестить Духом Святым и огнем? 10

В — Как же такое может быть?

А — И однако же, говоря о Муже, Которого еще нет рядом и Который еще не видим, Иоанн утверждает, что именно Он крестит огнем и Святым Духом. Притом подает Он крещаемым не чуждого Себе Духа, как это прилично рабу или служителю, но как Бог по природе Он с высочайшей властью подает Его от Себя и собственного Себе, и через Него напечатлевает в нас Божественную печать. Согласись, что мы обновляемся как в образ Божий во Христа Иисуса не так, будто претерпеваем обновление телесного вида — ведь совсем наивно так думать, — но через причастие Святому Духу, обогащаясь в себе Самим Христом, чтобы уже в радости восклицать следующее: *Да возрадуется душа Моя о Господе, ибо Он облек меня в ризу спасения и одеждою веселия* (Ис. 61, 10). *Ибо все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись* (Гал. 3, 27), 25 как сказано. < >²¹³

В — Так разве мы крещены в человека, и разве мы скажем, что это правда? < >²¹⁴

А — Удержись от злословия, человек! Что ты делаешь? Ты

²¹¹ В RF отсутствует.

²¹² RF: Но скажи мне, говорим ли мы (66:20—21).

²¹³ RF: А если уж кто-нибудь станет спрашивать: (66:31).

²¹⁴ RF: то и от нас услышит в ответ: (66:32).

же уносишь в землю нашу надежду! Ведь мы крещены не в простого человека, но в Бога вочеловечившегося и освобождающего от кары и древних прегрешений тех, кто принимает веру в Него. Поэтому и божественный Петр говорил, обращаясь к иудеям: *покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа* (Деян. 2, 38). Действительно, освобождая от греха тех, кто Ему предан, Он наконец помазует их собственным Духом, Которого и Сам, как Слово от Бога Отца, посылает и *источает от Своей собственной природы, а с другой стороны, поскольку Он по домостроительству словно бы учреждает общее с плотью через единение, то и как человек телесно дышит Им. А именно, Он дунул святым апостолам, сказав: примите Духа Святаго* (Ин. 20, 22). Притом Он *не мерю дает Духа* (ср. Ин. 3, 34), по изречению Иоанна, но Сам от Себя посылает Его совсем так же, без сомнения, как и Отец. И потому мы видим, что божественный Павел, именно в этом отказавшись от всякого различения, иногда приписывает Его Богу и Отцу, а иногда — Сыну. В самом деле, он пишет: *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, 9—10).

В — Значит твердо решено, что Дух — собственный для Сына, притом совсем не только ввиду того, что Он есть Слово, явленное от Отца, но и когда полагается, что Он стал человеком, таким, как мы.

<А — Собственный, как подаваемый от Отца в единосушной Ему отрасли, рожденном от Него Слове, даже если и говорится, что Тот принял Духа, когда стал человеком, в собственной своей природе не имеющим Божественных свойств>²¹⁵. Поэтому, хотя Он и существует как Жизнь всего по

²¹⁵ RF: поскольку Он в собственной своей природе не лишен Божественных

причине неизреченного рождения от Живаго Бога, о Нем говорится, что Он оживотворяется вместе с нами. Но тогда можно увидеть, что Он с одной стороны — охотно уделает собственной плоти славу подобающих Божеству деяний, а с другой стороны — усваивает относящееся к плоти, некоторым⁵ образом словно бы придавая это и Своей собственной природе через единение по домостроительству.

<В — Каким образом?>²¹⁶

А — Но разве <ты не скажешь>²¹⁷, что приходит свыше и с небес и быть в состоянии животворить все, чему Он пожелает послать жизнь, более всего подобает Тому, Кто по природе есть Слово от Бога Отца?

<В — Согласен.>²¹⁸

А — Так что же? <Можешь ты>²¹⁹ допустить, что творить по Божески — свойственно человеческой природе?¹⁵

В — Я-то, со своей стороны, — нет.

А — Тогда почему Он хотя и животворит нас как Бог, однако не через причастие только Святому Духу, но и тем, что предлагает для съедения воспринятую плоть?²²⁰ А именно, Он

свойств (67:16—17). То есть в RF речь идет о Христе уже не как о человеке, но как о Боге, Который даже в воплощении не утратил свойств Своей природы. Видимо, и здесь св. Кирилл стремился к тому, чтобы исключить какую бы то ни было возможность понимания человечества во Христе как существующего обособленно (*Durand 1964*. P. 278. Примеч. 1).

²¹⁶ В RF отсутствует.

²¹⁷ RF: не скажут (67:21).

²¹⁸ В RF отсутствует.

²¹⁹ RF: может ли кто-нибудь (67:21).

²²⁰ Преимущественно сотериологический подход св. Кирилла к вопросам христологии особенно отчетливо проявляется в данном рассуждении о Евхаристии, которая рассматривается главным образом как средство нашего обожения: именно единение плоти со Словом, Жизнью по природе, делает ее способной сообщать жизнь. Совсем иначе рассуждают об этом таинстве антиохийские богословы: для них это в первую очередь вопрос не о конечной цели таинства, но о его «структуре». Согласно им, Евхаристия установлена посредством одного духовного элемента и другого — материального, причем каждый сохраняет свою

сказал: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть *Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни* (Ин. 6, 53). А когда однажды иудеи зло осмеивали Его, пытаясь отдать первенство, не знаю как, 5 блаженному Моисею, и открыто говорили: «*Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть. Какое Ты дашь знамение, чтобы мы поверили Тебе?*» (Ин. 6, 31; ср. 6, 30). Что же совершаешь Ты, Который будто бы доставил нам тело с небесной высоты?», Он ответил: *Истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру* (ср. Ин. 6, 33). И кроме этого снова, чуть ли не пальцем указывая на Себя в собственном теле, сказал: *Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет* 15 *жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною* (Ин. 6, 51.56—57). Однако разве не вер-

природу (так что у них, по-видимому, исключается то, что много позднее было названо «пресуществлением»). Затем по аналогии они применяют эту схему и к Боговоплощению. Так Евферий Тианский, осужденный на Эфесском Соборе вместе с Несторием, пишет в своих «Опровержениях» (Confutations): «Таинственный хлеб — такого сорта, мы можем это утверждать, что не имеет значения, каков хлеб земной; но при этом верят и говорят, что это тело Христово. Если ты рассматриваешь этот хлеб исключительно в его природе, тогда то, что ты берешь, есть просто хлеб; но если ты веришь в благодать Духа, соединенную с ним, тогда то, что ты принимаешь, есть поистине тело Христово. Тогда что же? Так как мысленно ты воспринимаешь Духа, а взором тело, будет ли двумя хлебами вместо одного то, что ты воспринимаешь? Или лучше, поскольку есть один хлеб и есть одно тело, следует не принимать хлеб или отвергать Духа, чтобы не показалось, что мы принимаем два тела? ... Таким образом возможно, чтобы какая-то вещь была составлена из двух элементов и тем не менее была одной» (Ficker G. Euterius von Tyana, Ein Beitrag zur Geschichte des Ephesinischen Konzils vom Jahre 431. Leipzig, 1908. P. 20—21) (Durand 1964. P. 279. Примеч. 2).

но — сказать, что плоть не сошла с небес, а была от Девы, по Писаниям? Но Слово не может быть ядовым, и нам показано столь многими доводами, что Он собирает воедино <обе природы, словно бы смешав друг с другом их свойства>²²¹. Ведь и Никодиму, когда тот не постигал тайны и в недоумении восклицал: как это может быть? (Ин. 3, 9), Он ответил: Если Я говорю вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном? Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий (Ин. 3, 12—13)²²². В свою очередь и иудеям, поскольку те, недугуя 10

²²¹ RF: свойства природ через сближение по домостроительству (68:7—8).

²²² Св. Кирилл уже использовал этот отрывок (Ин. 3, 12—13) в своем «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Сomm. in Joan. 1, 224:14—29 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 596—597]), выступая против христологического дуализма: Господь принимает на Себя то, что свойственно плоти, и «относит к храму от Девы» то, что свойственно Слову, тем самым устраняя всякое разделение Его на два лица (*εις δύο πρόσωπα*). В другом месте того же сочинения (Сomm. in Joan. 2, 734:22—735:1 [Рус. пер.: Творения 2002. С. 755]) он противопоставляет представлению о человеке «богоносном», которого придерживаются некоторые, «не разумеющие глубину таинства», истинное учение о том, что через соединение с плотью «сущий по природе Бог назвался и стал истинно Небесным Человеком». То же учение о Христе, Небесном Человеке, с опорой на те же стихи из Евангелия от Иоанна, он высказывает и в других сочинениях, написанных как до, так и после 428 г. (Ер. pasch. 8, PG 77, 569:15—42; Ер. 39, ACO 1, 1, 4, 17:25—18:26 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 542] и Schol., PG 76, 1406:6—18).

Из данного места DI не возможно заключить, имеет ли св. Кирилл в виду какую-либо ложную интерпретацию Ин. 3, 12—13. Однако еще св. Григорий Богослов обвинял аполинаристов, что они, толкуя данное евангельское место, делали вывод о том, будто плоть Христа сошла с неба (*Greg. Naz. Ер. 101, 30:1—7. TLG 2022/2* [Рус. пер.: *Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. СЛА, 1994. С. 10*]). Св. Григорий Нисский разоблачает попытку Аполинария лишить «сшедшего с небес» Христа сродства с земным человеком (*Greg. Nyss. Antigr. adv. Apoll., 3, 1, 138:25—139:15. TLG 2017/8* [Рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. Ч. 7. М., 1868. С. 69—70]). В своем позднейшем диалоге, «О том, что Христос один» (*Quod unus sit Christus 723:16—22*) св. Кирилл уже явно предполагает эту возможную двусмысленность и стремится ее устранить: «Христос считается небесным человеком не так, будто Он принес нам Свою плоть с неба, но потому, что Слово, будучи Богом, сошло с небес. И хотя

равным с Никодимом невежеством, принялись, не знаю как, осмеивать Его тогда именно, когда Он говорил, что Его собственное тело — животворящее, и что оно — с неба, Он сказал: *Это ли соблазняет вас? Что же, если увидите Сына*
 5 *Человеческого восходящего туда, где был прежде?* (Ин. 6, 61—62). Не скажем ли мы, что Еммануил рожден от жены?

<В — Как можно отрицать это?>²²³

А — Тогда где Он был прежде? Или как Он восшел туда, где Он, по Его словам, пребывает, хотя соединенное с Ним те-
 10 ло рождено через Святую Деву? И не согласимся ли мы с тем, что плоть от земли, насколько она остается в пределах собственной природы, неспособна к тому, чтобы животворить?

<В — Истинно так.>²²⁴

А — Так скажи мне, как плоть может быть животворящей?
 15 Или как то, что от земли, может также считаться сошедшим с небес?

<В — Я думаю>²²⁵, что по причине единения с живым и небесным Словом.

<А — Знай, что ты рассудил>²²⁶ вполне верно и согласно
 20 со священными учениями. Действительно, иначе Он и не может творить по-Божески, причем тогда, когда рассматривается не помимо плоти. А помощником для своей речи я снова избери божественного Павла, написавшего следующее: *Благодаря Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии свя-*
 25 *тых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором Мы имеем искупление, прощение грехов, Который есть образ Бога*

Он обрел сходство с нами, претерпев рождение по плоти от жены, но даже вместе с плотью Он пребывает Тем, Кем и был, то есть, конечно же, Тем, Кто свыше, с небес и превыше всяческих, как Бог» (*Durand 1964. P. 282. Примеч. 1.*)

²²³ В RF отсутствует.

²²⁴ В RF отсутствует.

²²⁵ RF: Очевидно, полагаю я (68:21).

²²⁶ RF: Ведь именно так мы станем рассуждать (68:21).

невидимого, рожденный прежде (πρωτότοκος) всякой твари. Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: Престолы ли, Господства ли, Начальства ли, Власти ли, — все Им и для Него создано. И Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец (πρωτότοκος) из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, ибо благоугодно было [Отцу], чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив < >²²⁷ Кровию креста Его и земное и небесное (Кол. 1, 12—20). Вот же, снова Павел открыто говорит о Нем, что Им и для Него создано все, и что Он поистине прежде всего, и что Им все стоит; а также, что Он есть первенец из мертвых, умиротворивший Своею Кровию и земное и небесное. Кто тогда первенец из мертвых, если не Христос Иисус, то есть Слово во плоти и с плотью? Ведь Слово, будучи Богом, <никак не может умереть>²²⁸, и нельзя представить, что человек, такой, как мы, есть Творец всего, если не принять во внимание, что творит Он как Бог, даже когда рассматривается не помимо плоти после единения. А с другой стороны, Он есть и первенец из мертвых в силу того, что явился как человек, притом не лишаясь из-за вочеловечения Божественного бытия. <Ты думаешь, эти наши слова нужно исправить?

В — Никоим образом!>²²⁹

А — Но ты и в других местах можешь увидеть, что духовные мужи заняты точно такими же речами. Ведь Иоанн говорит: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1, 1—3).

²²⁷ RF: через Него (69:2).

²²⁸ RF: никоим образом не может умереть, если, конечно, остается в пределах собственной природы (69:7).

²²⁹ В RF отсутствует.

В свою очередь пишет и Павел: *один Бог Отец, из Которого все, и один Господь Иисус Христос, Которым все* (1 Кор. 8, 6). Однако если действительно было разделение после того, как Слово соединилось с плотью, я имею в виду, такое разделение, чтобы можно было различать как бы двоих сынов, как это тебе представляется, как тогда все могло быть создано Иисусом Христом? И однако же, все создано Им. Значит, вполне очевидно, что природные свойства и отличительные особенности, присущие Слову, существу от Отца, по-прежнему сохраняются за Ним даже тогда, когда Оно <стало плотью>²³⁰. Стало быть, отваживаться на рассечение — дело ненадежное. Ибо один есть Господь Иисус Христос, Которым все сотворил Отец.

<В — Истинно так.>²³¹

15 А — Поэтому Он творит по-Божески и животворит, как Жизнь, слагаясь из свойств как человеческих, так и превышающих человека в некое посредствующее единство. В самом деле, Он есть *посредник между Богом и человеками* (1 Тим. 2, 5), по Писаниям, Бог по природе, хотя и не лишенный плоти, 20 и истинный человек, хотя и не просто такой, как мы, будучи тем, чем Он и был, даже когда стал плотью. Ибо написано, что *Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13, 8). Действительно, разве не принимаем мы веру в то, что Еммануил рожден в последние времена этого века от Святой Де- 25 вы < >²³²

<В — Конечно. Мы же не станем противоречить Божественным Писаниям.

А — Но эти самые «вчера» и «сегодня», скажи мне, другой, не могут ли указывать на настоящее и на уже минувшее?

30 В — Согласен.>²³³

²³⁰ RF: явилось как человек (69:19).

²³¹ В RF отсутствует.

²³² RF: и Богородицы (69:26).

²³³ RF: Как это может не быть истиной? Но эти самые вчера и сего-

А — Тогда как Он может быть в минувшем, если еще не принял рождения по плоти?

<В — Потому что>²³⁴ Он был Словом, и был в начале, и поскольку Он явлен от вечного и неизменяемого Бога и Отца, то имеет и Сам в собственной природе вечность и неизменность.

<А — Хвалю твое мнение: это так, и это очень верно. Однако, о благородный, не мог бы ты разъяснить еще один вопрос?

В — Какой же?>²³⁵ 10

А — Разве не является «Иисус Христос» именем совершенно новым для Слова и совпадающим со временами вочеловечения?

В — Да ведь это показано нам столь многими речами.

А — Тогда заметь, говорится, что Христос, а не Слово само по себе (*μωουεῖδως*), *вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13, 8). Но как может быть неизменной и постоянной в тождестве себе человеческая природа, в то время как она претерпевает движение, и прежде всего движение из несуществующего в бытие и жизнь? 20

В — Значит, действительно у нас Священное Писание погрешает против истины и говорит, что прежде существовало то, чего не было вчера?

А — Я-то совсем не могу сказать так и поистине далек от этого. Именно Иисус Христос *вчера и сегодня и во веки Тот же*. И я менее всего стану отрицать древность и непоколебимость Слова, даже когда Оно стало плотью. Напротив, я буду думать, что через единение с собственной плотью Оно снова обнаруживается, как бывшее «вчера» и существовавшее прежде. В самом деле, безумные иудеи, не принимая веры, гнуша-

дня, о христоробивый царь, могут указывать на настоящее и уже минувшее (68:27—29).

²³⁴ RF: Стало быть (69:30).

²³⁵ В RF отсутствует.

лись Им и устремлялись побить Его камнями. Ведь они недоумевали, почему Тот, в Ком они видят человека, такого, как мы, Сам о Себе свидетельствует, что обладает старшинством превосходящей человека древности, говоря как Бог: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь (Ин. 8, 58). И это, когда незадолго до того они сказали: Тебе нет еще пятидесяти лет, и Ты видел Авраама? (Ин. 8, 57). Так же и Иоанн говорил: < >²³⁶ Идущий позади меня²³⁷ стал впереди меня, потому что был прежде меня (Ин. 1, 15). Однако каким образом он, увидев и назвав Еммануила неким мужем, говорит, что Тот, Кто родился позднее и после него, стал впереди Него и прежде? < >²³⁸

В — Ставшим впереди и прежде он называет Его из-за Его славы, по крайней мере, как я склонен это понимать.

15 А — И тем не менее <не потребуется много доводов, чтобы ты увидел>²³⁹ ложность и невежественность такого воззрения. А именно, если принять «впереди» как указание на превосходство в славе, на том же основании мы, пожалуй, скажем, что «позади» несомненно указывает на второстепенное по чести. 20 <Тогда уже осталось, как кажется, безрассудно предполагать>²⁴⁰, будто Христос уступает славе Иоанна и бежит позади него. Ведь Иоанн сказал: позади меня²⁴¹ идет муж (Ин. 1, 30).

В — Какая нелепость! Но ведь мы не станем думать, будто 25 это так, верно уразумевши написанное в псалмах: Ибо кто во облацех уравнился Господеву? <И кто>²⁴² уподобится Божову²⁴³ в сынех Божиих? (Пс. 88, 7).

²³⁶ RF: Сей есть Тот, о Котором я сказал: (Ин. 1, 15) (70:15—16).

²³⁷ Син. пер.: за мною.

²³⁸ RF: Но вероятно, кто-то скажет: (70:18).

²³⁹ RF: небольшое рассуждение покажет нам (70:20—21).

²⁴⁰ RF: Тогда у нас поневоле выйдет (70:23—24).

²⁴¹ Син. пер.: за мною.

²⁴² В RF отсутствует.

²⁴³ RF: Господеву (70:26), что соответствует и славянскому переводу.

А — Стало быть, древность должна быть приписана Ему даже вместе с плотью, как Богу по природе, соединенному с плотью и имеющему обыкновение блага собственной природы сообщать Своему телу.

<В — Ты сказал превосходно>²⁴⁴

5

А — А что это именно так и что сказанное — верно, ты можешь <узнать, друг мой,>²⁴⁵ и из других свидетельств, если только пожелаешь. Действительно, Бог сказал через одного из святых пророков о Христе от семени Давида по плоти: *И ты, Вифлеем, дом Евфрафов, мал ли ты между тысячами Иудиными? Из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных* (Мих. 5, 2; ср. Мф. 2, 6). Писал и Павел о сынах Израиля: *все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели духовную пищу; и все пили одно и то же* 15 *духовное питие: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос* (1 Кор. 10, 2—4). Так прими во внимание, что в силу единения по домостроительству во Христе Иисусе присутствует та древность, которая в собственном смысле принадлежит Слову. Разве эти слова Писания не ясны? 20 Ведь сказано весьма определенно, что Тот, Кто из Вифлеема и от жены, как человек, имеет происхождение из начала века. И в самом деле, вочеловечившийся Бог Слово был в начале и прежде всех веков, и Он был камнем, напоющим жаждущий Израиль неожиданными и проливающимися против всякой 25 надежды потоками, хотя по плоти и по человечеству Он был рожден в последние времена и помазан Богом и Отцом, чтобы быть посланником <в мир.>²⁴⁶ Ведь и Христом Он был наименован не по иной какой причине, благодаря этому²⁴⁷.

²⁴⁴ В RF отсутствует.

²⁴⁵ RF: тотчас узнать (70:29).

²⁴⁶ RF: в этот мир (71:8—9).

²⁴⁷ Как в этом диалоге, так и в других сочинениях (Ер. pasch. 8, PG 77, 568:34—38 и Quod unus sit Christus 726:19—21), св. Кирилл объясняет, что

Христом был и камень, согласно Павлу. <Или, может, ты в этом сомневаешься?>

В — Нисколько!²⁴⁸

А — Пусть же вступит в борьбу и содействует нашей речи также премудрый Иоанн, который собирает две природы, чуть ли не <заставляя слиться (μισγύκεται ἄλλων) силу свойств, подобающих каждой из них>²⁴⁹. Ведь смотри, что он говорит: *О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам* (1 Ин. 1, 1—2). Вот же, ясно сказано, что Сущее от начала было видимо и переносило осязание. И действительно, Фома вскрикнул: *Господь мой и Бог мой* (Ин. 20, 28), когда пальцами измерил ребро Его тела и отверстия от гвоздей. А божественный Лука говорит нам, что святые апостолы были очевидцами и служителями Слова (ср. Лк. 1, 2). Потому что бестелесный стал видим и неосязаемый — осязаем, не имея <более>²⁵⁰ плоти от земли чуждым для Себя покровом, но сделав ее Своим собственным храмом, будучи познаваем <вместе с ней>²⁵¹ как Бог и Господь.

имя Христа подходит Слову только в силу помазания и, стало быть, относится к Воплощению. Но как и апостол Павел в цитируемом здесь стихе, он часто употребляет имя Христа в отношении Слова и до восприятия Им человечества. Так, в «Толковании на пророка Исаию» (Сопт. in Is. 3, 5, PG 70, 844:32—33 [Рус. пер.: ТСО 56. С. 358]) говорится о Иисусе Христе, древе говорившем через Моисея. В книгах «О поклонении и служении в духе и истине» (De ador. 9, PG 68, 625:16—18 [Рус. пер.: Творения 2000. С. 429]) объясняется, что ангелы святы «только через одного Христа, в Святом Духе» (Durand 1964. P. 294. Примеч. 1).

²⁴⁸ В RF отсутствует.

²⁴⁹ RF: связываая воедино (συνδέων εἰς ἑνωσιν) силу свойств, присущих каждой из них (71:12).

²⁵⁰ В RF отсутствует.

²⁵¹ RF: и в ней и вместе с ней (71:23).

Тебе известно и то, что написал божественный Павел: *Ибо никто из нас не живет для себя, и никто не умирает для себя; а живем ли — для Господа живем; умираем ли — для Господа умираем; и потому, живем ли или умираем, — всегда Господни. Ибо Христос для того и умер, и воскрес, чтобы 5 владычествовать и над мертвыми и над живыми (Рим. 14, 7—9). Значит, твердо решено, что Он поистине обрел владычество и над живыми, и над мертвыми не по другой какой причине, <как>²⁵² по той, и только по той, что Он умер и был воскрешен.*

10

<В — Твердо решено.

А — Тогда о Ком же, почтеннейший, мы говорим, что Он погрузился в смерть и снова ожил?

В — Очевидно, что о Сыне.

А — Ты хорошо сказал, что о Сыне, и, конечно, я похва- 15 лю тебя за это. Но хотел бы я узнать от тебя: >²⁵³ смертно ли и удерживается ли тлением Слово от Бога Отца, или Оно, как жизнь, за пределами смерти и выше тления?

<В — Признаю последнее.>²⁵⁴

А — Далее, как Он был причтен к мертвым (ср. Пс. 20 87, 5)? Ведь Слово Само по Себе никак не может умереть. < >²⁵⁵

В — Поскольку умерла Его плоть, то и о Нем сказано, что Он это претерпел.

<А — В высшей степени верно и непогрешимо!>²⁵⁶ След- 25 довательно, не помимо плоти, но <вместе с ней>²⁵⁷ и посред-

²⁵² RF: кроме как (71:29).

²⁵³ RF: Стало быть, о Ком мы говорим, что Он погрузился в смерть и снова ожил, если не о Сыне, что очевидно? Но что о Сыне, любой согласится с этим. Тогда в чем вопрос? А вот в чем: (71:29—31).

²⁵⁴ RF: Но разве не всем ясно, что как Жизнь, Оно крепче смерти? (71:33).

²⁵⁵ RF: Итак, мы утверждаем, что (72:1).

²⁵⁶ В RF отсутствует.

²⁵⁷ RF: в ней (72:2).

ством ее увенчан славой владычества Тот, Кто по закону плоти и в природе такой, как наша, умер и воскрес. Он обнаруживает человеческое страдание в том, что умер, и Божественное действие в том, что ожил, чтобы через обе эти вещи Его познавали и таким, как мы, и Тем, Кто выше нас, как Бог и <Господь всего, и чтобы Его, явившегося среди нас, видели вместе с Отцом>²⁵⁸. Признавая Его таким, Нафанаил восклицал: *Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев* (Ин. 1, 49). И Сам Он говорил Своим ученикам: *Вы же называете Меня Господом и Учителем, и правильно говорите, ибо Я точно то* (ср. Ин. 13, 13). А удостоверая это делом, Он отпускает грехи и дает власть против нечистых духов, *чтобы изгонять их и врачевать всякую немощь* в народе (ср. Мф. 10, 1). И разве не во имя Иисуса Христа Назорея (Деян. 3, 6) был уврачеван тот увечный ногами, который сидел перед Красными воротами? А сколь долгую немощь и совершенно не поддающуюся исцелению болезнь отложил Эней, которому божественный <Павел>²⁵⁹ сказал: *Эней! Исцеляет тебя Иисус Христос* (Деян. 9, 34).

20 <В — Поистине так.>²⁶⁰

А — Так значит, будучи отовсюду оттесняемы к истине, очень усердно отыскивая мысль Священных Писаний и следуя мнениям отцов, мы веруем, что Тот, Кто от корня Иессеева, Кто от семени Давида, Кто от жены по плоти, Кто вместе с нами под законом, как человек, и превосходит нас, будучи, как Бог, выше закона, Кто ради нас и вместе с нами в

²⁵⁸ RF: чтобы видели, что стал Господом всего Тот, Кто и прежде плоти царствовал вместе со Своим Отцом (72:5—6).

²⁵⁹ RF: Петр (72:14), что стоит и в некоторых рукописях DI, и соответствующему тексту Деяний (*Durand 1964. P. 298*). Анализируя разночтения рукописей, Ж. Дюран полагает, что ошибочное упоминание имени апостола Павла вместо апостола Петра, сделанное, возможно, самим св. Кириллом, было исправлено им в RF (*Durand 1964. P. 298. Примеч. 1*).

²⁶⁰ В RF отсутствует.

мертвых и Кто выше нас, будучи Сам по Себе животворящим и Жизнью, поистине есть Сын Божий. При этом мы ни человечество не лишаем Божества, ни Слово не обнажаем от человечества после невыразимого <сплетения (συμπλοκήν)>²⁶¹, но исповедуем одного и Того же Сына из двух вещей (ἐκ δυοῖν 5 *πραγμάτων*)²⁶², Который несказанно открывается как некое

²⁶¹ RF: и непостижимого единения (ἐνωσις) (72:21). Св. Кирилл в донесторианский период часто использует *συμπλοκή* и однокоренные слова для описания воплощения. Например: «рожденное от Бога Отца Слово некоторым образом скручено через сплетение как бы с плотью (διὰ τῆς οἰονεῖ πρὸς σάρκα συμπλοκῆς)» (De ador., PG 68, 636:5—7 [Рус. пер.: Творения 2000. С. 434]); «Слово, будучи Богом, как бы сплелось (πέπλεκται) с плотью и кровью» (Glaph. in Pent., PG 69, 561:2—3 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 353]); «Слово как бы сплетено (ἐνεπλάκη) с плотью и кровью» (Glaph. in Pent., PG 69, 632 A [Рус. пер.: Творения 2001. С. 398]). Употребляет он *συμπλοκή* и в семнадцатой «Пасхальной гомилии», 429 г. (Ер. расч. 17, PG 77, 776:14). Стало быть, в течение некоторого времени в начале несторианских споров он не считал нужным отказываться от этого выражения, прежде использовавшегося им столь свободно (Dugand 1964. P. 299. Примеч. 2).

²⁶² *Πρᾶγμα* — первый термин, который св. Кирилл использовал для обозначения двух природ во Христе. В других случаях он использует просто прилагательное среднего рода, например, ἐκ δυοῖν τελείων, «из двух совершенных» (DI 694:35. С. 115:14—15; Glaph. in Pent. PG 69, 297:30 [Рус. пер.: Творения 2001. С. 184]). Защищая перед Феодоритом свое первое анафематствование, он отождествляет *πρᾶγμα* и *ὑπόστασις* (Apol. contra Theod., ACO 1, 1, 6, 112:15—16 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 449. Правда, здесь не передано это употребление двух синонимичных слов]). Во второй книге «Против Нестория» он пользуется этим термином сначала в отношении человека, составленного из двух неподобных «вещей», души и тела (Adv. Nest., ACO 1, 1, 6, 33:8 ... ἀνθρώπος γὰρ εἰς ἀληθῶς συγκεῖμενος ἐξ ἀνομοίων πραγμάτων. См. также Ер. 50, ACO 1, 1, 3, 92:17 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 557]), а затем и в отношении Христа (Adv. Nest., ACO 1, 1, 6, 33:32 ... ἐκ δυοῖν καὶ ἀνομοίων πραγμάτων. См. также Ер. 1, ACO 1, 1, 1, 18:18—19; Ер. 17, ACO 1, 1, 1, 38:6 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 195]; Apol. contra Orient., ACO 1, 1, 7, 40:27 и 43:33 [Рус. пер.: Деяния 1996. С. 421 и 424]; Comm. in Joan. 2, 694:7—8 ... τοῖν δυοῖν πραγμάτων τὴν εἰς ἓν ἀναπλοκήν [Рус. пер.: Творения 2002. С. 724: «соединение воедино двух сторон»]). В восьмой «Пасхальной гомилии» он подкрепляет свою формулу ἐκ δυοῖν *πραγμάτων* авторитетом св. Афанасия: «Таким образом, как сказал о том в своих писаниях и благоче-

единство обоих, разумеется, вследствие высочайшего единения, а не по причине превращения природы.

Сколько великую пользу получают принимающие такое учение, покажет Христов ученик, говоря: *Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге* (1 Ин. 4, 15). А что в силу того, что Слово стало плотью и вселилось в нас (ср. Ин. 1, 14), Иисус Христос, Который от семени Давида, по природе и истинно есть Сын Божий, пусть запечатлеет премудрый Иоанн такими словами: *Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и жизнь вечная* (1 Ин. 5, 20), и через Него и с Ним Богу и Отцу слава со Святым Духом во веки веков. Аминь.

Перевод с древнегреческого,
вступительная статья и примечания
К. Б. Юлаева

стивейший наш отец и епископ Афанасий, в Том же Самом [Христе] произошло сочетание (*σύνθεσις*) двух неподобных по природе вещей (*διὰ πραγμάτων ἀνομοίων κατὰ τὴν φύσιν*), разумеется, Божества и человечества. Но один из обеих (*ἐξ ἀμφῶν*) Христос» (Ер. расч. 8, PG 77, 572:1—6). Среди творений св. Афанасия можно найти подобное выражение только в первой книге «Против Аполлинария», где говорится, что в имени Христос «заключается значение того и другого (*ἐκατέρων τῶν πραγμάτων*), и Божества и человечества» (*Athan. Alex. De incanp. c. Apoll., PG 26, 1116:26—28* [Рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. С. 329—330*]). Ж. Дюран, хотя категорически отрицает подлинность книг «Против Аполлинария», однако вполне допускает, что св. Кирилл ссылается именно на них как на творение св. Афанасия. У самого св. Кирилла предельной точкой в развитии этой формулы будет выражение *ἐκ δύο φύσεων* («из двух природ») в первом письме к Суккенсу (Ер. 55, ACO 1, 1, 6, 153:21). Как известно, это выражение греческие епископы долго отстаивали на Халкидонском Соборе, пока не были вынуждены римскими легатами заменить его на более безупречное *ἐν δύο φύσεσιν* («в двух природах») из послания св. папы Льва Великого (*Durand 1964. P. 299. Примеч. 3*).

НИКИТЫ СТИФАТА, МОНАХА
И ПРЕСВИТЕРА СТУДИЙСКОЙ ОБИТЕЛИ,

[ВСТУПЛЕНИЕ] К КНИГЕ
БОЖЕСТВЕННЫХ ГИМНОВ
ПРЕПОДОБНОГО ОТЦА
НАШЕГО СИМЕОНА

Перевод вступления прп. Никиты Стифата к «Гимнам» прп. Симеона Нового Богослова выполнен по новейшему критическому изданию А. Камбилиса¹, улучшенному по сравнению с более ранним изданием И. Кодера в серии «Христианские источники»². Первую полную публикацию греческого текста вступления (вместе с несколькими гимнами прп. Симеона) осуществил в 1917 г. иером. Пантелеимон (Успенский), преподаватель патрологии МДА, по копии Патмосской рукописи XIV в.³ в качестве приложения к выполненному им русскому переводу вступления и «Гимнов»⁴. Данное приложение, оставшееся вне поля зрения за-

¹ *Kambylis 1976*. S. 13—24. Самое первое издание двух коротких отрывков из «Вступления» (§ 17, 18) было сделано Аллатием в диссертации о сочинениях Симеона (PG 120, 311CD, 310B — с параллельным латинским переводом).

² *Koder 1969*. P. 106—135 (с парал. франц. пер.). Греческие переиздания Кодера самостоятельной ценности не представляют (*Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος. Ὕμνοι (Α'—ΚΖ'). Θεσσαλονίκη, Ἐκδ. οἶκος Βυζάντιον, Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος Παλαμᾶς, 1990. Σ. 14—35. Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 19Ε. ΕΠΕ [с парал. новогреч. пер.]; Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος. Ἔργα. Τ. Γ'. Ὕμνοι, ἐπιστολαί. Θεσσαλονίκη, Ὁρθόδοξος Κυψέλη, 1990. Σ. 11—23). Ср. пер. на кафареусу: *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ νέου θεολόγου τὰ εὕρισκόμενα διηρημένα εἰς δύο. Ἐν Σύρῳ, 1886. Σ. 24—27. Здесь вступление Стифата названо *προθεωρία εἰσαγωγική*.**

³ *Pant. 670*. Л. 63—79 (кон. XIX в.) = *Patmensis 427* (XIV в.).

⁴ *Успенский 1917*. Греческое приложение издано отдельным вкладышем под

падных ученых, в настоящее время стало чрезвычайно библиографической редкостью, так как оно было издано в малом числе экземпляров и в отличие от русского перевода никогда не переиздавалось. Хотя русский перевод вступления⁵ был выполнен достаточно точно, его воспроизведение, даже с рядом уточнений, думается, не доставит исчерпывающего представления о подлиннике, поскольку в нем не в полной мере отражена присущая данному тексту стилистическая возвышенность и своеобразная пафосность, так же как и его лексическое своеобразие. Кроме того к исполнению нового перевода вступления обязывает также появление критического издания А. Камбилиса, опиравшегося на рукописи⁶, которые не были приняты во внимание ни иером. Пантелеимоном, ни в должной мере И. Кодером⁷.

Вступление к «Гимнам», сделанное Никитой Стифатом, имеет, как нам представляется, не только вспомогательное значение, но вполне может рассматриваться и как самостоятельное целое. По своему жанру оно тесно примыкает к группе так называемых агиографических сочинений Стифата, посвященных апологии его старца и духовного наставника, наряду с «Житием Симеона»⁸ и словом «Против порицателей святых»⁹ (которое в § 17 всту-

заглавию: «Подлинный текст предисловия Никиты Стифата и неизданных гимнов Симеона Нового Богослова». С. I—IX (вступление), с. IX—XXXIII (гимны).

⁵ См.: Успенский 1917. С. 1—12.

⁶ А. Камбилис издал текст вступления по следующим рукописям: Venetus Marcianus 494 (E; XIII в.), Bodleianus Baroccianus 5. (b1; XIX в.), Parisinus Suppl. gr. 103 (P; XIV в.), Zwicaviensis gr. III (Q; XIV в.), Patmensis 427 (T; XIV в.).

⁷ И. Кодер опирался на те же самые рукописи, что и А. Камбилис, за исключением Q. В то же время он учел Vaticanus 1782 (1584 г.). Однако коллация рукописей выполнена А. Камбилисом значительно лучше.

⁸ См.: ИАБ VI. № 180, 181 (издания), 182 (рус. пер.).

⁹ Сочинение «Против порицателей святых» (*Katà áποκατηγόρων*) фрагментарно сохранилось в единственной рукописи Iviron 4508 (388) л. 530—531 об. и пока что не издано (публикация текста готовится иером. Дионисием

пления не только упоминается, но и цитируется, см. ниже примеч. 166, 168). В единственном сохранившемся фрагменте из последнего сочинения, до сих пор остающемся неизданным, дается ценное хронологическое указание на то, что оно было написано вскоре после «окончания священных подвигов» (*τέλος τῶν ἱερῶν ἀγώνων*) прп. Симеона¹⁰, т. е. после его кончины († 1022/1037). Таким образом, предполагаемая датировка вступления как написанного после слова «Против порицателей святых» в качестве предисловия к первому посмертному изданию «Гимнов» прп. Симеона получает еще одно существенное подтверждение.

Основная идея вступления состояла в том, чтобы защитить прп. Симеона от нападков и обвинений. А. Камбилис, глубоко вникнувший в содержание этого сочинения, отмечает: «Речь идет о вещах, которые всему церковно-догматическому мышлению не только того времени должны были представляться крайне непонятными и сокровенными, если не еретическими. Таких, например, как боговидение и т. д. ... И тот факт, что Никита посчитал необходимым, с одной стороны, говорить о высоте и глубине богословия и мистики Симеона, а с другой — о недостатке у него светского образования, вполне может указывать на то, что его наставника критиковали именно за это»¹¹. Противники прп. Симеона, которые, конечно, ни в коей мере не могут и не должны отождествляться с церковной полнотой, отличались чрезвычайно настороженным подходом к высоким проявлениям аскетико-мистической жизни в целом, о которой они могли судить только рационалистически, не имея достаточного собственного духовного опыта. Они были уверены, как писал Стифат в слове «Против порицателей святых», в том, что «никто из настоящего рода людей впредь не сможет взойти на высоту святости согласно древ-

(Шленовым)). Основная идея этого сочинения передается в 3-й Сотнице прп. Никиты (гл. 63—66), где облачаются клеветники.

¹⁰ Iviron 4508 (388). Л. 530 об.

¹¹ Kambylis 1976. S. CCCLVI.

ним святым»¹², за что самим прп. Симеоном были названы еретиками¹³. Тем не менее возникший конфликт благодаря продуманному посредничеству Стифата, который совмещал традиционные богословские воззрения с опытом аскезы и созерцания, не был столь неразрешимым, как могло бы показаться.

Далее А. Камбилис объясняет назначение обильного цитирования, к которому прибегает автор вступления: «В любом случае Никита, приводя многочисленные цитаты, искусно скрывает очевидные нападки против него (Симеона)... Собственно апологетическо-защитительный характер своего введения он не делает слишком явным»¹⁴. Но кого по преимуществу цитировал прп. Никита? Помимо Священного Писания Ветхого и Нового Завета¹⁵ практически единственным источником¹⁶, представляющим у него всю святоотеческую традицию, оказывается Ареопагитский корпус, приписывавшийся Дионисию Ареопагиту, а именно — трактат «О Божественных именах», который и цитируется им в большинстве случаев¹⁷. Выбор в пользу вышеуказанного трактата заставляет задуматься над тем, насколько Стифат

¹² *μη δύνασθαι τινα τοῦ λοιποῦ πρὸς ὕψος ἀναδραμεῖν ἀγιότητος κατὰ τοὺς πάλαι ἀγίους ἐν τῇ παρούσῃ γενεᾷ τῶν ἀνθρώπων*. Iviron 4508 (388). Л. 530.

¹³ Прп. Симеон писал в 29 катехитическом слове: «Но о тех говорю и тех именую еретиками, которые утверждают, что нет никого в наши времена и среди нас, кто смог бы сохранить евангельские заповеди и уподобиться святым отцам» (*Ἀλλὰ περὶ ἐκείνων λέγω καὶ ἐκείνους ὀνομάζω αἰρετικούς, τοὺς λέγοντας μὴ εἶναι τινα ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις καὶ ἐν μέσῳ ἡμῶν τὸν δυνάμενον φυλάξαι τὰς εὐαγγελικάς ἐντολάς καὶ κατὰ τοὺς ἀγίους γενέσθαι πατέρας*. *Sym. N. Theol. Catech.* 29:137—140. SC 113).

¹⁴ *Kambylis 1976. S. CCCLVI.*

¹⁵ Из ВЗ он цитирует Псалтирь, Притчи и Премудрость Соломона, из НЗ в основном послания апостола Павла. См.: *Kambylis 1976. S. CCCLVI—CCCLVII.*

¹⁶ Прп. Никита только 1 раз цитирует нехристианского автора Филона Александрийского («О созерцательной жизни» 29), но и в данном случае он занимает цитату у Евсевия («Церковная история» 2,7,13).

¹⁷ Стифат 8 раз цитирует трактат «О Божественных именах» и 1 раз — трактат «О церковной иерархии». Подробнее см.: *Koder 1969. P. 57—63.*

соотносил ареопагитское учение о Божественных именах с содержанием «Гимнов» прп. Симеона. Цитировал ли он Ареопагитики лишь ради того, чтобы опереться на бесспорный и общепризнанный авторитет, или же он руководствовался более серьезными внутренними мотивами? Западные ученые, изучавшие наследие Стифата, как мы видим из их кратких комментариев, не задавшись целью глубже проанализировать содержание вступления, сопоставив его с текстом «Гимнов», более склонялись к констатации инородности его вступления самим «Гимнам» Нового Богослова. Так, например, И. Кодер писал, что «ареопагитские воззрения древнего издателя остаются элементом значительно более внешним, привнесенным, искусственно и насильственно сочетающимся с текстом, который подготавливался к публикации»¹⁸. Насколько правомочен данный подход, можно будет судить из анализа содержания вступления и после проведения ряда текстологических параллелей между вступлением и «Гимнами».

Вступление к «Гимнам» состоит из 18 параграфов. В трех вводных параграфах основная мысль заключается в том, что постичь богословие Симеона может лишь тот, кто обладает чистой душой, а для связанного миром и материей это не только невозможно, но и опасно.

Основной текст вступления можно было бы в достаточной мере условно разделить на три части. В первой из них (§ 4—9) в возвышенных тонах говорится о таинственном характере богословия Симеона. Он, подобно Дионисию Ареопагиту, претерпевал божественное исступление и именовал Бога различными божественными именами. Учение Симеона носит богооткровенный характер: он, хоть «совершенно не вкусил от словес внешнего знания», под которым скорее всего имеется в виду утонченное высшее образование, но был удостоен Богом «таинственного собеседования» (§ 7). После многочисленных цитат из Ветхого и Нового Завета эта часть завершается цитатой из Ареопагитик о

¹⁸ Koder 1969. P. 64.

причастности всех сущих Богу, именуемому здесь Благом, через озарение (§ 9).

Во второй части (§ 10—13) речь ведется о «Гимнах» Симеона, которые есть плод таинственного богообщения, созерцания и приобщения Божественному свету (§ 10) и благодати Духа (§ 11); в них воспевается Бог, постигаемый не столько катафатически, сколько апофатически (§ 12). Как таковые они сами являются величайшей святыней, их можно было бы сравнить с Евхаристией, которую священнослужитель преподает достойным, тем, кто причастен святости и совершенству (§ 13).

Отчетливое разделение на посвященных и непосвященных выражено также в § 14—17, условно входящих в состав третьей части. Здесь снова раскрывается литургическая формула «Святая святым», исключающая возможность постижения этих гимнов недостойными (§ 16). Далее утверждается святость души Симеона, вступившей в единение с Богом, святым по природе (§ 17). И, наконец, в заключение говорится о деятельном и словесном постижении Бога, возможном и для грешников в случае их исправления (§ 18).

При внимательном прочтении вступления нельзя не отметить, что в каждой из трех частей присутствует мысль о Боге, Который, оставаясь безымянным (§ 13), именуется различными именами из перечней, содержащихся в Ареопагитском корпусе. Сначала перечисляются 47 имен¹⁹, которыми, по мысли Сцифата, воспеваает Бога сам прп. Симеон (§ 4). Далее приводится список из 14 антропоморфных имен, относящихся к божественной Благодати, эти имена приписываются уже не Симеону, а неким богословам (§ 6). В других случаях автор, цитируя Ареопагита, имеет в виду всю совокупность Божественных имен, к постижению которых приводит пение гимнов: «всякое, так сказать, священное песнословие богословов проясняет и при помощи гимнов приуготовляет божественные имена для благовторных исхождений Бо-

¹⁹ *Dion. Ar. De Div. nom.* 1, 6. P. 118:13—119:9.

жественной природы» (§ 12). По-настоящему принимающий Бога освящает в своих членах Его имя (§ 18).

Теперь можно задаться вопросом, богословствует ли прп. Симеон в своих «Гимнах» о Божественных именах²⁰, и если да, то в какой степени он зависит от Ареопагита. Определенная зависимость прп. Симеона от Ареопагита в учении о Божественных именах была отмечена И. Перцелем²¹, который, однако, не занимался нахождением конкретных параллелей. В результате проведенного исследования выяснилось, что из 47 ареопагитских имен, приписываемых Симеону во вступлении, 18 имеют достаточно точные соответствия в «Гимнах» Симеона²², а для остальных можно найти более или менее близкие аналогии (см. ниже примечания к каждому имени). Иногда даже порядок имен совпадает, хотя прп. Симеон, как правило, избегает пространных перечней имен. Приведем один из немногочисленных примеров: во вступлении Симеон словами Дионисия воспевает Бога как «Вечного» и «Сущего»²³, а в «Гимнах» Бог именуется «вечно сущностно сущим» (*ἀεὶ ὄντως ὄντα*)²⁴.

При этом в «Гимнах» наличествует ряд имен, отсутствующих в Ареопагитиках, как, например, Смирение²⁵ и Кротость²⁶. Они

²⁰ О Божественных именах Христа см. обзорную статью: *Sieben H.-J. Nomina Christi. Zur Tradition der Christustitel (2.—16. Jh.) // ThPh 75. 2000. S. 30—58*, где приведена библиография по данному вопросу (S. 30); *Hurtado L. W. The origin of the Nomina sacra: a Proposal // JBL 117/4. 1998. P. 655—673*; *Noce C. Il nome di Dio. Origene e l'interpretazione dell'Es. 3, 14 // Divinitas 21. 1977. P. 23—50*.

²¹ См.: *Perczel I. Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveaux Théologien // Y. de Andia (éd.). Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Paris, 1997. P. 341—357, особо P. 343—345*.

²² Эти имена суть следующие: Благой, Добрый, Мудрый, Вечный, Сущий, Мудрость, Слово, Сила, Неизменный, Спасение, Пресущественный, Солнце, Звезда, Огонь, Вода, Дух, Облако, Камень. См. ниже примечания к каждому имени («Вступление» § 4).

²³ «Вступление» § 4:71.

²⁴ Нумн. 48:118.

²⁵ *μάλλον δὲ αὐτὸς ἢ ταπεινώσις ἐστὶ*. Нумн. 24:335.

²⁶ Нумн. 18:39.

выражают глубоко аскетический характер богословия Симеона, унаследованный в полной мере Стифатом, у которого в Сотнице 3, 11 перечень божественных имен завершается этими христианскими добродетелями: Премудрость, Слово, Святость, Совершенство, Смирение, Кротость²⁷.

Итак, прп. Никита цитировал Ареопагита не только в апологетических целях, но прежде всего исходя из внутреннего сходства и сродства между Ареопагитиками и «Гимнами» учителя (а он прекрасно знал текст «Гимнов», который ему пришлось подготавливать к первому рукописному изданию), которое было для него особенно очевидно в учении о Божественных именах. Или, иными словами, поэтическое наследие прп. Симеона воспринималось Стифатом как последовательное органичное продолжение и развитие богословских построений Ареопагитского корпуса, как своеобразная аскетико-мистическая «сумма богословия», в которой заново были воспеты неизменные и вечные таинственные Божественные имена.

* * *

1. Не всем, я полагаю, понятно и легко доступно чрезвычайное возвышенное и горнее, все то, что превышает воспринимаемого чувствами [смысла] написанных здесь слов: и высота богословия, и глубина их непосредственного ведения. Озаряемое божественными отблесками неприступного света, превысшее всякого человеческого разумения, оно [содержание «Гимнов»], чтобы быть постигнутым, нуждается в тех, у кого чувства души укрепились

²⁷ Nic. Steth. Cent. 3, 11: «...и Он именуется Премудростью (1 Кор. 2, 3) и Словом; Святостью и Совершенством, как Он Сам говорит: „будите совершенни, якоже Отец ваш небесный совершен есть“ (Мф. 5, 48), и: „святы будете, якоже Аз свят есмь“ (см. Лев. 20, 26); Смирением и Кротостью, ибо говорит: „Научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обратите покой душам вашим“ (Мф. 11, 29)».

от здравости разума²⁸, у кого окрыленный ум возлетел высоко на веяньи Духа и кто полностью все свое помышление всецело и явственно устремил в небеса и погрузил в глубины Божии²⁹. Поэтому мне, справедливо испытывающему благоговение к учителю, показалось весьма своевременным, полезным и подходящим заранее предупредить желающих приникнуть к ним [его «Гимнам»] своим разумом, дабы некоторые из таковых через неопытное проникновение в глубины Духа³⁰ и из-за необученного божественным вещам расположения и помысла не нанесли себе вреда вместо пользы, а именно воспринимая дурно и неумело божественное и сверхчувственное.

2. Итак, надлежит иметь в виду, что решивший приникнуть к писаниям мужей богословов и влекомый на это любовью (ἔρωτι) к чтению, — прежде всего, соблюдая верность, должен убежать от мира и того, что в мире, всецело³¹, телом и духом, и от души возненавидеть грех, стремящийся к вещественному, и отрясти с себя сиюминутное наслаждение удовольствиями, и, следовательно, положить доброе основание на крепком камне веры³², благодаря деланию и исполнению заповедей Христовых, и благоискусно воздвигнуть на нем дом добродетелей, и совлечься ветхого, истлевающего в своих похотениях человека, и облечься в обновляемого во Христа³³, конечно, достигшего безупречности и через достойно воспринятое совершенство восшедшего в мужа совершенного, в меру возраста полноты Христовой³⁴. Еще же ему подобает наперед очиститься, просветиться и озариться Духом, и прежде воззреть на всю тварь чистым оком ума, заранее понять и распознать ее смыслы (λόγους) и движения, и оказаться вне ничтожества [всего] зримого, а именно превыше всякой плоти и

²⁸ Ср.: Евр. 5, 14.

²⁹ 1 Кор. 2, 10 («А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии»).

³⁰ Ср.: 1 Кор. 2, 10.

³¹ 1 Ин. 2, 15.

³² Ср.: Лк. 6, 48.

³³ Еф. 4, 22—24; Кол. 3, 9—10.

³⁴ Ср.: Еф. 4, 13.

чувства. И тогда-то, ясно отверзши уста³⁵, привлечь изо всех сил благодать Духа, а от нее — исполниться благим светом и с ясностью богословствовать соответственно священным отблескам, свыше возникшим в нем благодаря очищению, и, таким образом, приобрета столь ясный ум, приникнуть к тому, что здесь написано, а именно, к плоду трудов высочайшего и богословнейшего ума блаженнейшего и треблаженного отца Симеона.

3. Итак, все еще влекомый долу грудью своей и чревом³⁶, то есть своими земными мудрованиями и вещественными похотениями, опутанный оковами обманчивого мирского чувства³⁷, нечистый, со страшно поврежденными чувствами своего ума, да не дерзнет (заранее о том предупреждаем!) приступить к чтению здесь написанного, дабы, взирая гноящимися глазами на лучи солнца, он не был поражен слепотой и не погубил самого того слабого зрения очей. Ведь прежде надлежит очиститься от всякого недуга и гноя помыслов, и так вступить в беседу с солнцем и приблизиться к нему, чисто и пребеспредельно сияющему в беспредельности, — к тому ли, что чувственно для нас сияет, или к [Солнцу] правды³⁸ и к исходящим от него блистаниям смыслов и разумений. Ибо созерцать глубины Духа³⁹ — свойство лишь тех, кто, благодаря крайнему очищению, озаряется беспредельным светом Божиим и обретает всесияющий ум, а с ним вместе и всесияющую душу. Для прочих же полезно и более подобающее ударять себя в грудь и призывать милость свыше⁴⁰.

³⁵ Ср.: Пс. 118, 131.

³⁶ Ср.: Быт. 3, 14.

³⁷ Стифат пишет об оковах «мирского чувства», повторяя сходные рассуждения своего духовного отца (см., напр.: Нумп. 17:393; Нумп. 24:347), и в других своих сочинениях (ср.: Сотница 1, 90: «[подвижник] совлекши умом всемирное чувство, устремляется на небеса к Богу» — *ἐκδύς δὲ τῶ νῶ τῆς παγκοσμίου αἰσθησεως, πρὸς οὐρανοῦς καὶ Θεὸν ἀνατρέχει* [Филокаλία. Т. 3. С. 295]).

³⁸ Ср.: Мал. 4, 2.

³⁹ Ср.: 1 Кор. 2, 10.

⁴⁰ Ср.: Лк. 18, 13. Мысль о непросвещенности грешников Божественным светом созвучна 70—72 строкам 1 гимна прп. Симеона «О божественном озарении и просвещении Святым Духом» (Нумп. 1:70—72). Здесь же ранее гово-

4. Так вот, всякий, кто может верно понять слова этого божественного отца и исследовать их глубину, должен разумно созерцать его исступление и обожение, — как он, словно будучи вне плоти и тела и всякого чувства⁴¹, Духом был восхищаем от земли на небеса и к Богу, и дивно удостаивался божественных откровений, и видел в себе действия Божественного Света, действующие боголепно⁴², и, охваченный пламенным влечением к Богу⁴³, как уязвленный Его любовью, Сего призывал и именовал разными божественными именованиями, подражая в этом великому Дионисию⁴⁴, и подобно ему и вместе с ним восхищаемый от земли. И точно так же, как и тот (Дионисий), испытывая воздействие Божественного Духа, сей обладающий возвышенным разумом муж (Симеон), подобно Дионисию блистательно воспел Бога «как Виночника всего во многих именах из всего обусловленного [Им]... как Благого⁴⁵, Доброго⁴⁶, Мудрого⁴⁷, Воз-

рилось о «солнце или солнечном диске, сферообразном и светообразном», озаряющем сердце подвижника (Нупн. 1:38—40).

⁴¹ Сам прп. Симеон неоднократно писал в «Гимнах» о достижении высоких состояний вне мира (Нупн. 13:75), тела (Нупн. 18:103—104), мыслей и слов (Нупн. 29:15—16).

⁴² Опытное переживание прп. Симеоном действий или энергий Божественного света наиболее ярко излагается им в «Гимнах» (см., напр.: *Ἡ θεῖου δύναμις πῦρ, ὡ ἐνεργείας ξένης!* Нупн. 28:157; *Εἰ δὲ τὸ φῶς παραχθὲν ἐνεργεῖ σοι τοιαῦτα.* Нупн. 34:73 sq.; *Τὸ πῶς εἰπεῖν οὐκ ἔχω σου φωτὸς τὰς ἐνεργείας.* Нупн. 51:3 sq.).

⁴³ Данные слова также подтверждаются собственным свидетельством прп. Симеона: *καὶ πόθου θεῖου ἔρωτα οἶα πῦρ μοι ἐμβάλλεις.* Нупн. 20:239.

⁴⁴ В «Гимнах» прп. Симеона, также как и в Ареопагитском корпусе, перечисляются Божественные имена (см.: *καὶ τὸ ὄνομά μου πᾶσιν ἀπεκάλυφα ἀνθρώποις.* Нупн. 53:312—313; Нупн. 45:7—8), и в то же время утверждает-ся безымянность Бога (см., напр.: Нупн. 21:255).

⁴⁵ Мф. 19, 17; «все это найдешь в сочинении великого Дионисия о божественных именах». Схолия Е. См. у прп. Симеона: *πᾶν δ' ἀγαθὸν Υἱὸς σου.* Нупн. 31:60; *Ναὶ, ὁ ποιμὴν ὁ συμπαθὴς, ὁ ἀγαθὸς καὶ πρᾶος.* Нупн. 47:69; Нупн. 41:44.

⁴⁶ Пс. 26, 4. См. у прп. Симеона: Нупн. 14:25; Нупн. 24:118.

⁴⁷ См. у прп. Симеона: *καὶ ἀπαθὴς καὶ ἅγιος καὶ σοφὸς θεολόγος.* Нупн. 12:90.

любленного⁴⁸, Бога богов⁴⁹, Господа *господей*⁵⁰, „Святого святых“⁵¹, Вечного⁵², Сущего⁵³, Виновника веков⁵⁴, Подателя жизни⁵⁵, „Мудрость“⁵⁶, „Ум“⁵⁷, Слово⁵⁸, Знающего⁵⁹, Обладающего изначально всеми сокровищами всяческого знания⁶⁰, „Силу“⁶¹, Власти-

⁴⁸ Ис. 5, 1. Хотя прп. Симеон не называет Бога «возлюбленным» (*ἀγαπητός*), в Гимнах часто говорится как о Божественной любви, так и об ответной любви людей к Богу. См., например: *ὁ πρὸς σέ πόθος καὶ ἡ ἀγάπη*. Нумп. 39:5.

⁴⁹ Пс. 49, 1. Прп. Симеон в 7 гимне именует причастников Святых Тайн сынами Божиими и богами, цитируя Пс. 81,6 («Аз рех: Бози есте и сынове Вышняго вси») (Нумп. 7:30—36). См. также: *ἄλλοι σοὶ γινόμενα, θεοὶ Θεὸν ὀρώμετες*. Нумп. 15:108.

⁵⁰ Пс. 135, 3. Ср. у прп. Симеона: *ἔχω Χριστὸν, τὸν Κύριον, τῶν πάντων εὐεργέτην*. Нумп. 25:78.

⁵¹ В качестве наиболее близкой параллели к данному имени Божию можно привести строки из «Гимнов», где Бог именуется *святым*, обитающим среди грешников, призванных стать *святыми* (Нумп. 55:71—76).

⁵² Втор. 33, 27. См. у прп. Симеона: Нумп. 38:28.

⁵³ Исх. 3, 14. См. у прп. Симеона: *αἰὲ ὄντως ὄντα*. Нумп. 48:118.

⁵⁴ Прп. Симеон называет Бога «Виновником сущих» (*τῶν ὄντων γὰρ εἰ αἴτιος*. Нумп. 15:72), но не «Виновником веков». При этом согласно его учению, изложенному в «Гимнах», время неизбежно оказывается тварным и имеющим начало, поскольку Бог существует «прежде всех дней, часов и времен, но и прежде всех веков» (Нумп. 35:31—33).

⁵⁵ Ср. у прп. Симеона: *καὶ κτήσασθαι τὸν χορηγὸν τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων*. Нумп. 18:122.

⁵⁶ Притч. 9; Откр. 1, 30. См. у прп. Симеона: Нумп. 9:16; 23:187.

⁵⁷ 1 Кор. 2, 16. Прп. Симеон, хотя и не называет Бога «умом», проводит своеобразную параллель между «умом, душой и словом» и Лицами Святой Троицы: в 44 гимне с «умом», рождающим слово, сравнивается Отец (Нумп. 44:64); в этом же гимне «уму», исходящему от души, уподобляется Святой Дух (Нумп. 44:74—78).

⁵⁸ Ин. 1, 1. См. у прп. Симеона: Нумп. 14:56—57.

⁵⁹ Ср.: Нумп. 8:3—4, где говорится не только о всеведении Бога, но и о том, что Он особенным образом с любовью познает любящих Себя. В Нумп. 31:43—44 — о том, что только Бог знает Сам Себя.

⁶⁰ Ср.: Кол. 2, 3. Ср. у прп. Симеона: *Ὡ βάθος πλοῦτου καὶ γνώσεως τῆς θείας*. Нумп. 21:388.

⁶¹ См. у прп. Симеона: Нумп. 18:15; 33,11.

теля⁶², Царя царствующих⁶³, Ветхого деньми⁶⁴, Нестареющего⁶⁵, Неизменного⁶⁶, „Спасение“⁶⁷, „Праведность“⁶⁸, Освящение⁶⁹, Искупление⁷⁰, Превосходящего всех величием⁷¹ и Находящегося в дуновении тонком⁷², Сущего в душах, и в телах, и в умах⁷³, и на небе, и на земле и одновременно и там и там Одного и Того же, Пребывающего в мире⁷⁴, рядом с миром, превыше мира⁷⁵, Пре-

⁶² В «Гимнах» Бог не называется властителем (*δυνάστης*), идея владычества Бога трижды выражается однокоренным словом *δυναστεία* (см., например: Нупн. 35:114).

⁶³ Наиболее близкое место у прп. Симеона — Нупн. 54:34—38, где Бог именует Себя царем над земными царями. Ср. также мысль прп. Симеона о соцарствии со Христом (Нупн. 44:420—429).

⁶⁴ Дан. 7, 9. Ср. наиболее близкое место у прп. Симеона: Нупн. 35:31—32, которое, однако, не является аллюзией на данное имя. В корпусе Симеона Дан. 7, 9 не цитируется.

⁶⁵ Ср. у прп. Симеона: Нупн. 51:146.

⁶⁶ См. у прп. Симеона: Нупн. 1:171.

⁶⁷ См. у прп. Симеона: Нупн. 42:200; Нупн. 55:27.

⁶⁸ Ср.: Иер. 23, 6. Прп. Симеон в «Гимнах» называет Бога «праведным Царем» (*βασιλεὺ δίκαιε*. Нупн. 36:2) или «праведным судьей Спасителем» (*δικαιοκρίτα Σῶτερ*. Нупн. 49:56).

⁶⁹ В 28 огласительном слове прп. Симеона Христос называется «праведностью и святостью» (*Sym. N. Theol. Catech. 28:318. SC 113. P. 152*).

⁷⁰ Откр. 1, 30. Прп. Симеон всегда использует бесприставочные формы с тем же значением, как, например: *σωτηρία καὶ λύτρωσις ζώντων καὶ τῶν θανόντων*. Нупн. 13:53.

⁷¹ Ср. у прп. Симеона: *Τίς καταλαβεῖν ἐκ τῶν λόγων ἰσχύσει ἢ τὸ μέγεθος κατανοῆσαι τῆς δόξης*; Нупн. 24:271—272.

⁷² 3 Цар. 19, 12. Наиболее близкое выражение у прп. Симеона «тонкое сияние» (*λεπτὴ αἴγλη*), под которым подразумевается благодать Святого Духа, окружающая душу (Нупн. 18:62).

⁷³ Ср. порядок слов у Ареопажита: «и в умах, в душах, и в телесах».

⁷⁴ Ср. у прп. Симеона: *καὶ παρεγένου, εἴσπλαγχνε, ἐν κόσμῳ μετ' ἀνθρώπων*. Нупн. 45:86.

⁷⁵ Слово *ὑπερκόσμος* в «Гимнах» встречается один раз применительно к чинам небесных сил (Нупн. 41:274). Прп. Симеон пишет о Боге как о находящемся «выше всего» (*ὑπὲρ τὸ πᾶν*. Нупн. 50:87).

небесного⁷⁶, Пресущественного⁷⁷, Солнце⁷⁸, Звезду⁷⁹, Огонь⁸⁰, Воду⁸¹, Дух⁸², Росу⁸³, Облако⁸⁴, Самоцвет (*αὐτόλιθον*)⁸⁵ и Камень⁸⁶, Все сущее — Ничто из сущего⁸⁷»⁸⁸.

5. Посему и сам великий в божественном Дионисий в сочинении «О Божественных именах», словно свидетельствуя об образе [мысли] и исступлении к Богу сего божественного отца, говорит следующее: «Таким образом, к Причине всяческих, пребывающей превыше всего, будут подходить и безымянность, и все имена сущих⁸⁹, дабы Она наверняка оказалась Царством⁹⁰ всяческих, и близ Нее пребывало все, находясь от Нее в зависимости, — как от причины, начала, предела, — и Она, согласно речению, пребывала бы *всем во всем*⁹¹ и поистине воспевалась бы как основание всяческих»⁹². И немного далее [Дионисий прибав-

⁷⁶ καὶ τῶν οὐρανῶν ἀμέτρως ὑπεράνω. Нутп. 50:33.

⁷⁷ См. у прп. Симеона: Нутп. 29:170; Нутп. 52:23.

⁷⁸ См. у прп. Симеона: Ἄλλ', ὡς ἦλιε ἡλίον καὶ σελήνην. Нутп. 39:41.

⁷⁹ См. у прп. Симеона: Χριστέ μου, ἀπὸ μακρόθεν ὡς ἀστὴρ ἀνατέλλων ὄρασαι. Нутп. 51:34—35; Нутп. 18:18 (ἀστὴρ ἀειλαμπής).

⁸⁰ См. у прп. Симеона: πῦρ ὄραται, πῦρ κληθείη. Нутп. 30:493; Нутп. 20:46; Нутп. 22:36; Нутп. 45:35.

⁸¹ См. у прп. Симеона: καὶ ζωῆς τὸ ὕδωρ. Нутп. 1:136; Нутп. 6:1; Нутп. 45:35.

⁸² См. у прп. Симеона: Нутп. 31:19—21; Нутп. 38:35.

⁸³ В «Гимнах» встречаются только однокоренные глагольные (Нутп. 6:2; Нутп. 22:21) и именные формы (δροισμός — Нутп. 22:21).

⁸⁴ В «Гимнах» прп. Симеона приводится речь Бога, обращенная к крещаемому: νεφέλη γέγονα μικρὰ πῦρὸς ἐν εἶδει. Нутп. 55:86.

⁸⁵ Ср. у прп. Симеона: ἢ κρυστάλλινος ὡς λίθος. Нутп. 35:57.

⁸⁶ См. у прп. Симеона: καὶ πέτραν Χριστὸν καταφυγὴν σου κτήσαι. Нутп. 21:417.

⁸⁷ Ср. у прп. Симеона: Нутп. 15:71—90.

⁸⁸ *Diop. Ar. De Div. nom.* 1, 6. P. 118:13—119:9.

⁸⁹ Ср. у прп. Симеона: Нутп. 45:7—8.

⁹⁰ «царством» (*βασιλεία*) — у Стифата; «царицей» (*βασιλεια*) — в *Corpus Aegeragiticum*. Отметим различие QT: *βασιλεύς* («царем»).

⁹¹ 1 Кор. 15, 28.

⁹² *Diop. Ar. De Div. nom.* 1, 7. P. 119:10—120:1.

ляет]: «И все сущее просто и неопределимым образом Она вобрала в Себя благодаря всесовершенным благам Ее единого и сущего причину всех промысла, и от всего сущего Оная стройно воспевается и именуется»⁹³.

6. «И в самом деле, богословы не только эти божественные именованья почитают, заимствованные из промыслительных действий, — полных, частичных или предполагаемых, — но и из некоторых божественных видений, просветивших таинников или пророков в священном храме или где-нибудь в другом месте. В соответствии с именами тех или иных причин или сил они именуют пресветлую и вышеименную Благодать и относят к Онай образы и подобию человеческие⁹⁴, или огненные, или янтарные, воспевая Ее *очи*⁹⁵, *уши*⁹⁶, *кудри*⁹⁷, *лица*⁹⁸, *руки*⁹⁹, *спину*, *крылья*¹⁰⁰, *плечи*¹⁰¹, *задняя*¹⁰² и *ноги*¹⁰³, усваивая Ей *венцы*¹⁰⁴, *престолы* (*θρόνους*)¹⁰⁵, *кубки* и *чаши*¹⁰⁶ и некоторые другие таинственные предметы»¹⁰⁷.

7. Ибо этот божественный [Симеон], достигнув крайнего очищения души, о чем уже написанное им вопиет громогласнее звуковой трубы¹⁰⁸, удостоился и великих откровений и неизреченных

⁹³ *Dion. Ar. De Div. nom.* 1, 7. P. 120:5—8.

⁹⁴ Прп. Симеон также использовал антропоморфные образы, хоть и достаточно редко. Так он писал о Божественном свете: *Τόττο καί χεῖρ σου λέγεται καί ὀφθαλμός καλεῖται / καί στόμα τὸ πανάγιον καί δύναμις καί δόξα / καί πρόσωπον γνωρίζεται ὡραῖον ὑπὲρ πάντα...* «Сей Свет Твоей десницею и оком именуется, / Устами пречистейшими, могуществом, величием. / В Нем познается облик Твой, превосходящий все красотой...» Нутн. 18:14—16. Рус. пер. Д. А. Поспелова, Ю. А. Голубца.

⁹⁵ Пс. 11, 4; 90, 8.

⁹⁷ Дан. 7, 9.

⁹⁹ Иов 8, 10.

¹⁰¹ Пс. 90, 4.

¹⁰³ Втор. 24, 10.

¹⁰⁵ Иез. 1, 26.

¹⁰⁷ *Dion. Ar. De Div. nom.* 1, 8. P. 120:9—121:2.

¹⁰⁸ Ср.: Апок. 1, 10.

⁹⁶ Иак. 5, 4.

⁹⁸ Пс. 33, 17.

¹⁰⁰ Пс. 90, 4.

¹⁰² Втор. 33, 23.

¹⁰⁴ Откр. 14, 14.

¹⁰⁶ Пс. 74, 9; Притч. 9, 2—3.

созерцаний, и таинственного собеседования, и божественных глаголов, чудесным образом провозглашенных ему свыше, — короче говоря, апостольской благодати, и весь воспламенился¹⁰⁹ божественным огнем¹¹⁰. Посему, хотя он совершенно не вкусил от словес внешнего знания и не научился оным¹¹¹, но по свободному течению слов и по избытку и насыщенности мыслей — поднялся на высоту мудрости, превзойдя всякого ратора и мудреца, как истинный мудрец и искуснейший в вещах божественных богослов.

8. И неудивительно! *Мудрость Божия проходит*, согласно рекшему, и проникает сквозь все посредством чистоты, так как является дыханием силы Божией и чистым излиянием славы Вседержителя. Она одна, — говорит [Соломон], — *но может все и, пребывая в себе самой, все обновляет, и переходя из рода в род в святые души, она prepares друзей Божиих и пророков; ибо Бог никого не любит, кроме живущего с мудростью*¹¹². Посему и возжелавший словес мудрости неудержимо возлюбил ее красоту. И возлюбив, — по Соломону, — *взыскал трудами любомудрия и подвижничества, и обрел ее*¹¹³. И, обрета, молился со слезами неустанно и было дано ему *разумение*. *Воззвал он с верою твердою и сошел на него дух мудрости*¹¹⁴. По той причине в течение всей своей жизни он сохранял негасимым просто исходящее от нее сияние, через которое и сошли на него

¹⁰⁹ После слова «воспламенился» в двух рукописях (QT) добавлено «божественным Духом». По предположению А. Камбилиса, эти слова являются маргинальной схолией, проникшей в текст рукописи, и потому при переводе опущены.

¹¹⁰ + Божественным Духом QT (примечание на поле к «Божественным огнем», попало в текст).

¹¹¹ Об образовании, полученном прп. Симеоном, см. подробнее во 2-й главе его жития, написанного прп. Никитой (см. примеч. 8).

¹¹² Прем. 7, 24—25, 27—28.

¹¹³ Ср.: Прем. 6, 11—12; 8, 2.

¹¹⁴ Прем. 7, 7.

вместе все блага вечной жизни и неисчислимое богатство мудрости и ведения¹¹⁵. Беспопечительно и бесхитростно научившись от Бога неизреченному, он независтно сообщает об этом всем в своих писаниях и для духовной радости, и в то же время для пользы. [Симеон] не скрывает данный ему от Бога талант, как неблагодарный раб¹¹⁶, но, как верный управитель, из благодарности — по написанному — не зарывает богатство неоскудеваемой мудрости, которое он принял от Него. «*Без хитрости я научился, — говорит [Соломон], — и без зависти преподаю, богатство ее не скрою*»¹¹⁷.

9. И потому — *сребро разжженное язык его*¹¹⁸, и *правды полна душа его*¹¹⁹. Уста его, такие, какие только у истинного праведника, *ведали высокая (ὕψηλά) гортань его источала благодати (χάριτας) и неизреченную мудрость Божию*¹²⁰. А было это по причине поистине многого смиренномудрия и чистоты: *уста, — глаголет [Соломон], — смиренных будут поучаться в мудрости, и в сердце благом мужа мудрость, а в сердце неразумных не постигается*¹²¹. Ибо он, исполненный смиренномудрия, постоянно носил, по реченному, *в поучении сердца Божию мудрость*¹²², которая постигается теми, кто смирен сердцем, а совсем не безрассудными мудрецами мира [сего], — и воистину *дыхание его*¹²³ было всегда светом Божиим, который стал светильником¹²⁴ для разума его. И то, что мысленно созерцали

¹¹⁵ Ср.: Прем. 7, 10—11.

¹¹⁶ Частый образ у прп. Никиты (см., напр., его «Исповедание веры» 2. Рус. пер.: БВ 4. 2004. С. 94. Darrouzès 1961. P. 446) и у прп. Симеона (Нутп. 24:40—41; Нутп. 28:109).

¹¹⁷ Ср.: Прем. 7, 13.

¹¹⁸ Притч. 10, 20. В син. пер. «сребро отборное».

¹¹⁹ Ср.: Пс. 47, 11.

¹²⁰ Притч. 10, 21, 31—32; ср.: 1 Кор. 1, 20 sqq.

¹²¹ Ср.: Притч. 11, 2; 14, 33.

¹²² Ср.: Пс. 48, 4.

¹²³ Ср.: Притч. 20, 27.

¹²⁴ Ср.: Иер. 25, 10; Апок. 18, 23.

его очи, подобно прорицанию, он изрекал и со знанием о том яснейшим образом писал, ведь сказано: «что увидели глаза твои, скажи»¹²⁵. И, изрекая это, он совершенно открыто воспеваает в гимнах Божество, из сущих (постигаемое), как общее для всех сущих. Ибо «каждому из сущих Благо вовсе не непричастно, — как глаголет великий в божественном Дионисий, — но от Себя Самого, в уединенности, созидавая пресущественный луч, благолепно является в соответствующих всему сущему озарениях, и возвышает разумные¹²⁶ умы, насколько возможно, священнолепно восходящих к Нему, до доступного созерцания Себя, приобщению и уподоблению Себе»¹²⁷.

10. Так-то, следуя во всем бывшим до него богословам, «он воспеваает превосходящее ум и природу сокровенное Божества неисследимыми и священными благоговениями ума¹²⁸», — как говорит о мужах-богословах Дионисий, — а «неизреченное всецело почитая благоразумным молчанием», стал восходить к «озарившим его в священных» размышлениях «блистаниям». И, оттуда обильно озаряемый и просвещаемый, он благодаря им премирно запечатлел в себе их изображения для составления богоначальных и благолепных гимнов и священных славословий, дабы созерцать в надлежащей мере даруемые ему через них богоначальные светлы и с любовью воспеваать Подателя благ Господа как виночника всякого священного начала и *светоявления*¹²⁹.

11. Стало быть, это древний вид и плод первоисточной Мудрости. Ибо божественная благодать Духа, свыше через преизбыток очищения столь помогавшая древним и верным мужам, которые «издревле любомудрствовали в отеческом любомудрии»¹³⁰,

¹²⁵ Ср.: Притч. 25, 7.

¹²⁶ У Ареопагита: «священные» (*ιερούς*).

¹²⁷ *Dion. Ar. De Div. пом. 1, 2. P. 110:11—15.*

¹²⁸ Т. е. благоговейными действиями ума.

¹²⁹ 10 гл. Ср.: *Dion. Ar. De Div. пом. 1, 3. P. 111:3—11.* Прп. Никита переводит прямую речь в косвенную.

¹³⁰ Цитата из трактата Филона «О созерцательной жизни» (*Philo Jud. De*

побуждала их мысль к составлению исполненных любви и божественных гимнов¹³¹ и всяческих поэтических творений. Именно благодаря этому они чудесным образом оказывались для своих современников сочинителями песней, гимнов и божественных напевов. Однако не из-за обучения наукам и отличной выучки в произнесении речей они делали это мудро и привычно, но по причине любомудрия душевного нрава¹³², крайнего подвижничества и соблюдения основных добродетелей¹³³. Если кому-либо захочется (*φίλον*) удостовериться в сказанном мною по письменному документу, пусть он обратится к Филону (*Φίλωνι*) Иудею, а именно к его сочинению, надписанному приблизительно так: «О созерцательной жизни, или Об умоляющих», и тогда убедится отсюда в правоте нашего слова. Позаимствуем оттуда и мы некое краткое изречение для подтверждения сказанного, а именно следующее: «Так что стремлениями чистого ума, — он говорит, — они не только озирают высоты, но и слагают песни и гимны, посвященные Богу всевозможными размерами и напевами, по необходимости начертывая оные наиболее возвышенными [поэтически-ми] метрами»¹³⁴.

vita contemplativa 28:3). Здесь и далее в 11 гл. Стифат имеет в виду главы 28—30 данного трактата, с которыми скорее всего он познакомился в изложении Евсевия Кесарийского. См.: *Philo Jud. De vita contemplativa* 28:2—30:1. TLG 18/28 = Eus. Hist. eccl. 2,17,10:1—11:4,13:3—5. TLG 2018/2.

¹³¹ Ср. в *Corpus Aegoragiticum*: «в исполненных любви гимнах» (*κατὰ τοὺς ἐρωτικῶς ὑμνους*. *Diop. Ar. De Div. пом. 4, 14, P. 165:16*).

¹³² Досл.: «образа действия души». Игра смыслами: *τρόπος* («образ действия», «поведение») и *τρόπος* («оборот речи», «троп»).

¹³³ Имеются в виду «четыре основные добродетели» (*τετρικαὶ ἀρεταί*) — мужество, целомудрие, справедливость и мудрость, о которых прп. Никита, продолжая святоотеческую традицию, писал в Сотницах (см., например: Сотница 3, 49. *Φιλοκαλία. Т. 3. Σ. 338*).

¹³⁴ *Philo Jud. De vita contemplativa* 29:4—30:1. *ἄστε οὐ θεωροῦσι μόνον, ἀλλὰ καὶ ποιῶσιν ἄσματα καὶ ὑμνους εἰς τὸν θεὸν διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν, ἃ ῥυθμοῖς σεμνοτέρους ἀναγκαίως χαραττοῦσι*. У прп. Никиты, так же, как и у Евсевия (см. примеч. 130), *ἃ ῥυθμοῖς* («ритмами») заменено на *ἀριθμοῖς* (досл. «числами»). Слова «стремлениями чистого ума», «высоты» добавлены прп. Никитой.

12. Итак, все то, что было богоглаголиво воспето этим отцом в божественных именах, «в это, — утверждает великий Дионисий, — посвящают божественные речения. И кто-то обнаружит, разумеется, трудолюбивой душой и чистою мыслью¹³⁵ исследуя божественные писания¹³⁶, что всякое, так сказать, священное песнословие богословов проясняет и при помощи гимнов приуготовляет божественные имена для благотворных исхождений Божественной природы»¹³⁷. Затем еще очевиднее подтверждая нашу речь, он [Дионисий] так ясно сам тотчас пишет дальше и утверждает: «Боговидные умы, насколько возможно, ангелоподражательно соединяются с таковыми (разумеется, с божественными ангельскими силами), ибо при прекращении всякого разумного действия, происходит именно такое соединение обоживаемых умов с пребожественным Светом. Они [боговидные умы] воспевают Его [пребожественный Свет] преимущественно через отъятие всего сущего, просвещенные Оным истинно и сверхъестественно, благодаря блаженнейшему единению с Ним, ибо Он есть Причина всех сущих, а Сам — ничто, будучи сверхсущностно изъят из всего»¹³⁸.

13. Итак, познав сей (Свет), божественный отец Симеон, как несомненно мудрый богослов, воспевал божественную сверхприродную природу и как *безымянную*, и как виновницу всякого именуемого имени¹³⁹, и богословствовал о ней как о находящейся надо всем *безыменно*¹⁴⁰. «Ныне же собрав из богословских учений¹⁴¹ то, что относится к настоящему сочинению, и пользуясь сказанным, словно неким правилом, вникая в него, оный (Симеон) достиг раскрытия умопостигаемых божественных имен».

¹³⁵ Ср.: Ин. 5, 39.

¹³⁶ Слова «разумеются... писания» являются пояснением прп. Никиты.

¹³⁷ *Diop. Ag. De Div. nom.* 1, 4. P. 112:7—10.

¹³⁸ *Diop. Ag. De Div. nom.* 1, 5. P. 116:14—117:4.

¹³⁹ *Фил.* 2, 9.

¹⁴⁰ Ср.: *Diop. Ag. De Div. nom.* 1, 6. P. 118:2—10. Ср.: Еф. 1, 21.

¹⁴¹ ἐκ τῶν θεολογίων. Ср. у Ареопажита: ἐκ τῶν λογίων (из Речений).

И ныне же¹⁴², «постигая богозрящим помыслом являющие Бога» отблески и «созерцания»¹⁴³, он начал их пересказывать, «согласно божественному преданию» Апостола¹⁴⁴, «предлагая святая (ἅγια) святым», и щедро указал следующим за ним соразмерно с их способностями священно постигнутые им божественные видения, обязавшись им в этом, как первый — вторым и низшим¹⁴⁵, и по достоинству преподал священное тем, кто разумно и всеобъемлюще причастен священному совершенству. «Он избегал насмешек и глумления непосвященных, скорее же их самих, и если кто-то из людей таков, он освобождал от направленного против этого [Света] богоборчества»¹⁴⁶, так что, пока он находился и видимо присутствовал среди живых, не излагал этого многим. И в этом он повиновался великому Дионисию, писавшему к Тимофею следующее: «Смотри же, как бы не осмеять тебе Святое (ἅγια) Святых, но [напротив] окружить благоговением, и то, что относится к сокровенному Богу, почитать умными невидимыми знаниями, соблюдая его (Святое Святых) непричастным и неприкосновенным для непосвященных, и приобщая к нему причастующим священному образу только священников из [числа] священников в соответствии со священным просвещением.

¹⁴² Прп. Никита словами «ныне же» заменяет более пространную речь Ареопагита *ἄτερ ἀεὶ κατὰ πάσαν ἡμῖν θεολογίαν ὁ ἱεραρχικὸς θεσμὸς ὑφ' ἡγείται.*

¹⁴³ У Ареопагита полнее: *ὅσα ἱερά ταῖς τῶν ἱερῶν θεωνυμιῶν ἀναπτύξεται.*

¹⁴⁴ Слово «Апостола» добавлено прп. Никитой. Точный источник не установлен. Ср.: Мф. 7, 6.

¹⁴⁵ Ср.: «непосредственно от Бога первые, чрез них — опять же от Бога — нижележащие соответствующим им образом просвещаются светлейшими осияниями богоначального луча» (рус. пер. цит. по: *Дионисий Ареопажит. О церковной иерархии. Послания / Вст. статья, подготовка греческих текстов и их рус. пер. Г. М. Прохоров под ред. иером. Григория (В. М.) Лурье.* СПб., 2001. С. 153. Греч. текст: *ἐκ θεοῦ μὲν ἀμέσως τὰς πρώτας, δι' ἐκείνων δὲ πάλιν ἐκ θεοῦ τὰς ὑφεμένους ἀναλόγως αὐταῖς ἐλλάμπεσθαι τὰς φανοτάτας τῆς θεαρχικῆς ἀκτίως αὐγᾶς. Dion. Ar. De Eccl. Hier. 6, 6. P. 120:10—12).*

¹⁴⁶ Гл. 13 (со слов «Ныне же собрав...») = *Dion. Ar. De Div. nom. 1, 8. P. 116: 14—117:4.* В данной цитате прп. Никита меняет 1 л. мн. числа на 3 л. ед. числа.

14. Так и есть, ибо как и нам, своим приверженцам¹⁴⁷, препода-
ло богословие»¹⁴⁸, точно так и мы всё сие, как наученные им (Си-
меоном) и познавшие высоту, глубину и широту его мудрости¹⁴⁹,
согласно сказанному и в настоящей речи, удаляем от совершенно
грубых и непосвященных и хотим, чтобы оно было для них недо-
ступным. То есть ясно раскрываем это лишь тем, кто имеет *уше-*
са священно простертыми из тщания о поступках (*τρόποι*) и бо-
жественном разумении¹⁵⁰, и находится в [непосредственной] бли-
зости от святых как по своей жизни, так и по высшему ведению.
Того же и божественный Павел желает, когда пишет Тимофею
следующее: «*сие передай верным людям, которые были бы спо-*
собны и других научить»¹⁵¹.

15. Так вот, благодаря любомудренному деянию возбуждав к со-
зерцанию и верою взойдя в глубины богословских понятий, пусть
обратят к ним поиски своей души, и оттуда, я это хорошо знаю,
они пожнут пользу. А прочие, чей ум рассеян на многообразные
предметы¹⁵² и омрачен тьмою неведения, никогда не ведав-
шие, чем вообще являются деяние, созерцание и откровение бо-
жественных тайн, пусть удалятся от чтения того, что здесь напи-
сано. Ибо их мысль не в состоянии вместить возвышенные слова

¹⁴⁷ В тексте *θιασώταις*. «Тиасотами» у эллинов первоначально назывались члены религиозного шествия (*θίασος*), исполнявшие «божественные песнопения» (*οἱ τὰ θεῖα ᾄδοντες*), или те, кто принимал участие в жертвоприношениях (см.: *Phot. Lex. θ*, 82:8—11). Позднее слово стало означать пламенного почитателя божества, а также ревностного последователя той или иной философской школы. Само слово *θίασος* нередко употребляется отцами Церкви и церковными песнописцами, как правило, обозначая собрание верных, в особенности — чествующих тот или иной праздник или память святого (см., например: *Theod. Stud. Ep.* 323:28).

¹⁴⁸ *Dion. Ar. De Eccl. Hier.* 1, 1. P. 63:7—11.

¹⁴⁹ Ср.: Еф. 3, 18.

¹⁵⁰ Досл. «о божественной совести (*σύνεσις*)».

¹⁵¹ 2 Тим. 2, 2.

¹⁵² Ср.: *Dion. Ar. De Eccl. Hier.* 1, 1. P. 64:5 (*τὰς πολλὰς ἑτερότητας*); ср. Сотница 3, 16 (*ἡ φύσις ... εἰς πολλὰς ἑτερότητας διασκεδάννυται*. — *Φιλοκαλία. Τ. 3. Σ. 330*).

и откровения, а сами они, не способные воззреть на то, что превыше нас, привыкли попирать¹⁵³ и осквернять божественное¹⁵⁴.

16. Напротив, всякая душа, когда успешно достигает крайней чистоты, будучи бессмертной и разумной, божественною силою возвышается к ангельскому житию¹⁵⁵, согласно *иерофанту*¹⁵⁶ Дионисию, говорящему следующее: «Когда она (душа) вернется в себя, согласно круговому движению и единообразному собиранию (*συνέλιξις*) своих умных сил от всего внешнего, Божественное Благоначалие дарует оной неподвижность (*ἀπλανές*)¹⁵⁷, как в некотором круге¹⁵⁸, и от многих внешних вещей возвращает ее и сначала в себе самой сосредотачивает, а уже после, когда та станет единообразной, соединяет оную [душу] с соединенными воедино ангельскими силами¹⁵⁹. Ибо ими, как добрыми проводниками (ведь души со всеми своими добротами следуют за священными и святыми умами) она возводится к Самому Благому Началу

¹⁵³ Ср.: Мф. 7, 6.

¹⁵⁴ Ср. «Против порицателей святых»: «Они порочностью жизни и своенравием души бесстыдно и дерзко глумятся над божественным и попирают его ногами, будучи преступниками, которые неистовствуют против святых...» (*Οἱ καὶ ἀναιδῶς ἐν φαυλότῃ βίῳ καὶ δυστροπίᾳ ψυχῆς τῶν θείων τολμηρῶς καταπατοῦντες ποσί, ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἄγια οἱ ἐναγείς καθυβρίζουσι*. Л. 530).

¹⁵⁵ Ср.: *Dion. Ar. De Div. nom.* 4, 2. P. 145:13 (*πρὸς τὰς ἀγγελικὰς ἀνατεινομένης ζωῆς*).

¹⁵⁶ Иерофант (*ιεροφάντης*) по терминологии эллинского жречества — верховный жрец.

¹⁵⁷ У Платона это слово означало неподвижность неблуждающих звезд. У Секста Эмпирика и Ареопарита означает прямоту и безошибочность.

¹⁵⁸ Иером. Пантелеимон (Успенский) считал, что здесь имеется в виду «планетная система» и проводится сравнение между неподвижностью души и планеты. См.: *Успенский 1917*. С. 10. Примеч. 1.

¹⁵⁹ Ср. у Ареопарита: «Душе свойственно круговое движение, вхождение от внешнего в себя и умных ее сил единовидное собирание, которое дарует ей неподвижность, как в некоем круге, и от многих внешних вещей возвращает ее и сначала сосредотачивает в себе самой, а затем, когда она станет единовидной, соединяет ее с соединенными воедино силами» (*Dion. Ar. De Div. nom.* 4, 9. P. 153:10—14).

всех благ, и становится причастницей источающихся из Него озарений соответственно обретающемуся в ней очищению и, по мере сил, обильно приобщается дару Благовидного (Божества)¹⁶⁰. Посему я полагаю несправедливым, чтобы возвышенные созерцания души оказались в опасности и исполненные любви богословские учения стали подвергаться сомнению, попав в *ушесса*, заткнутые завистью и неверием, или, лучше сказать, в души, плотно окутанные мраком неведения и попираемые мулами и ослами, или же драконами и змеями, — я имею в виду, нечистыми и губительными страстями. Ибо Святое недоступно всем тем, кто ведет собачий и свиный образ жизни¹⁶¹, им оно не дается, также как и прорицание, и (перед ними) не мечется словесный бисер¹⁶². А тем, которые благодаря крайней чистоте возводятся к равенству (*πρὸς τὸ ἴσον*)¹⁶³ святости, [святые предметы] становятся доступными, сопровождаясь неизреченным и божественным наслаждением, и как «светозарные светы»¹⁶⁴ и порождения божественного пламени подают (приводящие) к ним мудрость и возвышение¹⁶⁵.

17. Да будет так! Раз на толикую высоту была возведена истине божественная и чистейшая душа нашего наставника (*καθηγούμενος*), и удостоилась таких облистаний и таковой бла-

¹⁶⁰ Ср.: *Dion. Ar. De Div. nom.* 4, 2. P. 145:10—16. У прп. Никиты порядок слов иной.

¹⁶¹ Ср. Сотница 1, 16: «человек является... скотским, звероподобным и демоническим, уклоняясь к тому, что против природы».

¹⁶² Ср.: Мф. 7, 6. Прп. Никита цитировал это место в Сотнице 3, 22: «чтобы святое не давалось псам, и бисер Слова не метался в свиноподобные души» (*ἵνα μὴ τὰ ἅγια δίδωται τοῖς κισί, μηδὲ ὁ μαργαρίτης τοῦ λόγου βάλληται εἰς χοιρώδεις ψυχάς...* — *Φιλοκαλία. Т. 3. Σ. 331*). Ср. у прп. Симеона Нового Богослова: *Sym. N. Theol. Eth.* 9:108—110. SC 129. P. 226.

¹⁶³ Имеется в виду, что приобщающийся святому должен обладать соответствующей, или «равной святому», святостью.

¹⁶⁴ Выражение заимствовано у Ареопажита. См.: *Dion. Ar. De Div. nom.* 4, 2. P. 145:9 (*φῶτα φανὰ*).

¹⁶⁵ возвышение: разумение E.

годати рыбарей и апостолов, и достигла сверканием своего пламенного духа до самого Благого Начала всех, куда возводятся все души праведных, и стала причастницей Его щедрых озарений, о чем, несомненно, вопиют его творения и гимны божественной любви (*οἱ ἔρωτες τῶν θεῶν ὑμνων*), как может быть не святата, которая срастворилась со Святым по природе¹⁶⁶ и с древними святыми, как со светом — свет, с огнем — огонь, с солнцем — луч, как вторые [светы] — с первыми и сущее в образах и знаках — с первообразами и истинами? Как не воспеть ту душу, которая, достойная гимнов и всякого рода похвал, [находится] уже выше таковых и превышает всякой земной и человеческой славы? Да падет зависть¹⁶⁷, всегда негодующая на добрых, и да будет воспет и прославлен достойный гимнов и всяческих похвал Симеон, как более пространно, используя священные изречения, изложили мы в слове «Против порицателей святых»¹⁶⁸! Ведь если сии откровения и гласы — не гласы Божии и не принадлежат обожженной душе [святого], ставшей вне всякого мирского чувства и всецело и совершенно святой, едва ли что другое из человеческих дел, совершаемых нами¹⁶⁹ со всяческим усердием, смогло бы оказаться приятным Богу и удостоиться людской похвалы, не имея славы и знаменитости, приобретаемых через высочайшую мудрость и познание¹⁷⁰ Бога.

18. Конечно, это¹⁷¹ (вступление) к проникнутым любовью бо-

¹⁶⁶ Ср. «Против порицателей святых»: «Ибо если Христос свят, то и те, кто носил Его [в себе], святые» (*Εἰ γὰρ Χριστὸς Θεὸς καὶ ἄγιος, καὶ οἱ τοῦτον φοροῦντες ἄγιοι*) (Л. 530 об.).

¹⁶⁷ См. сходное выражение у свт. Григория Богослова: *Greg. Naz. Or. 44, 12. PG 36, 620:36.*

¹⁶⁸ В начале данного предложения точно цитируется слово «Против порицателей святых»: *Πιπέτω φθόνος τοῖς καλοῖς ἀεὶ νεμεσῶν* (Л. 530 об.). О данном сочинении см. выше примеч. 9.

¹⁶⁹ Выражение *πρὸς ἡμᾶς* может быть переведено: «для нас».

¹⁷⁰ Ср.: Кол. 2, 3.

¹⁷¹ Схолия: «Сам Иисус свидетельствовал, что пророк в своем отечестве чести не имеет». — Схолия Е.

жественным гимнам учителя было предложено нами ради тех, кем владеют зависть к добру, неверие и незнание, дабы по первому порыву столкнувшись с ними¹⁷², те или стали когда-нибудь лучше, возвысившись над завистью и клеветой, и прославили бы, насколько возможно, того, кто делом, словом и созерцанием прославил Бога и освятил в своих членах Имя¹⁷³, Которое выше всякого имени¹⁷⁴, — или, как не вкусившие [божественных] благ и, по причине свойственной таким людям дебелисти, совершенно не вмещающая возвышенные созерцания, пусть они даже не прикасаются к написанным здесь [гимнам] и праздно не их исследуют.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Успенский 1917* — Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова / Перевод с греческого с изображением св. отца, вступительной статьей, предисловием к гимнам ученика преп. Симеона Никиты Стифата и другими приложениями иеромонаха Пантелеимона (Успенского). СПб: Типография И. И. Иванова, 1917 ([Нижний Новгород], Братство св. Александра Невского, 1989). 280 сс. + 68 + IX.
- Darrouzès 1961* — *Nicéas Stéthatos*. Opuscules et lettres / Éd. J. Darrouzès. P., 1961 (SC 81).
- Kambylis 1976* — *Symeon Neos Theologos*. Hymnen / Prolegomena, kritischer Text, Indices besorgt von A. Kambylis. Berlin-New York, 1976 (Supplementa Byzantina. Texte und Untersuchungen).
- Koder 1969* — *Symeon le Nouveau Théologien*. Hymnes 1—15 / Introduction, text critique et notes par J. Koder, traduction par J. Paramelle. T. 1. P., 1969 (SC 156).
- Φιλοκαλία. Τ. 3. — *Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, Μακάριος Κορίνθεος*. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνεργανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν ἐν ἣ δια τῆς κατὰ τὴν πράξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται, καὶ τελειοῦται, καὶ εἰς ἣν προσετέθησαν τὰ τῆς ἐν Βενετία ἐκδόσεως ἐλλείποντα κεφάλαια τοῦ μακαρίου Πατριάρχου Καλλίστου. Ἐν Ἀθήναις, Ἐκδ. οἶκος Ἀστῆρ, 1981.

Перевод, вступительная статья и примечания
иеромонаха Дионисия (Шленова)

¹⁷² Т. е. с «Гимнами».

¹⁷³ Ср.: Мф. 6, 9.

¹⁷⁴ Фил. 2, 9.

ПРП. ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ

ПОУЧЕНИЕ НА ПОСТРИЖЕНИЕ В МОНАШЕСКИЙ ЧИН¹

Славянская рукопись, в которой содержится «Поучение на пострижение...», находится в собрании РНБ². Недавно она была опубликована в сборнике, посвященном прп. Паисию Величковскому, изданном по благословению Русского монастыря св. Пантелеимона на Афоне. Именно по этому изданию и был выполнен настоящий русский перевод. На несколько лет ранее увидел свет текст поучения по рукописи, хранящейся в Румынской академии наук, с дополнениями из рукописи, принадлежащей Афонскому Свято-Ильинскому скиту³.

Характерной особенностью поучения является то, что прп. Паисий Величковский обращает здесь свою речь не столько к новопостриженному монаху, как естественно было бы ожидать из названия произведения, но ко всем христианам — как мирянам, так

¹ Перевод выполнен по изданию: *Преподобный Паисий Величковский*. Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам VIII—XIX вв. М.: Издание Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 2004. С. 238—246.

В настоящее время при храме Святой Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках готовится издание русского перевода всех славянских текстов, опубликованных в этой книге, кроме «Поучения...». Интернет-публикацию переводов со временем планируется осуществить на сайте БФ «Наследие Православного Востока» (<http://www.n-p-v.ru>).

² РНБ. Ф. Духовной академии № 279, Житие Паисия Величковского, Л. 140—152.

³ Biblioteca Academiei Române (București) 485, f. 46—57; Athos Profitis Elias nr. 234. Изд.: *Ioannikios*. A Homily for the Monastic Tonsure by St. Paisy (Velichkovsky) // RESEE 29. 1991. P. 231—240.

и иночествующим, причем к последним — независимо от продолжительности их пребывания в монастыре. Так, в поучении не упоминается ни одна сугубо монастырская реалья, и само слово «монастырь» в нем не встречается. Нямецкий игумен задумывал свое сочинение как призыв к монашеству для мирян, как напоминание о сути и цели иноческого подвига для братии и как апологию перед лицом порицающих «ангельское житие».

Начиная уже с самого подзаголовка («Како должны суть воевати всегда противу триех врагов»), прп. Паисий явно или неявно выдвигает и, основываясь на Священном Писании и святоотеческом наследии, обосновывает ряд следующих тезисов: у человека есть три врага; поэтому христианин, желающий сразиться с ними, должен, взяв крест, отвергнуться себя и мира и исполнить все Христовы заповеди; монашество и есть образ жизни, позволяющий наилучшим образом достичь совершенства и выйти победителем в умной брани.

Убеждение, что суть жизни человека — сражение, причем сражение не внешнее, а внутреннее, ведомое против страстей и их изобретателей — демонов, присуще всему православному аскетическому Преданию, это — одно из основных утверждений поучения, глубоко укорененное в Писании. Уже в первых главах книги Бытия Господь полагает между древним змеем — дьяволом⁴ и человеком вечную вражду⁵. В провидении пророческого вдохновения пророк Исаия видит облеченным в воинские доспехи Самого Господа Бога⁶. И, воплотившись, Богочеловек «не мир принес на землю, но меч»⁷. В некоторых местах поучения мысль прп. Паисия настолько близка словам апостолов, что он буквально говорит и мыслит местами из Нового Завета, а не просто цитирует Писание для подтверждения своих мыслей.

⁴ См.: Быт. 3, 1.

⁵ См.: Быт. 3, 15.

⁶ Ср.: «И Он возложил на Себя правду, как броню, и шлем спасения на главу Свою». Ис. 59, 17.

⁷ См.: Мф. 10, 34 и паралл.

По крайней мере в двух местах поучения прп. Паисий явным образом заимствует некоторые образы у двух великих наставников православного иночества — прп. Иоанна и Григория Синаитов. Отчетливые аскетические формулировки прп. Иоанна Лествичника нельзя не сопоставить с началом второй части поучения; параллель с прп. Григорием Синаитом подробно изложена в одиннадцатом примечании к тексту перевода. Однако наставник славянского монашества не просто приводит сводку библейских и святоотеческих образов и идей, но творчески переосмысливает и собственным духовным опытом обогащает святоотеческое предание.

«Почтение на пострижение в монашеский чин» находится в своеобразной смысловой связи с другим, более известным его творением «Главы об умной молитве». Почтение, которое уместно было бы рассматривать как первую часть, служит как бы развернутым введением ко второй части — «Главам». Если в поучении прп. Паисий настаивает на необходимости монашеского пострига для всех стремящихся к совершенству христиан, то в «Главах» он обращается к тем, кто вял уже его совету и вступил в ряды духовного воинства, научая их искусству умной молитвы.

В нижеследующем русском переводе цитаты из Священного Писания оставлены на славянском языке в авторской редакции. В случае расхождений с каноническим текстом славянской Библии ссылка на Священное Писание сопровождается знаком *. Неточности при цитировании Священного Писания, как правило, незначительны и объясняются тем, что прп. Паисий либо исходил из другого извода, либо цитировал по памяти, либо со свойственной святоотеческой традиции «свободой» встраивал цитаты из Священного Писания в контекст своего повествования.

Особая благодарность выражается старшему научному сотруднику ИВИ РАН О. А. Родионову за помощь в переводе трудных мест поучения.

ПОУЧЕНИЕ НА ПОСТРИЖЕНИЕ В МОНАШЕСКИЙ ЧИН.
КАК ДОЛЖНО ВСЕГДА ВОЕВАТЬ ПРОТИВ ТРЕХ ВРАГОВ

Как мирские войны во всеоружии сходятся на битву, да страшны будут врагам своим, мужественно против них ополчившись, так и Христовы войны должны быть во всеоружии духовном, желая выйти на битву против невидимых врагов. Как написано: *несть наша брань к плоти и крови, но к началом и властем и миро-держителем темным*⁸, против трех сильных врагов: против тела, мира и дьявола. И как яснее услышим в десятой и шестнадцатой главе Евангелия от Матфея: *Рече Господь Своим учеником: иже любит отца или мать паче Мене, несть Мене достоин. Иже любит сына или дщерь паче Мене, несть Мене достоин. Иже не примет креста своего, и в след Мене не грядет, несть Мене достоин. Иже бо аще хошет душу свою спасти, погубит ю; а иже погубит душу свою Мене ради и Евангелиа, той спасет ю. Кая бо польза человеку, аще приобрящет мир весь, душу же свою отщептит, или что даст измена душу свою*⁹.

Часть первая

О ЕЖЕДНЕВНОЙ БРАНИ И КАК ИНОКИ
ДОЛЖНЫ ПРОТИВ СИХ ТРЕХ ВРАГОВ
ОПОЛЧАТЬСЯ И ПОБЕЖДАТЬ ИХ

В Святом Евангелии Господь ясно показал трех врагов, воюющих против душ наших. Первый наилютейший враг — дьявол. Против него повелевает взять крест. Второй враг — тело наше. Сопротивляться ему повелел отвержением отца, матери, сына и дочери. Третий враг — мир. О нем сказал: *аще приобрящет мир весь, кая польза ему*¹⁰. Против трех сих врагов должны воевать и ополчаться иноки, проходя земное поприще.

⁸ Еф. 6, 12*.

⁹ Мф. 10, 37—38; 16, 24—26*.

¹⁰ Мф. 16, 26*.

Наблюдатели сей битвы — Бог и ангелы Его, а также и диавол и ангелы его. Арена — место брани, дистанция — путь от греха до праведности. Конь — тело. Всадник и наездник — душа. Военачальник — ум. Оружие воинов Христовых: вера — как щит непобедимый, терпение — как шлем крепкий, молитва прилежная — как меч, смирение нелицемерное — как лук и стрелы¹¹. От такого оружия весьма трепещет диавол!

¹¹ Ср. с предисловием к славянским рукописям произведений прп. Григория Синаита, озаглавленным «О еже яко несть наша брань к крови и плоти, и что есть брань, и кто есть воин, и всеоружество Божие». В настоящее время ведется подготовка к изданию славянских переводов произведений прп. Григория Синаита, выполненных или отредактированных и исправленных прп. Паисием Величковским. Причем вышеназванный текст — единственный, для которого неизвестен древнегреческий оригинал. Скорее всего, он погиб при разрушении турками монастыря Катакекриомени в Парорини, где находилась Лавра, построенная Синаитом. Несмотря на отсутствие древнегреческого подлинника, исследователи отнюдь не отрицают возможности авторства прп. Григория (см.: *Tachiaos A.-E. Gregory Sinaites' Legacy to the Slaves: Preliminary Remarks // Cyrillomethodianum 7. 1983. P. 126; Rigo A. Gregorio il Sinaita // La théologie byzantine et sa tradition. T. 2. Turnhout, 2002. P. 89; Δεληκάρης Α. Άγιος Γρηγόριος ο Σιναιίτης. Η δράση και η συμβολή του στη διάδοση του ησυχασμού στα Βαλκάνια. Θεσσαλονίκη, 2004. Σ. 108. Примеч. 189). Ниже мы приводим славянский текст предисловия, который готовится к публикации О. А. Родионовым:*

«Станице есть добродетелей разстояние. Позорище же ангелов и человеческого собрание. Ополчение же брани, добродетелем и страstem сражение. Начальницы же обоим, Христос, и миродержец. Борение, ратование умное, и сатанино. Оружия обоим, добродетель и страсть. Победа же, побеждение и падение. Воин, душа. Конь, тело. *Всеоружество Божие* (См.: Еф. 6, 11. 13) есть добродетелей одеяние. Броня правды суть, всех делных добродетелей содержательное другдругоудержание. Щит веры есть, еже в души Богвидное благодати одеяние. Шлем спасения есть, настоящего молитвенный покров. Меч духовный есть, глагол Божий и имя. Стрелы суть, яже в чувстве нарицаемая слова Духа. Лук же словесный сугуб есть, уста и душа. Рука же влекущая, сила и язык. Стрела, действие и слово, тятиву умную влекущее и оттяжущее. Оружие же рекше меч есть, иже в руках наших деяний царский путь, преумножения и оскудения отсекающий. Железная же палица есть, яже востающая на ны враги, яко сосуды скуделничии (Пс. 2, 9) сокрушающая, еже с мужеством и разумом пение. Пение же есть, хваление Божие, любви воздвижение, разленению

А вот полки сатанинские и воинства его начальники. Первые — гордыня, сластолюбие, нечистота, убийство, тщеславие, ярость и гнев. Вот над такими полками начальник диавол и грехом, как стрелюю, поражает душу. Второй полк сатанинской силы — злоба этого мира, ибо тот воюет прелестью и сладостью временными и разнообразием красивых вещей. После них и само тело наше воздвигает брань на душу объедением, пьянством, вожделением блуда, леностью и прочими греховными страстями. Воистину, весьма трудна война против первого врага — брань видимого естества против невидимого. Такого врага, если не будет нам помощником Господь, победить невозможно. Но и прочих без помощи Божией не одолеем.

Первый шаг к брани и ополчению против мира мы делаем, когда отлучаемся от него и оставляем сладострастие его и прелестное желание красот, тленного богатства и временного веселья его и принимаем по образу Христову добровольную нищету. Да нищетою нашею прославим Его богатство, *иже сый богат, и нас ради обнища, даже мы нищетою Его обогатимся*¹², и приблизимся к Богу, *весь бо мир в зле лежит*¹³ и *вся яже в мире, похоть плотская, обманывающая очи наши и гордость живота*¹⁴. Из-за этого и сказал апостол: *не любите мира сего, ни яже в мире*¹⁵, *аще бы кто хочет друг быти миру, враг Божий бывает*¹⁶. Потому бегите от мира сего, как Лот от Содомского пожара в гору безмолвной жизни Сигор, как Израиль из Египта. Спешите из греховной тьмы в Землю Обетованную, к чистой и безгрешной богоугод-

отганияние, дело немощных и делателей: Рачение совершенных мужей. Псалтирь же, путь действенный. Следов же суть, слоги. Стопы, глаголи. Станица, псалми. Поприща, славы. Обители, седалища. Нозе шествующий, ум и слово. Град же, Бог: в Немже предпочивает всяк текий, яко в начале и конце, наченших и почивших и совершающих дело Божие» (БАН. Собрание Каликина. № 167. Л. 56—57).

¹² 2 Кор. 8, 9*.

¹⁴ 1 Ин. 2, 16*.

¹⁶ Иак. 4, 4*.

¹³ 1 Ин. 5, 19*.

¹⁵ 1 Ин. 2, 15*.

¹⁷ sc. мир.

ной жизни. От вавилонского рабства бегите к синайской свободе. Отвергните мир и прелесть его, устранившись от него безвозвратным странствием. И так победишь полки первого врага и победою твоей обрадуешь небо и опечалишь демонов. Если же он¹⁷ одолеет вас и возьмет в плен души ваши, тогда, если и всего мира богатство и красоту приобретете — не получите от этого никакой пользы, ничем не выкупите из плена души ваши, или что дадите взамен за нее?¹⁸

А первую крепость тела преодолеешь, если разлучишься с родственниками твоими, с отцом и матерью, с женой и детьми, с братом и сестрой, ибо, подобно мертвецам, они рабы мира и земли. Ты же шествуй к рабству Богу и уходи от земного мудрования к небу, где Христос царствует во веки!

Разлучаться же подобает не со всеми родственниками, но только с теми, кои препятствуют твоему спасению и мыслят поземному, говоря тебе:

— Женись, сын мой, и собирай богатство в мире, работай на имущество, приобретай поля, насади виноград, собери множество рабов, радуйся всему этому во все дни жизни — ведь ты наш наследник!

Именно с такими родителями, кои вместо света показывают тьму и вместо жизни — смерть, подобает тебе разлучаться и убежать от них. Если же родители наши советуют нам благое и приводят нас к Богу и к службе Ему, то таковых родителей крепко любви и как святых принимай, воли их и совету усердно покоряйся.

С другой стороны, победишь тело и разрушишь его вторую крепость, когда, удержавшись от сладкого многоядения и безмерного питья, постом убьешь вождение греха и уморишь блудную плотскую похоть. Так же поступай и с другими страстями и греховными прилогами. Лениость побеждай бодростью, а блудное желание — целомудрием и чистотой: так как этими стрелами во-

¹⁸ Мф. 16, 26; Мк. 8, 36—37; Лк. 9, 25*.

юет тело с душой нашей. *Плоть бо похотствует на дух, дух же на плоть, и тако друг другу противятся*¹⁹. Ибо и само тело наше, с одной стороны, враг нам (когда с похотью греха восстает на душу), с другой стороны — друг, так как способствует душе в добром. С Божией помощью телом могу поститься, изливать слезы, преклонять колена и творить милостыню. А без тела, одною душою, не можем сделать сего. И опять: тело хранит душу от гордости. Если в то время, как душа, Божий образ, надмевается от своего высокого рождения, посмотрит человек на тело, то смиряет свое высокоумие и понимает, что состав его — грязь и пепел. Потому и сказал св. Григорий о сочетании и разделении: «Враг милостив и друг — злоумышленник»²⁰.

Если смотрит человек на земное, то становится временным и смертным, наследником огня и тьмы. Если же возведет умное око к горнему миру, тогда бывает великим, вечным и бессмертным и наследует небесный свет. Для того и вас умоляю, как рабов Христовых, да не будете пленниками земного тела и смерти, но бегите к горнему миру и бессмертному пределу, да и наследниками его света будете.

И если победите первые полки ваших врагов, тогда легко ополчитесь и против самого дьявола — миродержителя и князя тьмы, против его темных властей и супротивных сил и сможете поразить их войско. *Точию восприимите вся оружия Божия, да тем возможете вся отразити*²¹ и *погасити стрелы лукаваго разжужженныя*²². Трояким оружием — верою, терпением и молитвою легко разрушается вся дьявольская брань и прогоняются его супротивные силы. Гордыню побеждай смирением, тщеславие — отречением от самого себя, блудодеяние — чистотою. Особенно же крестом поразишь и одолеешь этих трех врагов своих, когда возьмешь крест твоего терпения и свое на нем умертвишь тело и,

¹⁹ Гал. 5, 17*.

²⁰ Greg. Naz. De pauperum amore, Orat. 14, 7, PG 35, 865 B.

²¹ Еф. 6, 13*.

²² Еф. 6, 16*.

распявшись міру, умрешь для греховной жизни и как труп не будешь смотреть на грех и прикасаться его. Тогда твоя победа явится как луна в день полнолуния, сияя вечною славою, и ангелы Божии выйдут навстречу тебе, радуясь. И Царь вечной славы, Христос, примет победоносца Своего и прославит его пред взорами пресветлых Своих ангелов, перед патриархами, пророками и апостолами, и причтет к лику преподобных, и в Царствии Небесном место дарует.

Часть вторая

О НАЧАЛЕ ИНОЧЕСТВА И ЧТО СИМВОЛИЗИРУЕТ СОБОЙ ИНОК

Инок — исполнитель всех заповедей Христовых, исполнение христианства, бездна смирения, столп терпения, незабвенная память смерти, неоскудеваемый источник слез, сокровище чистоты, посмеяние над тленным, попиратель всех красот и прелестей сего міра, самовольное умерщвление. Инок — ежедневный мученик и понудитель себя самого, богоприятная жертва, вечногорящий светильник духовной премудрости, ум просвещенный, зритель всего видимого и невидимого, быстронесущая молитва, богомыслие, сердце чистое, неумолкающие уста Божией хвалы, жилище Святой Троицы, зрелище для ангелов и людей, ужас для бесов. Инок назван так, потому что у него иная жизнь — не телесная, а духовная, иная деятельность, иная пища, иная одежда и работа, и живет он в ином веке. Называется инок и черноризцем — от черной и плачевной одежды. Называется и монахом, или уединенным и беспечальным, как должный един со единым Богом иметь общение.

Вот законоположители и учителя таковой жизни. Первый — Мельхиседек, священник Бога Вышнего, живший без жены и без родственников в пустыне. Второй — чудный Илия, живший без жены в пустыне Хорив. Третий — Иоанн Креститель, живший в

пустыне Иорданской без жены и выше всякого стяжания; не е мяса и вина не пил, нося власяницу — одежду плача. А теперь ясно покажем законность и древность иноческого чина, Самим Господом нашим Иисусом Христом узаконенного и утвержденного. Ведь Сам Господь жил чистым, девственным житием, был бедным и нестяжательным. Так же и апостолы Его шли вслед за Христом, оставив отца и мать, жену и детей и все, что в мире.

Потому иноки последуют Христову учению и совету и жизни апостольской подражают. Оставляют все, что есть в мире красивое и прелестное, и похоть их. Оставляют гордость житейскую, женитьбу, веселие и покой телесный и богатство временное. Сами же идут вслед за Христом, взяв крест свой²³ — добровольное терпение и убожество, и девство, *скитающиеся в пустынях и горах*²⁴. И вместо светлых домов живут в темных пещерах, *в вертепах и в пропастях земных*²⁵. Живут в пустынях со зверями и птицами небесными вместо жены и детей. Вместо богатой одежды, вкусной пищи и питья — нищее рубище, голод и жажда воды. Вместо хмеля и веселья — плач, воздыхание и слезы. Ложе их — земля, а покров — небо. Все это — их повседневного терпения крест-власяница. Возненавидели иноки житейскую суету и не связаны житейскими делами, женою, детьми и хозяйством. Избрав лучшим для себя блаженство, не отягощаются богатством, дабы можно было удобнее послужить Господу и угождать Богу. *Всяк бо оживыйся печется како угодити жене*²⁶, так же и жена мужу²⁷, *а не оживыйся печется како угодити Богу своему*²⁸ и тому верно послужить. К тому же и то известно, что жить с женою — сие по естеству; так живут и животные и язычники. А чтобы жить без жены в девстве и чистоте — это выше естества, это дело ангельское и жителство святых Божиих

²³ Мф. 10, 38; 16, 24. Лк. 9, 23*.

²⁴ Евр. 11, 38*.

²⁶ 1 Кор. 7, 33*.

²⁸ 1 Кор. 7, 32*.

²⁵ Евр. 11, 38*.

²⁷ 1 Кор. 7, 34*.

угодников, кои всегда работают Господу. Как и апостол говорит: тот, кто постится и молится, да отлучится на время от жены²⁹. Но иноки всегда, до самой смерти пребывают в посте и молитве и потому не имеют жен. Но и в Ветхом Законе было повелено: приступающие к Господу, да отлучаются от жен³⁰. Иноки же вечно работают и предстоят на службе Его и потому отлучились от жен до самой смерти и так, в чистоте, работают Ему, как близкие Его слуги. А еретики уничтожают иноков, что будто бы они гнушаются брака и пищи, и приводят на них слово апостольское: *Яве дух глагола: яко в последняя времена отступят нецыи от веры, внемлюще учениям бесовским³¹, възбраняюще женитися, и удалитися от брашен, яже Бог сотвори³²*. Но это пророчествовал апостол о разных до нас бывших еретиках — о манихеях, маркионитах, евионитах и евхитах богомерзких. Те манихеи признавали двух разных богов: одного Бога на небе доброго, а другого на земле — злого міродержителя. Лукаво понимая апостольское слово, рассеяли они свою проклятую ересь и гнушались пищей, сотворенной на земле. Но чтоб не есть мясо и не пить вина — это не гнушение, а разновидность воздержания. И еще в начале, от создания мира до потопа, мяса не ели и вина не пили. И в законе Моисеевом назореи не пили вина и сикера³³ и мяса не ели. Так же и Даниил и три отрока гнушались мясом снедей царя Навуходоносора³⁴. Моисей, и Илия, и Сам Господь постились, не ев мяса и вина не пив, сорок дней и ночей³⁵. А святой Иоанн Креститель не ел мяса и не пил вина всю свою жизнь. Неужели он держался бесовского учения? Ответ мне, еретик, постников ныне укоряющий! Но вся вселенная знает, что были они исполнены Святого Духа, так как воздерживались от доброго мяса и от вина и от жены. То же самое и о Матфее евангелисте и об Иакове

²⁹ См.: 1 Кор. 7, 5.

³¹ 1 Тим. 4, 1*.

³³ См.: Числ. 6, 3—4.

³⁵ См.: Исх. 24, 18; 34, 27; Втор. 9, 9, 18; Мф. 4, 2; Лк. 4, 2.

³⁰ См.: Исх. 19, 15; 1 Цар. 21, 4.

³² 1 Тим. 4, 3*.

³⁴ См.: Дан. 1, 6—8.

Алфеевом рассказывают древние богословы, что они мяса не ели и вина не пили всю свою жизнь. И, поступая так, не гнушались созданием Божиим, но воздерживались и постом страсти греховные убивали в теле своем. Ибо пост — для демонов страшное дело, а Богу любимое и дар величайший, как и пятый канон Никейского Собора свидетельствует³⁶. Чин постнический и закон иноческий для истинных поклонников Божиих узаконили апостолы после Господнего Вознесения, как евангелист Лука пишет в Деяниях: *иже во множестве веровавших бысть сердце и душа едина*³⁷ в Иерусалиме. Ибо продавая имущества свои, все имели общим, кроме жен³⁸. А Анания с женой Сапфирой солгали и умерли, утаив для себя от цены проданного³⁹. После этого апостолы некоторых юношей из верующего народа, клятвою застав и обещав обещанием, умолили и научили — да живут без жен, в чистоте, в добровольной нищете и в послушании, стоя в этом даже до смерти. Многие тогда послушали их совет и с любовью приняли это славное дело. Так, постригая головы их в Кенхреях, апостолы узаконили чин иноческий, то есть славную старческую жизнь без жен. То же самое сделал и Павел, когда постриг четырех мужчин и Акилу и Прискиллу⁴⁰. Но постригшиеся не назывались иноками, а рабами Божиими, как свидетельствует Дионисий Ареопagit, восьмой ученик святого апостола Павла, в письме к одному монаху Демофилу называя его рабом Божиим и невольником, который совершенно отсек свою волю и предал всего себя воле Бо-

³⁶ 5 правило I Вселенского Собора предписывает, «чтобы в каждой области дважды в год были соборы... Соборы же да бывают, один перед четырьдесятиницею, да по прекращении всякого неудовольствия, чистый дар приносится Богу (разрядка моя. — А. В.); а другой около осеннего времени» (греч. текст и слав. пер. см. в: Правила святых Вселенских соборов с толкованиями. М.: Паломник, 2000. С. 18).

³⁷ Деян. 4, 32*.

³⁸ См.: Деян. 4, 32. 34.

³⁹ См.: Деян. 5, 1—10.

⁴⁰ См.: Деян. 18, 18. В Деяниях говорится, что в Кенхреях голову, по обету, остриг ап. Павел, а Акилла и Прискилла отбыли с ним в Сирию. Но ни об их пострижении, ни о пострижении других четырех братьев ничего не сообщается.

жей. И, как раб не свободен у господина своего, так и инок никогда не празден от работы Божией, но беспрестанно работает для него день и ночь хвалением, благодарением, молением, пением, бдением, пощением и богомыслием. Вот, воистину, дела раба Господня! В иноческой жизни — всякая добродетель христианского совершенства и исполнение всех заповедей Божиих, ибо в ней — добровольная нищета, чистота и послушание⁴¹. Господь же наш Иисус Христос, как зеркало и учитель всякой добродетели, — есть свет совершенства и источник чистоты. Ибо Сам Он родился от Пречистой Девы и в девстве и чистоте жил до самой вольной смерти и, вися на кресте, поручил Пречистую Деву, Матерь Свою, ученику и девственнику⁴². Сам Он возлюбил добровольную бедность: Бог богатый, в бедных яслях родился от бедной Девы. Бедно жил в мире, не име где главы подклонити⁴³, беден и наг на кресте умер Тот, Который одеваясь светом яко ризою⁴⁴. В послушании же жил от рождения Своего, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя⁴⁵. И с тех пор послушание в славной Христовой Церкви узаконено Самим Богом.

И хранить эти три добродетели христианского совершенства иноки перед Богом обещают и клятвенно обязуются: чистоту и девство истинное, бедность добровольную и послушание нелицемерное, а также и прочие добродетели, которые от этих, как от главных, рождаются.

Подразделяется же иноческое житие на три части, или на три чина: а) общежительный; б) скитский; в) уединенное пустынножительство. Есть же между ними и четвертый чин, называемый упадлый⁴⁶. Это — самовластники, по-разбойничьи живущие,

⁴¹ Иными словами, прп. Паисий утверждает, что только путем исполнения трех монашеских обетов — нестяжательности, безбрачия и послушания — возможно достижение христианского совершенства и исполнение всех заповедей.

⁴² См.: Ин. 19, 26—27.

⁴³ Мф. 8, 20; Лк. 9, 58*.

⁴⁴ Пс. 103, 2*.

⁴⁵ Флп. 2, 8.

⁴⁶ Так этот чин называет сам прп. Паисий. В русском переводе творений прп. Иоанна Кассиана, на которого здесь и ссылается прп. Паисий, этот чин на-

ОТДЕЛ I

имея каждый свое имущество, и по началам собственной воли ходят. Они, как говорит прп. Кассиан, живут без всякого чина и закона — лицемерят, а не иночествуют⁴⁷. А чины иноческие должны украшать себя всякою добродетелью: смирением, целомудрием, терпением, любовью, постом и молитвою.

Итак, молю иночествующих:

— Не будьте рабами лени и гнусности, в страхе и трепете соделовающе спасение свое⁴⁸. Ум украшайте богомыслием — сие дело истинно славное и истинно иночествующих. Не дремоту и сон любите, но молитву прилежную в устах ваших творите. Не временного века тленных вещей ищите, но — будущего вечных⁴⁹. Если так сделаешь — рабом истинным Божиим будешь. А Господь твой глаголет: *идеже Аз буду, тамо и слуга Мой*⁵⁰ со Мною воцарится, во славе Царствия Моего.

Его же всех нас сподоби Христе Боже наш, да там Тебя хвалим вместе с Отцом и Сыном и Духом Святым ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Перевод со славянского, вступительная статья
и примечания А. П. Власюка

зывается сирабаитами (Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания / Перевод с латинского и вступительная статья епископа Петра. М.: Издание Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 1982. С. 501). В сноске на этой странице сказано, что в переводе с еврейского сирабаиты — это отвергающие иго подчиненности игумену и правила монашеского общежития.

⁴⁷ Иоанн Кассиан. Писания. С. 500—503.

⁴⁸ Флп. 2, 12.

⁴⁹ См.: Ин. 6, 27.

⁵⁰ Ин. 12, 26*.

ОТДЕЛ II

ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ ПО НАУКАМ
БОГОСЛОВСКИМ, ФИЛОСОФСКИМ И ИСТОРИЧЕСКИМ

БОГОСЛОВИЕ

П. К. ГРЕЗИН

БОГОСЛОВСКИЙ ТЕРМИН «ИПОСТАСЬ» В КОНТЕКСТЕ ПОЗДНЕГО ЭЛЛИНИЗМА

Термин «ипостась», заимствованный из античной философии, получил чрезвычайно важное значение в богословии отцов Церкви, в разрешении триадологических, христологических и других богословских споров II—VIII вв. и позднее. В творениях святых отцов слово «ипостась» использовалось не только как специальный термин из того же смыслового поля, что и «лицо», «субъект», «личность», но и как обычное слово со значениями, весьма далекими от богословия, и как философский термин со значением сущности, субстанции. Многозначность этого слова едва ли поддается полному учету и систематизации: основа, подпора, фундамент, осадок, твердость, уверенность, сущность, существование и др. Но за всей этой полисемией осознавался центральный момент: что-то основательное и реальное, хотя и не именуемое, действительно сущее и истинное, хотя и скрытое под мнимым и кажущимся. Что именно это такое? На этот вопрос в триадологии, христологии, антропологии и других областях богословия были даны различные ответы. Однако во всей этой исторической пестроте и разноголосице нельзя не видеть линии преемственности.

1. ИСХОДНАЯ СЕМАНТИКА СЛОВА

Существительное женского рода *ὑπόστασις* происходит от греческого глагола *ὑφίστασθαι* — «стоять под», «существовать» и т. д. и буквально значит «стоящее под», «подпора», «существование» и проч. Так же как и русское слово «истина», имеющее корень -ст- и в силу соотнесенности с глаголом «стоять» и «быть» выражающее нечто устойчивое, постоянное, греческий глагол *ὑφίστασθαι* и его дериват *ὑπόστασις*, имеющие в основе тот же корень и с тем же значением, обозначают нечто истинно сущее и устойчивое. Выражение «по ипостаси», как, впрочем, и «по природе», стало почти равносильно слову «поистине».

Слово *ὑπόστασις* употреблялось в античной литературе V в. до Р. X. в трагедиях Софокла, трудах Гиппократ (в значении «опора»), в сочинениях Аристотеля и Теофраста. У историка Полибия (ок. 200—120) и Диодора Сицилийского (ок. 90—21) слово «ипостась» приобретает чрезвычайно широкую многозначность¹: основа, основание, цель, план, тема, предприятие, состояние вещей и др.²

В переводе семидесяти толковников «ипостась» используется примерно в 20 случаях для передачи двенадцати древнееврейских слов. Поскольку, как полагают, редакционная работа над Септуагинтой продолжалась с III в. до Р. X. по I в. по Р. X., то, следо-

¹ *Sophocles E. A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods* (From B. C. 146 to A. D. 1100). New York, 1900. P. 1125.

² О слове «ипостась» см.: *Dörrie H. «Hypostasis». Wort- und Bedeutungsgeschichte // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 1. 1955. S. 35—92. Она была перепечатана и в сборнике трудов того же автора: *Platonica minora*. München, 1976. Об использовании и понимании термина в В и НЗ, а также в памятниках апокрифической, иудаистической и раннехристианской письменности см.: *Hollander H. W. ὑπόστασις // Exegetical Dictionary of the New Testament / Ed. by H. Balz and G. Schneider*. Michigan, 1990. V. 3. P. 406; *Köster. ὑπόστασις // Theological Dictionary of the New Testament / G. Kittel, G. Friedrich (Ed.)*. Transl. and Editor G. W. Bromiley. Michigan, 1983. V. 8, P. 572—589 (ред.).

вательно, греческий текст Священного Писания Ветхого Завета отражает историю интересующей нас семантики на протяжении четырех — пяти столетий. Этот текст служил греческим отцам отправным пунктом при уточнении употребляемых ими понятий. Отметим важнейшие случаи. В псалмах царя Давида: «Положил еси дни моя, *состав* мой, яко ничто же пред Тобою» (Пс. 38, 6). *ὑπόστασις* можно здесь переводить и как «мое существование», т. е. время, в которое я существую. В книге святого пророка Иезекииля Господь повелевает пророку описать открытый ему в видении храм: «покажи им... *уставы* (*ὑπόστασις*) [храма]» (Иез. 43, 11). По контексту подразумеваются основания в прямом и переносном смысле: то, на чем храм покоится физически (фундамент, опоры), и его духовные основы (уставы, заповеди, Закон). В книге Премудрости Соломона говорится: «*Свойство пищи* (син. пер., в LXX *ὑπόστασις*) Твоей показывала Твою любовь к детям» (Прем. 16, 21). Этот случай истолковывают в смысле «сущности», «существа»³.

В Священном Писании Нового Завета особое значение имели для древнецерковного богословия слова апостола Павла об Иисусе Христе: «Иже Сый сияние славы и образ ипостаси Его»

³ Во Втор. 1, 12 пророк Моисей говорит народу: «Как мне одному понести тяготы ваши, *бремена* (*ὑπόστασις*) ваши и распри ваши?» Получается непривычное для нас выражение: пророк не в силах один понести ипостась народа.

В Иерем. 23, 22 (LXX 23, 20) говорится о лжепророках: «Если бы они стояли в Моем *совете* (*ὑποστάσει*)...» — говорит Господь. Здесь допустимы и такие значения, как постановления, устав, предписание, основы и др.

Пс. 38, 8: «И ныне чего ожидать мне, Господи? *Надежда* (*ὑπόστασις*) моя на Тебя». Семантика этого места, особенно интересного в плане учения о человеке, чрезвычайно богата. Нельзя не отметить другие возможные толкования: основа, истина как опора в потоке переменчивости и т. д.

Иез. 19, 5: «*Надежда* (*ὑπόστασις*) ее пропала». Имеется в виду лев, которого теряет львица. Отметим, что здесь под ипостасью подразумевается индивидуальное существо.

Имеются и другие значения: военный отряд, опорный пункт или военный стан (1 Цар. 14, 4), основная масса людей (Иов 22, 20), надежда (Руфь 1, 12).

(Евр. 1, 3), т. е. Бога Отца. Согласно святому Афанасию ипостась означает здесь существо Божие, Божественную природу, однако святой Василий Великий видит прямое указание на толкование слова «ипостась» в триадологическом значении лица или самостоятельного личного бытия⁴, что подтверждалось историей развития семантики термина в среднесточической философии. Словоупотребление остальных новозаветных текстов как будто вполне согласно с общим греческим языком первого столетия. Здесь «ипостась» означает «уверенность» (2 Кор. 9, 4), «отважность» (2 Кор. 11, 17), «жизнь» (Евр. 3, 14: «Ибо мы сделали причастниками Христу, если только начатую жизнь [τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως]⁵ твердо сохраним до конца»), «осуществление» (Евр. 11, 1: «Вера же есть осуществление ожидаемого [ἐπιζόμενων ὑποστάσις]⁶»).

2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ, ЛИЧНОСТНЫЕ И НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ ЗНАЧЕНИЯ ТЕРМИНА

Представители среднеантичной философии — ранние стоики, например, Хрисипп (ок. 281 г.—ок. 205 г.), описывая процесс, в котором бескачественная материя объективизируется (гипостазирована) во множество эмпирических вещей, пользовались только соответствующими глагольными формами. Техническое философское значение сообщил «ипостаси» Посидоний (ок. 135 г.—ок. 51 г.), он обозначает этим термином единичное реальное бытие в отличии от кажущегося и мыслимого. Слово ὑπόστασις в его языке потеснило аристотелевский термин «подлежащее» (ὑποκείμενον) по причине излишне материалистического аспекта в последнем и, таким образом, приобрело значение конкретно-

⁴ Смирнов 1885. С. 555.

⁵ В переводе еп. Кассиана: «основу нашей уверенности» (Ред.).

⁶ В переводе еп. Кассиана: «твердая уверенность в том, на что мы надеемся» (Ред.).

го и независимого существа, т. е. индивида или вещи⁷. В значении «реальность», «реальное существование» термин *ὑπόστασις* встречается в трактате I в. по Р. Х. «О мире». По-видимому, такой же смысл имеет это слово у Филона Александрийского. Он, например, говорит о том, что свет не имеет своей ипостаси, но только является; что ипостась света — огонь; и что интеллигибельный мир имеет ипостась⁸. Известно, что перипатетическая традиция IV—II вв. усвоила термин «ипостась» в качестве синонима первой сущности «Категорий» Аристотеля. Ипостась обозначает в употреблении этой традиции определенное сущее, единичное и самотождественное, не составляющее никакого сказуемого и способное принимать противоположные предикаты.

Во второй половине первого века и в самом начале второго в христианской литературе семантика слова «ипостась» не претерпевает критических изменений. Все-таки следует предположить, что происходит ее глубокое осмысление, связанное с переводом Священного Писания на иные языки (латинский, сирийский и, видимо, другие). Какие из найденных эквивалентов более соответствуют данной греческой семеме и какие являются более валентными, более востребованными, будут обсуждать не одно столетие.

Первым христианским автором, кто широко воспользовался названным философским термином, судя по дошедшим до нас источникам, был Иустин Философ и его ученик Татиан, который покинул Рим ок. 172 г. Согласно «Речи против эллинов» Тати-

⁷ Zizioulas J. D. *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church.* New York, 1985. P. 38.

⁸ Ср.: *Phil. Alex. De aetern. mundi* 88:2—5. TLG 0018/29. ...τούτοις ἔπεται τὸ μηδ' αὐγὴν ἀποτελεῖσθαι· καθ' ἑαυτὴν γὰρ ὑπόστασιν οὐκ ἔχει, ρεῖ δὲ ἀπὸ τῶν προτέρων, ἄνθρακος καὶ φλογός... Там же, 91:4—92:5. (αὐγὴ)... ὑπόστασιν ἰδίαν οὐκ ἔχει, γεννᾶται δ' ἐκ φλογός... *Phil. Alex. De somniis* 1, 188:1—10. TLG 0018/19. ...κατὰ τὸ ἀνάλογον οὖν καὶ ὁ νοητὸς ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμος ἐνοήθη... ὁ δὲ νοητῆς ὑποστάσεως κόσμος ἄνευ ἡστυνοσοῦν σχημάτων ὄψεως, μόνης δὲ διὰ τῆς ἀρχετύπου ἰδέας τῆς ἐν τῷ διαχαραχθέντι πρὸς τὸ θεαθῆν αὐτῷ εἶδος ἄνευ σκιᾶς μετακληθήσεται.... См. также: Wolfson 1956. P. 320.

ана, написанной около того времени, «Господь всех» есть ипостась всего⁹. Здесь «ипостась» есть не просто «основание», как предпочли принять в русском переводе, позволяя примысливать сюда «то, что, будучи основой чего-то, составляет с ним единое целое». Господь сотворил все и не может быть частью тварного мира. Ипостась, следовательно, есть такая всеопределяющая, но словесно невыразимая творческая основа, без которой существование предмета невозможно и немислимо; она творит предмет, и без нее он растворяется в ничто.

Иногда «ипостась» сближается с аристотелевской сущностью: ипостась целительных средств — это их материя, субстрат¹⁰. Но чаще слово «ипостась» употребляется персонологически: «Как я, не существуя прежде рождения, не знал, кто я был, а только пребывал (*ὑπῆρχον*) в ипостаси плотяного вещества (*ἐν ὑποστάσει τῆς σαρκικῆς ὕλης*)»¹¹. «Ипостась», в таком случае, это не сознательное «я». В смерти свободное человеческое сознание (сознание себя как тело и еще нечто) погибает, но ипостась остается в некоем месте, ведомая одному Богу. Во всеобщем воскресении Бог восстановит ипостась в виде живого, плоть и душу имущего человека. «Пусть огонь истребит мое тело, но мир примет это вещество, рассевшееся подобно пару; пусть погибну в реках или морях, пусть буду растерзан зверями, но я сокроюсь в сокро-

⁹ *Tatian. Or. ad Graec.* 5, 1:2—6. TLG 1766/1. Ср. рус. пер.: «Господь всего, будучи основанием всего, прежде сотворения мира был один; поелику же Он есть сила и основание видимого и невидимого, то вместе с Ним было все; с Ним существовало, как разумная сила, и Само Слово, бывшее в Нем» (Татиана речь против эллинов / Пер. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895. С. 14—15).

¹⁰ Ср.: *Tatian. Or. ad Graec.* 18, 1:1—6. ὡς περ γὰρ τὰ δηλητήρια συνθέσεις εἰσὶν ὑλικάι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ ἰώμενα τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως ἐστὶν. Рус. пер.: «Как яды суть вещественные составы, так и целительные средства такой же природы (*ὑποστάσεως*)» (Татиана речь против эллинов. С. 27).

¹¹ *Tatian. Or. ad Graec.* 6, 1:11—2:2. ὡς περ γὰρ οὐκ ὦν πρὶν ἢ γενέσθαι τίς ἡμῶν οὐκ ἐγένωσκον, μόνον δὲ ἐν ὑποστάσει τῆς σαρκικῆς ὕλης ὑπῆρχον... (Рус. пер.: Татиана речь против эллинов. С. 15—16).

вишнице богатого Господа. Человек слабый и безбожник не знает, что сокрыто; а Царь Бог, когда захочет, восстановит в прежнее состояние *сущность*, которая видима для Него одного (*θεὸς δὲ ὁ βασιλεύων, ὅτε βούλεται, τὴν ὀρατὴν αὐτῷ μόνον ὑπόστασιν ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον*)¹². В реальном существовании ипостась разумных существ наделена силой, свободой и деятельностью. Человеческая ипостась способна к покаянию, «природа же демонов не дает места покаянию» (*ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον*)¹³.

Таким образом, в ипостаси выявляются разные аспекты: она субъект и объект, деятельна и страдательна, вечна и временна. При этом она пребывает по ту сторону всех указанных определений — в единстве бытия, сущности и существования как начаток индивидуальности. Согласно последнему значению следует сблизить Татиана с Афинагором Афинянином, который употребляет данный термин единожды в «Прошении»: «Другие ангелы злоупотребили и ипостасью сущности, и властью (*οἱ δὲ ἐνύβρισαν καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει καὶ τῇ ἀρχῇ*)»¹⁴. Ясно, что здесь ипостась и сущность — не одно и то же, иначе получилась бы тавтология.

Первый акт терминологической драмы связан с универсальным синтезом гностиков, попытавшихся выразить новое содержание в терминах и понятиях эллинизированного мира. И св. Ириней, и Климент Александрийский чаще всего вкладывают термин «ипостась» в уста гностиков, имплицитно подразумевая тех, благодаря

¹² *Tatian. Or. ad Graec.* 6, 2:5—11 (Рус. пер.: Татиана речь против эллинов. С. 16).

¹³ См.: *Tatian. Or. ad Graec.* 15, 3:9—4:5 (Рус. пер.: Татиана речь против эллинов. С. 24—25).

¹⁴ *Athenag. Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 24, 5:3. TLG 1205/1. Ср. рус. пер.: «...а другие злоупотребили и своим естеством и предоставленной им властью» (Афинагора Афинянина прошение о христианах / Пер. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1885. С. 80).

кому вокруг «ипостаси» разгорелись философские (а на тогдашнем языке — догматические) дискуссии. Историко-географический маршрут термина совпадает с передвижением гностиков из Малой Азии через Александрию и Афины в Рим, а историко-философский — через усвоение ересиархами понятийного аппарата Посидония из Апамен и средних платоников I—II вв.

У гностиков гипостазирование связано со становлением, с фактом, телом. Например, качество наделяется субстанциальным бытием: печаль, страх, замешательство и неведение Ахамоф — все гипостазируется¹⁵. Нечто подобное встречается и у христианских писателей. Св. Григорию Богослову в отроческом возрасте являются в сонном видении две прекрасные девицы — Чистота и Целомудрие¹⁶. У Климента Александрийского: постоянное богопознание (*τὸ ἀεὶ νοεῖν*) пребывает в ищущем Бога в качестве оживляющей его ипостаси (*ζῶσα ὑπόστασις*)¹⁷.

У гностика Валентина первая огдоада называется «корнем и ипостасью всех» (*ρίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων*)¹⁸. Кроме

¹⁵ Dillon 1977. P. 387.

¹⁶ Об этом сообщает известное житийное сказание. См.: Жития святых (составлены свт. Димитрием Ростовским). Декабрь — февраль. Тулаев, 2001. С. 755; Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. Сочинение Ф. В. Фаррара. Т. 1. М., 2001. С. 475.

¹⁷ Clem. Alex. Strom. 4, 22, 136, 3:1—5:1. Рус. пер.: «Смею утверждать, что не из желания спастись человек должен стремиться к познанию Бога, а должен принимать и усваивать оное из-за Божественных красоты и величия, святости, превосходства и вышеестественности самого этого знания. И подлинно. Разумение вследствие постоянного упражнения становится началом определяющим. Постигание бессрочное, постоянное, — вот сущность гностика; деятельность — связанная, неослабная, непрерывная. И эта никогда не приостанавливающаяся созерцательная деятельность становится в нем оживляющим его субстанциальным началом (здесь и ниже выделено мной — П. Г.)» (Климент Александрийский. Строматы. / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 482). Е. Афонасин в своем переводе передает *ζῶσα ὑπόστασις* как «жизненная сущность» (Климент Александрийский. Строматы. Т. 2 (Книги 4—5) / Пер. Е. Афонасина. СПб., 2003. С. 60).

¹⁸ См.: Irenaeus. Adv. haer. 1, 1, 1:23—28. SC 264 (на греч. яз.: 1, 1, 1:21—

этого, души бессловесных животных, зверей и людей — все это психические ипостаси. «По словам их, вещественная сущность произошла из трех страстей: страха, печали и смущения, то думают, что душевное получило происхождение от страха и обращения, и именно от обращения производят Демиурга, а от страха — все прочие одушевленные существа (*τὴν λοιπὴν πᾶσαν ψυχικὴν ὑπόστασιν*), как-то души бессловесных животных, зверей и человеческие»¹⁹. Говорится также о духовной ипостаси зла²⁰. Гностики, по их собственному мнению, тем отличаются от душевных людей (под которыми они подразумевали христиан), что не могут лишиться духовной ипостаси, нетленной и не помрачаемой житейской суетой. Они полагали, что благодаря ей они спасаются²¹.

25. TLG 1447/1). Рус. пер.: «Из Слова и Жизни чрез сочетание произошли Человек и Церковь. И это есть родоначальная осмерица, корень и начало всех вещей, которая названа у них четырьмя именами, именно Глубина, Ум, Слово и Человек» (Св. Ириней Лионский. Творения. СПб., 1900. С. 22).

¹⁹ Irenaeus. Adv. haer. 1, 5, 4:60—66. SC 264 (на греч. яз.: 1, 1, 10:1—7. TLG 1447/1). Рус. пер. цит. по: Св. Ириней Лионский. Творения. С. 34.

²⁰ См.: Irenaeus. Adv. haer. 1, 5, 4:69—72. SC 264 (на греч. яз.: 1, 1, 10:10—13. TLG 1447/1). Рус. пер.: «Далее они учат, что от печали произошли духи злобы; отсюда получили бытие диавол, которого называют они и миродержителем, бесы и ангел и всякое духовное злобное существо (*καὶ πᾶσαν τὴν πνευματικὴν τῆς πονηρίας ὑπόστασιν*)» (Св. Ириней Лионский. Творения. С. 34).

²¹ См.: Irenaeus. Adv. haer. 1, 6, 2:24—42. (на греч. яз.: 1, 1, 11:23—40). Рус. пер.: «Душевные же люди обучены в душевном: такие люди опираются на дела и простую веру и не имеют совершенного знания. Это, говорят, мы принадлежашие к Церкви. Потому-то, как объявляют, и необходимы нам добрые дела, ибо иначе невозможно спастись. О себе же самих решительно полагают, что во всяком случае и непременно спасутся не посредством дела, но потому, что они по природе духовны. Ибо, как перстному невозможно стать причастным спасения (ибо, по словам их, не способно к спасению), так опять духовное, каким почитают себя самих, не может подвергнуться тлению, до каких бы деяний ни низошли они. Ибо как золото, положенное в грязь, не теряет своей красоты, но сохраняет природные свои качества, и грязь не может ничего дурного причинить золоту: так и они, по их словам, до каких ни унизились вещественных деяний, ни мало не потерпят вреда и не утратят духовной сущности (*μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν*)» (Св. Ириней Лионский. Творения. С. 36—37).

Анализ текстов показывает, что у валентиниан «ипостась» близка по значению «индивиду», «существу», «субъекту». По выражению гностика Маркиона, ипостась буквы «дельта» — это пять букв, которые образуют ее греческое название²². Здесь ипостась — это буквенный состав. Буквенный состав имени, по его мнению, выражает сущность Отца²³. Иначе говоря, имя выражает ипостась. Таким образом, в этом контексте ипостась есть действительно сущая вещественная реальность, живая и самостоятельная.

По мысли св. Иринея Лионского, Илья пророк был вознесен на небо как был, в «ипостаси тварного»: «Илия был взят, как был, в созданном существе (*ἐν τῇ τοῦ πλάσματος ὑποστάσει*), пророчествуя вознесение духовных, и нисколько не препятствовало им тело к преложению и вознесению»²⁴. Ипостась здесь отождествляется с плотью, с плотяным бытием. Если бы пророк был взят без ипостаси плоти, т. е. только духом, то вознесение его для тела его явилось бы смертью. Преображение тела (плоти) состоит в том, что оно, смертное и тленное, станет бессмертным и нетленным не в силу собственной своей ипостаси, но по

²² См.: *Irenaeus. Adv. haer.* 1, 14, 2:60—66. SC 264 (на греч. яз.: 1, 8, 3:1—8. TLG 1447/1). Рус. пер.: «Стихия дельта заключает в себе пять букв: саму дельту, эпсилон, ламбду, тау, и альфу; и эти буквы в свою очередь пишутся другими буквами, а те другие еще иными. Посему, если весь состав дельты (*ἡ πᾶσα ὑπόστασις τοῦ δέλτα*) простирается в бесконечность, так как от одних букв нарождаются другие, и одни непрерывно следуют за другими, то во сколько больше той стихии такое море букв?» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 63).

²³ См.: *Irenaeus. Adv. haer.* 1, 15, 5:131—137. SC 264 (на греч. яз.: 1, 8, 16:18—23. TLG 1447/1). Рус. пер.: «...Отца, который Сам необъятен, подразделяешь на четверицу, осмерицу и дванадцатицу, и посредством таковых умножений разъясняешь неизреченную и недомыслимую, как сам говоришь, природу Отца? И кого именуешь бестелесным и непричастным сущности, тому устроишь сущность и ипостась из множества букв, рождающихся одна от других...» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 71).

²⁴ *Irenaeus. Adv. haer.* 5, 5, 1:8—12. SC 153 (на греч. яз.: Fg. 6:1—5. TLG 1447/8). Рус. пер. цит. по: Св. Иринея Лионский. Творения. С. 454.

действию Божию²⁵. Ипостась и сущность для Иринея — разные понятия. Ипостась и сущность тварного человека, говорит он, не уничтожается, не обращается в ничто (*εἰς τὰ μὴ ὄντα*), но преуспевает²⁶. Одним словом, ипостась — это конституирующая реальность, тварная, но непреходящая. У гностиков гипостазирование связано с телом (а тело может быть дано, и лишь ноуменально), у Иринея ипостасность плоти связана с материей или веществом — отсюда перевод «ипостаси» на латинский язык словом «субстанция», что для латинян того времени было равнозначно «веществу», «материальному объекту».

Гностики представляли Иисуса Христа сложением из двух ипостасей. Они считали Иисуса одним существом, а Христа — другим²⁷. Христа валентиниане называли духовной Ипо-

²⁵ *Irenaeus*. Adv. haer. 5, 13, 3:66—71. SC 153 (на греч. яз.: Fr. 14:4—9. TLG 1447/8). Рус. пер.: «Преобразование же ее (т. е. плоти) [состоит в том], что она смертная и тленная делается бессмертною и нетленною, не по своей собственной сущности (*οὐκ ἐξ ἰδίας ὑποστάσεως*), но по действию Господа, могущего смертное облечь в бессмертное и тленное в нетление» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 472). *ὑπόστασις* в данном случае русский переводчик передал словом «сущность».

²⁶ *Irenaeus*. Adv. haer. 5, 36, 1:1—8. SC 153. Cum sint enim veri homines, veram esse oportet et translationem ipsorum, sed non excedere in ea quae non sunt, sed in his, quae sunt proficere. Non enim substantia neque materia conditionis exterminatur — verus enim et firmus qui constituit illum —, sed *figura transit mundi huius*, hoc est in quibus transgressio facta est, quoniam veteratus est homo in ipsis (на греч. яз. ср.: Fr. 29:1—5. TLG 1447/8. *Οὐ γὰρ ἡ ὑπόστασις οὐδὲ ἡ οὐσία τῆς κτίσεως ἐξαφανίζεται — ἀληθῆς γὰρ καὶ βέβαιος ὁ συστήσμενος αὐτῆν —, ἀλλὰ «τὸ σχῆμα παράγει τοῦ κόσμου τούτου», τοὔτεστιν ἐν οἷς ἡ παράβασις γέγονεν, ὅτι ἐπαλαιώθη ὁ ἄνθρωπος ἐν αὐτοῖς*). Рус. пер.: Св. Иринея Лионский. Творения. С. 526. «Поелику люди суть истинные [люди], то необходимо должно быть истинным и местопребывание их и не обращаться в ничтожество, но преуспевать в своем бытии. Ибо ни субстанция, ни сущность творения не уничтожается, — ибо истинен и верен Устроивший его, — но „проходит образ мира сего“, т. е. то, в чем совершено преступление, потому что человек обветшал в этом».

²⁷ См.: *Irenaeus*. Adv. haer. 3, 9, 3:71—80. SC 211 (на греч. яз.: Fr. 9:2—12. TLG 1447/2). Рус. пер.: «Еще о крещении Его Матфей говорит: „откры-

стасью²⁸. По их мнению, Господь произошел «от иной и иной ипостаси» (*ἐξ ἄλλης καὶ ἄλλης ὑποστάσεως*), стал сложным из двух совершенно разных ипостасей: горнего духовного Христа и человека Иисуса, на которого сошел в виде голубя Христос духовный²⁹. В данном случае ипостаси ни в коем случае не обозначают двух сущностей или природ во Христе. Гностические ипостаси — это отдельные субъекты.

лись небеса и Он увидел Духа Божия, Который сходил на Него. И вот глас с неба, глаголющий: сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение“. Не Христос сходил тогда на Иисуса, — и не другой есть Христос, а другой Иисус; но Слово Божие, Спаситель всех, Владыка неба и земли, Который есть Иисус, как я прежде показал, принявший плоть и помазанный от Отца Духом, стал Иисус Христос, как говорит Исаия...» (*Св. Иринея Лионский*. Творения. С. 238).

²⁸ *Irenaeus*. Adv. haer. 1, 11, 1:19—26. SC 264 (на греч. яз.: 1, 5, 1:19—27. TLG 1447/1). Рус. пер.: «Христос произведен не эонами Плиромы, но Материю, находившеюся вне Плиромы, по воспоминанию лучших вещей, и порожден ею с какою-то тенью. Он же, будучи мужеского пола, отсек от себя эту тень и взошел в Плирому; а Матерь, оставшись с тенью и лишившись духовной сущности (*κεκωμμένῃ τε τῆς πνευματικῆς ὑποστάσεως*), произвела на свет другого сына; это — Димиург, которого он называет также Вседержителем подчиненного Ему» (*Св. Иринея Лионский*. Творения. С. 52).

²⁹ См.: *Irenaeus*. Adv. haer. 3, 16, 5:167—178. SC 264. Рус. пер.: «Итак, Евангелие не знает другого Сына Человеческого, кроме рожденного от Марии, Который и пострадал, и не Христа, Который оставил Иисуса пред страданием: но оно знает родившегося Иисуса Христа Сына Божия, и что Сей Самый пострадал, воскрес, как подтверждает Иоанн, ученик Господа, говоря: *Сие же написано, дабы вы веровали, что Иисус есть Сын Божий, и веруя имели жизнь вечную во имя Его*, провидя эти богохульные учения, которые разделяют Господа, сколько от них зависит, говоря, что Он произошел из различных субстанций (*ex altera et altera substantia*)» (*Св. Иринея Лионский*. Творения. С. 279); *Irenaeus*. Adv. haer. 3, 16, 2:59—63. SC 264. ...*ex Virgine natum Filium Dei, et Hunc Ipsum esse Salvatorem Christum Quem prophetae praedicaverunt. <Sed> non sicut ipsi dicunt Iesum quidem ipsum esse qui ex Maria sit natus, Christum vero qui desuper descendit*. Рус. пер.: «...родился от Девы Сын Божий, и Сей Самый есть Спаситель Христос, Которого предсказали пророки; а не то чтобы, как они (т. е. еретики) говорят, Иисус есть тот, который родился от Марии, Христос же сошел свыше» (*Св. Иринея Лионский*. Творения. С. 276).

Св. Иринеи Лионский в опровержение ереси употребляет слово «ипостась» применительно к человечеству Иисуса — совершенно в ином смысле. Полемизируя с гностиками, отрицавшими реальность Боговоплощения, он решительно доказывает, что Иисус Христос «один и тот же»³⁰ и что Его явление во плоти было не кажущимся, но действительным рождением во плоти Человека. Говорящий о том, что Христос не воспринял ипостаси плоти, тем самым утверждает, что Он имел мнимое существование на земле³¹. Свт. Иринеи сближает здесь два богословских понятия: ипостась плоти и состав плоти (*συστασιν*), сотворенной из праха

³⁰ См.: *Irenaeus. Adv. haer.* 3, 16, 2:34—72. SC 264. Et quoniam Iohannes unum et eundem novit Verbum Dei, etc. Рус. пер.: «Что Иоанн Одного и Того же признавал Словом Божиим, Единородным, Единородным, воплотившимся для нашего спасения, — (именно) Иисуса Христа Господа нашего, это я достаточно показал из слов самого Иоанна. И Матфей, признавая Одного и Того же Иисуса Христа, излагая рождение Его по человечеству от Девы, ... говорит: *родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова... рождество Иисуса Христа было так...* Конечно, Матфей мог сказать: «рождество Иисуса было так», но Дух Святой, предвидя исказителей и предограждая против их обмана, говорит чрез Матфея: «рождество Христа было так», и что Он есть Эммануил, дабы мы не почитали Его только человеком... и дабы мы не думали, что один был Иисус, а другой Христос, но признавали Одного и Того же (Иисуса Христа)» (Св. Иринеи Лионский. Творения. С. 275—276).

³¹ См.: *Irenaeus. Adv. haer.* 3, 22, 1:1—15. SC 264. Рус. пер.: Св. Иринеи Лионский. Творения. С. 304. «Итак, говорящие, что Он ничего не принял от Девы, заблуждаются, [так как], чтобы отвергнуть наследство плоти, они отвергают и подобие [между Ним и Адамом]. Ибо если один от земли получил свой состав (*substantiam* [*συστασιν*, по реконструкции греч. текста в SC]) и образование от руки и художества Божия, а другой не от руки и художества Божия, то он уже не сохранил подобия человека, созданного по образу и подобию Самого [Бога], и окажется несостоятельным художество [Божие], не имея в чем показать свою премудрость. А это значит сказать, что Он и явился мнимо и как бы человек, когда Он не был человек, и сделался человеком, ничего не приняв от человека. Ибо если Он не принял от человека существа плоти (*substantiam* [*ὑπόστασιν*, по реконструкции греч. текста в SC] *carnis*), то Он и не сделался человеком, ни Сыном Человеческим; а если Он не сделался тем, что мы были, то Он не великое сделал, что пострадал и потерпел».

земного. Ипостасное противопоставляется кажущемуся, мнимому или только мыслимому.

У Климента Александрийского встречаем несколько интересных мест на термин «ипостась»: «ипостась греха»³², «ипостась дел человека» (видимо, та основа, которая их определяет, или самое главное, самое существенное)³³. Церковь едина по ипостаси своей, по наименованию, по началу³⁴. Всех людей, сотворенных Богом, Климент называет ипостасными³⁵. Здесь ипостась есть та

³² Clem. Alex. Strom. 2, 7, 34, 5:1—35, 2:2. ἀγαθῷ δὲ τὸ μὲν σωτήριον ἐκδιδάξαι, τὸ δὲ δηλητήριον ἐπιδείξαι, καὶ τῷ μὲν χρῆσθαι συμβουλευθεῖσαι, τὸ δὲ ἀποφυγεῖν κελεύσαι. αὐτίκα ὁ ἀπόστολος, ὃν οὐ συνίασι, γνῶσιν εἶπεν ἀμαρτίας διὰ νόμου πεφανερώσθαι, οὐχὶ ὑπόστασιν εἰληφέναι. Рус. пер.: «Но учить тому, что спасительно, указывать гибельное, одно советовать, другое запрещать, не составляет ли это собою одного из признаков благодати закона? Еретики не поняли Апостола. По его словам чрез закон обнаружилось познание греха; но апостол не сказал, что источник греха в законе» (Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. С. 205).

³³ Clem. Alex. Strom. 7, 12, 77, 1:1—2:1. Рус. пер.: «Истинными же ему собратьями состоят те, которые чрез второе творение будучи избранными отвечают сему избранию чистотою своих нравов, личным характером дел (κατὰ τὴν τῶν ἔργων ὑπόστασιν), обнаружением и в речах и в делах святости и достопочтенности, т. е. всего того, чем по воле Господа избранные Его должны свидетельствовать о своей разумности» (Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. С. 866).

³⁴ См.: Clem. Alex. Strom. 7, 17, 107, 5:1—3. ... κατὰ τε οὖν ὑπόστασιν κατὰ τε ἐπίνοιαν κατὰ τε ἀρχὴν κατὰ τε ἐξοχὴν μόνην εἶναι φάμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν... Рус. пер.: «... (Церковь) едина по субстанции своей, по своей идее, по принципу, по понятию о несравнимом ни с чем своим превосходстве. Да, она — древняя католическая Церковь, — едина...» (Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. С. 899. Ср. Климент Александрийский. Строматы. Т. 3 (Книги 6—7) / Пер. Е. В. Афонасина. С. 260).

³⁵ См.: Clem. Alex. Strom. 7, 12, 69, 5:2—4. Рус. пер.: «... Может ли (Господь) и быть чьим-либо врагом или противником, Он, состоящий Создателем всего существующего и благоволящий к оному, потому что ничто из существующего не существует против Его воли (οὐδὲν ἐστὶ τῶν ὑποστάντων ὃ μὴ θέλει)?» (Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. С. 857).

умная основа человека, которая является в нем онтологической и экзистенциальной заданностью.

Совсем личностное понимание ипостаси находим у Оригена. Люди суть словесные ипостаси (λογικαὶ ὑποστάσεις) с единой для всех природой³⁶. Ангелы тоже имеют ипостась³⁷. Каждая душа имеет собственную ипостась, что является условием ее нравственной вменяемости. Именно потому, что ипостась составляет онтологический центр живого существа («я», ego), к ней применимы понятия свободы и ответственности. Каждая душа, будучи отдельной ипостасью, терпит наказание за свои грехи, а не за чужие³⁸.

Итак, к середине и особенно к концу третьего века среди христианских философов и богословов термин «ипостась» употребляется очень широко с обычными и специальными значениями³⁹. Смысловая неоднозначность этого термина является причиной смущения не только для греко-язычных богословов, но и для латинских, ибо ставит перед ними и другие проблемы, например:

³⁶ См.: Orig. De principiis 3, 1, 22:945—953. SC 268 (на греч. яз.: 3, 1, 22:6—11. TLG 2042/2). Рус. пер.: «Как горшечник имеет дело с одной по природе глиной, из смеси которой делаются сосуды для почетного и для низкого употребления, точно также и Бог имеет дело с душами одной природы, и, так сказать, с одною смесью разумных сущностей (τῶν λογικῶν ὑποστάσεων), — и только некоторые предшествующие причины делают одних сосудами почетными, а других сосудами низкими» (Ориген. О началах. Казань, 1899. С. 241—242).

³⁷ Orig. Contra Celsum 6, 71:25—28. TLG 2042/1 (SC 147). Πάντα μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῆς Στοῦας ἐκπιρούτωσαν, ἡμεῖς δὲ ἀσώματον οὐσίαν οὐκ ἴσμεν ἐκπιρουμένην οὐδ' εἰς πῦρ ἀναλυομένην τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν ἢ τὴν ἀγγέλων ἢ θρόνων ἢ κυριοτήτων ἢ ἀρχῶν ἢ ἐξουσιῶν ὑπόστασιν.

³⁸ Orig. Sel. in Ezech., PG 13, 817:18—23 (TLG 2042/62). Οὐ γάρ ἐστι ψυχῆς μήτηρ ἢ πατήρ· ταύτης γὰρ ὁ Θεὸς μόνος ἐστὶ ποιητῆς καὶ πατήρ, καὶ τοῦτο διδάσκων ὁ Θεὸς λέγει, ὅτι, Πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἐμαί εἰσι καὶ ἐκάστη ψυχὴ ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχει, ἐν τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἰσταμένη, καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ἄλλην ὑπὲρ ἄλλης τὰς ἁμαρτίας ἀποτίθειν (См.: Болотов 1879. С. 259. Примеч. 1).

³⁹ Rist J. M. Platonism and its Christian Heritage. London, 1985. P. 167.

как переводить термин «ипостась» — словом *substantia*, *subsistentia* или *persona*⁴⁰. Разные значения, в которых употреблялся этот термин к началу IV в., можно свести к трем группам: 1) родовое понятие (сущность); 2) то, что «находится под» данным рядом свойств (подлежащее, субъект, субстрат); 3) частное воплощение известных качеств (индивид).

3. ТРИ ИПОСТАСИ

Впервые учение о триипостасном начале бытия (в виде Единого, Логоса и Души)⁴¹ находим у неопифагорейца середины первого века по Р. Х. Модерата из Гадеса⁴². Нужно отметить, что в раннем стоицизме были сильны неэллинские элементы⁴³. Древние стоики по большей части были негреческого или провинциального происхождения: Зенон и Антипатр и Архедем из Тарса, Диоген Вавилонский, Герила Карфагенский и др. В среднем стоицизме еще более усилились эти восточные элементы, в значительной мере обусловленные не только присоединением к Римской империи новых территорий на востоке в результате войн, но и распространением иудейских общин по всему эллинистическому миру.

Ключевой фигурой в развитии философии I в. до Р. Х. и I—II вв. по Р. Х. явился Посидоний из Апамеи Сирийской (ок. 135 г.—51 г. до Р. Х.), критиковавший иудаизм⁴⁴, но заимствовавший многие идеи из религии Откровения⁴⁵. Его влияние зна-

⁴⁰ *Harvey van. A. A. A Handbook of theological Terms. London, 1964. P. 106.*

⁴¹ См.: *Dillon 1977. P. 347—348.*

⁴² Впрочем, ни сам термин «ипостась», ни его производные в известных нам фрагментах Модерата (*Fragmenta / Ed. F. W. A. Mullach // Fragmenta philosophorum Graecorum. T. 2. Paris, 1867. TLG 1890/1*) не встречаются (*Ред.*).

⁴³ *Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1998. С. 360.*

⁴⁴ Ср.: *Posidonius. Fragm. 131a, 132, 133, 134. TLG 1052/1.*

⁴⁵ Посидоний объездил побережье Средиземного моря, Сицилию, Адриатическое побережье, Галлию Нарбонскую, побережье Испании до Атлантики. После 104 г. на о. Родос, где он возглавлял философскую школу, среди учившихся у него было много благородных римлян, в том числе Цицерон и Помпей.

чительно сказалось на творчестве Филона Александрийского, соединившего иудаизм с греческой философией пифагорействующего платонизма. Платоники пифагорейского толка (Плутарх из Херонеи, Гай, Альбин, Аттик, Апулей) стремились вернуться к подлинному Платону через принятие «пифагорейского образа жизни» и преодолеть разногласия аттических школ: Академии, Ликей и Стои — перед лицом жесточайшей критики языческой мифологии со стороны приверженцев монотеистической религии.

Неудивительно, что апостол Павел, встречая на своем пути представителей различных философских школ, пользуется принятыми у них понятиями и употребляет «ипостась» в богословском смысле, говоря об Ипостаси Отчей: «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1, 3).

По свидетельству апологета Татиана, «ипостась» в теологическом значении была употреблена уже другом Анаксагора Метродором Лампсакским в книге о Гомере (V в. до Р. Х.): Зевс, Гера и Афина, говорил он, три главных божества Олимпа, суть ипостаси природы и устроители стихий⁴⁶. Но вот мы встречаемся со свидетельством Плотина и Порфирия, что уже Платон учил, по их мнению, о трех главенствующих ипостасях. В «Истории философии», от которой сохранились только фрагменты, Порфирий возводит учение о трех Ипостасях к Платону. Верховный Бог — это идея блага в «Государстве», а вторая и третья Ипостаси соответственно Демург и Мировая Душа в «Тимее»⁴⁷. В этой связи слова Татиана приобретают особую значимость: перед ним примеры св. ап. Павла, говорящего о Ипостаси Отца, и св. ап. Иоанна Богослова — о Трех Свидетельствующих на небе. Татиан

⁴⁶ См.: *Tatian. Or. ad Graec.* 21, 3:1—7. Рус. пер.: «Но поклоняться стихиям и я сам не буду, и других склонять к тому не стану. Метродор Лампсакский в книге о Гомере очень неразумно все обращал в аллегорию. Он говорил, что Гера, Афина и Зевс не то, чем представляют их люди, воздвигающие им храмы и жертвенники, но что они суть части природы (*φύσεως δὲ ὑποστάσεις*) и сочетания стихий ее» (Татиана речь против эллинов. С. 24—25).

⁴⁷ См.: *Whittaker Th. The Neo-Platonists.* Cambridge, 1928. P. 36.

после смерти Иустина возвращается в Антиохию и почти в то же время появляются «Книги к Автолику» св. Феофила Антиохийского (II в.), где, по-видимому, впервые в христианской литературе был употреблен термин «Троица» (*Τριάς*).

Выражение «Три Ипостаси» слишком известно и повсеместно распространено. Показателен пример неопифагорейца Нумения из Апамеи Сирийской. Современник гностика Валентина, он жил во второй половине второго века⁴⁸ и некоторое время учил в Риме. Он подготовил почву к слиянию учений пифагорейства и платонизма. Ему хотелось также сблизить философию с Библией, египетскими и иными восточными учениями. Нумений утверждал, что Бог проявляется в трех ипостасях⁴⁹. Влияние его учения было огромно, хотя сохранились лишь незначительные отрывки его сочинений. Нумения изучал Ориген, для свт. Василия Великого его труды были настольной книгой, Немесий Эмесский включил фрагменты из него в свою книгу «О природе человека».

Ориген первым представил развернутое учение о Трех Ипостасях⁵⁰. У него не было термина *πρόσωπον*, обозначавшего позднее личность. Слово *πρόσωπον*, или по-латински *persona* никогда не употребляется у него в этом смысле⁵¹. Вместо этого слова Ориген успешно применяет термины «сущность» и «ипостась», с их помощью выражая то, что впоследствии стали определять с помощью данного термина. Для этой же цели св. Ипполит Римский будет использовать выражение «ипостасная сущность» (*οὐσία*

⁴⁸ Лосев. А. Ф. Нумений // Лосев А. Ф. Словарь античной философии: Избранные статьи. М., 1995. С. 78—79.

⁴⁹ Нумений не употреблял выражения «три ипостаси», хотя и учил о «трех богах». См. *Numenius. Fragm. 21:1—3. TLG 1542/1. Νομήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποιήμα δὲ τὸν τρίτον ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός (Ред.).*

⁵⁰ Болотов 1917. С. 60.

⁵¹ *Crousel H., Simonetti M. Introduction // Origène. Traité de principes. T. I. Paris, 1978. P. 40. (SC 252).*

ὑποστατική)⁵². Ιποσταςή, по Оригену, не есть бытие своеобразное (ιδιάζον) или совокупность индивидуальных признаков, отличающих одного субъекта от другого, — это последнее на его языке называется индивидуальностью (ιδιότης). Ιποσταςή в богословии Оригена, по объяснению В. В. Болотова, указывает на бытие-само-по-себе (καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον), отрешенное от его содержания⁵³. Ιποσταςή есть нечто сущее само по себе. Но ипостась соотносима с сущностью.

Пространные рассуждения Оригена в «Толковании на Иоанна» сводятся к тому, чтобы доказать, что Отец, Сын и Святой Дух различаются по сущности или имеют Свои отдельные сущности, и именно поэтому Они суть Три Ιποστασι⁵⁴. Т. е. термин «ипостась» явно сближается у него с «первой сущностью» Аристотеля.

Бог Отец есть Начало⁵⁵, Единый, Сущий и Благой⁵⁶. Нужно

⁵² Hippol. Refut. omn. haer. (Philosophumena) 6, 32, 6:1—3. TLG 2115/60. ἐποίησεν οὖν, ὡς τηλικούτος αἰὼν καὶ παντός τοῦ πληρώματος ἔκγονος, ἐκοτῆσαι τὰ πάθη ἀπ' αὐτῆς, καὶ ἐποίησεν αὐτὰ ὑποστατὰς οὐσίας; 7, 18, 1:1—2:1. Ἐπειδὴ <δ> ἔστιν ἡ οὐσία τριχῆ <διηρημένη>, ὡς ἔφην, <εἰς> γένος, εἶδος, ἄτομον, καὶ ἐθέμεθα τὸ ζῶον εἶναι γένος, τὸν δὲ ἄνθρωπον εἶδος, τῶν πολλῶν ζῶων ἥδη κεχωρισμένον, [ἔτι] συγκεχυμένον δὲ ὅμως ἔτι καὶ μήπω μεμορφωμένον εἰς εἶδος οὐσίας ὑποστατῆς, ὀνόματι μορφώσας τὸν ἀπὸ τοῦ γένους <κατὰ μέρος> ληφθέντα ἄνθρωπον ὀνομάζω <αὐτὸ>ν Σωκράτην ἢ Διογένην ἢ τι τῶν πολλῶν ὀνομάτων ἐν καὶ ἐπειδὴν ὀνόματι καταλάβω τὸν ἄνθρωπον, εἶδος <ἀπὸ> γένους γεγενημένον, ἄτομον καλῶ τὴν τοιαύτην οὐσίαν.

⁵³ См.: Болотов 1879. С. 267.

⁵⁴ Orig. Com. in Joan. 2, 2, 16:1—10, 75:7. TLG 2042/5 (SC 120. P. 216—257). См. особо: Orig. Com. in Joan. 2, 10, 75:1—7. Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθές προσιέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει <πρώτων> πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων.

⁵⁵ См.: Orig. Com. in Joan. 1, 17, 102:1—6 (Рус. пер.: Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна / Пер. А. Г. Дунаева // БТ 38. 2003. С. 115).

⁵⁶ См.: Orig. Com. in Joan. 2, 13, 96:1—4.

решить, говорит Ориген, сущность ли Бог или выше сущности⁵⁷. Несомненно, Он выше ума и сущности⁵⁸. Если Он выше сущности, то как же Он именуется Ипостасью? Следует в таком случае предположить, что в онтологической иерархии понятий ипостась раньше сущности, выше сущности, логически предшествует сущности и, значит, не определяется ею, а ее определяет. Если ипостась не сущность, то она должна быть единойраздельным сущим.

Отец и Сын суть две Ипостаси (*ὄντα δύο τῆ ὑποστάσει πράγματα*)⁵⁹. Текст «Толкования на Иоанна» показывает, что «ипостась» связана с обособленностью, индивидуальностью, с самостоятельностью бытия, а «сущность» указывает на факт субстанциального, а не акцидентального бытия⁶⁰. Ипостась не есть также подлежащее, ибо последнее есть момент становления сущности, а ипостась есть момент становления сущего. Отец и Сын различны по числу и не составляют одно по сущности и подлежащему, по примышлению и ипостаси⁶¹. «Сущность» у Оригена

⁵⁷ Orig. Contra Celsum 6, 64:20—22. TLG 2042/1 (SC 147). ...πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὁ θεὸς μεταδιδοῦς οὐσίας οἷς μεταδίδωσι κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῶ λόγῳ, ἢ καὶ αὐτὸς ἐστὶν οὐσία.

⁵⁸ Orig. Contra Celsum 7, 38:1—2 (SC 150). Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἀπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὄλων θεόν...

⁵⁹ См.: Orig. Contra Celsum 8, 12:24—29 (SC 150).

⁶⁰ См.: Orig. Com. in Joan. 1, 24, 151:1—11. Καὶ ἔστιν ἄξιον ἐπιστῆσαι τοῖς τὰ τοσαῦτα τῶν ὀνομαζομένων παραπεμπομένοις καὶ τούτῳ ὡς ἐξαιρέτῳ χρωμένοις καὶ πάλιν ἐπ' ἐκείνοις μὲν διήγησιν ζητοῦσιν, εἴ τις αὐτοῖς προσάγοι αὐτά, ἐπὶ δὲ τούτῳ ὡς σαφῆς προσιεμένοις τὸ τί ποτὲ ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος ὀνομαζόμενος, καὶ μάλιστα ἐπεὶ συνεχῶς χρώνται τῶν «Ἐξηρεύσατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν», οἰόμενοι προφορὰν πατρικὴν οἰοεὶ ἐν συλλαβαῖς κεκλιμένην εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῶ, εἰ ἀκριβῶς αὐτῶν πυνθανοίμεθα, οὐ διδάσιν οὐδὲ οὐσίαν αὐτοῦ σαφηνίζουσιν, οὐδέπω φαμέν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ἀλλ' ὅπως ποτὲ οὐσίαν.

⁶¹ Orig. Com. in Joan. 10, 37, 246:1—10 (SC 157). Ἐπεὶ δὲ οἱ συγχεόμενοι ἐν τῷ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ τόπῳ... ᾤοντο ἐκ τούτων παρίστασθαι μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατὰ τινὰς ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν...

используется, как правило, в значении «первой сущности» Аристотеля как «отдельное существо». По определению Климента Александрийского, сущность имеет две сферы: сферу чистой фактичности и сферу чистого смысла. Ипостась, рассматриваемая с этой стороны, по Оригену, также есть сущность или индивидуальный вид (*ἄτομον εἶδος*)⁶². К ипостаси (как и к сущности) примысливаются значения самосуществования, энергичности и самоопределения⁶³.

Именуя Логос, Премудрость Божию — Ипостасью, Ориген полемизирует против тех, кто связывает понятие ипостасности с чем-то телесным, как бы последнее ни понималось. Именно так обстоит дело у гностиков и все еще ощущается у Климента Александрийского. Чувствуется, что на рубеже II—III вв. слово «ипостась» выражало понятие жизненной реальности, оплотненной действительности, ощутимо данного существования, бытийного противостояния. Отсюда и перевод на латинский язык словом *subsistentia*, а также *substantia*, что тогда ассоциировалось прежде всего с «веществом». Ипостась сама по себе не есть вещь (*res*, или *πράγμα*), не имеет величины, цвета, внешности, наружности и прочих телесных качеств, хотя как-то она дана, выражена, в каком-то отношении объективируема, раз о ней можно говорить и так или иначе ее рассматривать. Таким образом, ипостась есть и субъект и объект одновременно, т. е. субъект-объектное тождество, подобно сущности, природе и лицу. И вместе с тем не есть ни последнее, ни предпоследнее, ни первое, но ипостась.

В книге «О началах» Бог называется Умом (*mens*) и простой умной природой (*intellectualis natura simplex*)⁶⁴. В «Толковании на

⁶² Wolfson 1956. P. 322.

⁶³ То, что к ипостаси Ориген примысливает значения самосуществования, энергичности и самоопределения, вытекает из структурно-логического анализа §§ 8—10 гл. 2 кн. 1 «О началах». См.: *Orig. De princ.* 1, 2, 8:217—10:395. SC 252. P. 126—139 (Рус. пер.: *Ориген. О началах.* С. 31—38).

⁶⁴ См.: *Orig. De princ.* 1, 1, 6:149—154. SC 252. Рус. пер.: «Итак, Бога не должно считать каким-либо телом или пребывающим в теле, но — просто ду-

Иоанна» говорится и о сущности Отца⁶⁵. Если Отец — Начало (Сущность) и Ум, то Сын — Начало деятельности (ἐνέργεια), Творец (δημιουργός) и Премудрость (σοφία): «Ибо в каком-то отношении Христос есть Творец, Которому говорит Отец: Да будет свет (Быт. 1, 3), — и Да будет твердь (Быт. 1, 6). Творцом же является Христос как начало, поскольку Он есть Премудрость»⁶⁶. В § 291—292 1-й книги Ориген говорит о глубочайшем и самом что ни на есть существеннейшем единстве Отца и Сына. Здесь же он отмечает, что «индивидуальность» и «ипостась» по сути нечто различное. Индивидуальность (ἰδία περιγραφή) относится к следующей после сущности диалектической ступени — жизни (или ноуменальной природе): Логос имеет Свою собственную индивидуальность, поскольку Он есть само-жизнь (ζῆν καθ' ἑαυτόν). Сын получает ипостасность от Отца⁶⁷.

ховною природой, не допускающей в себе никакой сложности. Он не имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть — с какой угодно стороны — ἐνάς и, так сказать, μονάς; Он есть ум и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа» (Ориген. О началах. С. 17).

⁶⁵ Ср.: Orig. Com. in Joan. 2, 23, 149:1—8 (SC 120). Ἐπεὶ δὲ «φῶς» ἀπαξᾶπλῶς ἐνταῦθα μὲν ὁ σωτήρ, ἐν δὲ τῇ καθολικῇ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ λέγεται ὁ θεὸς εἶναι φῶς, ὁ μὲν τις οἶεται καὶ ἐντεῦθεν κατασκευάζεσθαι τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα· ὁ δὲ τις ἀκριβέστερον τηρήσας, ὁ καὶ ὑγιέστερον λέγων, φήσει οὐ ταῦτόν εἶναι τὸ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ φῶς καὶ μὴ καταλαμβανόμενον ὑπ' αὐτῆς, καὶ τὸ φῶς ἐν ᾧ οὐδαμῶς ἐστὶ σκοτία.

⁶⁶ Orig. Com. in Joan. 1, 19, 109:1—111:8. Δημιουργὸς γὰρ πῶς ὁ Χριστὸς ἐστίν, ᾧ λέγει ὁ πατήρ· «Γενηθῆτω φῶς» καὶ «Γενηθῆτω στερέωμα». Δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστὶ, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή. Ср. рус. пер.: Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна. С. 116—117.

⁶⁷ См.: Orig. Com. in Joan. 1, 39, 291:1—292:5. Καὶ ἔτι εἰς τὸ παραδέξασθαι τὸν λόγον ἰδίαν περιγραφὴν ἔχοντα, οἷον τυγχάνοντα ζῆν καθ' ἑαυτόν, λεκτέον καὶ περὶ δυνάμεων, οὐ μόνον δυνάμεως· «Τάδε γὰρ λέγει κύριος τῶν δυνάμεων» πολλαχοῦ κείται, λογικῶν τιῶν θείων ζώων δυνάμεων ὀνομαζομένων, ὧν ἡ ἀνωτέρω καὶ κρείττων Χριστὸς ἦν, οὐ μόνον σοφία θεοῦ ἀλλὰ καὶ δυνάμις προσαγορευόμενος. Ὡσπερ οὖν δυνάμεις θεοῦ πλείονες εἰσιν, ὧν ἐκάστη κατὰ περιγραφὴν, ὧν διαφέρει ὁ σωτήρ, οὕτως καὶ λόγος — εἰ καὶ ὁ παρ' ἡμῶν οὐκ ἔστι κατὰ περιγραφὴν ἐκτὸς ἡμῶν — νοηθήσεται ὁ Χριστὸς διὰ τὰ προεξηγησμένα, ἐν ἀρχῇ, τῇ σοφίᾳ, τῇ ὑπόστασιν ἔχων.

Дух Святой, не отличаясь от Отца и Сына по собственной сущности (*οὐσία ἰδία*)⁶⁸, нуждается в Логосе, чтобы не только быть ипостасно (*τὸ εἶναι τῇ ὑποστάσει*), но и чтобы разделять с Сыном Его свойства (*ἐπίνοιαι*) благодати, мудрости и др.⁶⁹. Все получает ипостасное бытие от Отца, ибо достаточно воли Отца для осуществления (*ad subsistendum, ὑποστῆναι*) того, что хочет Отец⁷⁰. Премудрость имеет ипостась не просто в помышлении Бога и Отца всех, наподобие того как слово присутствует в помыслах человеческих⁷¹. Премудрость Божия, «Начало путей Его на дела Его», есть живая и одушевленная, бестелесная Ипостась, заключающая в Себе логосы всего⁷². Ипостасирование «усни», т. е. наделение существа наличным бытием, совершается через Христа⁷³.

Итак, проделав анализ словоупотребления Оригена, мы видим, что у него семантика сущности и ипостаси и совпадает (в смысле онтологического, ноуменального и экзистенциального центра личности), и не совпадает (когда они выступают в качестве различных моментов ее смыслового оформления).

⁶⁸ *Orig. Com. in Joan. 2, 10, 74:1—75:7. "Ἔσται δέ τις καὶ τρίτος παρὰ τοὺς δύο, τὸν τε διὰ τοῦ λόγου παραδεχόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον γεγενῆσθαι καὶ τὸν ἀγέννητον αὐτὸ εἶναι ὑπολαμβάνοντα, δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφ'εστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν... О значении термина οὐσία см. в примечании к этому месту в издании: Origène. Commentaire sur S. Jean. T. I. Paris, 1966. P. 254. Примеч. 1. (SC 120).*

⁶⁹ *Orig. Com. in Joan. 2, 10, 76:1—7.*

⁷⁰ *Orig. De princ. 1, 2, 6:165—168. SC 252. Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas Patris ad subsistendum hoc, quod vult Pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntas profertur. Ita ergo et Filii ab Eo subsistentia generatur. Рус. пер.: «И я думаю, что достаточно хотения Отца для осуществления того, чего хочет Отец; ибо в Своем желании Он пользуется, конечно, не иным каким-нибудь средством, но тем, какое указывается советом Его воли. Так именно и рождается от Него ипостась Сына» (Ориген. О началах. С. 29). См. также примечание к этому месту в издании: Origène. Traité de principes. T. II. Paris, 1978. P. 41. Примеч. 37 (SC 253).*

⁷¹ Ср.: *Orig. Com. in Joan. 1, 34, 243:1—5.*

⁷² См.: *Orig. Com. in Joan. 1, 34, 244:1—9.*

⁷³ Ср.: *Orig. Com. in Joan. 2, 10, 75:7.*

Плотин учит о трех божественных Ипостасях: Едином, Уме и Мировой Душе⁷⁴. Его ученик и последователь Порфирий дал название тому трактату Плотина, которым он начал пятую «Эннеаду», «О трех начальных ипостасях» (*περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*)⁷⁵. Плотин писал Эннеады с 254 по 270 г. До этого он вел занятия в философском кружке в Риме, ничего не записывая, в течение десяти лет: 244—254 гг.⁷⁶ Отметим для сравнения, что Ориген посещал Аммония Саккаса с 211 по 216 г., а затем, в царствование Александра Севера в период с 224 по 230 г., написал первые пять книг «Толкования на Иоанна» и сочинение «О началах»⁷⁷, а умер в 254—255 гг в Тире⁷⁸. Плотин же впервые появляется у Аммония только в 232 г., в возрасте 29 лет, будучи человеком еще философски незрелым, тогда как Ориген уже был к тому времени богословом и философом первой величины. Скорее следовало бы предположить, что Ориген повлиял на Плотина, и на Аммония тоже — как гениальный ученик на учителя, а через Аммония — на всю его школу⁷⁹. Ориген не принял

⁷⁴ Нет нужды приписывать Плотину или Аммонию Саккасу изобретение термина «три ипостаси», поскольку уже до них он был известен как средним платоникам, так и христианским богословам.

⁷⁵ Сам Плотин выражения «три ипостаси» нигде не употребляет. О том, как Плотин понимал термин «ипостась», а Порфирий — «три ипостаси», см.: Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ* // Вестник древней истории 4 1986. С. 118—125; Chitchaline I. A. A propos du titre du traité de Plotin *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ* // REG 105. 1992. P. 253—261 (расширенный вариант вышеуказанной статьи на франц.). См. также недавнюю публикацию: Шичалин Ю. А. Душа и космос в 10—11 [V, 1—2] трактатах Плотина // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века. М., 2005. С. 516 sqq.; специально с. 561—564 (Ред.).

⁷⁶ Whitteker T. The Neo-Platonists. Cambridge, 1928. P. 28.

⁷⁷ Eus. Historia ecclesiastica 6, 23, 1:1—24, 3:6. TLG 2018/2. Рус. пер.: Евсевий Памфил. Сочинения. Том I. Церковная история. СПб., 1858. С. 357—359.

⁷⁸ Карсавин Л. П. Святые Отцы и Учители Церкви. Париж. Б. г. С. 89.

⁷⁹ В «Церковной истории» Евсевия Кесарийского сохранилось свидетельство

Аммониевой ереси и уже в книге «О началах» открыто критиковал теорию эманации, учение о трех безличных Ипостасях, платонические представления о происхождении мира и др.

Тем не менее, анализ словоупотребления Плотина чрезвычайно интересен как свидетельство эпохи в целом. Плотин⁸⁰ везде, где говорит о трех Ипостасях, строго различает понятия «ипостась», «бытие» (εἶναι) и «сущность». Ипостась может быть соотнесена также с рядом других терминов. «Стасис» (στάσις) обозначает бытие в состоянии покоя в интеллигибельном мире. Единое есть Бог, некоторым образом относящийся к сокровеннейшим своим глубинам, полагающий самого себя (ὑποστάσας ἑαυτόν), как говорит Плотин, при сохранении в себе высшего совершенства. Несовершенство бытия находится в прямом отношении к его удалению — «апостасис» (ἀπόστασις) от Единого. «Экстасис» (ἔκστασις) указывает на выхождение из самого себя и переход к такому состоянию, которое напоминает покой⁸¹. Но покой немислим без движения, иначе какой же он покой, ес-

Порфирия, в котором говорится о том, что Ориген учился философии у Аммония Саккаса. Согласно Порфирию, учитель Оригена, знаменитый Аммоний, хотя и был воспитан в христианстве, но, познакомившись с философией, перешел в язычество (См.: *Eus. Hist. eccl.* 6, 19, 4:3—8:8). При этом сам Евсевий вопреки Порфирию утверждал, что Аммоний до конца дней оставался христианином. Русские патрологи оценивали данное сообщение Порфирия по-разному. Например, архиепископ Филарет (Гумилевский) считал, что Порфирий смешивает знаменитого Оригена и его младшего современника с тем же именем (Филарет, архиепископ Черниговский и Нежинский. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 1. СПб., 1882. С. 180. Примеч. 10). Напротив, Н. И. Сагарда, хотя и задавался вопросом, не смешал ли Порфирий философа Аммония и христианского писателя Аммония, указывал при этом, что «обычно этот вопрос разрешается в пользу правильности сообщения Порфирия» (Сагарда Н. Лекции по патрологии I—IV века. М., 2004. С. 440) (Ред.).

⁸⁰ Думается, изложенная А. Ф. Лосевым неоплатоническая диалектика в книге «Античный космос и современная наука» (М., 1927) внесет значительную ясность в наши проблемы.

⁸¹ *Picavet F. Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, 1907. P. 50—51.*

ли вокруг ничего не движется. А движение немислимо без того, что движется. А движется прежде всего сущее, и именно единое сущее. Соотнося ипостась с иерархией онтологических понятий платонизма⁸², следует считать ипостась моментом третьей диалектической ступени — становления. Единое выходит из себя (*πρόδος*) и полагает себя в процессе становления. Это самополагание и называется ипостасью⁸³. Ипостась есть такой момент становления сущего, когда оно, погружаясь в иное (*μῆ ὄν*), находит свою самость, но на ней не останавливается, а вместе с ней тяготеет к возвращению к Единому как к причине своего бытия. Ипостась, будучи моментом становления, есть не вне единого сущего, но вместе с ним как его энергия. «Не нужно бояться первую энергию (Единое) полагать без сущности, но нужно понимать ее как определенную ипостась»⁸⁴. Ипостась есть такое удаление становящегося единого сущего, в котором оно обретает свое фактическое бытие. Но вместе с тем оно не остается в самом себе, но тяготеет заданностью возвратиться к единому. Ипостась есть такое погружение одного сущего в иное, в котором оно получает устойчивое самоочертание и самоопределение, оставаясь при этом самим собой, самоотждественным. Ипостась, будучи моментом становления единого сущего, должна выявляться на всех диалектических ступенях бытия.

Единое выше сущности и выше бытия, но в своем движении оно уже есть ипостась⁸⁵ и некое бытие (*τι εἶναι*), но не сущность,

⁸² Лосев 1927.

⁸³ «диалектическая тетрактида А». См.: Лосев 1927. С. 81 sqq.

⁸⁴ *Plotinus*. *Enneades* 6, 8, 20:9—11. TLG 2000/1. *Οὐδὲ γὰρ φοβητέον ἐνέργειαν τὴν πρώτην τίθεσθαι ἄνευ οὐσίας, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τὴν οὐκ ὑπόστασιν θετέον*. Ср. рус. пер.: «Мы не должны бояться утверждать, что первая энергия полагается без сущности, напротив — следует полагать Его Самого словно бы ипостасью» (Плотин. Эннеады. Шестая эннеада. Трактаты VI—IX / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 258).

⁸⁵ Ср.: *Plotinus*. *Enneades* 6, 8, 13.4—5 (Рус. пер.: Плотин. Эннеады. Шестая эннеада. Трактаты VI—IX. С. 245). Здесь Плотин говорит, что для то-

которая есть бытие в собственном смысле (*τὸ εἶναι*). Ипостасность, следовательно, раньше сущности и раньше бытия. Но позже сущего. Родившаяся от Единого энергия получает ипостась и затем приходит в бытие и сущность⁸⁶.

Ипостась, таким образом, есть момент становления смысла, энергия смысла, тело смысла, факт смысла. «Мышление дает ипостась Уму; основой же его бытия является сущее, поскольку оно мыслится Умом и составляет с ним одно»⁸⁷. На четвертой диалектической ступени ипостась обретает облик и самоопределяется как вещь, цельная и самостоятельная, отягченная заданностью возвратиться к Единому. Здесь ипостась превращается в нечто единое. Ипостась есть одно, взятое со стороны существования и смысла, со стороны изменчивости и жизненной текучести этого смысла⁸⁸. Соответственно, ипостась Мировой Души получает бытие от Ума⁸⁹.

го, чтобы назвать единое «ипостасью», нужно использовать слова в превратном значении, то есть вопреки их смыслу (*τι παρανοήτων ἐν τοῖς λόγοις*). (Ред.).

⁸⁶ Plotinus. *Enneades* 6, 8. 20:1—39. Рус. пер.: Плотин. Эннеады. Шестая эннеада. Трактаты VI—IX. С. 258—259.

⁸⁷ Plotinus. *Enneades* 5, 1, 4:26—28. *Ἐκαστον δὲ αὐτῶν νοῦς καὶ ὄν ἐστι καὶ τὸ σύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφίστας τὸ ὄν, τὸ δὲ ὄν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῶ διδόν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι*. Рус. пер. ср.: «Каждая из этих [умопостигаемых вещей] есть и Ум, и Сущее, и всецело весь Ум и все Сущее; Ум, мышлением гипостазирующий Сущее, как Сущее-в-мышлении; Сущее, дающее своей мыслисостью Уму мышление и бытие» (Плотин. Эннеады. Пятая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 14).

⁸⁸ Ср.: Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Т. 1. СПб., 1914. С. 99. Примеч. 8.

⁸⁹ Plotinus. *Enneades* 5, 1, 3:12—17. *Ὅσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι, καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς καὶ ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ πάλιν οἷον πατὴρ ἐκβρέψαντος, ὃν οὐ τέλειον ὡς πρὸς αὐτὸν ἐγέννησεν. Ἡ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῆ ἀπὸ νοῦ ὃ τε ἐνεργεῖα λόγος νοῦ αὐτῆ ὀρωμένον. Ὅταν γὰρ ἐνίδη εἰς νοῦν, ἐνδοθεν ἔχει καὶ οἰκεία ἃ νοεῖ καὶ ἐνεργεῖ*. Рус. пер.: «Существуя от Ума, душа разумна, ее ум состоит в расчете, ее совершенство, опять же, от Ума, который, как отец, содержит и совершенствует своего ребенка, несовершенного в сравнении с ним. Да, ипостась души от Ума, и ее логос становится действительным в созерцании Ума. Ибо когда она смотрит в Ум, она имеет внутри и как ей свойственное — и то,

4. ПОНЯТИЕ О «ТРЕХ ИПОСТАСЯХ» В КОНТЕКСТЕ
БОГОСЛОВСКИХ СПОРОВ III—НАЧАЛА IV В.

Термин «ипостась» получил кардинальное значение в триадологии римских школ уже в первой половине III века. Так, Савеллий соотносит «ипостась» с понятием лица и энергии. Бог, единый по ипостаси (*μία ὑπόστασις*), был первоначально молчащей монадой, которая, заговорив, стала Логосом. Логос принимает три облика (*πρόσωπα*), которые суть три энергии единой ипостаси. Монада сравнивается с солнцем, три откровения — три энергии солнца. Отец — эйдос всей ипостаси (*τὸ εἶδος τῆς πάσης ὑποστάσεως*)⁹⁰.

Но и в других частях империи термин «ипостась» к началу 40-х гг. III в. имел не меньшее значение, как можно увидеть из «Жития Григория Чудотворца», написанного свт. Григорием Нисским. Сразу по хиротонии, состоявшейся ок. 240 г., Григорий ищет уразумения таинств веры, «ибо были и в то время некоторые люди, которые искажали благочестивое учение и вероподобными умствованиями часто представляли истину сомнительною, даже для разумных»⁹¹. В Символе веры, явленном ему в осо-

что мыслит, и то, что действует [в сам момент созерцания]» (*Плотин. Пятая эннеада. С. 12—13*).

⁹⁰ См.: *Ephr. Panarion (Adv. haer.) 2, 389:11—390:5. TLG 2021/2. Рус. пер.:* «Савеллий с происшедшими от него Савеллианами учит, что один и тот же есть и Отец, и Сын, и Дух Святой, так что это — три именованья одной ипостаси, или как тело, душа и дух в человеке. И Отец, так сказать, — тело, а душою можно назвать Сына, и как в человеке — дух, так и в Божестве Святой Дух. Или как в солнце, хотя оно в сущности одно, находятся три действия, то есть: освещать, и согревать, и еще самый округлый вид. И согревающее, или теплота и жар есть Дух, просвещающее — Сын, а самый вид всего существа есть Отец» (*Св. Епифаний Кипрский. Творения. Ч. 3. Панарий. Ересь 62. О савеллианах. М., 1872. С. 60—61*).

⁹¹ *Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum. PG 46, 909:48—51. TLG 2017/69. Рус. пер.:* *Св. Григорий Нисский. Слово о жизни святого Григория Чудотворца // Творения св. Григория Нисского. Ч. 8. М., 1871. С. 145.*

бом откровении, свт. Григорий называет Сына Божия ипостасной Премудростью (*σοφίας ὑφ'εστώσεως*)⁹². Ученик Оригена, он не мог не знать его учения о Трех Ипостасях, тем более что в Кесарийской школе Ориген подробно излагал и критически оценивал философские учения, старые и новые. Рукописная традиция связала с именем свт. Григория Чудотворца «Подробное изложение веры», где отчетливо развито учение о Трех Ипостасях⁹³. Сомнения современной науки в подлинности данного сочинения нисколько не могут повлиять на богословско-историческую интерпретацию учения Неокесарийского Чудотворца, поскольку в данном случае первостепенное значение имеет указание св. Василия Великого. Подводя итоги богословскому наследию свт. Григория Чудотворца в письме 202 (К неокесарийским ученым), он призывает их не соблазняться некоторыми недостаточно точными списками сочинений св. Григория Чудотворца и, порой, не вполне адекватными его выражениями, например: «Отец и Сын по ипостаси суть единое». Многие было сказано для простых людей не философским, но простым и понятным языком, предполагающим множественность смыслов. Следовать же необходимо наиглавнейшему в учении их небесного предстоятеля, то есть, что не признающий общности сущности впадает в многобожие, а не различающий Ипостасей отступает к иудейству; каждое Лицо пребывает в истинной Ипостаси⁹⁴.

⁹² *Greg. Nys. De vita Greg.* Thaum. PG 46, 912:47—48. Рус. пер.: Творения св. Григория Чудотворца, еп. Неокесарийского / Пер. Н. Сагарды. Пг., 1916. С. 57 (ср. другой рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. Ч. 8. С. 147).

⁹³ «Страшное же дело замышляют некоторые против Святой Троицы, утверждающие, что нет трех Лиц, какбы вводя безипостасное Лице ... Ибо Лицо каждого показывает, что оно существует самостоятельно и ипостасно» (Св. Григорий Чудотворец. Подробное изложение веры / Пер. Н. Сагарды // Творения св. Григория Чудотворца, еп. Неокесарийского. С. 121).

⁹⁴ См.: *Vas. M. Ep. 210, 5:25—36. TLG 2040/4.* Рус. пер.: Св. Василий Великий. Творения. Т. 3. Письмо 202 (210). М., 1911. С. 244). «Ибо надобно хорошо знать, что как не исповедующий общения сущности впадает в многобожие, так не допускающий раздельности Ипостасей ввергается в иудейство...

Святитель Григорий выступал на соборе в Антиохии ок. 264 г. против Павла Самосатского. Павел утверждал, что Бог есть одно лицо, одна ипостась, по отношению к которой Логос есть ее непостасное знание. При этом Павел мог сказать: «воипостасировавшийся Логос» (*ὁ λόγος ὑπέστη*). Несмотря на кажущуюся богословскую точность языка (ибо некоторые употребленные им термины впоследствии усвоены были церковным сознанием — однако в ином значении), лжеучение Павла было изобличено на Антиохийском соборе 268 (269) г., и его концепция о Боге как единой ипостаси была отвергнута.

На западе учение о Трех Ипостасях вызывало определенное беспокойство, как нечто близкое к требожии — и не только потому, что на латинском языке слово «ипостась» передавалось словом *substantia* и звучало несколько двусмысленно. До Рима доходили слухи о том, что в Александрии наставники огласительного училища преподают странное учение, разделяя и рассекая Единое начало «на какие-то три силы, на три божества и отдельные ипостаси (*εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς*)»⁹⁵. Св. Дионисий, епископ Римский, в послании «Против савеллиан» осудил тех, кто, впадая в противоположную Савеллию крайность, проповедают некоторым образом трех богов и разделяют Святую Единицу на три отдельные и

Не довольно того, чтобы перечислить разности Лиц, но надобно исповедывать о каждом Лице, что Оно в истинной ипостаси».

⁹⁵ Об этом сообщает св. Дионисий, епископ Римский. Большой фрагмент из его послания цитирует св. Афанасий Александрийский. См.: *Athan. Alex. De decretis Nicaenae synodi*. 26, 2:3—4. TLG 2035/3. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. М., 1994. С. 434.

⁹⁶ *Athan. Alex. De decretis Nicaenae synodi*. 26, 3:2—4. *οἱ δὲ τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασιν κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἅγιαν μονάδα*. Рус. пер.: «...они же проповедают некоторым образом трех богов, Святую Единицу разделяя на три ипостаси, одна другой чуждые и во всем отдельные» (Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. С. 434). Ср. также: Гусев Д. Ересь антиринитариев III в. Казань, 1872. С. 243.

одна другой чуждые ипостаси⁹⁶. Рим следовал Тертуллиану: одна субстанция — три Лица. Действительно, в своем сочинении против савеллиан, как сообщает св. Василий Великий, св. Дионисий Александрийский вполне ясно говорил о трех Ипостасях: «Если утверждают, что Ипостаси, коль скоро Их три, раздельны, то Их действительно три ... иначе пусть совершенно истребят понятие о Божественной Троице». Три Лица суть вечно существующие Ипостаси единого Бога⁹⁷. Защищая и себя, и огласительное училище от нарицаний, в ответном письме Дионисию Римскому св. Дионисий Александрийский исповедовал единосущие Святой Троицы⁹⁸. Сын имеет существование не от Себя, но от Отца, будучи сиянием вечного Света⁹⁹.

Ко времени Никейского Собора Запад, Египет и православная партия Востока были склонны к отождествлению ипостаси с сущностью. Главный противник ариан св. Александр Александрийский, пользуясь средствами старой богословской школы (и полисемией термина), понимает ипостась иногда как сущность: Отчая Ипостась, иногда как реальность: Отец и Сын имеют две

⁹⁶ *Bas. M. De Spiritu Sancto. 29, 72:17—19. TLG 2040/3. "Ὅς γὰρ καὶ κατὰ μέσον που τῆς γραφῆς, οὕτως εἶρηκε πρὸς τοὺς Σαβελλιανούς· «Εἰ τῶ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις, μεμερισμένας εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσι κἂν μὴ θέλωσιν ἢ τὴν θεῖαν Τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν».* Рус. пер.: Дионисий «где-то в середине сочинения сказал Савеллианам так: „Если утверждают, что Ипостаси, коль скоро Их три, раздельны, то Их действительно три, хотя бы еретикам сего не хотелось, иначе пусть совершенно истребят понятие о Божественной Троице“» (Св. Василий Великий. О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому. Гл. 29 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 3. М., 1846. С. 343—344).

⁹⁷ О том, что св. Дионисий различал Ипостаси и объединял их единосущием, см.: *Bas. M. Ep. 9, 2:1—31* (Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 6. СЛ., 1901. С. 40—41).

⁹⁸ *Athan. Alex. De sent. Dion. 15, 1:3—2:2. TLG 2035/4.* Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. О Дионисии, епископе Александрийском // Творения. Т. 1. С. 459.

ипостасные природы, т. е. два реальных бытия¹⁰⁰. По мысли святителя, ипостаси определяются, различаются и узнаются по свойствам¹⁰¹. Отец и Сын составляют единство не по ипостаси: мы не говорим, «будто два естества ипостасно составляют одно» (*τὰς τῆ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι*)¹⁰². Точку зрения свт. Александра о том, что Отец и Сын — две разные Ипостаси, I Вселенский Собор не принял и отверг.

Евсевий, епископ Кесарийский, повествуя о Никейском Соборе, говорит, что, по мнению ариан, Сын Божий, Который родился из не сущего, существует из иной ипостаси или существа. Арий полагал в Троице три Ипостаси и отождествлял, как полагают, ипостась с лицом¹⁰³ и природой. Он понимал три Ипостаси как три различные и неравные природы, не имеющие едино-

¹⁰⁰ См.: *Болотов 1917. С. 8—9.*

¹⁰¹ Послание Александра Александрийского сохранилось в «Церковной истории» блж. Феодорита. См.: *Theodoret. Historia ecclesiastica 15:19—16:1. TLG 4089/3. Рус. пер.:* «Не нечестиво ли также говорить, что Премудрость Божия некогда не существовала, когда она свидетельствует о себе: *Аз бех при Нем (при Боге), вся устроая; Аз бех, о ней же веселящаяся* (Притч. 8, 29.30)? Или что силы Божией некогда не было, что Слово Божие когда-то безмолвствовало, или что в Боге когда-то не было и других свойств, по которым узнается Сын и качества Отец? Кто говорит, что нет сияния славы (Евр. 1, 3), тот отвергает бытие и первообразного Света, от которого происходит сияние. Если не всегда существовал образ Бога (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15), то, очевидно, не всегда существовал и Тот, Чей это образ. Если не было черты ипостаси Божией (Евр. 1, 3), то не было и Того, Чья ипостась вполне им определяется» (*Бл. Феодорит. Церковная история. Кн. 1. Гл. 4. Послание Александра, епископа Александрийского к Александру, епископу Константинопольскому. М., 1993. С. 30.*)

¹⁰² См.: *Theodoret. Hist. eccl. 18:15—21. Рус. пер.:* «Таковы, например, слова: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10, 30). Господь выражает ими не то, что будто Он — Отец или будто два естества ипостасно составляют одно, но что Сын Отчий с точностью сохраняет Отчую природу, что имеет в Себе отпечатленное самым естеством совершенное сходство с Отцом и есть подобие Отца, ни в чем от Него не отличное, есть образ самого первообраза» (*Бл. Феодорит. Церковная история. С. 32.*)

¹⁰³ См.: *Kelly 1952. P. 234.*

го подлежащего¹⁰⁴. Христос имел ипостась из не сущих (*ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει αὐτὸν τὴν ὑπόστασιν*)¹⁰⁵. Евсевий, редкий знаток и критик неоплатонической философии, в учении о Троице понимал под «ипостасью» индивидуальное бытие, а не сущность¹⁰⁶, и, в согласии с традицией Оригена, видел в Троице Три Ипостаси.

Отцы Никейского Собора определили, что Сын существует не от иной ипостаси и сущности, но от Отца: «Единосущие Отцу означает то, что Сын Божий не проявляет никакого сходства с рожденными тварями, но во всех отношениях уподобился одному Отцу-Родителю и существует не от иной ипостаси и сущности, но от Отца»¹⁰⁷. В Символе веры отцы употребили слово «ипостась» как синоним «сущности» (*οὐσία*). «Ипостась» обозначала аристотелевское *ἐσχάτον ὑποκείμενον*, которое указывало на единство субстрата Троицы¹⁰⁸. В богословии другого представителя Собора, святого Афанасия Великого, отмечают три периода¹⁰⁹. В сочинении «На слова: *Вся Мне предана суть Отцем Моим* (Мф. 11, 27)» и в «Изложении веры», написанных сразу же после Никеи, святой Афанасий использует «ипостась» в значении «индивид». Во второй период в Словах против ариан, написанных до 345 г., «ипостась» приравнивается им к «усии» и означает родовое бытие, сущность.

На соборе в Сардике (ныне София), в 343 г. западные неарианские епископы настаивали на учении об одной ипостаси Отца и Сына, а учение восточных епископов о трех ипостасях отвер-

¹⁰⁴ Wolfson 1956. P. 335.

¹⁰⁵ Socr. Schol. Historia ecclesiastica 1, 5:15. TLG 2057/1. Ср. рус. пер.: «Сын имеет Свою личность из небытия» (Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 10).

¹⁰⁶ Kelly 1952. P. 223.

¹⁰⁷ Theodoret. Hist. eccl. 52:13—17. Рус. пер. цит. по: Бл. Феодорит. Церковная история. Кн. 1. Гл. 12. Послание Евсевия Кесарийского. С. 51.

¹⁰⁸ Wolfson 1956. P. 335.

¹⁰⁹ См.: Златов 1909. С. 1—10.

гли¹¹⁰. Дело в том, что на Антиохийском соборе 341 г., при участии младших ариан Урзакия и Валента¹¹¹, была предложена вторая сирмийская формула, в основу которой был положен Символ Лукиана Антиохийского: Отец, Сын и Святой Дух суть имена Трех Ипостасей, объединенных единством согласия¹¹². В 343 г. на Сардикийском соборе, где присутствовали св. Афанасий и Маркелл, епископ Анкирский, было составлено Соборное послание ко всем епископам ойкумены¹¹³. В нем говорится, что представление о том, что ипостаси Троицы различны и отдельные, является мнением еретиков-ариан, в особенности Урзакия и Валента. «Мы же напротив приняли, изучили и держим такое вселенское и апостольское предание, такую веру и исповедание, что ипостась — одна, или, как называют это сами еретики, существо Отца, Сына и Святого Духа — одно»¹¹⁴. Однако, несомненно, существовала и иная церковная традиция в учении о Трех Ипостасях, чему косвенное подтверждение мы находим в некоторых источниках второстепенного характера, например, в «Климентинах», датированных периодом ок. сер. III в. — нач. IV в.¹¹⁵. Проповедующий о Христе здесь говорит о «едином Боге в трех Ипостасях»¹¹⁶. В уста апостола Петра вкладывается Символ веры, со-

¹¹⁰ Златов 1909. С. 64.

¹¹¹ Болотов 1917. С. 74.

¹¹² Болотов 1917. С. 57. Формула имела чрезвычайное значение в последующие два-три десятилетия.

¹¹³ Theodoret. Hist. eccl. 101:4—118:4. Рус. пер.: Бл. Феодорит. Церковная история. С. 78—85.

¹¹⁴ Theodoret. Hist. eccl. 113:4—14. Ἡμεῖς δὲ ταύτην παρελήφαμεν καὶ δεδιδάγμεθα, ταύτην ἔχομεν τὴν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν παράδοσιν καὶ πίστιν καὶ ὁμολογίαν: μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Рус. пер. цит. по: Бл. Феодорит. Церковная история. С. 84.

¹¹⁵ Сидоров А. И. Курс патрологии: возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 86.

¹¹⁶ Clem. Rom. Pseudo-Clementina 7:1—6. TLG 1271/11. Ἄρτι δὲ τοῦ ἔτους πρὸς τὸ φθινοπωρινὸν ἀποκλίνοντος ἀνὴρ τις δημοσίᾳ στὰς ἄνδρες, Ῥωμαῖοι

державший близкое к нашему выражение: «Чтобы люди веровали во единого Бога Отца Вседержителя и Единородного Его Сына, рожденного из Него несказанно прежде веков и Духа Святого из Него неизреченно исходящего, единого Бога познавая в трех ипостасях»¹¹⁷. Помимо того, в 50-м и 51-м канонах, входящих в состав «Апостольских постановлений», последнюю редакцию которых относят примерно к 379 г., говорится о единосущии Трех Ипостасей по Божеству¹¹⁸. Свт. Афанасий не мог не знать о том, что Ориген и свт. Григорий Чудотворец учили о Трех Ипостасях. Для сопоставления отметим, что в «Огласительных поучениях» свт. Кирилл Иерусалимский не раз называет и Отца, и Сына, и Святого Духа ипостасями, но ясного различения понятий «ипостась» и «сущность» он не делает¹¹⁹. Когда сторонники идеи Трех Ипостасей (из арианствующей среды) достигли понимания единосущия Трех, стал возможен определенный компромисс. На Александрийском соборе 362 г. была предпринята попытка ввести единую для всей Церкви терминологию; были сопоставлены два образа понимания термина. Согласно одному, в Боге Три Ипостаси, т. е. Три индивидуально и истинно существующих. Соответственно «ипостась» выступает здесь синонимом совершенно другого слова — «лицо». Согласно другим (сторонники св. Афанасия), одна ипостась в Боге означает тож-

ἀκούσατε ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς ἐν Ἰουδαίᾳ πάρεστιν ἐπαγγελόμενος πᾶσι τοῖς βουλομένοις ζωὴν αἰώνιον, διὸ μεταβάλλεσθε ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ κρείττονα, ἀπὸ τῶν προσκαίρων ἐπὶ τὰ αἰώνια καὶ γινώτε τὸν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἕνα θεόν.

¹¹⁷ *Clem. Rom. Pseudo-Clementina 17:14—17. TLG 1271/11. См. также: Pseudo-Clementina 42:7—8. ὅπως διαβλέψαντες οἱ ἄνθρωποι πιστεύσωσιν εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν πρὸ τῶν αἰώνων ἐξ αὐτοῦ ἀφράστως γεννηθέντα καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀρρήτως ἐκπορευόμενον, ἕνα θεόν γνωρίζοντες ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν.*

¹¹⁸ *Joannou P. P. Discipline générale antique (IV—IX). T. 1. Pars 2. Les canones des Synodes Particuliers. Roma, 1962. Can. 50, 51.*

¹¹⁹ *Флоровский Г. В., прот. Восточные Отцы IV века. М., 1992. С. 51.*

дество природы и единство Божества¹²⁰. При этом единая ипостась в Боге предполагает Три Лица. Согласившись с возражавшими ему, в период третьей ссылки Афанасий, тем не менее, продолжал неизменно отождествлять усую и ипостась. В «Послании к епископам африканским», написанном около 370 г., он прямо утверждает, что ипостась есть сущность и не иное что означает как само сущее (*αὐτὸ τὸ ὄν*); ибо ипостась и сущность есть существование (*ὑπαρξίς*): оно есть и существует¹²¹. Есть, говорит он, только одна Ипостась — Бог Отец, а Сын есть ипостасный (*ὑπόστατος, ὑφυστός*), ипостасная Премудрость. Сын, посему, есть существенное определение Отца¹²².

Подводя итоги, нельзя не отметить сходства и различия основных онтологических терминов святоотеческого богословия: ипостась и сущность, природа и лицо. Вплоть до арианских споров «сущность» употреблялась в двух основных аристотелевских значениях, например, Ориген говорит о Трех индивидуальных Сущностях и одной общей сущности в Боге. В конечном итоге в христологии, как и в учении о Святой Троице, за этим термином было закреплено значение второй (родовой) сущности Аристотеля. Семой «сущности» выступает «умный образ» (*εἶδος νοητόν*).

Грекоязычные христианские писатели природу сближали с сущностью. Но термин «природа», имевший основополагающее значение для античной языческой теологии, характеризовался с точки зрения движения и жизни, происхождения и цели бытия.

¹²⁰ Смирнов 1885. С. 557—558.

¹²¹ *Athan. Alex. Ep. ad Afros episc.* PG 26, 1036:20—24 (TLG 2035/49). *Ἦ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαίνομενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ὅπερ Ἱερεμίας ὑπαρξίν ὀνομάζει λέγων· Καὶ οὐκ ἤκουσαν φωνὴν ὑπάρξεως. Ἦ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξίς ἐστίν. Ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει.* Рус. пер.: «Ипостась есть сущность и не иное что означает, как самое существо. Это Иеремия называет бытием, говоря: не слышаша гласа бытия (Иер. 9, 10). Ибо ипостась и сущность есть бытие. Бог есть и имеет бытие» (Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 280).

¹²² Болотов 1917. С. 86.

Природа есть сущность порождающая и телеологическая, источник смыслового и экзистенциального движения и оформления вещи.

Ключевой для богословия в целом термин ипостась, принятый в школе Посидония взамен первой сущности Аристотеля, выражает понятие о существе самотождественном, самобытном и индивидуальном. Сближаемый с другим термином «ипокименон» — подлежащее, он обозначает субъекта. Термин «ипостась» остается по сути апофатичным, предельно простым и абстрактным, так сказать, операционным, как указание на «того, кто», будучи неопределим, сообщает самостоятельность существования, индивидуальности и самотождественности. Семой ипостаси выступает момент личностного начала в смысле живого самосущего субъект-объектного тождества, выражающего свою онтологическую неповторимость в существенных личных свойствах.

Синонимом «ипостаси» к началу IV в. стал выступать термин «лицо» (*πρόσωπον*, *persona*), заимствованный из правового обихода и культуры античного полиса, который уже во II веке был включен в словарь христианской письменности. Он воспринимался в смысле юридического лица, например, «наследника», т. е. субъекта действий или со значением «исполнителя роли». Эта семантика как нельзя лучше отвечала новым задачам богословия. Сохраняя в речи и в святоотеческой творениях архаичные значения, в богословии термин получил значение указания на существо живое и словесное и подчеркивает момент ясной выраженности и внешности, в отличие от «ипостаси», указывающей на скрытого и неопределимого субъекта действий.

В более позднее время в церковном сознании все эти смысловые различия, о которых велась речь на протяжении нашего обзора, воспринимались скорее как принадлежность внешней философии, нежели христианского богословия. Это резюмируется в гл. 6 «Учения отцов о воплощении Слова» (VII—VIII в.), изданного Дикампом: отцы Халкидонского Собора отождествили сущ-

ОТДЕЛ II. БОГОСЛОВИЕ

ность с природой, а ипостась с лицом¹²³. Таким образом, семантика ипостаси приобрела в конечном итоге в богословском осмыслении сугубо личностный характер.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Болотов 1879* — *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879.
- Болотов 1917* — *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. СПб., 1917.
- Златов 1909* — *Златов Г., свящ.* Терминология святителя Афанасия Александрийского в учении о Сыне Божием в ее последовательном развитии // Вера и разум. 1909, № 13—14. С. 1—10.
- Лосев 1927* — *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927.
- Смирнов 1885* — *Смирнов С., прот.* Терминология Отцов Церкви в учении о Боге // ПрибТСО. Ч. 35. М., 1885.
- Dillon 1977* — *Dillon J.* The middle Platonists. 80 B. C. to A. D. 220. New York, 1977.
- Kelly 1952* — *Kelly J.* Early Christian Creeds. London, 1952.
- Wolfson 1956* — *Wolfson H. A.* The philosophy of the Church Fathers. Vol. I. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, 1956.

¹²³ Doctrina patrum, 44:10—14. TLG 7051/1.

А. И. СИДОРОВ

ВОПРОС О ПРЕДЕЛАХ ВЕДЕНИЯ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА И ЕГО РЕШЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СВЯТООТЕЧЕСКОГО ПРЕДАНИЯ¹

Все православное вероучение, так же как и христианское житие, кажется сотканным из видимых противоречий, которые представляются падшему и греховному рассудку человеческому неразрешимыми. Однако эти противоречия (например, антиномия Единства и Троичности Бога) остаются таковыми лишь для тех, кто пребывает вне ограды Церкви, или для только что вошедших в нее, а для стремящихся ревностно следовать «тесным и узким путем» они преодолимы. Причем разрешение таких противоречий осуществляется не столько способом дискурсивно-понятийного мышления, сколько стяжанием духовного опыта, объединяющего ум и сердце. Понятийное мышление является здесь не более чем сопутствующим фактором. Именно духовный опыт, включающий в себя и духовную брань, и стяжание добродетелей (в первую очередь, смиренномудрия), и литургическую жизнь, и науку молитвы, и т. д., есть главный путь обретения доступной для человека полноты христианского ведения. Этот путь и заповедан нам святыми отцами.

¹ Сокращенный вариант статьи был прочитан в качестве доклада на международной конференции в Грузии, посвященной прп. Максиму Исповеднику (Тбилиси, 9—17 сентября 2005 г.).

К числу видимых противоречий, становящихся порой неразрешимыми антиномиями, можно отнести и вопрос о пределах ведения, т. е. о знании или незнании Господа, который, по констатации одного исследователя, превратился в один из важнейших вопросов современной христологии². По нашему мнению, данный вопрос приобрел подобную важность прежде всего потому, что западная христология (как католическая, так и протестантская) в ряде своих представителей встала преимущественно на путь дискурсивно-понятийного мышления, которое из сопутствующего фактора превратилось в фактор определяющий.

Если обратиться к Священному Писанию Нового Завета, то в нем можно найти лишь очень слабые предпосылки для возникновения такого вопроса. Можно указать только на высказывание Господа: «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13, 32; ср. Мф. 24, 36) и на сообщение, что «Иисус преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2, 40), предполагающее определенную неполноту ведения (премудрости) у Спасителя. Также с некоторой натяжкой можно отметить в этом плане и Ин. 11, 34, где намекается на то, что Иисус Христос не знал о месте погребения Лазаря. Это отсутствие серьезных предпосылок для возникновения вопроса о неведении Христа имело следствием тот факт, что святые отцы Церкви по собственной инициативе практически не поднимали его. Указанный вопрос ставили преимущественно еретики и решение его у отцов Церкви и древнецерковных писателей было лишь ответом на суемудрое «богословствование» еретиков.

Следует сделать одно предварительное замечание: понятие «неведение» *ἄγνοια*, так же как и противоположный термин «ведение» (*γνώσις*), мыслилось в древнецерковной письменности не столько в гносеологическом аспекте, как в новое время,

² Moloney 1998. P. 3.

сколько в аспекте нравственном³. Неведение понималось как состояние человека после грехопадения, оно представлялось часто как следствие этого грехопадения; было либо одной из разновидностей греха, либо причиной его, либо результатом греховного образа жизни. Одним из классических примеров такого понимания неведения может служить высказывание богослова VI в. Леонтия Византийского, задающего своим оппонентам вопрос: «Каким образом мы можем представлять Господа преисполненным неведения, не представляя Его и преисполненным греха? Ибо из неведения проистекает грех, как из источника река»⁴. Подобный нравственно-сотериологический аспект понятия «неведение», преобладающий в древнецерковной письменности, определил в значительной степени и решение вопроса о неведении Господа.

1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ВОПРОСА⁵. ДОНИКЕЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Одна из первых постановок данного вопроса встречается у св. Иринея, который обращается к своим оппонентам-гностикам с

³ Даже немногих примеров, собранных в известном патристическом словаре по поводу понятия «неведение», достаточно для иллюстрации этого. См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1978. P. 21.

⁴ *Leo. Vyz. Adv. Eut. et Nest. Lib. III, PG 86, 1373:18—20. ἀγνοίας αὐτὸν ἀναπεπλησμένον εἰσάγων, οὐχὶ καὶ ἀμαρτίας; Ἐκ ἐκείνης γὰρ αὐτῆ, ὡς ἀπὸ πηγῆς ποταμὸς προχέεται.*

⁵ Хороший обзор этого вопроса в патристической письменности (заканчивая прип. Иоанном Дамаскиным) приведен в указанной работе: *Moloney 1998*. P. 38—66. Впрочем, суждения и оценки самого автора достаточно часто требуют критического подхода. См. также более старую работу, где дается краткий экскурс в проблему: *Lebreton J. Histoire de dogme de Trinité des origins au concile de Nicee*. T. I. Paris, 1927. P. 581—586. (A. C.).

На Западе вопрос о пределах ведения Христа обсуждался неоднократно. Ниже приводится перечень основных публикаций, сделанных в XX в.: *Schwalm M.-B. Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ // RThom 12. 1904*. P. 12—47; 257—297; *Hanna Edward J. The Human Knowledge of Christ //*

таким упреком: «Неразумно надменные, вы дерзко говорите, что знаете неизреченные таинства Божии, — тогда как и Господь, Сам Сын Божий, объявил, что Один Отец знает день и час Суда, ясно говоря: „о дне же том и о часе никто не знает, ни даже Сын, но один только Отец“ (Мк. 13, 32). Если Сын не постыдился приписать знание того дня только Отцу, но сказал истину, то и мы не должны стыдиться предоставить Богу высшие встречающиеся нам вопросы. Ибо никто не выше Учителя»⁶. Из этого высказывания Лионского предстоятеля очевидно, что, отстаивая против гностического докетизма подлинность человеческого естества Господа, он намекает и на ограниченность знания Христа по человечеству. Естественно, что подобная ограниченность не распространяется на Божество Христа. Это убеждения церковного веросознания четко выразил Климент Александрийский: «Нельзя говорить о неведении Сына (ἀγνοια γὰρ οὐχ ἄπτεται τοῦ υἱοῦ),

The New York Review. A Journal of the Ancient Faith Modern Thought 1. 1905—1906. P. 303—316; 425—436; 597—615; *Claverie F.* La science du Christ // RThom 16. 1908. P. 385—410; *Lebreton J.* L'ignorance du jour du jugement // Recherches de science religieuse 8. 1918. P. 281—289; *Boyer Ch.* Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Etude de quelques textes augustinien // Gregorianum 11. 1930. P. 32—57; *Dubarle A.-M.* L'ignorance du Christ chez saint Cyrille d'Alexandrie // Ephemerides theologicae Lovanienses 16. 1939. P. 111—120; *Doignon J.* Y a-t-il, pour Hilaire de Poitiers, une «inintelligence» de Dieu? Etude critique et philologique // ViC 33. 1979. P. 226—233; *Margerie B. de.* The Human Knowledge of Christ. Boston, 1980; *Most W. G.* The Consciouness of Christ. Arlington: Christendom College Press, 1980; *Most W. G.* Free from all Error. Libertyville: The Franciscan Marytown Press, 1985; *Drefus F.* Did Jesus Know He was God? Chicago: Franciscan Herald Press, 1989; *Becerro Rodriguez J. J.* The human knowledge of Jesus Christ in the Spanish handbook of theology (1900—1962). Universidad de Navarra (Spain), 1993. 392 p. (Dissertation); *Madigan K.* Christus Nesciens? Was Christ Ignorant of the Day of Judgment? Arian and Orthodox Interpretation of Mark 13:32 in the Ancient Latin West // Harvard Theological Review 96/3. 2003. P. 255—278; *Bellini F.* Did Jesus Know He was God? The Humane Knowledge of Jesus (<http://www.ourladywarriors.org/articles/jesusknow.htm>). (Ред.).

⁶ *Irenaeus.* Adv. haer. 2, 28, 6:145—154 (SC 294). Рус. пер.: Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996. С. 193.

Который до сотворения мира был Советником Отца. И это была та Премудрость, о Которой радовался Вседержитель Бог»⁷.

Однако для христианских богословов доникейской эпохи проблема неведения Христа была еще очень смутной. И такой дошный мыслитель, как Ориген, нисколько не прояснил ее, а даже еще больше окутал туманом. Изъясняя Мф. 24, 36 и сравнивая это место с Мф. 11, 27 («Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть»), он остается в недоумении, почему Отец скрыл день и час Суда от Сына. Единственное, что может сказать он, сводится к следующему: для подобного сокрытия должна быть какая-то причина (*omnino enim ratio esse debet*). Ориген допускает возможность того, что Спаситель по Своему человечеству (так мы понимаем фразу *homo qui secundum Salvatorem intelligitur*), которое преуспевало в премудрости и возрасте (Лк. 2, 52), не знал дня и часа конца мира до тех пор, пока не совершил Своего Домостроительства (*prin suam propriam dispensationem impletet*). Однако после свершения этого Домостроительства Сын получил таковое знание от Отца⁸. Данное решение Оригена, допускаемое им в гипотетическом плане, только запутывает вопрос, предполагая, помимо прочего, субординацию Сына по отношению к Отцу и в отношении ведения. Можно сказать, что в целом в доникейскую эпоху проблема неведения Христа только начинала осмысливаться.

2. ВОПРОС О ПРЕДЕЛАХ ВЕДЕНИЯ ГОСПОДА В ЗОЛОТОЙ ВЕК СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Субординационизм, лишь только намеченный Оригеном, обретает предельно четкие формы в ереси арианства. Именно арианам,

⁷ *Clem. Alex. Stromata* 7, 2, 7, 4:1—4. TLG 0555/4. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 789. Этот перевод уточнен по греческому тексту, приведенному в издании: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 6—7. СПб., 2003. С. 267—268.

⁸ *Orig. In Math. comm.* 55, PG 13, 1686:6—49.

вероятно, и принадлежит сомнительная «заслуга» резкой постановки вопроса о неведении Сына. Согласно св. Афанасию, они, отрицая единосущие Сына с Отцом, опирались на ряд мест из Евангелий и, в частности, ссылались на Лк. 2, 52, Мф. 16, 13 и Ин. 11, 34. При этом они вопрошали: «Почему же Тот есть Премудрость, Кто преуспевает премудростью и не знает того, о чем желал узнать от других?» А Ин. 12, 28, Ин. 17, 5, Мф. 26, 41 и Мк. 13, 32 побуждали их рассуждать следующим образом: «Если бы Сын, по вашему разумению, существовал у Бога вечно, то не был бы Ему неизвестен день, напротив того, Он знал бы, как Слово, и Соприсущий не был бы оставлен, не стал бы просить о приятии славы, имея ее в Отце, и вообще, не стал бы молиться; потому что, как Слово, ни в чем бы не имел нужды. Но поелику Он — тварь и в числе получивших бытие, то и говорил таким образом, и имел нужду в том, чего не имел; потому что тварям свойственно иметь недостаток и нужду в том, чего не имеют»⁹. Следовательно, ариане соотносили неведение Сына, как и прочие Его человеческие немощи, с единым Лицом Слова, Которое, по их мнению, было тварным. Само собою разумеется, что мысль св. Афанасия развивается в совершенно противоположном направлении: незнание Христа соотносится с Его человеческим естеством. «Как, соделавшись человеком, Он с человеками алчет, и жаждет, и страждет, так с человеками и не знает, как человек; по Божеству же, как во Отце сущее Слово и Премудрость, знает, и ничего нет сокрытого от ведения Его»¹⁰. Тождественное суждение александрийский святитель высказывает и в еще одном своем творении: «Поелику, по написанному, соделался Он человеком, а людям так же свойственно не знать, как алкать и прочее, потому что люди не знают, пока не услышат и не научатся; то,

⁹ *Athan. Alex. Orat. contra Arian.* 3, 26, PG 26, 377:4—380:29. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 402—404.

¹⁰ *Athan. Alex. Orat. contra Arian.* 3, 46, PG 26, 421:1—5. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 426—427.

как соделавшийся человеком, и показывает человеческое неведение, во-первых в доказательство того, что имеет действительно человеческое тело, а потом и с тою целью, чтобы, имея в теле человеческое неведение, но от всего искупив и очистив, представить Отцу человечество совершенным и святым»¹¹. Из этого ясно вытекает, что, согласно учению св. Афанасия, неведение Господа есть одно из свойств смертной человеческой природы, воспринятой Словом. В последней фразе улавливается намек на то, что это человеческое неведение доступно, как и вся человеческая природа Его, обоживанию, то есть способно, как можно думать, преображаться Божественным всеведением. Следует констатировать, что для св. Афанасия «обожение человеческой природы в лице Иисуса Христа происходило с постепенностью, обусловленной естественным развитием и возрастанием. „Человечество Христа преуспевало премудростью, постепенно возвышаясь над естеством человеческим, обожаясь, соделываясь и являясь для всех органом Премудрости для действенности Божества и Его воссияния“¹². Чем более с годами возрастало и обожалось тело Иисуса, тем яснее проявлялось в нем Божество. Обожаясь действием обитавшей в нем Премудрости, оно делало все более и более очевидным присутствие в нем Бога»¹³. Наконец, у св. Афанасия прослеживается мысль о домогательском характере такого неведения Спасителя: «Ибо что ни делает Он, все это, без сомнения, для нас; так как ради нас Слово плоть бысть. Поэтому ради нас сказал: не знает и Сын. И не солгал, сказав это, потому что, как человек, по человечеству сказал: не знаю, и не допустил учеников вынуждать у Него ответ»¹⁴. Данное выска-

¹¹ Athan. Alex. Ep. ad Serap. 3, 9, PG 26, 624:3—12. TLG 2035/43. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 58.

¹² Athan. Alex. Opat. contra Arian. 3, 53, PG 26, 436:8—12. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 435.

¹³ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. СПб, 2004. С. 82.

¹⁴ Athan. Alex. Opat. contra Arian. 3, 48, PG 26, 425:11—15. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 429.

звание святителя предполагает, что реальное неведение по человечеству Спасителя парадоксальным образом уживается в Его Лице со всеведением по Божеству. И если в конкретном случае применим принцип «взаимообщения свойств» (*communicatio idiomatum*), то не лишено вероятности и предположение, что Божественное всеведение и человеческое неведение каким-то образом проникают друг в друга, т. е. подспудно намечается распостраненная в святоотеческом богословии мысль о «перихоресисе» (*περιχώρησις*) естеств Христа.

Соображения, высказанные св. Афанасием, послужили основой для всех последующих размышлений святых отцов по этому поводу, хотя «траектории» подобных размышлений не всегда совпадали. Интересен в этом плане подход к рассматриваемой проблеме св. Василия Великого, уделившего ей достаточно пространственный экскурс в одном из своих посланий. Оно начинается так: «Евангельское изречение, что Господь наш Иисус Христос не знает (*περὶ τοῦ ἀγνοεῖν*) о дне и часе скончания [мира], которое многими уже исследовано (*ἐξετηγμένον*), особенно часто указывается аномеями к уничтожению (уничтожению — *ἐπὶ καθαιρέσει*) славы Единородного». Эти «изыскания» аномеев и заставили адресата св. Василия (св. Амфилохия) просить его разрешить поставленный вопрос, который еретики изображали как нечто «новое» (*ὡς καινὸν*). И св. Василий противопоставляет подобному «новшеству» Предание, полученное им с детства от отцов (*ἐκ παιδὸς παρὰ τῶν πατέρων ἠκούσαμεν*)¹⁵, считая, что для любящих Господа стяжание «предвосхищения (интуитивного понимания) от веры» является более сильным аргументом, чем «доказательства от разума» (*τῆς ἐκ τοῦ λόγου ἀποκρίσεως ἰσχυροτέρα τῆν ἐκ πίστεως πρόληψιν*). Именно такое понимание, полученное из Предания, заставляет великого каппадокийца решительно от-

¹⁵ Данная фраза святителя весьма показательна: она вероятно указывает на Предание «устной экзегезы», которая существовала наряду с письменной (скорее всего, в форме проповедей).

рицать мысль о неведении Господа по Божеству. Однако он признает, что «Господь многое говорит людям от Своего человечества (*ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπινου μέρους* — «от человеческой части»), например: «даждь Ми пити» (Ин. 4, 7) — слова Господа, выражающие телесную потребность. Впрочем, просящий был не плоть неодоушевленная, но Божество, пользовавшееся одушевленной плотью. Так и теперь, кто приписывает неведение Приившему все на Себя по Домостроительству (*οἰκονομικῶς*) и Преуспевающему «премудростию и благодатию у Бога и человек» (Лк. 2, 52), тот не уклоняется от благочестивого разумения». Следовательно, св. Василий отнюдь не отрицает «домостроительного неведения» Спасителя по Его человеческому естеству, подчеркивая только (с явно антиаполлинаристским акцентом), что естество принадлежит Божеству, пользующемуся одушевленной человеческой природой (*θεότης σαρκὶ ἐμφύχῳ κεχρημένῃ*). Но главное внимание святитель обращает все же на доказательство отсутствия у Господа неведения по Божеству, причем это доказательство зиждется на довольно изысканном и не лишенном филологического изящества сравнении Мф. 24, 36 и Мк. 13, 32 по тексту, имевшемуся в распоряжении св. Василия. Он обращает внимание на тот факт, что в «Евангелии от Матфея» отсутствует выражение «ни Сын» (здесь говорится: «о дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один»)¹⁶. Фраза в «Евангелии от Матфея» подразумевает, что «Сын в отношении к неведению (*κατὰ τὴν ἄγνοϊαν*) не включается в одно понятие со Своими рабами», а потому «ведение Отца есть и Его ведение». Смысл же высказывания в «Евангелии от Марка» сводится к следующему: «не знал бы и Сын, если бы не знал Отец, потому что от Отца дано Ему ведение. Весьма же благочестиво и богоприлич-

¹⁶ В критическом издании Нестле—Аланда данное выражение (*οὐδὲ ὁ υἱός*) вставлено в текст. См.: *Nestle—Aland. Novum Testamentum Graece*. Stuttgart, 1985. P. 70. Однако отсутствие его наблюдается в цитации и некоторых других отцов Церкви, а также в синодальном переводе.

но (*θεοπρεπές*) сказать о Сыне, что Кому Он единосущен, от То-го имеет и ведение»¹⁷. Следовательно, свою задачу в полемике с аномеями св. Василий видел не столько в собственно решении вопроса о неведении Христа по человечеству, сколько в подчеркивании обладания Им полнотой Божественного всеведения.

Во многом созвучен со своим другом и св. Григорий Богослов, для которого абсурдным представляется предположение, что Сын как Премудрость, Творец веков, Совершитель и Обновитель (*μεταποιητής*) не ведает в отношении чего-либо из сущих. И фраза в Мк. 13, 32, согласно Богослову, означает, что Он «ведает как Бог, а не ведает — как человек», т. е. неведение Его следует соотносить с человеческим естеством (*τῷ ἀνθρώπινῳ*) Господа, а не с Его Божеством¹⁸. В принципе согласен с этим и третий каппадокийский отец — св. Григорий Нисский, в полемике с Аполлинарием подчеркивающий, что «неведение дня и часа» конца мира, как и прочие человеческие немощи (чувство голода, жажды и т. п.) свойственно только человеческому естеству Спасителя¹⁹. В рассуждениях Нис-

¹⁷ *Vas. M.* Ep. 236, 1:1—2:42. TLG 2040/4. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Т. 3. СПб., 1911. С. 286—288. Перевод местами несколько изменен по греческому тексту.

¹⁸ *Greg. Naz. De Filio* (Orat. 30) 15:1—17. TLG 2022/10. (SC 250). Рус. пер.: Св. Григорий Богослов. Собрание творений. Т. 1. СЛ, 1994. С. 438—439.

¹⁹ Обращаясь к Аполлинарию, этот отец вопрошает: «Ибо если его плотный Бог всегда был тем, чем явился через Марию, и являемое взору было Божество, то Божество претерпевает все упомянутое, — сосет, пеленается, питается, утомляется, растет, наполняется, извергает, спит, тоскует, скорбит, стонет, ощущает жажду и голод, с успешностью приходит к смоковнице, не знает, есть ли время быть плодам на дереве, не ведает дня и часа, подвергается биению, терпит узы, заушается, пронзается гвоздями, проливает кровь, умирает, погребается, полагается в новом гробе. Неужели он согласится признать, что все это свойственно и естественно предвечному Божеству, что Оно не возросло бы, если бы не питалось сосцами, и что оно совершенно не могло бы и жить, если бы с помощью питания не возмещало истощения силы? А как его плотный Бог не знает того

ского святителя примечательно ясно выраженное убеждение в психофизическом единстве человеческого естества Спасителя — убеждение, разделяемое большинством святых отцов. Наконец, можно отметить, что к св. Василию Великому близок в понимании Мк. 13, 32 и «младший каппадокиец» — св. Амфилохий Иконийский. Трактую это место Евангелия, он замечает, что здесь совсем нет речи о неведении Сына (*οὐχὶ τὴν ἄγνοϊαν κατεψεύσαστο*), но лишь указывается на то, что Отец есть причина ведения Сына²⁰. Если же обратиться к св. Иоанну Златоусту, то, изъясняя Мф. 24, 36, он прежде всего констатирует: ни о каком незнании Христа здесь не утверждается, ибо «Он знал этот день, но только ученикам запрещал спрашивать о нем»²¹. Вследствие чего «не говорит им о том часе, когда Он придет, для того, чтобы они бодрствовали и всегда были готовы. Желая же, чтобы они всегда были озабочены сретением Его и всегда добродетельны, сказал им, что придет тогда, когда не ожидают Его»²². Таким образом, св. Иоанн Златоуст в решение указанного вопроса вносит еще и нравственно-педагогический смысл. Но в целом подобный подход к решению вопроса несколько не противоречит намечавшимся у каппадокийских отцов и св. Афа-

дня и часа? Как Он не знает времени смоков, — того, что в пасху нельзя найти на дереве плод, годный для снедения (Мк. 11, 13)? Скажи, кто это неведущий? Кто это скорбящий? Кто находится в беспомощном положении? Кто вопиет, что Он оставлен Богом?... Если же, восставая против Ария, скажет, что (Божество Отца и Сына) едино, то никак не останется в согласии с собою, не имея возможности удержать придуманный им вымысел; эти восклицания и состояния духа, свидетельствующие о страдании и уничтожении, он по необходимости отнесет к человеческой природе и согласится, что естество Божеское и при общении с человеческими страданиями осталось неизменным и бесстрастным» (*Greg. Nyss. Antigr. adv. Apoll. 3, 1, 167:10—168:20. TLG 2017/8. [Рус. пер.: Творения св. Григория Ниссского. Ч. 7. М., 1865. С. 108—110]*).

²⁰ *Ampb. Icon. Fr. 5:4—25. TLG 2112/16.*

²¹ *Jo. Chrys. In Matth. Hom. 77, PG 57, 704:34—36. Рус. пер.: Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7. Кн. 2. М., 2001. С. 775.*

²² *Jo. Chrys. In Matth. Hom. 77, PG 57, 705:6—9. Рус. пер.: Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7. Кн. 2. С. 776.*

нася путем решения, поскольку здесь подспудно подразумевается всеведение Сына по Божеству.

Итак, появление арианства и «арианских соблазнов» заставило церковных богословов акцентировать как всеведение Бога Слова по Божественному естеству, так и Его неведение по человеческой природе²³. Начавшиеся христологические споры внесли ряд новых моментов в трактовку проблемы незнания Христа, хотя это произошло и не сразу. Обращаясь к св. Кириллу Александрийскому можно заметить, что первоначально он только суммировал то, что сказано было его православными предшественниками. Правда, некоторые своеобразные акценты уже в этих его рассуждениях представляют несомненную важность. В одном из своих ранних произведений («Сокровищнице о Святой и единосущной Троице») он в полемике с арианами (аномеями) достаточно подробно касается затронутого вопроса, давая разъяснение по поводу Мф. 24, 36. Для святителя, также как и для предшествующих защитников Православия, неприемлемым представляется тот факт, что Господь, будучи Творцом веков, времен и периодов, мог не ведать о дне и часе скончания мира. Ведь Он как Бог (*ὡς θεός*) знал их, а когда говорил, что не знает, то являл лишь человеческое в Себе (*ἀποδεικνύων ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀνθρώπινον*)²⁴, т. е. Его слова следует понимать «домостроительно», поскольку Он сохранял свойственное человеческому естеству. Ибо для этого естества присуще не знать будущего (*τάξι ἀνθρωπότητος γὰρ ἴδιον τὸ μὴ εἶδέναι τὰ μέλλοντα*)²⁵. И так как Слово облачилось в нашу плоть, то Оно представило [Себя] имеющим и наше неведение (*τὴν ἡμῶν ἀγνοίαν ἔχειν ἐσχηματίζετο*). Следовательно, неведение, согласно св. Кириллу, есть свойство [человеческой] природы, а так как «Сын [по Божеству] знает все», то о

²³ Западные отцы Церкви не добавили ничего принципиально нового в решение проблемы. См. высказывания св. Амвросия Медиоланского и блж. Августина в работе: *Moloney 1998*. P. 47—51.

²⁴ *Cyr. Alex. Thes. XXII, PG 75, 369:2—7.*

²⁵ *Cyr. Alex. Thes. XXII, PG 75, 369:13—17.*

каком-то Своем неведении Он сказал лишь «домостроительно» (*οἰκονομικῶς*), ибо такое незнание не принадлежит Его собственной [Божественной] природе (*οὐ τῇ οἰκειᾷ φύσει τὸ ἀγνοεῖν*)²⁶. В схожем смысле понимает Александрийский святитель и преуспеяние Христа в премудрости (Лк. 2, 52): некий естественный закон (*φυσικός τις νόμος*) не позволяет человеку обладать большим разумением (*τὴν φρόνησιν*), чем то, которое соответствует определенному возрасту, а поэтому по мере нашего телесного возрастания мы преуспеваем и разумом. Бог же Слово, и став человеком во плоти, был совершенным (*τέλειος*), ибо являлся Премудростью и Силой Отчей. Однако, поскольку Ему необходимо было уступить обыкновению нашего естества (*τῷ τῆς φύσεως ἡμῶν ἔθει παραχωρεῖν πως ἐχρήν*), чтобы видящие Его не сочли бы Его, как человека, чуждым [нашей природе], то Он открывал Себя для них ежедневно преуспевающим в премудрости (*σοφώτερος*)²⁷. Другими словами, Божество в Нем делалось ежедневно все более явным и открытым, ввергая во все большее удивление видящих Его. Подобным образом преуспевало в премудрости человечество: Бог Слово и Премудрость постепенно, посредством Своих дел и чудес, обоживал (*θεοποιούσα*) человеческое естество, делая пред очами людей храм, воспринятый Им (*τὸν ἀναληφθέντα ναὸν*), все более преуспевающим. Так человечество во Христе, обоживаемое Премудростью, преуспевало, чтобы мы, по подобию ради нас вочеловечившегося Слова, назывались сынами Божиими и богами. Следствием преуспеяния Богочеловека должно быть преуспеяние в премудрости нашего естества, которое должно продвигаться от тления к нетлению и от человечества — к достоинству Божества во Христе (*εἰς τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα ἐν Χριστῷ*)²⁸. Можно еще добавить, что в другом своем творении александрийский святитель подчеркива-

²⁶ *Cyr. Alex. Thes.* XXII, PG 75, 373: 10—14.

²⁷ *Cyr. Alex. Thes.* XXVIII, PG 75, 428:2—13.

²⁸ *Cyr. Alex. Thes.* XXVIII, PG 75, 428:30—41.

ет, что воплотившееся Слово «домостроительно» позволило Своей плоти следовать законам собственной природы, в том числе и возрастая в премудрости²⁹.

Во всех этих рассуждениях св. Кирилла подчеркивается в первую очередь домостроительный аспект незнания Христа. И по поводу Ин. 11, 33—34 (вопрос Господа о Лазаре: «Где положили его?») этот отец Церкви замечает: Он это сказал «промыслительно, чтобы этим вопросом многих привлечь к тому месту, — и делает вид, что не знает, отнюдь не отказываясь от человеческой бедности, как Бог по природе зная все, не бывшее только, но и будущее, прежде бытия»³⁰. Следует отметить, что в решении конкретного вопроса, как и во всей христологии св. Кирилла, явно преобладает асимметрия: Божественное всеведение довлеет над ограниченным человеческим знанием, включающим в себя и незнание того, что превосходит пределы человеческого естества. Однако св. Кирилл нигде не переступает той почти незаметной черты, переход через которую мог бы привести к поглощению человечества во Христе Его Божеством. Как пишет святитель, Бог Слово, будучи равным Отцу (*ἐν μορφῇ καὶ ἰσότητι τοῦ Πατρὸς*), явился сообразным нам (*καθ' ἡμᾶς*) и не только в одном образе плоти (*ἐν εἰδει μόνῳ τῷ τῆς σαρκός*), но и со [всеми прочими] свойствами (*ιδιώμασι*) человечества. К свойствам же человечества, сопряженного с Богом и принужденного быть под игом рабства, относится и неведение³¹. Указанная асимметрия христологии св. Кирилла носит несомненно динамичный характер и определяется сотериологией. Именно сотериология святителя, доминантой которой служит идея обожения, в первую очередь не позволяет ему переступить ту черту, за которой могло бы произойти поглощение человечества Хри-

²⁹ *Cyr. Alex. Quod unus sit Christus*, 760:3—26. TLG 4090/27.

³⁰ *Cyr. Alex. Comm. in Joan.* 2, 281:1—5. TLG 4090/2. Рус. пер.: Творения святителя Кирилла Архиепископа Александрийского. Кн. 3. М., 2002. С. 401.

³¹ *Cyr. Alex. De Trinit. dial. VI*, 623:25—31. TLG 4090/23.

ста Его Божеством. Поэтому для александрийского святителя само собою разумеется, что Слово не превратилось в плоть, «но Оно только обитало во плоти, пользуясь, как собственным телом, воспринятым от Святой Девы храмом». Вследствие чего «во всех (нас) Слово обитало чрез Одного» и «так истинно освобождается во Христе рабское, восходя в таинственное единство с Тем, Кто носил во Христе зрак раба (Флп. 2, 7), а в нас — по подражанию с Одним Им ради родства по плоти»³². А так как одним из свойств этого «рабского» было человеческое неведение, то оно, естественно, как бы «освобождается» Божественным всеведением.

Когда произошло столкновение св. Кирилла с крайним течением в Антиохийской школе, оно отразилось и на решении им проблемы неведения Христа. Надо сказать, что антиохийские богословы не слишком углублялись в нее, хотя отчасти на наше суждение об этом могла повлиять плохая сохранность их сочинений. Судя по дошедшим до нас фрагментам, в поле их зрения попадали главным образом вопрос о преуспейнии Христа в премудрости (см.: Лк. 2, 52). Правда, св. Иоанн Златоуст, как уже говорилось, изъяснял Мф. 24, 36, а до него того же евангельского места касался и св. Евстафий Антиохийский, объяснявший призрачность «неведения» Господа относительно дня кончины мира в «домостроительном» плане: Христос исходил из «пользы человеков» (*utilitatis hominum*), ибо для них недоступны подобного рода неизреченные тайны³³. Если же обратиться к Диодору Тарсийскому, то он, касаясь Лк. 2, 52, замечает, что слова евангелиста были сказаны не о Боге Слове, поскольку Он был рожден Совершенным от Совершенного, Премудростью от Премудрости и Добродетелью от Добродетели (*quia Deus perfectus uatus est de*

³² *Cyr. Alex. Comm. in Joan. 1, 140:21—141:19*. Рус. пер.: Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 534.

³³ *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni. Opera quae supersunt omnia / Ed. J. H. Declerck. Turnhout/Leuven, 2002. P. 164 (CCSG 51)*.

perfecto, sapientia de sapientia, virtus de virtute). Возрастала и преуспевала в премудрости только Его плоть, которую Бог умудрял лишь постепенно³⁴. В данном случае Диодор ничего противоречащего предшествующей святоотеческой традиции не изрекает. Как и у многих отцов IV в., у него наблюдается стремление отразить атаку арианской ереси — оно и определяет его подход к вопросу о преуспевании Христа. Но у одного из учеников Диодора — Феодора Мопсуестийского — богословская мысль приобретает уже другой, несколько сомнительный с православной точки зрения, оттенок. Толкуя то же место Лк. 2, 52, он говорит, что Иисус преуспевал в премудрости и стяжал разумение по мере течения времени (*κατὰ τὴν τῶν χρόνων πρόοδον, τὴν σύνεσιν προεκτήμενος*). Ибо Иисус преисполнился более выдающейся, чем у прочих людей, добродетели (*τὴν ἀρετὴν ἀκριβέστερον*), поскольку Бог Слово, с самого начала Его образования [в утробе Девы] соединившись с Ним, даровал Ему Свое большее содействие (*μεῖζονα παρέιχεν τὴν παρ' ἑαυτοῦ συνέρουειαν*) для надлежащих преуспеваний, устрояя это ради спасения всех людей³⁵. В этом небольшом рассуждении Феодора явно можно заметить мысль о наличии двух субъектов в Богочеловеке: Иисус Христос мыслится как выдающаяся человеческая личность, необычайно преуспевшая в добродетели и премудрости, а из этого вытекает, что Иисус возрастал от неведения ко все большему ведению, от-

³⁴ См.: Jugie M. La doctrine christologique de Diodore de Tarse // *Euntes Doctete* 2. 1949. P. 184. Полный перевод фрагмента на русский язык звучит так: «Иисус возрастал в мудрости и возрасте. Это не может быть сказано о Слове Божиим, ибо Оно рождается Совершенным Богом от Совершенного, Премудрость от Премудрости, Сила от Силы. Следовательно, Само Оно не возрастает, воистину Оно не есть несовершенно, чтобы нуждаться в возрастании к совершенству. Но то, что возрастало в возрасте и премудрости, была плоть. И поскольку сие должно было быть сотворено и рождено, Божество не сразу сообщило ему всю премудрость, но даровало ее телу постепенно» (Цит. по: Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 43—44).

³⁵ *Theod. Mopsuest. Fr. ex libro contra incarnationem*, PG 66, 980:5—27.

личаясь здесь от прочих людей только лишь интенсивностью и степенью Своего преуспеяния.

Вероятно, эта тенденция, намеченная уже Феодором, резко усилилась у Нестория. Хотя среди сохранившихся фрагментов его произведений нам не удалось обнаружить какие-либо суждения по интересующему нас вопросу, но весьма активная реакция св. Кирилла Александрийского указывает на это. Опять же изъясняя Лк. 2, 52, он в сочинении «Против Нестория» говорит: «Мы веруем, что Еммануил, будучи от чрева Матери и девственной утробы [Ее] Богом, и когда стал человеком (*ἄνθρωπον προελθεῖν*), был преисполнен, разумеется, премудрости и благодати, присущих Ему естественным образом *τῆς ἐνοούσης αὐτῷ φυσικῶς*. Ведь какое развитие (увеличение, прирост — *τὴν ἐπίδοσιν*) мог принимать Тот, «в Котором сокрыты сокровища премудрости» (Кол. 2,3) и который был, вместе с Богом и Отцом, Содарователь (*συνδοτήρ*) горней благодати? И так, каким же образом говорится, что Он преуспевал? Я думаю, что Бог Слово являл присущие Ему богоприличнейшие блага (*τῶν ἐνόντων αὐτῷ θεοπρεπεστάτων ἀγαθῶν*), соизмеряя их с возрастаньем Его Собственного тела»³⁶. И далее святитель говорит, что Тот, Кто и во чреве [Девы] был Богом, не мог не быть совершенным в [каком-либо] благе. И о Нем сказано: «Масло и мед снесете, прежде неже разумети ему изволити злая, или избрати благое. Зане прежде неже разумети отрочати благое или злое, отринет лукавое, еже избрати благое» (Ис. 7, 15—16). А поэтому Иисус Христос был совершенен во всякой добродетели, в том числе и в премудрости³⁷. Позднее св. Кирилл по тому же самому вопросу столкнулся с блж. Феодоритом, который, опровергая знаменитые «Двенадцать анафематизмов» александрийско-

³⁶ *Cyr. Alex. Adv. Nest. lib. III. ACO 1, 1, 6, 70:9—14. TLG 5000/1 (= PG 76, 153:22—31).*

³⁷ *Cyr. Alex. Adv. Nest. lib. III. ACO 1, 1, 6, 70:31—36 (= PG 76, 156:4—13).*

го предстоятеля, ссылался на ряд евангельских мест (и в числе их — на Мк. 13, 32) и указывал, что Богу Слово, именуемому Премудростью, нельзя приписывать «страсть (претерпевание) неведения» (*τὸ τῆς ἀγνοίας ἔχουσα πάθος*), также как нельзя Ему приписывать голод, жажду и прочие человеческие «претерпевания». Неведение свойственно лишь «зраку раба», который на протяжении «того времени» настолько преуспевал, насколько открывало это обитающее в нем Божество (*ὅσα ἡ ἐνοικοῦσα θεότης ἀπεκάλυψεν*)³⁸. В данном тезисе блж. Феодорита есть некий, не проясненный им вполне пункт: каким образом следует понимать «зрак раба»? Нужно ли этот «зрак» понимать в смысле природы, или же его можно мыслить как некий индивидуум? Сам блж. Феодорит, как нам представляется, склонялся к первому, но некая амбивалентность, присущая его тезису, все же оставалась. Именно поэтому св. Кирилл и подчеркивал, что подобная точка зрения приводит к разделению единого Христа и к учению о «двух Сынах». Но если Господь «не есть иной и иной» (*οὐχ ἕτερος καὶ ἕτερος*), в силу истинного единения (*διὰ τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐνώσεως χρῆμα*), то Одному и Тому же следует приписывать как ведение, так и неведение. А так как Бог Слово, как Премудрость Отчая, воспринял «неведующее человечество», то Он домостроительно усвоил и это неведение³⁹.

³⁸ *Cyr. Alex. Apolog. contra Theod. IV (Theodoreti reprehensio)*. ACO 1, 1, 6, 120:16—121:2. (= PG 76, 409:46—412:17). Ср. рус. пер.: «Кому припишем голод и жажду? Кому бодрствование и сон, неведение и страх? Кто нуждался в помощи ангелов? Если это свойства Бога Слова, то каким образом Он называется мудростью и мудрость обнаруживает неведение? Еще почему носит имя премудрости, коль скоро подвержен немощи неведения?... Таким образом неведение принадлежит не Богу Слово, но образу раба, который лишь настолько имел знания, сколько открывало обитающее в нем Божество» (Деяния Вселенских соборов. Т. 1. I, II, III Соборы. СПб., 1996. С. 455).

³⁹ *Cyr. Alex. Apolog. contra Theod. IV (Cyrilli defensio)*. ACO 1, 1, 6, 124:15—23 (= PG 76, 416:23—37). Ср. рус. пер.: «Не ясно ли произойдут два, если тот, кто имеет ограниченное знание, не одно и то же с Тем, Кто знает все, если Тот, Кто совершен в премудрости и знает столько же, сколько Отец,

Следовательно, в период несторианских споров столкнулись две, казалось бы, совершенно противоположные точки зрения по вопросу о неведении Христа. Однако они, по нашему мнению, отнюдь не всегда были столь антагонистичны, как это представлялось, например, в столкновении св. Кирилла с блж. Феодоритом. Собственно говоря, оба они были едины в главном: неведение есть свойство природы (человеческой), а не соотносится с лицом или индивидуумом. Также едины они были в том, что подобное неведение, будучи присуще тварной человеческой природе как некое ограничение знания, стало после грехопадения обретать и признаки «страсти (страдания, претерпевания)»⁴⁰. Только св. Кирилл, опасаясь, что подобное «естественное неведение» может перерасти в некое «индивидуальное неведение» Христа как самостоятельного человеческого субъекта, что и случилось в несторианстве, стремился подчеркнуть «домостроительную условность» такого человеческого неведения в отношении Христа как Б о г о ч е л о в е к а, ибо в силу «взаимообщения свойств» и «перихоресиса» (взаимопроникновения) природ оно, как и вся человеческая природа Господа, обожилось. Блж. Феодорит же, опасаясь, что подобная тенденция, доведенная до крайности, может привести к слиянию природ в Богочеловеке (что и проявилось впоследствии в аполлинарианстве и монофизитстве), пытался делать акцент на различии во Христе человеческого неведения и Божественного всеведения. Высокий эмоциональный накал полемики

не одно и то же с получающим откровение по частям? И если есть Один и Тот же Самый, по причине истинного соединения и нет другого в отдельности, особенно, то выходит, что Ему принадлежит знание и вид незнания. Итак, знает Сам по Божеству, как Премудрость Отчая; но ставши под уровень невежущего человечества, домостроительственно совершает то, что свойственно и другим, хотя, как я сказал прежде, нет ничего, чего бы Он не знал, но все знает с Отцом» (Деяния Вселенских соборов. Т. 1. С. 457).

⁴⁰ Попутно возникает мысль: не потому ли возникла эта «страсть», что естество человеческое в лице Адама преждевременно вкусило от древа познания добра, т. е. раньше отведенного Богом срока поспешило обрести н р а в с т в е н н о е ведение?

грозил превратить такое акцидентальное непонимание двух выдающихся христианских богословов в субстанциальное противоречие. Появление на исторической сцене мощного движения монофизитства еще более усугубило эту угрозу.

3. ПРОБЛЕМА НЕВЕДЕНИЯ ХРИСТА В VI—НАЧАЛЕ VII В. ЕРЕСЬ «АГНОИТОВ»

При беглом внешнем взгляде кажется, что монофизиты, стремясь следовать во всем св. Кириллу Александрийскому, одинаково с ним решали и проблему неведения Господа. В частности, Тимофей Элур, говоря о вопросе Христа относительно места захоронения Лазаря, замечает, что данный вопрос следует понимать «домостроительно», а не так, как будто Спаситель действительно не знал этого места. Однако понимание «домостроительного» обрело в монофизитстве несколько иной оттенок, чем у св. Кирилла. Высказываясь о Лице Богочеловека, монофизиты постоянно пользовались различиями: «как Бог — как человек», «Божественным образом — человеческим образом» и «согласно естеству — согласно Домостроительству»⁴¹. Последняя пара различий не может не привлечь внимания. Она наводит на мысль, что если Божественные свойства (и действия) являются для Богочеловека естественными и реальными, то человеческие свойства (и действия) лишь «*икономичны*», т. е. носят признаки «кенотической нереальности» и даже некоей призрачности. Иначе говоря, «асимметричная христология», свойственная св. Кириллу, сдвинулась в своей «асимметричности» в сторону еще большего преобладания Божественного над человеческим в Богочеловеке. И этот, при поверхностном взгляде маленький и почти незаметный, но на самом деле принципиальный сдвиг и определил еретический характер монофизитства.

⁴¹ Подробно см.: *Lebon J. Le monophysisme severien. Lovanii, 1909. P. 469—472.*

Примечательно, что именно среди монофизитов разгорелась первоначально жаркая дискуссия относительно неведения Христа, инициатором которой стал диакон Фемистий, породивший течение «агноитов» (536—540 гг.)⁴². Будучи сторонником Севера Антиохийского, Фемистий полагал, что как тело Христа было подвержено смертности, так и дух Его был конечным и подчинялся человеческим ограничениям (со ссылками на Ин. 11, 34 и Мк. 13, 32). Весьма показательно, что подобная позиция Фемистия вызвала решительное отторжение ее со стороны большинства монофизитов. Против него выступил диакон Феодор, а вслед за ним и еще ряд монофизитских богословов. Например, в деяниях Шестого Вселенского Собора сохранилось несколько фрагментов из сочинения «Слово к Юстиниану» Анфима — низложенного еретичествующего патриарха Константинополя, где «ортодоксальная» монофизитская точка зрения выражена предельно четко. Один из этих фрагментов гласит: «Прославляя единое естество Бога Слова воплотившееся и поклоняемое с собственной Его плотью, в этом едином естестве мы не допустим оставить в неведении ни Его Божества, ни разумной и мыслящей Его души, которую одушевлено заимствованное от нас, единосущное и подобострастное (*ὁμοιοπαθές*) тело, ипостасно соединенное с Богом Словом. Да не будет. Если же одна Ипостась и одно естество Бога Слова воплотившееся, как это и действительно (бесспорно — *ἀναμφιβολῶς*) существует, то несомненно и одно хотение (*ἓν θέλημα*), и одно действие (*μία ἐνέργεια*), а поэтому одна мудрость и одно ведение у того и другого». Не менее красноречив и еще один фрагмент: «Когда мы знаем, что мыслящему и Богоприличному действию свойственно знание всего (*ἴδιον νοεράς θεοπρεπούς ἴσμεν ἐνεργείας τῶν ὄλων τὴν γνῶσιν*), и когда мы научены, что одно и то же Богоприличное действие принадлежит тому и другому [естеству], то как же после этого не будем исповедовать, что одно и то же знание всего принадлежит, как мы

⁴² Подробно см.: Grillmeier 1995. P. 362—384.

сказали, единому Христу и по Его Божеству, и по Его человечеству?»⁴³ Можно привести высказывание и еще одного оппонента «агноитов» из лагеря монофизитов, экс-патриарха Александрийского Феодосия, который заявлял: «Одно знание во Христе, как действие, потому что один был знающий (*ὁ γινώσκων*), как и действующий»⁴⁴. Вероятно, подобная оппозиция среди монофизитов заставила Фемиствия в значительной степени пойти на попятную. Отвечая Феодосию, он утверждает: «Мы не говорим, что Один и Тот же имеет два знания или два действия, потому что [у Него], как у истинно воплотившегося Слова, одно действие и одно ведение, и все это мы знаем [как свойство] одного Христа, хотя одно Он знает и совершает посредством Своей плоти Богоприлично, а другое так, как прилично человеку (*ἀνθρωπίνως*)»⁴⁵. Эти суждения монофизитских богословов (число их можно было бы приумножить) показывают, что зародившееся внутри данной ереси движение «агноитов» заставило их более резко и отчетливо расставить акценты: вопрос о неведении Христа был ими решен однозначно — оно решительно отвергалось и утверждалось только Божественное всеведение. Далее, подобное утверждение тесно связывалось с учением об одном действии Христа («монэ-нергизмом») и даже учением об одной воле (преддверие монофелитства). Отсюда следовало, что в конечном счете само понятие «ведение» тесно увязывалось с единым Лицом (т. е. единой Ипостаси и единой природе) Господа.

Появление «агноитов» вызвало отзыв и у православных богословов. Один из примеров тому — выдающийся защитник Православия в Египте святитель Евлогий Александрийский (580—608 гг.)⁴⁶. Патриарх Фотий Константинопольский, давая в сво-

⁴³ Рус. пер.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 131. Перевод несколько уточнен по греческому тексту: *Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda. V. II. Pars 1 / Ed. R. Redinger. Berolini, 1990. P. 370—372.*

⁴⁴ Там же. С. 132; *Ibid.* P. 374.

⁴⁵ Там же. С. 130—131; *Ibid.* P. 370.

⁴⁶ Подробно о нем см.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. V. II.*

ей «Библиотеке» рефераты его творений, кратко пересказывает и сочинение «Против агноитов»⁴⁷. По словам Фотия, написать данное произведение свт. Евлогия побудили некие монахи, подвизающиеся в пустыне близ Иерусалима: они учили о неведении Господа нашего Иисуса Христа, ссылаясь на все те же евангельские места (Мф. 24, 36; Ин. 11, 34). По мнению самого Евлогия, Господь ни по Своему человечеству, ни тем более по Божеству (*οὐτε κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, πολλῶ δὲ μᾶλλον οὐδὲ κατὰ τὸ θεῖον*) не мог обладать таким неведением. Ибо человеческое естество, войдя в ипостасное единение с непостижимой и сущностной Премудростью, не могло не знать что-либо из настоящего или будущего. Поэтому вопрос Христа о том, где положили Лазаря, следует рассматривать как обращение Его к иудеям с тем, чтобы они помнили о чудесах, совершенных Им. Вообще, все сказанное о Господе в Новом Завете можно подразделить на «относительные» и «истинные» высказывания (*τὰ μὲν κατὰ ἀναφορὰν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν λέγεται*). К числу «относительных» высказываний принадлежит, например, то, что Спаситель сделался за нас «грехом» (2 Кор. 5, 21 — синодальный перевод: «жертвою за грех») и «проклятием» (Гал. 3, 13 — «клятвою»); к числу же «истинных» — что Он стал человеком, алкал и жаждал. И если кто желает сказать, что Христос не ведал в «относительном смысле», поскольку неведение не было чем-то внешним по отношению к Его телу или человеческой природе, Главой которой Он является (*ὡς οὐκ ἔκτος ἀγνοίας ὄντος αὐτοῦ τοῦ σώματος ἤτοι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ἧς ἐστὶν αὐτὸς κεφαλὴ*), то он не выйдет за пределы вероятного. Однако нельзя полагать, что Господь не ведал Премудрости Отчей. Вопрос о месте захоронения Лазаря можно соотнести с вопросом Бога Отца к Адаму (Быт. 3, 9; 4, 9) или же с вопросом Христа к нечистому ду-

Pt. 4. The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451. London, 1996. P. 65—71.

⁴⁷ Phot. Bibl. 230, 284a:18—285a:23. TLG 4040/1.

ху (Мк. 5, 9) и к народу (Мф. 20, 32). Фраза же Господа о последнем дне и часе в Мф. 24, 36 была обращена к Его ученикам и являлась призывом к постоянному бдению. Далее св. Евлогий, ссылаясь на суждения свв. Кирилла Александрийского и Григория Богослова о «мысленном» или как бы «теоретическом» различии свойств двух природ Богочеловека, допускает возможность чисто умственного представления о неведении человеческого естества Христа, как просто человечества (*ἐπὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀνθρωπότητος, ὡς ἀπλῶς ἀνθρωπότητος*), но, согласно александрийскому предстоятелю, она не является возможностью, которая переходит в актуальность. И хотя некоторые отцы Церкви высказывались о незнании Христа, такие высказывания нельзя принимать в качестве догматического вероучения (*οὐχ ὡς δόγμα τοῦτο προήνευκαν*), ибо они высказывались в противовес арианам, которые переносили человеческие свойства Спасителя на Его Божество. Подобного рода суждения отцов также следует считать за «относительные» (*κατὰ ἀναφοράν*). Таковы воззрения св. Евлогия по рассматриваемому вопросу. Создается впечатление, что мысли святителя по данной проблеме вплотную сближаются с монофизитской точкой зрения и ориентируются целиком и полностью на некоторые крайние высказывания св. Кирилла Александрийского. Тем не менее нельзя не заметить существенного различия между св. Евлогием и его оппонентами-монофизитами: александрийский предстоятель не соединяет рассматриваемый им вопрос с учением об одном действии Господа и не соотносит ведение или неведение с Лицом Богочеловека. Согласно александрийскому предстоятелю, в реальности человеческое неведение (т. е. ограниченность знания) Христа как бы «затмевалось» сиянием Божественного всеведения, и подобное «затмевание» было результатом тесного взаимообщения свойств двух природ Спасителя.

Впрочем, среди православных богословов конца VI—начала VII в. имелась и другая точка зрения на затронутую нами проблему. Ее, в частности, высказал неизвестный автор сочинения «О

сектах», раньше приписывавшегося Леонтию Византийскому⁴⁸. В нем автор, в числе прочих ересей, касается и «агноитов», которые, по его словам, полагали, будто бы Христу, поскольку Он во всем уподобился нам, было присуще неведение, как оно присуще и нам (ссылка на Мк. 13, 32 и Ин. 11, 33). Говорится там и об оппонентах «агноитов», которые считали, что слова Господа, сказанные в этих местах Евангелий, следует понимать «домостроительно» (*κατ' οἰκονομίαν*), ибо в Мк. 13, 32 Христос отвращал (*ἵνα ἀποτρέψῃ*) от знания о времени кончины мира; ведь в Мф. 25, 13 Он обращался к ним с такими словами: «Итак, бодрствуйте; потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (о Своем незнании Он ничего не говорит). Наметив эти два расходящихся мнения, автор сочинения «О сектах» высказывает собственную точку зрения, которая сводится к следующему: не следует слишком углубляться в исследование подобных вопросов (*οὐ δεῖ πάνυ ἀκριβολογεῖν περὶ τούτων*), ибо и собор (подразумевается, вероятно всего, Халкидонский собор) не подверг тщательному исследованию это учение (*οὐδὲ ἡ σύνοδος τοιοῦτο ἐπολυπραγμώνησε δόγμα*). Вместе с тем известно, что многие, или почти все, отцы полагали, что Христос [по человечеству] не ведал (*λέγοντες αὐτὸν ἀγνοεῖν*). Ведь если говорится, что Он во всем единосущен нам, а нам свойственно неведение, то такое же неведение, разумеется, свойственно и Ему. И в Писании сказано, что Господь «преуспевал в премудрости и возрасте» (Лк. 2, 52), а, следовательно, узнавал то, о чем прежде не ведал⁴⁹. Таким образом, позиция автора сочинения «О сектах» в вопросе о неведении Христа серьезнейшим образом, как нам кажется, расходится с позицией св. Евлогия. Однако подобное расхождение, на наш взгляд, не носит все же принципиально-го характера, ибо оба православных богослова едины в главном:

⁴⁸ Подробно об этом православном авторе см.: *Grillmeier 1995*. P. 493—502.

⁴⁹ *Leo. Vyz. De sectis X, 3 [dub.]*, PG 86, 1261:55—1263:18.

понятия «ведения» или «неведения» соотносятся ими с природой (или природами), а не с Лицом (Ипостасью) Богочеловека. Только автор «О сектах» делает акцент на этом естественном неведении Господа по человечеству, а св. Евлогий — на обожении такого неведения в результате «взаимообщения свойств двух природ Христа. Важно подчеркнуть достойную всякого уважения сдержанность автора указанного произведения по отношению к излишнему интеллектуально-понятийному вторжению в эту тончайшую область православной догматики. Подобное богословское целомудрие является важнейшим и стержневым моментом всей святоотеческой мысли, выразителем которой был и автор сочинения «О сектах». Следует отметить, что отец Иоанн Мейендорф сделал такое наблюдение: «Эта мысль (о неведении Христа по человечеству. — А. С.) автора, которую заимствовали и использовали православные писатели VIII—IX вв. в полемике с иконоборством, свидетельствует о том, что сформулированная на Соборе 553 года христология никоим образом не исключает во Христе совершенного человеческого сознания; кроме того, она показывает, что понятие ипостаси, которая во Христе является Ипостасью Логоса, нельзя отождествлять с понятием сознания, которое является одним из природных феноменов»⁵⁰.

На наш взгляд, при всей относительной верности такого наблюдения едва ли в данном случае (как и в аналогичных) следует вводить само понятие «сознание», абсолютно чуждое святоотеческому богословию, ибо оно несколько не может помочь нам объяснить ни точку зрения автора сочинения «О сектах», ни разобраться в суждениях других древнецерковных богословов.

⁵⁰ Мейендорф И., *протопресв. Иисус Христос в восточном православном богословии*. М., 2000. С. 96—97.

4. РЕШЕНИЕ ВОПРОСА О ПРЕДЕЛАХ ВЕДЕНИЯ
ХРИСТА У ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА
И ПРП. ИОАННА ДАМАСКИНА

Таким образом, к началу VII в. рассматриваемая нами проблема, вновь поднятая «агноитами», стала актуальной для православных богословов, не получив у них однозначного решения⁵¹. Обратился к ней и один из самых выдающихся православных мыслителей — прп. Максим Исповедник⁵². Два места из его творений достаточно показательны и значимы в этом плане. Первое обретается в одном из ранних произведений святого отца — в «Вопросах и недоумениях» (I, 67), где делается небольшой экскурс в указанную проблему, касающийся понимания Мф. 24, 36 и Мк. 13, 32. На вопрос о том, как понимать здесь неведение Сына, преподобный отец дает такой ответ: неведение двойственно (*διπλή*); одно неведение «достойно укоризны», а другое — «безукоризненное» (*ἡ μὲν διαβαλλομένη, ἡ δὲ ἀδιάβλητος*), одно зависит от нас (*ἐφ' ἡμῖν ἐστίν*), а другое — не зависит. «Достойное укоризны» и зависящее от нас есть неведение, касающееся добродетели и благочестия. А «безукоризненное» и не зависящее от нас есть то, когда мы хотим что-либо знать, но не ведаем этого, как, например, неведение будущих событий (*τὰ πόρρω γινόμενα, τὰ μέλλοντα γίνεσθαι*). И если пророки, благодаря не зависящей от нас благодати, распознавали будущее, то тем более должен был знать их Сын Божий, т. е. должно было знать Его человечество — и не по своей природе, а вследствие единения со Словом (*οὐ φύσει ἀλλ' ἐνώσει τῇ πρὸς τὸν λόγον*). Подобно тому, как раскаленное железо имеет все свойства огня, т. е. освещает [предметы] и жжет, бу-

⁵¹ Помимо св. Евлогия и автора сочинения «О сектах», эту проблему пытался решить и Пс.-Кесарий в своих «Вопросоответах», где он склоняется к позиции св. Евлогия, считая, что высказывание Господа в Мф. 24, 36 лишь как «домостроительное» и «умственное» (иносказательное: *ὅτερ οἰκονομικῶς καὶ νοητῶς φησιν*). См.: Grillmeier 1995. P. 374—379.

⁵² См.: Larchet J.-C. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 309—312.

дучи по природе железом, а не огнем, так и человечество Господа, поскольку оно соединено со Словом, ведало все и являло в себе все Богоприличное (*τὰ θεοπρεπῆ πάντα ἐν αὐτῷ διεδείκνυτο*); а поскольку [Бог Слово] присоединил к Себе человеческое естество, постольку и говорится, что Он не ведал⁵³. Смысл этого ответа достаточно ясен: Христос не ведает в силу воспринятого Богом Словом человеческого естества, но Он ведает в силу «взаимообщения свойств» данного естества с Божественной природой.

Эти соображения прп. Максимом были высказаны еще до того, как он вступил в борьбу с монофелитами. Позднее, уже в разгаре этой борьбы, он еще раз обращается к указанному вопросу в одном из своих богословско-полемических трактатов (XIX). Написано было это произведение по просьбе друга преподобного — пресвитера Марина, которого один из монофелитов (некий диакон Феодор) поставил в затруднение двумя апориями. Первая из них как раз касалась неведения Христа. Она формулировалась Феодором следующим образом: отцы Церкви устанавливали прямое соотношение незнания во Христе с Его волей (*κατ' αὐτὸν τῷ θελήματι λόγον, καὶ τὴν ἄγνοίαν κατηγορήσαν οἱ Πατέρες ἐπὶ Χριστοῦ*), а поэтому не признающие, что во Христе наблюдается наличие [человеческой] воли «по усвоению» (*κατ' οἰκείωσιν*), приписывают Ему неведение и впадают в ересь «агноитов», считая Его простым человеком. Должно здесь констатировать, что данная апория является весьма искусственной и натянутой, и она во многом объясняется той эволюцией, которую претерпело монофелитство под давлением православной оппозиции — монофелиты признали во Христе человеческую волю, но только «по усвоению»⁵⁴. Искусственность апории, естественно, затрудняла и ее разрешение, а поэтому прп. Максим оказался в затруднительном положении. Стараясь выйти из этого поло-

⁵³ *Max. Conf. Quaest. et dubia* 1, 67:1—16. TLG 2892/2.

⁵⁴ См. предисловие Ж. К. Ларше к французскому переводу: *Saint Maxime le Confesseur. Opuscles theologiques et polemiques* / Intr. par J.-C. Larchet. Trad. et notes par E. Pansoye. Paris, 1998. P. 68.

жения, он прежде всего разводит понятия «воля» и «неведение», указывая на то, что смысл («логос») их не один и тот же. «Неведение» есть отрицание бытия (*τὴν τοῦ ὄντος ἀναίρεσιν*), а воля — утверждение его (*τὴν τοῦ ὄντος θέσιν*), вследствие чего их соположение приводит к ряду абсурдных выводов. Далее преподобный отец обращается к термину «усвоение», подчеркивая его неоднозначность, поскольку бывает «усвоение сущностное (*τὴν οὐσιώδη*)», когда воспринимается и усваивается то, что присуще кому-либо по природе, а бывает «усвоение относительное (*τὴν σχετικῆν*)», когда мы любим и усваиваем то, что естественным образом присуще другим, не претерпевая того же, что и они, и не действуя так же, как они (*μηδὲν τούτων αὐτοὶ πάσχοντες ἢ ἐνεργοῦντες*). Согласно прп. Максиму, если применить указанный термин в первом смысле, то монофелиты считают воплотившегося Бога простым человеком, уча о Нем, как не ведающем по естеству; а если «усвоение» понимать во втором смысле, то Христос не является «целокупным человеком» (*οὐδὲ ἄνθρωπος ὅλως*), но есть только «нетелесный Бог», усвоивший лишь «просто соотносительно» (*ἐν ψιλῇ σχέσει*) принадлежащее плоти. Следовательно, Он, оставаясь Богом, не усваивает естественным образом то, что естественно принадлежит человеку. Далее прп. Максим приводит известную фразу св. Григория Богослова (Господь «ведает как Бог и не ведает как человек»), полагая, что смысл ее заключается в следующем: неведение Христа можно признавать только при «мысленном разделении» [двух Его] сущностей (*τῆ κατ' ἐπίνοιαν διαστολῇ τῶν οὐσιῶν μόνον ἐκδέχεσθαι*). Неведение, как считает преподобный отец, не входит в число «конституирующих свойств» нашего естества (*μητέ ἡμῶν κατὰ φύσιν ὡς συστατικὸν*), и его можно рассматривать наряду с такими пороками, как преслушание, неподчинение и т. п.; оно свойственно людям после грехопадения, а поэтому подобного рода неведение нельзя приписывать Христу⁵⁵.

⁵⁵ См.: *Max. Conf. Ad Marinum presb. solutio I*, PG 91, 217:12—220:20.

Если оба экскурса преподобного отца в проблему неведения Христа рассматривать как нечто единое, то в последнем случае речь идет о «достойном укоризны» незнании (греховном, по сути дела), которое нельзя приписывать Господу. Но не вполне ясно, можно ли приписывать Ему «безукоризненное неведение». Скорее всего, мысль прп. Максима во втором случае сводится к положению, что подобного рода неведение можно обнаружить во Христе лишь «мысленным образом», ибо, в силу «взаимообщения свойств» и «перихоресиса» природ Его, реально оно как бы не проявляется. В данном случае позиция прп. Максима сближается с точкой зрения св. Евлогия. Но второй экскурс по сравнению с первым производит впечатление некоей недосказанности и невнятности. Вероятно, это связано с тем, что прп. Максим вынужден был рассуждать в рамках некорректной апории, выставленной монофелитами, а, как известно, на некорректно поставленный вопрос трудно дать корректный ответ. Впрочем, классический для святоотеческой христологии образ раскаленного железа, использованный преподобным в первом экскурсе, заставляет предполагать, что железо, хотя оно и обретает свойства огня, реально не перестает быть железом. Единственная неясность: принадлежит ли, согласно прп. Максиму, «мысленным образом» постигаемое во Христе человеческое неведение к категории реального. Думается, что в данном случае для него «мысленное» и «реальное» совсем не исключают друг друга, а, скорее, накладываются друг на друга.

После прп. Максима Исповедника рассматриваемый вопрос освещался и прп. Иоанном Дамаскиным. В «Точном изложении православной веры» он говорит: «Нужно знать, что Христос воспринял природу, не обладающую ведением (*ἀγνοῦσαν*) и рабскую; ибо человеческая природа есть рабыня сотворившего ее Бога и не обладает знанием будущего. Посему если ты, согласно с мнением Григория Богослова, отделишь видимое от мыслимого (*τὸ δῶμενον τοῦ νοουμένου*), то тогда плоть называется и рабскою, и не обладающею ведением, но из-за тождества ипостаси

и неразрывного соединения душа Господа преобогатилась знанием будущего, так же как и остальными божественными знаменами (*τὰς θεοσημίας* — божественными признаками). Ибо как человеческая плоть по собственной природе не есть животворяща, а плоть Господа, ипостасно соединенная с Самим Богом Словом, хоть и не потеряла своей природной смертности, но стала животворящею из-за ипостасного соединения со Словом, и мы не можем говорить, что она не была животворяща; так и человеческая природа по сущности (*οὐσιωδῶς*) не владеет ведением будущего, а душа Господня из-за соединения и ипостасного тождества (*τὴν ὑποστατικὴν ταυτότητα*) с Самим Богом Словом преобогатилась, как я сказал, вместе с остальными божественными знаменами также и ведением будущего»⁵⁶. Далее в том же сочинении преподобный отец рассуждает так: «Говорится же, что Христос преуспевал в премудрости и возрасте и любви (Лк. 2, 52), прибавляя в возрасте, а через прибавление в возрасте вывода на показ находившуюся в Нем мудрость (*τὴν ἐνυπάρχουσαν αὐτῷ σοφίαν εἰς φανέρωσιν ἄγων*), а кроме того, преуспевание людей в мудрости и благодати и исполнение желания Отца, то есть и Богопознание, и спасение их, считая Своим собственным преуспеванием и во всем усваивая Себе то, что было нашего. А те, кто говорит, будто Он преуспевал в премудрости и любви, принимая как бы увеличение их, полагают, что соединение произошло не с самого начала (*οὐκ ἐξ ἄκρας*) существования плоти, и не проповедуют ипостасного соединения, но, следуя суемудрому Несторию, измышляют относительное соединение и простое вселение, не разумея ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают (1 Тим. 1, 7). Ибо если плоть с самого начала существования истинно соединилась с Богом Словом, а вернее, в Нем получила существование и приобрела ипостасное тождество с Ним, так каким образом она не совершенно обогатилась всякою мудро-

⁵⁶ *Jo. Dam. Exp. fid.* 65:1—16. TLG 2934/4. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 277—278.

стию и благодатию? Не сама получая участие в благодати, и не по благодати причастная тому, что принадлежало Слову, но, скорее, из-за ипостасного соединения, когда и человеческое, и Божественное стало собственностью одного Христа, так как Один и Тот же был и Бог вместе и человек, источая миру благодать, и мудрость, и полноту всяких благ»⁵⁷. Наконец, в другом своем сочинении («О свойстве двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси») прп. Иоанн развивает свою мысль о преуспении Господа, соотнося премудрость не с плотью, а с разумной душой Его. «Ведь Он преуспевал не в Божественной Премудрости — ибо с самого зачатия совершилось совершенное соединение и высшее сочетание (ἄκρα συνάφεια), и у Него не было прибавления в какой-нибудь Божественной Силе, но Он преуспевал в человеческой премудрости. Ибо человеческая премудрость проявлялась в Нем по мере телесного возраста — ведь как с самого зачатия Он стал совершенным зародышем, без постепенного развития и устроения тела, как говорит Василий Великий в Слове на Рождество, так с самого зачатия Он стал совершен в Божественной и человеческой премудрости, разумеется, как человек, — ибо как Бог Он не стал совершен в Божественной Премудрости, но был таковым от века, выявление (ἐκφάνσις) же в Нем совершенной человеческой премудрости, в соответствии с преуспением в телесном возрасте, считалось преуспением [в премудрости]»⁵⁸.

⁵⁷ *Jo. Dam.* Exp. fidei 66:1—19. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 279.

⁵⁸ *Jo. Dam.* De duabus in Christo voluntatibus 38:11—21. TLG 2934/8. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 113. Следует отметить, что прп. Иоанн ссылается на проповедь «На Святое Рождество Христово», которая принадлежит к числу сомнительных (*dubia*) творений св. Василия Великого (CPG 2913). Эта проповедь не вошла в русский перевод творений св. Василия Великого. Ссылка очень свободна. В проповеди говорится, что телесное возникновение (или устроение) Господа не было соответствующим «общей [человеческой] природе» (οὐ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν τῆς σαρκὸς ἧ

В этих трех высказываниях прп. Иоанна Дамаскина суммируется ряд мыслей, изреченных предшествующими отцами. Рассматривая проблему неведения Господа, он, как и подавляющее большинство из них, не мыслит в рамках дилеммы «или—или», предпочитая стиль «мирной антиномии», т. е. «и—и». Для прп. Иоанна Господь одновременно является и не ведающим, и обладающим знанием. Неведение как некая ограниченность знания есть свойство человеческой природы, воспринятой воплотившимся Богом Словом, и в качестве такового оно присуще Ему. Но одновременно оно отступает в тень, поскольку, в силу «взаимобращения свойств» и «перихоресиса» природ Христа, оно сразу же обоживается⁵⁹. Другими словами, неведение Господа приобретает как бы «мысленный» характер, не теряя, однако, полностью своей реальности. Ибо Его человеческая премудрость уже с самого зарождения Христа была совершенной, лишь проявляясь по мере Его телесного возрастания. Подобная внешняя парадоксальность решения рассматриваемого вопроса у прп. Иоанна Дамаскина вполне созвучна духу святоотеческого Предания.

5. ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ЗАПАДНОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

В последующем византийском богословии проблема незнания Христа утратила свою актуальность. Такие богопросвещенные мужи, как, например, прп. Симеон Новый Богослов и св. Григорий Палама, не уделяли, насколько нам известно, ей особого внимания. Указанная проблема еще продолжала жить в экзегетической традиции, но не являлась насущной и животрепещущей. В качестве примера можно указать на блж. Феофилакта Болгар-

σὺστασις ἐν ἑνὲ τοῦ τῷ Κυρίῳ), ибо «носимое во чреве» (τὸ κιοφορούμενον) было сразу совершенным во плоти, а не постепенно обретало свою форму. (*Bas. M. In sanct. Christi generationem* 4, PG 31, 1465:11—15. TLG 2040/59).

⁵⁹ См. на сей счет наблюдения в кн.: *Louth A. St. John Damascen. Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford, 2002. P. 175.

ского. Он изъясняет Мф. 24, 36 следующим образом: «Господь научает учеников не искать того, что превышает человеческий разум. Словами — *ни Ангели* — Он удерживает их от желания узнать в настоящее время то, чего не знают Ангелы, а словами — *только Отец Мой Един* — не позволяет и после стараться узнать об этом. Ибо если бы Он сказал: Я Сам знаю, но не хочу сообщить вам, то они опечалились бы, как презируемые Им, а сказавши, что и Сын не знает (Мк. 13, 32), а только Отец один, воспрещает им и после искать этого знания. Отцы часто, имея какую-нибудь вещь в своих руках, но не желая дать детям, когда они хотят получить ее от них, скрывают от них эту вещь и говорят — у нас нет того, чего вы требуете, — и дети перестают плакать. Так и Господь, дабы уничтожить в апостолах желание узнать о дне и часе Своего пришествия, сказал: Я не знаю, а знает один только Отец. Знает и Он о дне и часе том, как это ясно из многих других мест; ибо все, что имеет Отец, имеет и Сын, — Отец знает тот день, следовательно, знает и Сын. И как не знать Сыну этого дня, когда Он знает, что случится в будущем? Очевидно, что кто ведет к жилищу, тот знает и вход в него. Но полезно для нас, что Господь не открыл нам этого входа; ибо нет пользы нам знать, когда будет кончина, дабы не облениться. Незнание заставляет нас подвизаться в добре. Или можно объяснить так: если отделить духовное от видимого, то Он как Бог знает, а как человек, не знает времени Своего пришествия. Посему, будучи человеком ради нас, Он и является, как человек, не знающим, ибо людям свойственно не знать будущего»⁶⁰. Из это-

⁶⁰ *Theophil. Bulg.* Enarr. in Evang. Matth. XXIV, 36. PG 123, 417:11—39 (окончание отрывка см.: PG 123, 417. Примеч. 31). Рус. пер.: Благовестник, или Толкование блаженнаго Феофилакта, Архиепископа Болгарскаго, на Святое Евангелие. Ч. I. М., 1993. С. 218—219. Толкуя Мк. 13, 32, этот святитель также подчеркивает педагогический смысл «неведения» Господа, отмечая, что Христос «ради нашей пользы скрыл (это время)» (*Theophil. Bulg.* Enarr. in Evang. Marci XIII, 32, PG 123, 640:20—21. Рус. пер.: Благовестник. Ч. I. С. 359—360).

го рассуждения вытекает, что блж. Феофилакт, не давая однозначного решения вопроса о неведении Христа, все же делает акцент на домостроительном и педагогическом характере подобного неведения. Такой же подход обнаруживается и в объяснении Ин. 11, 34: «Так как Господь воспринял на Себя нашу плоть и кровь (Евр. 2, 14), то принимает участие и в том, что свойственно человеку и природе, и показывает нам меру в том и другом. „Где вы положили его?“ — спрашивает Господь не потому, будто не знает (ибо, быв в ином месте и далеко, Он знал же, что Лазарь умер), но для того, чтобы не подумали, будто Он Сам от Себя вызывается на чудо; Он желает узнать все от них и совершить чудо по их просьбе, чтобы освободить оное от всякого подозрения»⁶¹.

В сходном плане подходит к рассматриваемому вопросу и еще один византийский экзегет — Евфимий Зигабен, который по поводу Мф. 24, 36 высказывается так: «Обо всем остальном, что полезно было знать, Христос предсказал, но с премудрой целью скрыл только день и час кончины мира, чтобы живущие в то время, не зная этого, бодрствовали, были внимательны к себе и всегда ожидали. А если бы предсказал и об этом, они были бы небрежны, ленивы и совершенно бы не заботились о себе». Фраза же «Токмо Отец Мой един» понимается следующим образом: «Один разумеется в отношении к тварям, а не в отношении к Сыну. Если все, что имеет Отец, принадлежит Сыну, как сказал Сын (Ин. 16, 15), а между всем этим есть также и то одно, чтобы знать тот день и час, то, без сомнения, и оно принадлежит Сыну. У Марка (Мк. 13, 32) написано: *ни Сын, токмо Отец*. Некоторые понимают это так, что Сын не знает о дне том и часе как человек, а как Бог Он знает наравне с Отцом. Но лучше, кажется, так понимать, что и Сын не знает, если только не знает Отец. А так как Отец знает, то, конечно, знает и Сын, потому что Он сказал: *Аз и Отец едино есма*. Обрати внимание

⁶¹ *Theophil. Bulg.* Enarr. in Evang. Joan. XI, 33, PG 124, 100:59—101:8. Рус. пер.: Благовестник. Ч. II. М., 1993. С. 439.

на то, что у Матфея поставлено слово *един*, но не упоминается Сын, чтобы не относилось это и к Нему, а у Марка не поставлено слово *един*, а упоминается Сын, чтобы понимать это так, как мы сказали»⁶². В этих суждениях экзегета прослеживается многоплановость толкования, в значительной степени объясняемая тем, что он пользовался многими источниками. Однако, в общем у него прослеживается тенденция подчеркнуть скорее всеведение по Божеству, чем неведение по человечеству Господа. Впрочем, подобную тенденцию несколько уравнивает толкование Ин. 11, 34: «Как человек, Иисус Христос и спрашивает, и плачет, и делает все другое, что свидетельствовало бы о том, что Он — человек; а как Бог, Он воскрешает четырехдневного и издающего уже запах трупа мертвеца и вообще делает то, что свидетельствовало бы о том, что Он Бог»⁶³. В данном высказывании достаточно ясно предполагается неведение Господа по человечеству.

На этом можно и закончить обзор решения о неведении Христа в греческой святоотеческой традиции. Западное богословие в данном отношении, как и во многих других, пошло совершенно иным путем⁶⁴. Если папе св. Григорию Двоеслову принадлежит формула: «Что Ему (Господу. — А. С.) было в ней [человеческой природе] ведомо, то было Ему ведомо не через нее», которая еще более или менее органично вписывается в святоотеческий контекст, то последующая схоластика все больше погружается в тупики рационалистического суемудрия. Появление учения о «тройком человеческом ведении» (*triplex scientia humana*), включающего в себя «знание приобретенное» (*scientia ac-*

⁶² *Euth. Zigab. Comm. in Matth. XXIV, 36* (Cap. XVIII. De die et hora), PC 129, 621:48—624:26. Рус. пер.: Толкования Евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским, XII века, ученым монахом Евфимием Зигабеном. СПб., 2000. С. 300—301.

⁶³ *Euth. Zigab. Comm. in Joan. XI, 34—35*, PC 129, 1348:29—35. Рус. пер.: Толкования Евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна, составленные Евфимием Зигабеном. С. 529.

⁶⁴ Подробно об этом см.: Шёнборн 2002. С. 177—196.

quisita), «знание внушенное» (scientia infusa) и «знание видения» (scientia visionis), свидетельствует о том, что вопрос о неведении (или ведении) Христа здесь стал решаться в плоскости рассудочной рефлексии. Встав на этот путь, западное богословие все дальше и дальше удаляется от святоотеческого Предания. Это хорошо видно, в частности, даже на примере такого серьезного ученого и богослова (кстати, прекрасно знакомого со святоотеческой традицией), как К. Шёнборн. Он считает, что тезис относительно Богочеловека «истинный Бог — истинный человек» распадается «на два принципа, по видимости противоречащие друг другу, — принцип интегральности и принцип перфекционизма». Согласно первому, «Иисус со временем все возрастал «в премудрости и возрасте и в любви» (Лк. 2, 52), — ведь Он подчинился законам человеческого роста. Соответственно возникает вопрос, не следует ли из сего принципа, что Иисусу была свойственна и определенная мера «неведения». Если Иисус принял на Себя наши слабости, и вплоть до смерти, то почему бы Ему не взять на Себя и наше неведение? Ответ остается открытым». Согласно второму принципу, «Христова человеческая природа — совершенна, безгреховна (Евр. 4, 15). Так может ли безгрешная душа погрязнуть во тьме неведения? У Христа — Духа „не мерю“ (Ин. 3, 34), и, стало быть, Его душа ни при каких условиях не остается без премудрости и полного знания. Ап. Павел не оговорился, когда отметил, что в Иисусе „сокрыты все сокровища премудрости и ведения“ (Кол. 2, 3). Тем самым древние христиане практически исключили возможность какого-либо неведения Христа... Не подвергая сомнению оба принципа, — а их вычленение обусловило серьезный прогресс в церковном понимании Лица (личности) Христа, — все же, вероятно, нельзя не сказать, что подобные интерпретации со стороны отцов Церкви не полностью отвечают словам Евангелия»⁶⁵. Не говоря уже о последней фра-

⁶⁵ Шёнборн 2002. С. 180—181.

зе (выделенной нами), абсолютно неприемлемой с православной точки зрения, поскольку в ней делается особый акцент на противопоставлении Священного Предания и Священного Писания, можно отметить, что все это суждение католического теолога базируется на априорном убеждении: богословие должно «конструироваться» в согласии с принципом логической непротиворечивости, забывая, что альфой и омегой подлинно христианского богословия является духовный опыт, порой вступающий в непримиримое противоречие с принципом рассудочно-логической непротиворечивости.

6. ВЫВОДЫ

Обозревая все приведенные выше мнения отцов Церкви и древнецерковных писателей по вопросу о неведении Христа, можно констатировать, что далеко не всегда они однозначны⁶⁶. И дело здесь, на наш взгляд, не только (и не столько) в том, что данные мнения могли определяться конкретными историческим обстоятельствами, личными особенностями церковных учителей, их полемикой с различными (часто противоположными по характеру мировоззрения) ересями и т. д., сколько в том, что все в Богочеловеческой Личности Спасителя было, есть и пребудет Тайной для испытующего ума человеческого — Тайной, лишь отчасти постигаемой, с помощью благодати Божией, в первую очередь верующим сердцем, которое сообщает потом свое частичное познание уму для возможности его осмысления и нахождения словесной точности выражения. Даже богопросвещен-

⁶⁶ См. на сей счет высказывание: «Как в решении общего вопроса о характере знания Христа, так и еще более в объяснении последнего места (ср. Мф. 24, 36 и Мк. 13, 32; разрядка моя — А. С.) не только позднейшие богословы, но и святые отцы несогласны между собою» (Скабалланович 1911. С. 609). Правда, мы бы не употребляли такого резкого и неадекватного выражения, как «несогласны», заменив его более корректным: «не всегда были единомысленны между собой в частностях».

ному сердцу и уму святых отцов она была приоткрыта лишь до некоторой степени. Они только приподнимали с различных сторон завесу над этой Тайной. Следует сразу подчеркнуть, что в общем контексте святоотеческой христологии проблема незнания Христа всегда занимала достаточно скромное место. Это, вероятно, до какой-то степени объясняется тем, что внутри церковного сознания не возникало органической потребности уяснения и решения данной проблемы — лишь опасность еретической ее лжеинтерпретации заставляла отцов обращаться к ней. Поэтому их экскурсы в рассматриваемый вопрос в значительной степени носят отрывочный и частичный характер. Тем не менее некоторые общие тенденции или «траектории» решения данного вопроса можно уловить.

Прежде всего, понятия «неведение» и «ведение» соотносились отцами Церкви с природой, а не с индивидуумом, как это часто бывало в различных формах современного мировоззрения⁶⁷.

⁶⁷ Святоотеческая точка зрения отразилась (в своем естественном преломлении) и у православных богословов и ученых XIX—XX вв. Так, М. Н. Скабалланович приходит к выводу, что решение рассматриваемого вопроса «возможно на почве строгого разграничения во Христе человеческого знания от Божественного. Божественное могло пользоваться органами человеческого и происходить в его формах (категориях и т. п.), а потому последнее не могло совпадать с первым и по объему. Всеведение Сына Божия не могло укладываться в рамки телесно-духовного знания Сына человеческого, а имело для себя другой, более подходящий орган» (Скабалланович 1911. С. 613). Согласно же В. В. Болотову, «во Христе — Богочеловеке умещалось два ведения, Божеское и человеческое. Но форма Божеского всеведения не может совпадать до безразличия даже с гениальным человеческим ведением во Христе. Очень может быть, что Христос по человеческому естеству иначе и не мог дать ответ о кончине мира. Теоретическое представление о силе взрывчатых веществ химик или другое лицо может установить цифровыми вычислениями и может даже вычислить объем взрыва; остань же сильные вещества, никогда не испытанные, не могут быть проверены эмпирически, потому что взрыв должен будет уничтожить производящего опыт, как бы далеко он ни стоял. Что касается картины Страшного суда и кончины мира, то ум человеческий не может выдержать ее без самоуничтожения в той преемственности событий, как они будут совершаться при кончине мира. Если человеческая природа во Христе и могла представить картину Страшного суда,

Причем эта природа (в данном случае — человеческая) мыслилась отцами как несомненное психофизическое единство, хотя некоторые отцы (например, св. Афанасий Великий) и предпочитали обозначать подобное единство термином «плоть». И когда другие отцы (например, прп. Иоанн Дамаскин) соотносили человеческое ведение (или неведение) с разумной душой Господа, то этим нисколько не нарушалось понимание единства Его человеческого естества. Всякое разделение духовно-разумного и телесного начала в человеческой природе Христа явно противоречит святоотеческой точке зрения. Ибо, как говорит тот же прп. Иоанн Дамаскин, природа эта «есть одновременно и плоть, и плоть Слова Божия, и плоть одушевленная разумной и мыслящей душой, и вместе плоть Слова Божия, одушевленная разумной и мыслящей душой»⁶⁸. А так как ведение мыслилось в качестве свойства природы, то святые отцы вряд ли стали бы возражать против такого суждения современного православного богослова: «Личность Христа включала в себя две природы. Знание принадлежит не личности, а уму-природе. Личность включает в себя отношение к этим знаниям, употребление их. Поэтому Христос как Личность мог говорить как Бог и как человек от Своего божественного гносиса и от знания Своей человеческой души»⁶⁹.

то во всяком случае условия человеческого существования, по естественному приращению этой природе инстинкту самосохранения, должны были удерживать ее от познания, и потому оно осталось тайной» (*Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 350—351).

⁶⁸ *Jo. Dam. Ex. fidei* 46:31—33. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 236.

⁶⁹ *Рафаил (Карелин), архим.* Векторы духовности. М., 2003. С. 225. Только понятие «личность», как нам кажется, должно очень и очень осторожно применяться в христологии. Безусловно, отец Рафаил подразумевает *Богочеловеческую Личность*, которая никоим образом не может быть сравнима с личностью просто человека. Но само понятие «личности» имеет слишком сильные «тварные ассоциации» и как бы «приземляет» уникальную непостижимость *Сверхличности* Господа. Поэтому мы бы предпочли сохранение святоотеческой терминологии применительно ко Христу, т. е. обозначение Его как Лица и Ипостаси.

Что же касается незнания Господа по человечеству, то оно у отцов Церкви имело два аспекта, по временам тесно взаимосвязанных и даже порой почти неразличимых: либо предполагало ограниченность тварного знания, либо ассоциировалось со «страстями», а точнее, с «претерпеваниями» Его человеческого естества. В последнем случае, если использовать терминологию прп. Максима Исповедника, можно сказать, что неведение Господа принадлежало к числу «безукоризненных (т. е. безгреховных) претерпеваний».

Однако, подобного рода суждения составляют только одну сторону святоотеческого подхода к решению вопроса о неведении Спасителя. Опасность несторианства заставляла их оттенять и другую сторону, связанную с идеей «взаимообращения свойств» или «перихоресиса» двух природ Христа. Именно эта идея позволяла древнецерковным богословам высказывать мысль об обожении «безукоризненного неведения» Господа по человечеству и о его преображении и «пронизанности» Божественным всеведением. Впрочем, и эта мысль, доведенная до своего логического конца, также грозила ересью, только противоположной несторианству, т. е. ересью монофизитства. Некоторые из отцов, развивая эту мысль, почти вплотную подступали к той тонкой и едва уловимой грани, которая отделяет данную ересь от Православия, но никогда не переступали ее, шествуя средним и царским путем. Стремление шествовать тем же путем определяет и последующее православное богословие. Думается, что эта основополагающая интуиция православного мирозерцания прослеживается и в рассуждении нашего выдающегося догматиста XIX века: «Не должно понимать обожение человеческого естества во Христе так, будто оно лишалось своей ограниченности и, действительно, получило какие-либо бесконечные Божеские совершенства, сделалось, например, всемогущим, всеведущим, бесконечно-премудрым, вездесущим и самобытным: это значило бы, что человечество во Христе изменилось в своем естестве и в своих естественных свойствах; значило бы, что оно

или слилось с Божеством, или приложилось в Божество, а не обожилося только. Если и человеческий ум во Христе соделался бесконечно премудрым и всеведущим: то он ничем не отличается от ума Его Божеского, и во Христе не два ума, Божеский и человеческий, а один. Если и человеческая воля во Христе всемогуща и получила все свойства воли Божией: то первая ничем не отличается от последней, и во Христе не две воли, а одна. Если, вообще, и человеческое естество во Христе вездесуще и имеет все прочие совершенства Божии: то оно ничем не отличается от естества Божеского, и во Христе не два естества, а одно. Иное дело — говорить, что Христос, как единое Лице, как Богочеловек, и всеведущ, и всемогущ, и вездесущ, и имеет все Божеские свойства: это совершенно истинно, по единству Ипостаси. Иное также дело — говорить, что человеческое естество во Иисусе Христе возвысилось во всех своих совершенствах до самой последней, возможной для него, степени, приняло от Божества все, что только способно было принять, не переставая быть человечеством, обогатилось всякою премудростию, благодатию, святостию и животворящею силою: и это совершенно истинно по теснейшему ипостасному соединению естеств, и по способности человечества принять от Божества означенные свойства в определенной мере. Но совсем другое дело — утверждать, будто самое человечество Иисуса Христа, рассматриваемое вне единства Его Ипостаси, действительно, обогатилось и обладает собственными Божескими свойствами: это противно учению о неслиянности и непреложности двух естеств во Христе, противно и ограниченности человеческой природы»⁷⁰. Думается, что православную точку зрения на рассматриваемый вопрос трудно выразить лучше и более корректно, чем это сделал митрополит Макарий, высказавший здесь суть святоотеческого видения проблемы.

⁷⁰ Макарий, митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. Т. II. М., 1999. С. 96—98.

Стало быть, решение вопроса о пределах ведения Христа в святоотеческом Предании часто представляется антиномичным с точки зрения «чистого разума». Однако следует постоянно помнить, что «для Христова человека антиномия разума не представляет собой никаких непримиримых противоречий; они для него — лишь расселины, образовавшиеся вследствие землетрясения, вызванного первоначальным человеческим грехом. Соединяясь со Христом, человек чувствует, как эти расселины срастаются, как ум исцеляется, становится целостным, интегральным — и тем самым приобретает способность к совершенному познанию»⁷¹. К подобной целостности и «интегральности» и устремляется все святоотеческое богословие и, в частности, святоотеческая христология, всегда противостоя всяким еретическим соблазнам. Ведь «над-умная, непостижимая тайна Христовой Личности своей бесконечной реальностью всегда была „камнем претыкания и камнем соблазна“, о который спотыкались все еретики. По существу, все ереси прямо или косвенно представляют собой своего рода регистр человеческих соблазнов о Лице Христовом. Эти соблазны проистекали и проистекают из онтологической невозможности человеческого познания определить существенное отношение Христа к Богу Отцу и Богу Духу Святому и к человеческой сущности. Ибо все еретики покушаются и стремятся человеческим мышлением до-мыслить Того, Кто есть «Мудрость недомыслимая»; ибо все они измеряют досточудное Лицо Богочеловека мерилom не Богочеловеческим, а человеческим — «по человеку» (*κατὰ ἄνθρωπον*), и тем самым нарушают это единое равновесие Лица»⁷². Избегая подобных еретических соблазнов, святоотеческая христология и к решению вопроса о неведении Господа подходит с Богочеловеческим мерилom, оцеломудривая свои богословские изыскания трепетным благогове-

⁷¹ Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. I. М., 2004. С. 311—312.

⁷² Там же. С. 259—260.

ОТДЕЛ II. ПАТРОЛОГИЯ

нием перед величайшей Тайной Богочеловеческой Ипостаси, для Которой было свойственно как Божеское всеведение, так и ограниченное человеческое знание, обратной стороной которого являлось «безукоризненное неведение».

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Скабалланович 1911* — Скабалланович М. *Communicatio idiomatum* // ПБЭ. Т. XII. СПб., 1911. С. 585—617.
- Шёнборн 2002* — Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. М., 2002.
- Grillmeier 1995* — Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition*. V. II. Pt. 2. *The Church of Constantinople in the Sixth Century*. London, 1995.
- Moloney 1998* — Moloney R. *Approach to Christ's Knowledge in the Patristic Era* // *Studies in Patristic Christology* / Ed. by Th. Finan and V. Twomey. Dublin, 1998.

АРХИМАНДРИТ МАКАРИЙ

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ КРУТИЦКОГО ЕПИСКОПА ДОСИФЕЯ (1508—1544)

Первым Предстоятелем Русской Церкви, поставленным из Троицких игуменов, был митрополит Симон (1495—1511), при котором Русская Церковь вступила в XVI столетие¹. Среди рукоположенных им иерархов — епископ Крутицкий Досифей². В Никоновской летописи под 1508 г. говорится о его архиерейской хиротонии: «Тояже зимы, генваря 23, Пресвященным Синомом Митрополитом всеа Руси поставлен бысть епископ Крутицкой Дософей»³. Если предположить, что в это время ему было между тридцатью и сорока годами, то в таком случае можно говорить, что владыка родился предположительно около 1470 г., когда в Москве княжил Иоанн III (1462—1505), а на митрополитском престоле был святитель Филипп I (1464—1473). В Синодике Успенского собора записан род иерарха: «Родители владыки Досифея Сарского — Петра, Улиту скимницу, Феодосиа скимника, Марфу скимницу, инока Ефрема, иерея Тимофея, Матрену, Илариона скимника»⁴. Таким образом, в роду епископа

¹ См. о нем: *Макарий, архимандрит*. Всероссийский митрополит Симон (1495—† 1511) // Макариевские чтения: Русская культура XVI века — эпоха митрополита Макария. Материалы X Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария. Можайск, 2003. Вып. 10. С. 61—94.

² См. о нем: *Соловьев 1894*. С. 47—51; *И. Л. 1862*. С. 90—91; *Зимин 1977*. С. 282—283. Примеч. 9.

³ ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. Ч. 1. С. 8; ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 249.

⁴ ГИМ. Усп. 64. Л. 254 об. В Синодике Архангельского собора указан дру-

Досифея немало родственников, которые отошли в иной мир в монашеском звании.

Митрополит Мануил (Лемешевский) приводит о епископе Досифее следующие данные: «В 1445—1446 году он был настоятелем Троице-Сергиевой лавры. Есть сведения, что он управлял и Киево-Печерской лаврой. 23 января 1508 г. хиротонисан во епископа...»⁵ П. Строев действительно называет Троицкого настоятеля с этим именем: «Досифей, 1446 и 47»⁶. Но если в Троицком игумене 40-х гг. XV в. признать иерарха XVI в., то, в таком случае, он должен был родиться в конце XIV — начале XV в., что представляется маловероятным⁷. Между тем в Сергиевой обители был настоятель с таким именем в XIV веке. В находящемся во Вкладной монастырской книге перечне настоятелей, после игумена Серапиона, который был поставлен на Новгородскую кафедру, назван «Досифей — год и полнедели»⁸. Е. Голубинский указывает следующие его годы: «Досифей 2-й, в 1506—1507-м году»⁹. Таким образом, близость дат окончания данного настоятельства и начала архиерейства епископа Досифея позволяет предположить, что митрополит Симон, сам Троицкий постриженник, поставил себе викария из Троицких игуменов. Более того, можно думать, что сам он возвел его в свое время в сан игу-

гой порядок и состав имен: «Род владыки Крутицкого Досифея — инока Петра ским(ника), иноки Улиты ским(нищы), инока Иларiona ским(ника), инока Феодосия скимника, иноки Марфы скимнищы» (ОР РГБ. Ф. 218. № 1518. Л. 53).

⁵ Митрополит Мануил (Лемешевский). Русские православные иерархи: 992—1892. Т. 1: Аарон—Иоаким II. М., 2002. С. 398.

⁶ Строев 1877. Стб. 138.

⁷ К тому же у П. Строева не отмечен Киево-Печерский настоятель с таким именем (Там же. Стб. 13).

⁸ Вкладная книга 1987. С. 15.

⁹ Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра и пу-теводитель по Лавре. М., 1909. С. 146. См. также: Строев 1877. Стб. 138. Архимандрит Амвросий несколько сдвигает хронологию его настоятельства: «...с 1508; начальствовал 1 год и полнедели» (Амвросий, архимандрит. История Российской иерархии. М., 1810. Ч. 2. С. 176).

мена, а еще ранее, будучи Троицким настоятелем, игумен Симон (1490—1495) совершил монашеский постриг будущего иерарха, назвав его Досифеем. Во время короткого настоятельства в Троицкий монастырь игумену Досифею давались «с братиею, или кто по нем иной игумен будет у Живоначальная Троицы» жалованные грамоты, определявшие льготы для обители и вклады¹⁰.

Летопись не называет архиереев, участников его хиротонии, но можно предполагать, что в ней участвовал Суздальский епископ Нифонт (1484—1508), о кончине которого в марте «на Москве» говорится сразу после сообщения о поставлении Крутицкого владыки. Известно его фамильное прозвище — Забела, что позволяет достаточно определенно думать о его благородном происхождении¹¹. Священник Н. Соловьев относил его к числу постриженников Иосифо-Волоколамского монастыря¹², однако А. А. Зимин утверждал, что он не был волоколамским постриженником, но «принадлежал к числу верных последователей Иосифа Санина»¹³. И в другом месте историк называет епископа Досифея «сторонником иосифлян»¹⁴.

На следующий год после архиерейской хиротонии епископа Сарского и Подонского у преподобного Иосифа Волоцкого

¹⁰ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологической Экспедицией (далее — ААЭ). СПб., 1836. Т. 1. С. 118. № 145; С. 119. № 148. Акты Русского государства 1505—1526 гг. / Сост. С. Б. Веселовский. М., 1975. С. 30. № 21; С. 30—31. № 22; С. 31—32. № 23; С. 33. № 25; С. 33. № 26; С. 38—39. № 32; С. 39. № 33; С. 40. № 34.

¹¹ В литературе встречается едва ли правомерное отождествление епископа Досифея с племянником преподобного Иосифа Волоцкого, со старцем Досифеем (Топорковым) (Древнерусские Патерики: Киево-Печерский Патерик. Волоколамский Патерик. М., 1999. С. 327. Примеч. 33).

¹² Соловьев 1894. С. 47.

¹³ Зимин 1977. С. 283.

¹⁴ Зимин 1972. С. 235; Зимин 1958. С. 73. В отличие от А. А. Зимина, В. Д. Назаров говорит, что позиция владыки могла меняться (Назаров В. Д. К истории церковных Соборов и идейно-политической борьбы в России первой половины XVI в. // Церковь, общество и государство в феодальной России. Сб. статей. М., 1990. С. 195).

го († 1515; пам. 9 сент.) возник конфликт с его епархиальным архиереем, Новгородским архиепископом Серапионом († 1516; пам. 16 марта). Преподобный Иосиф обратился к Великому князю Василию III с просьбой принять основанную им обитель под свое покровительство, чтобы таким образом избежать притеснений со стороны своего удельного князя Феодора Борисовича. Однако испросить на это благословение у своего владыки он не смог из-за начавшейся в то время эпидемии. Это вызвало впоследствии гнев архиепископа Серапиона, и с его стороны последовало прещение игумену. Первоначально вопрос данного перехода был рассмотрен на Соборе, и Великому князю было дано благословение, «яко да наставлением Пречистые Богоматере несменно да прострет руку свою, и примет святой монастырь в покров и в соблюдение свое»¹⁵. Возникшая проблема взаимоотношения владыки и настоятеля монастыря также рассматривалась соборно, о чем митрополит Симон сообщил затем Волоцкому настоятелю в грамоте, сняв с него архиерейское прещение: «И мы съборне тебя святяя обители Пречистые монастыря игумена Иосифа и всю твою братию по Божественным правилом и по закону от того неблагословенна и отлучена бывшего архиепископа разрешаем и благословляем священствовати, и прощаем в сем веке и в будущем». В числе архиереев, рассматривавших данный вопрос, митрополит Симон называет в послании преподобному и епископа Досифея¹⁶.

С достаточно большой уверенностью можно говорить об участии епископа Досифея в отпевании митрополита Симона, скончавшегося в 1511 г. и погребенного в Успенском соборе, в Кремле. Затем 27 июля он участвовал в наречении, а в воскресенье 3 августа — в интронизации Симоновского архимандрита Варлаа-

¹⁵ Послания 1959. С. 225.

¹⁶ Послания 1959. С. 225, 329. См. также: Акты исторические. СПб., 1841. Т. 1. С. 530. № 290; Житие преп. Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным // ЧОИДР. 1903. Кн. 3. Раздел II: Материалы историко-литературные. С. 41—42.

ма (1506—1511) в митрополиты Всероссийские¹⁷. Епископ Досифей, пребывая в Москве, несомненно, участвовал также в рукоположении многих иерархов Русской Церкви того времени и в других важных событиях, хотя в летописях имена участников чаще всего остались не указаны. В 1515 г. епископ Иосиф был поставлен в незадолго до этого покоренный Смоленск. Он был торжественно рукоположен «Преосвященным Митрополитом Варлаамом всея Руси и всем освященным Събором Руския Митрополия»¹⁸. В июне 1518 г. в Архангельском соборе был погребен брат Василия III князь Семен Иванович Калужский, «а пел над ним Варлаам Митрополит всеа Руси и с епископы, и архимандриты, и игумены и с всеми священными Съборы»¹⁹.

В стольный град традиционно для поклонения и «поновления» могли приноситься святые иконы. В 1518 г. в Русской Земле шли проливные дожди, что вызвало неурожай²⁰. В связи с этим в Москву из Владимира были принесены образ Спаса Вседержителя и Богоматери Владимирской. Второго июня епископ Досифей возглавил встречу иконы за городом с крестным ходом с архимандритами, игуменами и священниками «на поле». А у Сретенского монастыря святые иконы встречал глава Церкви — митрополит Варлаам. «И от того часа Божию милостию и молитвам Святыя Богородица облачное темное небо своими [с]тихиями благо и растворено бысть»²¹. Поновляя затем принесенные иконы сам митрополит Варлаам, с которым связано распространение на

¹⁷ ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. С. 14.

¹⁸ ПСРЛ. Т. 8. С. 259. Таким же образом летопись сообщает о поставлении «всем освященным Собором» 10 февраля 1517 г. Суздальского епископа Геннадия (Там же. С. 260). Ему писал послание митрополит Даниил (*Дружинин 1909*. С. 67—71). О епископе Геннадии см.: *Маясова Н. А.* Памятники шитья с именем Геннадия // Государственные музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. Вып. 5: Новые атрибуции. М., 1987. С. 24—34.

¹⁹ ПСРЛ. Т. 8. С. 263.

²⁰ *Борисенков Е. П., Пасецкий В. М.* Тысячелетняя летопись необычайных явлений природы. М., 1988. С. 308.

²¹ ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. С. 13.

Руси почитания Владимирской иконы²². Затем, после проводов икон, последовавших 15 сентября 1520 г., было установлено ежегодно совершать в этот день крестный ход²³.

Целый ряд летописных записей сообщает о построении в это время храмов в Москве и об участии епископа Досифея в торжествах их освящения. Осенью 1515 г. была «священна церковь святого Благовещенья в Воронцове Митрополитом Варлаамом, да владыкою Крутицким Достофеем» в присутствии княжеской семьи²⁴. «Того же лета заложил церковь камену Успенна Святеи Богородици на Крутицах владыка Крутицкой Достофеи»²⁵. В XVII в. Успенский собор был перестроен, поэтому, как предполагается, собор времени епископа Досифея «по своей архитектуре... напоминал современные ему храмы, принадлежащие к распространенному типу московского зодчества кон. XV—нач. XVI столетия»²⁶. 8 сентября 1516 г. митрополит Варлаам освятил храм Рождества Пресвятой Богородицы с собором русских архиереев, среди которых назван епископ Досифей²⁷. Таким же образом

²² Щенникова Л. А. Почитание чудотворной Владимирской иконы Богоматери в эпоху Дионисия и его последователей // Ферапонтовский сборник. М.; Ферапонтово, 2002. С. 152. См. также: Щенникова Л. А. Икона-список «Богоматерь Владимирская» из Успенского собора города Владимира // Искусство христианского мира. Сб. статей. М., 2001. Вып. 5. С. 67—68.

²³ Маханько М. А. 1998. С. 75. В 1563 г. во время совершения этого крестного хода митрополит Макарий простудился, и это явилось началом его предсмертной болезни (*Макарий, Игумен. Повесть о кончине Митрополита Макария* // *Wissenschaftliche Zeitschrift. Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe. Halle, 1985. Bd. 34. G. N. 3. S. 77*).

²⁴ ПСРЛ. М., 1965. Т. 30. С. 142.

²⁵ ПСРЛ. Т. 30. С. 142.

²⁶ Смирнов 1994. С. 293. См. также: Корюкина Т. А., Виноградов В. А. Новые данные по истории Крутицкого подворья в Москве // Памятники Отечества. 1984. № 2 (10). С. 121.

²⁷ ПСРЛ. Т. 30. С. 142—143; Выголов В. П. К вопросу о постройках и личности Алевиза Фрязина // Древнерусское искусство. Исследования и атрибуции. СПб., 1997. С. 237.

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ КРУТИЦКОГО ЕПИСКОПА ДОСИФЕЯ

в 1521 г. на майский праздник святителя Николая был освящен храм Вознесения «в монастыри великийи княгине подле Чюдова монастыря»²⁸. Вознесенский монастырь, основанный по благословию святителя Алексия († 1378; пам. 12 февр.), был местом упокоения княгинь²⁹. П. Паламарчук приводит сведения о построении Вознесенского собора итальянским мастером Алевизом³⁰.

Сохранились некоторые данные о владычной деятельности хозяйственного характера. 1 августа 1518 г. происходило межевание земель, принадлежавших епископу Досифею и Саввино-Сторожевскому монастырю. Причем епископ Досифей, очевидно, первоначально обращался для решения данного вопроса к митрополиту Варлааму, а тот, со своей стороны, к Дмитровскому князю Юрию³¹.

После того как в 1522 г. митрополит Варлаам оставил Первосвятительский престол³², Предстоятелем Русской Церкви был избран игумен Иосифова монастыря Даниил (1515—1522)³³. На время его первосвятительства приходится участие епископа Досифея в печаловании пред Московским князем за вельмож, попавших в опалу. В процессе централизации государства был прекращен переход бояр на службу к другому государю. Поэтому

²⁸ ПСРЛ. Т. 30. С. 145.

²⁹ См. о нем: *Баталов А. Л.* Собор Вознесенского монастыря в Московском Кремле // ПК НО. Ежегодник 1983. Л., 1985. С. 468—482; *Он же.* Московское каменное зодчество конца XVI века. Проблемы художественного мышления эпохи. М., 1996. С. 32—35.

³⁰ *Паламарчук П.* Сорок сороков. Т. 1: Кремль и монастыри. М., 1992. С. 125.

³¹ Саввин Сторожевский монастырь в документах XVI века (Из собрания ЦГАДА). М., 1992. С. 10—11. № 4. См. также: *Антонов А. В.* Вотчинный архив Саввина Сторожевского монастыря конца XIV — начала XVII веков // Русский дипломатарий. М., 2003. Вып. 9. С. 428. № 23.

³² См.: *Макарий, архимандрит.* Сосланы на Спас-Камень // Вологда. Краеведческий альманах. Вологда, 2000. Вып. 3. С. 215—217.

³³ ПСРЛ. Т. 30. С. 140.

при князе Василии III «вошел в силу обычай в предупреждение отъездов брать от ненадежных бояр клятвенные записи, чаще всего за поручительством высших представителей Церкви»³⁴. В 1522 г. владыка Досифей вместе с другими архиереями ручался в верной службе государю за князя Василия Шуйского³⁵, в феврале 1525 г. — за князя Ивана Михайловича Воротынского³⁶, а 5 февраля 1531 г. — за князя Феодора Михайловича Мстиславского³⁷.

При митрополите Данииле в 1525 г. был осужден преподобный Максим Грек. На соборе, проходившем на великокняжеском дворе, присутствовали Василий III и его братья Юрий и Андрей, а также митрополит Даниил с собором духовенства, среди которого был и Крутицкий епископ. Осуждение преподобного Максима было вызвано его книжными исправлениями, литературной деятельностью, возражениями по поводу наличия у монастырей недвижимых имуществ и т. д. Вопросы иноку от имени митрополита Даниила задавал епископ Досифей³⁸. По завершении собора преподобный Максим Грек был направлен в заточение в Иосифо-Волоколамский монастырь³⁹.

Важной проблемой был вопрос о наследнике Московского престола, поскольку Великий князь Василий III был бездетен. О событиях тех лет повествуется в «Выписи о втором браке Василия III». А. А. Зимин, издавший этот памятник письменности, относит его написание «к началу XVII в.» и считает, что он был

³⁴ Жмакин 1881. С. 408.

³⁵ Собрание государственных грамот и договоров (далее — СГГД). М., 1813. Ч. 1. С. 414—415. № 149; Древняя российская вивлиофика. Изд. 2. М., 1788. Ч. 3. С. 26.

³⁶ СГГД. Ч. 1. С. 425—427. № 154.

³⁷ СГГД. Ч. 1. С. 439—443. № 159; Древняя российская вивлиофика. Изд. 2. М., 1791. Ч. 3. С. 74—83.

³⁸ Судные списки 1971. С. 90. См. также: Список с судного списка. Прение Митрополита Московского и всея Руси со иноком Максимом Святогорцем // ЧОИДР. 1847. Кн. 7. Раздел II: Материалы отечественные. С. 1, 11—13.

³⁹ Жмакин 1881. С. 173; Голубинский 1900. С. 718.

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ КРУТИЦКОГО ЕПИСКОПА ДОСИФЕЯ

создан в «приказной среде, близкой к Посольскому приказу»⁴⁰. В «Выписи» говорится, как после отказа Вселенских патриархов разрешить великому князю Василию III вступление в брак во второй раз, причем при жизни первой супруги, Соломонии Сабуровой, государь «для кручины своей» отправился в Александру слободу, где велел быть «Досифею, епископу Сарскому и Подонскому, да с ним архимандриту Ионе Михалова Чуда на согласие»⁴¹. Последнее свидетельствует о благорасположении государя к Крутицкому владыке. Перед вступлением государя в брак с Еленой Глинской митрополит Даниил собирал «преосвященный сонм», который утвердил Великого князя в его намерении⁴². Ю. К. Бегунов в числе возможных авторов «Повести о втором браке Василия III» называет и епископа Досифея⁴³.

В мае 1531 г. преподобный Максим Грек, осужденный ранее в 1525 г., был вызван из Иосифо-Волоцкого монастыря на новый соборный суд. Когда встал вопрос о причине «заглаживания» преподобным Максимом отпуста на Троицкой вечерне, он сослался на указание митрополита Варлаама и архиереев, что, однако, епископ Досифей не подтвердил. Далее епископ Досифей задавал ученому греку вопросы о книжных исправлениях, о его упреках, что русские митрополиты поставляются без благословения Константинопольского патриарха, о сомнениях в святости русских чудотворцев⁴⁴. Когда при этом встал вопрос, что монастыри владеют угодьями, то епископ Досифей в качестве доказательства сослался на привезенное в Москву в 1518 г. афонским посольством житие святителя Саввы Сербского, в котором гово-

⁴⁰ Зимин 1976. С. 135.

⁴¹ Зимин 1976. С. 145. Позднее, в год кончины епископа Досифея, Чудовский настоятель был посвящен во епископа. См. о нем: Макарий, архимандрит. Епископ Суздальский Иона (Собина; 1544—1548) // АО 39/1. 2004. С. 143—154.

⁴² Бегунов 1970. С. 118; Тихомиров 1979 б. С. 166.

⁴³ Бегунов 1970. С. 113.

⁴⁴ Судные списки 1971. С. 108—113.

рилось, что «святой Сава и брат его Стефан давали к монастырем села»⁴⁵. При этом встал вопрос и о римском, т. е. латинском прошлом ученого грека⁴⁶.

Вскоре после осуждения старца Максима Грека в 1531 г. проходили соборные заседания, рассматривавшие воззрения князя-инока Вассиана (Патрикеева). Е. Е. Голубинский пишет: «Вассиан находился в великокняжеском приближении к государю, а затем мы видим его на церковном суде в такой же полной власти Митрополита, как и Максим»⁴⁷. Князь-инок составил новую редакцию Кормчей книги, отражавшую воззрения своего составителя, выступавшего против монастырского вотчинного владения, поносил некоторых святых и пр.⁴⁸ На соборе возникла аналогичная ситуация, что и при разбирательстве дела Максима Грека. На вопрос, как посмел князь-инок Вассиан вносить изменения в Кормчую книгу, он ответил, что при митрополите Варлааме был собор, на котором присутствовали также Ростовский архиепископ Вассиан, епископ Суздальский Симеон и епископ Крутицкий Досифей. По утверждению князя-инока на внесение изменений его понудил митрополит Варлаам «со священным собором»⁴⁹. Однако владыка Досифей не подтвердил этого митрополиту Даниилу.

В 1532 г. третьего сентября, во вторник, епископ Досифей в числе других иерархов сослужил митрополиту Даниилу при освящении в селе Коломенском каменного храма в честь Вознесения Господня⁵⁰, «бе же церковь та велми чудна выотою, красотою и

⁴⁵ Там же. С. 113; *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977. С. 116—117.

⁴⁶ Подробнее об этом см.: *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли: Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 195—205; *Плигузов А. И.* Poleмика в Русской Церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. С. 222—229.

⁴⁷ *Голубинский 1900.* С. 726—727.

⁴⁸ Там же. С. 727—730.

⁴⁹ *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 286.

⁵⁰ ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. С. 65.

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ КРУТИЦКОГО ЕПИСКОПА ДОСИФЕЯ

светлостью, такова не бывала прежде сего на Руси»⁵¹. Князь Василий III дарил затем «Митрополита и братью». Как считается, храм был построен в связи с радостным событием в семье государя — рождением наследника, будущего царя Иоанна Грозного. Таким образом, незадолго до кончины Господь даровал утешение Великому князю.

Через год Московский государь почил. Старец Мисаил (Сукин) описал предсмертную болезнь Великого князя Василия III, его кончину и погребение⁵². В составленной им повести говорится, как больного князя, приехавшего из Иосифо-Волоцкого монастыря в подмосковное Воробьево, посетил 21 ноября митрополит Даниил с епископами Коломенским Вассианом и Досифеем Крутицким⁵³. Они же отпевали 4 декабря в Архангельском соборе почившего государя, принявшего монашеский постриг с именем Варлаама, «а иные же владыкы быша тогда во своих областях, понеже не поспеша»⁵⁴. Управление Русским государством после этого переходит в руки княгини Елены Глинской при малолетнем Иоанне Грозном.

К этому времени, как явствует из летописи, относится встреча епископа Досифея со святителем Макарием († 1563; пам. 30 дек.). 10 января 1535 г. прибывший в Москву Новгородский архиепископ Макарий «творил поклонение» государю Великому князю Ивану Васильевичу всея Руси и его матери благочестивой княгине Елене «по государскому обычаю, и дары многи принесе; также и у Митрополита благословение со усердием приим. Того дни и молебная совершив в церкви в соборной честнаго ея Успения Митрополит Даниил, и архиепископ

⁵¹ ПСРЛ. Т. 8. С. 279. О храме Вознесения см.: Ильин М. А. Русское шатровое зодчество. Памятники середины XVI века. Проблемы и гипотезы, идеи и образы. М., 1980. С. 29—42.

⁵² См.: Макарий, архимандрит. Старец Мисаил (Сукин) // АО 36/2. 2003. С. 181—187.

⁵³ ПСРЛ. М., 2004. Т. 43. С. 227.

⁵⁴ ПСРЛ. Т. 43. С. 232.

владыка Макарей, и епископ Резанский Иван, и епископ Тверский Акакий, и епископ Сарский Дософей; а прочие архиепископы в те поры на Москве не были»⁵⁵. В этом же году епископ Досифей участвовал в переложении мощей святителей Московских Петра и Алексия в новые раки, торжества возглавил митрополит Даниил. Устройство рак было начато еще Великим князем Василием Иоанновичем по обещанию «о прижитии чад» и было завершено уже после его кончины при Елене Глинской и Иоанне Грозном⁵⁶.

В малолетство Иоанна Грозного произошло ослабление центральной власти и возник мятеж князя Андрея Старицкого, деверя великой княгини. В борьбе за власть удельный князь хотел опереться на поддержку Великого Новгорода⁵⁷. В связи с этим в 1537 г. Великий князь Иван Васильевич с матерью своею великою княгинею Еленою Глинской посылали за ним Крутицко-го владыку Досифея. В наказе, данном ему митрополитом Даниилом, говорится, как он должен склонить князя к приезду в Москву с обещанием безопасности, или же, в случае его намерения бежать, наложить на него церковную клятву⁵⁸.

⁵⁵ ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 295. О поездках святителя Макария см.: Макарий, архимандрит 2002. С. 63—68.

⁵⁶ ПСРЛ. М., 1965. Т. 29. С. 16; Платон, митрополит Московский. Краткая церковная Российская история. М., 1805. Ч. 1. С. 380; ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13. Ч. 1. С. 91, 92.

⁵⁷ О мятеже князя Андрея Старицкого см.: Смирнов И. И. Очерки политической истории Русского государства 30—50-х годов XVI века. М.; Л., 1958. С. 53—74. В Новгороде по благословению святителя Макария в связи с этим, как молитва о мире, было составлено житие преподобного Михаила Клопского (Макарий, архимандрит. Василий Михайлович Тучков — книжник Древней Руси // Кириллов. Краеведческий альманах. Вологда, 2003. Вып. 5. С. 43—51).

⁵⁸ Акты исторические. СПб., 1841. Т. 1. С. 201; ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. С. 117. Повесть о поимании князя Андрея Ивановича Старицкого в составе летописных записей см.: Тихомиров 1979 а. С. 220—234. Исследование о Повести см.: Полосин И. И. Социально-политическая история России XVI—начала XVII в. М., 1963. С. 58—63.

От митрополита Даниила сохранилось богатое письменное наследие. В 1539 г., незадолго до своего сведения с престола, он «разослал свое окружное послание „О смирении и соединении, и согласии, и о любви, и о соблюдении православныя веры и закона“, в котором он с чувством любвеобильного и с убедительностью лучшего проповедника изображает „вину лет сих и времен“ и осуждает „несогласия и пререкания, разделения же и распрения“»⁵⁹. Возможно, к этому времени относится и его послание епископу Досифею, написанное «любви ради и спасения». Он обращается к иерарху со словами назидания, чтобы устранить возникшее недоразумение: «Мы же враждующеся и роптающе, како не соблазним многих».

В 1539 г. произошла смена Предстоятелей Русской Церкви. В связи с этим 6 февраля епископ Досифей участвовал в наречении игумена Троице-Сергиева монастыря Иоасафа (1529—1539) в митрополита, что проходило в приделе Похвалы Богородицы в Успенском соборе, а затем в его интронизации в воскресенье 9 февраля в Успенском соборе. Митрополит Иоасаф (Скрипицын; † 1555; пам. 27 июля) был поставлен на место сосланного в Иосифов монастырь митрополита Даниила († 1547)⁶⁰.

В год интронизации святителя Иоасафа в Оковецкой волости около Ржева было явление чудотворной иконы Богоматери Одигитрии, о чем доложено было главе Церкви. «И пособорова о том Митрополит со двема владыкома: с Коломнским и с Крутицким и с тремя архимандриты: из Ярославля от Спаса с Ионою и из Симонова с Филофеем и с Спасским и Новаго (Феодосием)»⁶¹. Затем икона была принесена для поклонения в Москву, на месте

⁵⁹ Жмакин 1881. С. 244.

⁶⁰ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою Экспедициею. СПб., 1836. Т. 1. С. 158. № 184; ПСРА. Т. 13. Ч. 1. С. 127.

⁶¹ Л[еоид]ъ а[рхимандрит]. Сказание о явлении иконы Пречистыя Богородицы Оковецкия (Ржевския) // Русский архив. М., 1881. Кн. 2. С. 10.

ее встречи позднее был построен храм, куда 29 ноября совершался крестный ход⁶².

Во вкладной книге Троице-Сергиева монастыря отмечены вклады рода Забелиных, датируемые 1533, 1537 и 1564 годами⁶³. Возможно, это были родственники Крутицкого иерарха, что же касается вкладов самого владыки, то они вполне могли быть, но сведений о них нет. Подтверждение этому можно найти в крюковом Стихираре начала XVI в. из собрания рукописей Троице-Сергиевой лавры, в котором имеется следующая запись: «Сия книга глаголемая Стихираль владыки Дософея Сарьскаго и Подоньскаго»⁶⁴.

Первосвятительство митрополита Иоасафа продолжалось недолго, и 19 марта 1542 г. епископ Досифей был на поставлении Макария, архиепископа Новгородского, в митрополита Всероссийского, вместо митрополита Иоасафа, сосланного в заточение в Кириллов Белоозерский монастырь⁶⁵. Как викарный архиерей, пребывающий в стольном граде Москве, он мог ранее участвовать в архиерейской хиротонии Новгородского архиепископа Макария в 1526 г.⁶⁶ Первым иерархом, поставленным святителем Макарием, был Новгородский архиепископ Феодосий. Его хиротония была совершена 18 июля 1542 г., в ней, несомненно, участвовал и епископ Досифей. Последнее известное деяние воспоминаемого нами иерарха — это отпускная грамота от 29 декабря 1543 г., которую епископ Досифей дал священнику Космье, «Фотееву сыну», с правом перехода в другую епархию⁶⁷.

⁶² Маханько 1998. С. 80. См. также: Забелин И. Е. История города Москвы. Незданные труды. М., 2004. С. 325—326.

⁶³ Вкладная книга 1987. С. 67.

⁶⁴ Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1878. Ч. 2. С. 137.

⁶⁵ ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. С. 142. Позднее митрополит Иоасаф находился в Троице-Сергиевом монастыре.

⁶⁶ Макарий, архимандрит 2002. С. 36.

⁶⁷ Антонов А. В., Маштафаров А. В. Об архиве Суздальского Покров-

Вскоре после этого жизненный путь старейшего иерарха Русской Церкви того времени, епископа Сарайского Досифея, завершился. Он скончался 2 февраля 1544 г.⁶⁸ и был погребен на Крутицах в крипте, под храмом Воскресения Христова, в приделе Николая Чудотворца, как гласит об этом надпись на его надгробной плите⁶⁹. Ко времени кончины ему могло быть уже за семьдесят лет.

Епископа Досифея несомненно следует отнести к числу архиереев-«долгожителей». Его архиерейству предшествовало недолгое настоятельство в Троицкой обители. При изучении деятельности иерархов древности мы преимущественно узнаем об их участии в общецерковных событиях. Архипастырская деятельность епископа Досифея, пребывавшего в Москве, полнее воссоздается благодаря различным летописям и другим источникам. Освящение соборного храма в Вознесенском монастыре, а также приглашение в Александрову слободу — все это свидетельствует о его близких отношениях к Великому князю. В исторических документах, где приводятся перечни иерархов того времени, имя епископа Досифея традиционно называется или в самом конце, или перед Вологодским владыкой. За время своего тридцатилетнего архиерейства он участвовал в интронизации четырех Предстоятелей Русской Церкви, при нем произошла смена Московских государей на великокняжеском престоле: после Василия III правителем стал Иоанн IV. Архиерейство Крутицкого

ского девичьего монастыря XV—начала XVII века // Русский дипломатарий. М., 2004. Вып. 10. С. 280.

⁶⁸ Древняя российская вивлиофика. Изд. 2. М., 1791. Ч. 17. С. 134; ПСРА. Т. 13. Ч. 1. С. 146; Строев П. 1877. Стб. 1034; Историческое описание древней владычной обители на Крутицах. М., 1893. С. 12; Историческое описание Крутицкого монастыря (ныне упраздненного) с описанием погребенных в оном митрополитов и епископов Крутицких. М., 1859. С. 12.

⁶⁹ И. Л. 1862. С. 68; Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 1852. С. 267. После революции 1917 г. «надгробия в храме Воскресения были частично разбиты» (Смирнов 1994. С. 297).

епископа Досифея отражает целую эпоху истории Русской Церкви первой половины XVI века.

ГРАМОТА МИТРОПОЛИТА ДАНИИЛА К ДОСОФЕЮ,
ЕПИСКОПОУ САРСЬКОМОУ И ПОДОНЬСКОМОУ,
УТЕШЕНИЕ И ИЗВЕЩЕНИЕ МНЕНИЕМ⁷⁰

Возлюбленный и духовный мой сыне, да не боудеши печаль и скорбь имеа непщеванием, но паче любомудрие и благодушие и радость и мир и любовь о Христе. Глаголет убо апостол: «мир гоните»⁷¹ со всеми и святыню, без неаже никтоже узрит Господа, и пять буйх дев⁷² притча научает, и шед, прежде смиритися, таже дар принести⁷³ и солнце даждь да не заидет [в гневе вашем], и другая — аще по смотрению видится или вина кая, или что таково, аще потребно есть, мльчанию и терпению предати таковая. Да бываает тако, якоже писано есть: аще и смоутихся, но не глаголах, аще ли потребно есть известити, да бываает сице, якоже Господь в Еуаγγελии глаголет: особь поемати и въпрашати между собою, и тем едином, и прочее, якоже тамо писано есть. Своиствено убо есть всем христианом по еуаггельскомуу и апостольскомуу оучению друг друга любити, священным же пастырем наипаче удобно есть прежде всего любовь стяжати, и в любви пребывати, и любовию вся творити, и разстоящаася соузом любве съсвязовати. Ничтоже бо тако пастырю пристойит, якоже любовь, понеже «Бог любовь есть»⁷⁴, рече возлюбленный ученик, «и пребывааи в любви, в Бозе пребывааеть и Бог в нем пребывааеть»⁷⁵. Твоя же любовь да не мнит о мне что лукаво и вражде свойствено к твоёй чесности что имоуща, чюжда бо нам есть таковаа. О возлю-

⁷⁰ Слав. текст приводится по: Дружинин 1909. С. 66—67.

⁷¹ Ср.: 1 Ин. 2, 15 не любите мира.

⁷² Мф. 25, 2.

⁷³ Мф. 5, 23, 24.

⁷⁴ 1 Ин. 4, 7.

⁷⁵ 1 Ин. 4, 16.

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ КРУТИЦКОГО ЕПИСКОПА ДОСИФЕЯ

бленный и духовный мой сыне, аще бо мы в вражду снидем, како разъстоашаяся во едино съберем в беднем сем и мимотекоущем житии, како недоужныа исцелим, како заблужшая обратим, како уверитися имамы, яко Христови есмы, апостолу оучащоу «не полагати претыкания братоу или соблазна»⁷⁶. Мы же враждующеся и роптающе, како не соблазним многих, о них же Христос плотию пострада и смерть вкуси. Подобаает убо нам любовьию духа и учением Божественных Писании питоватися и любомудрити, в непщевания же таковаа себе не вметати, но паче долготерпением и смирением и почитанием друг друга предваряти. И честь убо иже по плоти родителей долголетствоуеть на земли, колми паче духовных отцев и, якоже и напреди речеся, любо (так) вся превосходить, яже и множество грехов покрываееть, и со всеми радость и наслаждение стяжаваеть, и Небесное Царствие ходатайствоуеть. Сиа тебе скоро написав, послах любви ради и спасения душа: возмогай о Господи.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Бегунов 1970 — Бегунов Ю. К. Повесть о втором браке Василия III // ТОДРЛ. Т. 25: Памятники русской литературы X—XVII вв. М.; Л., 1970.
- Вкладная книга 1987 — Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987.
- Голубинский 1900 — Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1900. Т. 2. Ч. 1.
- Дружинин 1909 — Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI-го века // Летопись занятий Императорской археографической комиссии за 1908 год. СПб., 1909. Вып. 21. С. 67—71.
- Жмакин 1881 — Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881.
- Зимин 1958 — Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958.
- Зимин 1972 — Зимин А. А. Россия на пороге нового времени (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). М., 1972.
- Зимин 1976 — Зимин А. А. Выпись о втором браке Василия III // ТОДРЛ. Т. 30: Историческое повествование Древней Руси. Л., 1976.

⁷⁶ Рим. 14, 13.

ОТДЕЛ II. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

- Зимин 1977 — Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV—XVI в.). М., 1977.
- И. Л. 1862 — И. Л. Церковно-историческое исследование о древней области вятичей... // ЧОИДР. М., 1862. Кн. 2. С. 1—156.
- Макарий, архимандрит 2002 — Макарий, архимандрит. Жизнь и труды святителя Макария, Митрополита Московского и всея Руси. М., 2002.
- Маханько 1998 — Маханько М. А. Привоз икон в Москву в XVI в. и его влияние на чин городских Богослужений // Сакральная топография средневекового города. М., 1998.
- Послания 1959 — Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959.
- Соловьев 1894 — Соловьев Н., свящ. Сарайская и Крутицкая епархия // ЧОИДР. 1894. Кн. 3. Материалы исторические. С. 47—51.
- Смирнов 1994 — Смирнов П., прот. История христианской Православной Церкви (с присовокуплением краткого исторического описания Крутицкого патриаршего подворья в городе Москве). М., 1994.
- Строев 1877 — Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877.
- Судные списки 1971 — Судные списки Максима Грека и Исаака Собака / Изд. подготовил Н. Н. Покровский. М., 1971.
- Тихомиров М. Н. 1979 а — Тихомиров М. Н. Русское летописание. М., 1979.
- Тихомиров М. Н. 1979 б — Тихомиров М. Н. Новый памятник московской политической литературы XVI в. // Тихомиров М. Н. Русское летописание. М., 1979.

В. В. БУРЕГА

«ДЕЛО КАСИЦЫНА»,
ИЛИ ПОЛЕМИКА О ВОЗМОЖНОМ ПЕРЕЕЗДЕ
МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ
ИЗ СЕРГИЕВА ПОСАДА В МОСКВУ В КОНЦЕ 1860-Х ГОДОВ

Годы царствования императора Александра II вошли в историю России как эпоха Великих реформ. В 1860—1870-е гг. практически во всех сферах общественной жизни произошли серьезные перемены. Было ликвидировано крепостное право, реформированы армия, судопроизводство, система образования, местное самоуправление. Преобразования коснулись и духовных школ. В 1867 г. были введены в действие новые уставы семинарий и духовных училищ, а в 1869 г. император утвердил и новый академический устав.

Одной из характерных черт общественной жизни эпохи Великих реформ было заметное оживление отечественной публицистики. Периодические издания стали смело, а порой довольно остро критиковать различные стороны российской действительности. И церковная жизнь, естественно, не осталась за пределами внимания прессы. В газетах и журналах публиковались многочисленные статьи о быте белого и черного духовенства, церковном суде, проблемах духовного образования и о многом другом.

История, о которой пойдет речь в нашем небольшом исследовании, относится ко второй половине 1869 г. Тогда, после обнаружения нового устава духовных академий, в прессе развернулась полемика о будущем отечественного высшего духовного образования. Одним из аспектов этой полемики был вопрос о возможном перемещении Московской духовной академии из Сергиева Посада в Москву. Наиболее последовательно идею перенесения

Академии в старую столицу тогда отстаивал молодой бакалавр МДА Дмитрий Федорович Касицын. Именно поэтому материалы, касающиеся истории этой полемики, в личном архиве ректора МДА протоиерея Александра Васильевича Горского объединены в «Дело Касицына»¹.

1. «ФИЛАРЕТОВСКАЯ» АКАДЕМИЯ

В 1814 г. Славяно-греко-латинская академия была переименована в Московскую духовную академию и перемещена из старой столицы в Сергиев Посад.

Вопрос о необходимости перемещения Академии из зданий Заиконоспасского монастыря в какое-либо иное место неоднократно поднимался как в XVIII веке, так и в начале века XIX. Уже тогда указывалось, что расположение Академии в центре Москвы, среди городского шума, не соответствует норме «Духовного регламента», который гласил, что «место Академии не в городе, но в стороне на веселом² месте удобное, где несть народного шума, ниже частые оказии, которые обычно мешают учению, и находят на очи, что похищает мысли молодых человек и прилежать учениям не попускает»³.

Переезд Академии в стены Троице-Сергиевой лавры был сопряжен и с ее кардинальным преобразованием в соответствие с новым уставом, который был выработан в 1808 г. и с 1809 г. введен в Санкт-Петербургской академии.

Московская Академия в первые пятьдесят лет своего пребывания в Лавре была, бесспорно, Академией «филаретовской», так как Московский митрополит Филарет (Дроздов) являлся ее непосредственным начальником. Ни одно сколько-нибудь важное решение не принималось в МДА без его ведома⁴. По метко-

¹ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 7—9.

² То есть в живописном.

³ Регламент 1994. С. 168.

⁴ Подробнее см.: *Смирнов 1879*. С. 248—256.

му выражению профессора А. Л. Катанского, митрополит Филарет в течение 46 лет «был для Академии более чем обыкновенный высший начальник. Он, можно сказать, исключительно делал в ней хорошую и дурную погоду»⁵. И тесное общение Лавры и Академии было одним из заветов Московского святителя.

Святитель Филарет скончался в 1867 г. В том же году обер-прокурор Святейшего Синода граф Д. А. Толстой создал комитет по выработке нового устава духовных академий. С января 1868 г. комитет начал работу по подготовке реформы высшего духовного образования. Эти события стали историческим рубежом в жизни Московской академии. Именно в это время и было высказано предложение о перенесении МДА в старую столицу.

После того, как в июне 1868 г. комиссия по подготовке реформы духовных академий выработала проект нового устава, несколько авторитетных архиереев получили приглашение дать на него свои отзывы. Среди них был и преосвященный Макарий (Булгаков), тогда архиепископ Литовский. В своем отзыве он, в частности, предлагал сохранить преподавание общеобразовательных дисциплин лишь в одной из четырех академий с целью подготовки преподавателей по этим предметам для начальных и средних духовных учебных заведений (училищ и семинарий). Наиболее подходящей для этого он считал Академию Московскую, «если только переместить ее из Лавры в самую Москву, в здания Московской семинарии (по перемещении последней в здания Академии)»⁶. Фактически владыка Макарий предлагал поменять местами Московские Академию и семинарию.

30 мая 1869 г. император Александр II утвердил новый Устав духовных академий, характерными чертами которого были стремление к преодолению сословной замкнутости академий, введение специализации, сокращение в учебных планах числа общеобразовательных дисциплин. Теперь в академии могли по-

⁵ Катанский 1914. С. 190.

⁶ Замечания 1868. С. 24.

ступать «лица всех сословий»⁷. Преподавание велось на трех отделениях: богословском, церковно-историческом и церковно-практическом. Была ликвидирована заметная в прежнее время многопредметность за счет исключения из учебных планов дисциплин физико-математического цикла. Однако возможность возвращения Московской академии из Сергиева Посада в старую столицу в ходе подготовки реформы всерьез не обсуждалась. Poleмика по этому вопросу началась уже после обнародования нового Устава.

2. ПУБЛИКАЦИИ Д. Ф. КАСИЦЫНА

Дмитрий Федорович Касицын родился 6 января 1839 г. в селе Казаново Рузского уезда Московской губернии в семье диакона Федора Петрова и его супруги Елены Васильевой. Его отец имел обыкновение подписываться в метрических книгах своего прихода фамилией Косицын. Видимо, поэтому и Дмитрий Федорович получил такую же фамилию⁸. Позже, когда он был студентом, в официальных документах его фамилию писали по-разному: то через «о», то через «а». Поэтому и в архиве Московской духовной академии сохранилось два студенческих личных дела Дмитрия Федоровича. На одном значится фамилия Косицын⁹, на втором — Касицын¹⁰. Позже он сам всегда подписывался как Касицын.

Начальное образование Дмитрий Федорович получил в духовном училище при Саввино-Сторожевском монастыре. С 1854 по 1860 г. он обучался в Вифанской семинарии, которую окон-

⁷ Римский 1999. С. 325.

⁸ См.: Выписка из отношения Московской духовной консистории от 14-го июля за № 4666 с сообщением о рождении и крещении воспитанников Вифанской семинарии Дмитрия Косицына и Петра Виноградова. 1860 (?). ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1817. Л. 3.

⁹ ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1817.

¹⁰ ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1645.

чил первым учеником, после чего поступил в Московскую духовную академию. В списке выпускников двадцать четвертого курса МДА (1860—1864) Касицын значится третьим магистром¹¹.

По окончании Академии Дмитрий Федорович был определен в Вифанскую семинарию сначала преподавателем патристики и греческого языка, а затем логики, психологии и латинского языка. В июле 1867 г., после перехода в Московский университет экстраординарного профессора МДА Н. К. Соколова, преподававшего частную церковную историю нового периода (история Западной Церкви с XVI века), Д. Ф. Касицын был переведен в Академию на должность бакалавра по кафедре истории Западной Церкви¹². Таким образом, в 1869 г. он был один из самых молодых членов академической профессорско-преподавательской корпорации.

Дмитрий Федорович тесно сотрудничал с «Московскими ведомостями», фактически заведая здесь «духовными вопросами»¹³. Именно в воскресном приложении к этой газете (в «Современной летописи») 5 октября 1869 г. появилась публикация Дмитрия Касицына с красноречивым названием «Должно ли оставаться Московской духовной академии и на будущее в Сергиевском Посаде?» Эта статья датирована 25 августа 1869 г.

26 октября 1869 г., то есть спустя три недели после выхода в свет первой статьи Касицына, в том же издании появилось еще одно его сочинение: «К вопросу о перемещении Московской духовной академии в Москву». Эта статья датирована 13 октября 1869 г. Несмотря на то, что второе сочинение было написано спустя почти два месяца после написания первой статьи, эти две публикации можно рассматривать как единое целое.

В начале первой из указанных публикаций Д. Касицын рассуждает о причинах, побуждавших в древности духовные шко-

¹¹ Смирнов 1879. С. 570.

¹² Там же. С. 395—396.

¹³ П-в Н., свящ. 1908. Ст. 83.

лы прятаться за стенами монастырей: «В те, к счастью для человечества, давно минувшие времена, когда в жизни господствовала военная сила, сокрушавшая или подчинявшая себе всякого, кто не в состоянии был ей противиться, монастыри были почти единственными убежищами для людей, искавших покоя и мирных умственных занятий»¹⁴. Поэтому не удивительно, что за могучими монастырскими стенами процветала средневековая ученость, собирались обширные библиотеки, открывались школы.

С течением времени историческая ситуация изменилась: «Стены монастырские потеряли свое прежнее и получили новое назначение. Чтобы предаться самым отвлеченным умственным занятиям, уже не было нужды скрываться за крепкими монастырскими стенами. Не стало и в иноках прежней любви к книжному учению, а между тем они владели огромными библиотеками и знали, по преданию, что их предки очень дорожили ими. Не принимая на себя лично труда знакомиться с книгами, обитатели монастырей благоразумно давали возможность другим пользоваться их сокровищами, давали школам и материальные и нравственные средства к занятиям... В подобных же, как известно, обстоятельствах находит для себя объяснение и помещение в Сергиевской Лавре сначала Троицкой семинарии, а потом и Московской духовной академии»¹⁵.

Из этих предпосылок следует вполне логичный вывод. В изменившихся исторических условиях нахождение школ внутри монастырских стен перестало быть целесообразным: «Разобобщенные с жизнью, школы не могли преподавать и животворного учения, и вся их во многих случаях удивительная ученость известна ныне под именем бесплодной и мертвой схоластики»¹⁶.

Таким образом, помещение школ в монастырях в новое время перестает, по мнению Д. Касицына, приносить плоды. Оно ведет

¹⁴ Касицын 1869. I. С. 7. Ст. 2—3.

¹⁵ Там же. С. 7. Ст. 3.

¹⁶ Там же. С. 7. Ст. 3.

лишь к отрыву этих учебных заведений от реальной жизни. Вот как автор статьи описывает жизнь гипотетической школы, изолированной от общества: «Проходят целые века, потребности жизни совершенно изменились, а в школе, благодаря ее замкнутости, продолжают неизменно ратовать против тех самых возражений, которые предлагались во времена первых основателей и руководителей школы. Общество с изумлением выслушивает от подобных наставников учения и возражения, которое они, однако ж, ему приписывают, и уходит при начале их проповеди; наставники сокрушаются и сетуют на равнодушие общества, видя в этом еще большее оскудение веры и благочестия между людьми»¹⁷.

Далее Касицын отвечает на возможное возражение своих оппонентов: «Но именно это-то замирание, эта стойкость и неподвижность и желательны, говорят, в духовных заведениях по отношению к таким истинам, как вечные истины Евангелия». Ответ автора статьи предельно эмоционально заострен: «А мы думаем, что именно к истинам Евангелия и неприложим тот мертвый взгляд, с которым относятся к ним в школах, что именно по причине такого взгляда богословие — наука, предназначенная решать самые высшие проблемы человеческого знания, — и отталкивает от себя учащихся. Иначе отчего истины, которые возбуждали столь высокий интерес в Древней Церкви... не привлекают к себе внимания современных слушателей?.. Со своей стороны думаем, что указанное явление происходит, между прочим, от замкнутости, неподвижности, совершенного отчуждения богословской науки от современного состояния общества. Не от разращения общества зависит охлаждение к религии... Не есть ли самое обвинение общества в охлаждении к религии изобретение тех богословов замкнутой школы, которые, видя равнодушие общества к их проповеди, заключают из сего об охлаждении общества к евангелию, тогда как на самом деле равнодушие общества относилось не к религии и Евангелию, а к тому способу пропове-

¹⁷ Там же. С. 8. Ст. 1.

ди евангельской, в котором нельзя узнать *Евангелия*, к тому богословию, которое давно осуждено в лице схоластики»¹⁸.

Интересно привести и то определение схоластики, которое дает Касицын: «Что такое схоластика? Разрыв науки с жизнью, замкнутость школы самой в себе, вращение мысли в одних и тех же, однажды навсегда замкнутых формах, без духа оживляющего, трата сил и способностей на мелочи и забвение насущных потребностей жизни, ряд доказательств на то, что не требует и не стоит доказательств, сила в мелочах и слабость в главном, существенном». И далее следует довольно смелый вывод: «А именно таково и наше современное богословие. Что такое его возражения, как не борьба с воздушными мельницами?»¹⁹

Под этой борьбой Д. Касицын разумел полемику с Василидом, Карпократом, Арием, Евтихием и другими ересиархами древности, которая по-прежнему ведется в академических аудиториях. Он полагал, что подробное изучение догматических споров первых веков бытия Церкви уже не актуально. Новое время выдвигает свои требования: «Если бы св<яты> отцы жили в наше время, то последующие поколения не нашли бы борьбы с гностиками у св. Иринея, с новацианами у св. Киприана, с арианами у Афанасия Великого, Григория Богослова и других. Они направили бы свои силы на поучение современного мира, а не на бесплодное назидание векам минувшим, начали бы борьбу с действительными врагами и опасностями, а не с воображаемыми или такими, о которых едва сохранилась память в истории»²⁰.

Далее Д. Касицын приводит отрывок из речи, сказанной ректором Московской духовной академии протоиереем Александром Горским на юбилейном акте по поводу пятидесятилетия Академии в 1864 году²¹. В этой речи отец ректор сравнил современное

¹⁸ Там же. С. 8. Ст. 1—2.

¹⁹ Там же. С. 8. Ст. 1—2.

²⁰ Там же. С. 8. Ст. 2—3.

²¹ Напомним, что до революции датой создания МДА считалось 1 октября 1814 г. Соответственно, пятидесятилетний и столетний юбилей Академии

ему академическое образование с тем идеалом духовного образования, который начертал святитель Григорий Богослов от лица своего внука Никовула. Сначала надлежит изучить все внешние науки, дабы уразуметь «природу вещей и воздушных, и земных, и морских, и небесных»²², и лишь после этого переходить к богословскому учению. «Нельзя не признать с утешением», — говорил в 1864 г. отец Александр Горский, — «как близко соответствуют этим примерам наши высшие духовные училища по духу и направлению. В них общее образование предшествует богословскому и в направлении своем определяется им»²³.

Касицын не соглашается со столь высокой оценкой, данной отечественному духовному образованию: «В чем полагал св. Григорий Богослов задачу высшего образования для своего внука? В том, чтоб он усвоил себе *все* образование *современного* ему века, уразумел природу вещей воздушных и земных, морских и небесных... и за сим употребил все это знание на спасение свое и других»²⁴.

На основании приведенных суждений Касицын делает серьезное заключение: «Не можем не высказать своего взгляда, что изгнанные науки физика и математика и для пастырей Церкви несравненно полезнее вновь открытых *особых* кафедр пастырского богословия, гомилетики, сравнительного богословия, славянских наречий». В подтверждение столь категоричного суждения автор статьи дает весьма занимательную характеристику последних четырех дисциплин. Из его слов видно, что, собственно, представляли собой эти курсы в середине XIX в.: «Что такое, например, пастырское богословие? Несколько отрывков из слов Григо-

праздновались в 1864 и 1914 гг. Полностью юбилейная речь отца А. В. Горского опубликована в: Сборник, изданный по случаю празднования 50-летия Московской Духовной Академии. М., 1864.

²² Greg. Naz. Nicobuli filii ad patrem, PG 37, 1511:72. Рус. пер.: Григорий Богослов, св. Творения. Т. 2. ТСА, 1994. С. 270—271.

²³ Цит. по: Касицын 1869. I. С. 8—9.

²⁴ Там же. С. 9. Ст. 1.

рия Богослова и пяти слов св. Иоанна Златоуста о священстве. Более пяти, шести лекций нет содержания для науки, если не занимствовать его из области других наук. Что такое гомилетика и история проповедничества в Церкви православной и на западе? Несколько отрывков из гражданской истории, патристики, церковной истории — древней, новой и русской. Сравнительное богословие целиком входит в историю догматов и в догматическое богословие. Славянские наречия не составляют необходимости в круге предметов собственно богословского образования»²⁵.

Изъятие из учебных планов естественнонаучных дисциплин и увеличение за их счет количества часов, отведенных для преподавания специальных церковных предметов, Касицын интерпретировал как фактическое превращение академий в богословские факультеты. Тем самым новый Устав отверг прежний идеал высшего образования, в соответствии с которым лишь все факультеты университетов «в своей совокупности доставляют одно истинное академическое и истинно университетское образование... Отныне одна только внешняя кровля отделяет Академию от университета. Академия перестала быть академией в прежнем смысле — самостоятельным целым с своими философскими, историко-филологическими и математическими разрядами наук; она явилась простым богословским факультетом, который, без крайнего вреда для самого себя, не может существовать вдали от других факультетов»²⁶. И тут Д. Касицын впервые высказывает мысль, ради которой, собственно, и была написана его статья: «Другие академии, поставленные в центре общественной жизни, еще могут выносить это неестественное положение... В совершенно иных условиях находится Академия, помещенная в Сергиевском Посаде; с своим одним богословским факультетом она окажется в совершенно замкнутом круге»²⁷.

²⁵ Касицын 1869. I. С. 9. Ст. 2.

²⁶ Там же. С. 9. Ст. 2—3.

²⁷ Там же. С. 9. Ст. 3.

Итак, Дмитрий Касицын полагал, что разрыв между светским и духовным образованием, неизбежно грозивший Московской академии, может быть преодолен в случае ее перемещения в старую столицу. «Время, кажется, сознать, наконец, что не семейная, а именно школьная, замкнутая жизнь развивает материализм и другие зловердные учения; потому что ни одна мать не станет излагать перед своей дочерью или сыном теорию нигилизма; равным образом ни один сын, тем более ни одна дочь не позволят себе оскорбить слух своей матери противными ей учениями. Только в школах, совершенно отчужденных от жизни, молодые умы, предоставленные самим себе, мало-помалу привыкают к тому... (опускаем существительное, да не оскорбим слух читателя!), о котором не жившие в школах не могут составить себе даже приблизительного понятия. Резкие фразы о вере и нравственности вызывают порицание в каждом обществе; в школе, напротив, они награждаются громкими рукоплесканиями»²⁸.

Не согласен Касицын и с тем, что в Сергиевом Посаде студенты ограждены от дурного влияния окружающего общества: «Что вообще до соблазна, то в Посаде его нисколько не меньше, чем в Москве, с тем существенным различием, что недостаток хорошего знакомства в посаде заменяется большею частью положительно дурным. О влиянии на студентов жизни иночествующих скажем словами псалмопевца: *Да не возглаголют уста наша дел человеческих!* Реформа, самая радикальная реформа должна преобразить наши монастыри...»²⁹

Предложив читателям «Современной летописи» свои суждения принципиального характера, Д. Касицын переходит к конкретным практическим предложениям, сформулированным в четырех пунктах:

1. Найти в Москве здание, принадлежащее Святейшему Сино-

²⁸ Там же. С. 9—10.

²⁹ Там же. С. 10. Ст. 1.

ду, достаточное для помещения в нем 120 казеннокоштных студентов Академии, предусмотренных новым Уставом.

2. Здания Академии в Сергиевом Посаде передать за материальное вознаграждение Троице-Сергиевой лавре. Возможно, что Лавра из своих средств выделит сумму, превышающую реальную стоимость академических зданий.

3. После предполагаемой реформы монастырей, «вследствие которой неизбежно будут закрыты некоторые из них, здания какого-либо московского монастыря могут быть отданы для помещения Академии»³⁰.

4. Перемещение Академии в Москву позволит увеличить число студентов, а также даст возможность своекоштным воспитанникам найти заработок в городе.

Касицын полагал, что после перемещения Академии в Москву число студентов можно будет увеличить в два, а то и в три раза. «Сумма же на содержание Академии будет отпускаться та же, а пользы будет вдвое, втрое... Вот это действительная экономия!»³¹ По мнению автора статьи, для покупки здания в Москве потребовалось бы от 100 до 200 тысяч рублей. Он полагал, что лучше одновременно употребить эту сумму, нежели ежегодно нерационально расходовать средства на содержание существующего штата преподавателей при совсем небольшом количестве студентов.

С переездом Академии в Москву автор статьи связывал и целый ряд других преимуществ. Во-первых, в старой столице наставники и студенты получали доступ к публичной, синодальной, епархиальной и частным библиотекам, ведь «как ни богата академическая библиотека, тем не менее то или другое исследование нередко замедляется и останавливается за недостатком книг, необходимых для справок, чего в Москве не было бы»³². А во-вто-

³⁰ Касицын 1869. I. С. 10. Ст. 1.

³¹ Там же. С. 11. Ст. 2.

³² Там же. С. 11. Ст. 2.

рых, в Москве Академия могла бы наладить более тесные связи с университетом и другими светскими высшими учебными заведениями. Стало бы возможным приглашение в МДА для чтения лекций университетских профессоров. «Это живое соприкосновение Академии с университетом не могло бы остаться без важных последствий для той и для другого, и вернее всякого другого средства вывело бы Академию из ее нынешней замкнутости»³³. Этими словами Дмитрий Касицын завершает свою статью, опубликованную в «Современной летописи» 5 октября 1869 г.

Надо полагать, что поводом для написания второй статьи послужили события, имевшие место на Епархиальном съезде московского духовенства 20 августа 1869 г. Один из представителей сельского духовенства высказал мысль об открытии в епархии ремесленной школы «для детей духовенства, преимущественно для не могущих поступать в семинарию и выходящих из училищ». По сообщению «Православного обозрения», эту идею сочувственно воспринял митрополит Московский Иннокентий (Вениаминов), который обещал «содействовать осуществлению ее денежными средствами». Более того, святитель поручил «одному из московских протоиереев составить проект устройства подобной школы»³⁴.

Ознакомившись с отчетом о епархиальном съезде, Д. Ф. Касицын и написал статью «К вопросу о перемещении Московской духовной академии в Москву». Чтобы избежать дорогостоящей реконструкции Вифанской семинарии, он предложил перевести ее в Лавру, в бывшие академические корпуса, а в Вифании устроить указанную ремесленную школу.

Таковы были предложения бакалавра Касицына. Постараемся теперь проанализировать основные положения двух его статей.

Первой принципиальной идейной предпосылкой Дмитрия Федоровича было суждение о том, что расположение высших школ

³³ Там же. С. 11. Ст. 2.

³⁴ С. Н. Б. 1869. С. 315.

в уединенных местах, удаленных от центров политической жизни, — это наследие средневековья, которое должно быть преодолено. Позволим себе не согласиться с этим суждением. Само слово «Академия», как известно, греческое. Исторически оно обозначало местность, расположенную неподалеку от Афин и названную в честь античного героя Гекадема, который, по преданию, некогда владел этим земельным участком. В IV веке до Рождества Христова Платон избрал Академию местом своей педагогической деятельности. Причем выбор его был обусловлен не в последнюю очередь тем, что Академия представляла собой живописную местность, удаленную от городского шума³⁵. Античный идеал академии как тихого места, удаленного от больших городов, пережил Платона на много веков. Достаточно вспомнить, что Цицерон в подражание Платону назвал Академией свою загородную виллу, в которой были написаны «Академические вопросы». Так что изначально понятие «Академия» было связано с представлением об уединении для сосредоточения на научных занятиях. И этот идеал высшей школы сформировался отнюдь не по причине господства в античности «военной силы», сокрушавшей или подчинявшей «себе всякого, кто не в состоянии был ей противиться».

Средневековье же выработало другой тип высшей школы — университет. Появление западноевропейских университетов было тесно связано с ростом городов и потребностями развивающейся экономики и культуры. Именно поэтому университеты возникали, как правило, в центрах средневековой городской жизни. Причем эти новые высшие школы изначально имели конкретную практическую направленность, в то время как идеалом античной Академии было стремление «возможно более приблизиться к познанию чистой абсолютной истины»³⁶.

По поводу суждений Касицына о необходимости изучения в

³⁵ Подробнее см.: Дроздов Н. М. Прототип Академии. Киев, 1903.

³⁶ Титов 1906. С. 6.

духовных академиях физики и математики следует заметить, что XIX век был веком стремительного развития естественных наук. Одинаково хорошо изучить философию, историю, физику, химию, математику и биологию студент уже не мог. Окончательно уходил в прошлое идеал универсального высшего образования. На первый план выходит все более детальная специализация научных дисциплин. Этот процесс затронул и церковную науку.

Профессор МДА П. С. Казанский писал в 1872 г.: «Знания ныне так раздробились, так оспециализировались, что мечтать о соединении их в одном высшем общем заведении уже нельзя. Университеты, как совокупность всех знаний, могли возникнуть в средние века. Не пора ли подумать о том, что университеты уже не своевременны, что для каждого отдела наук должны существовать особые заведения... При специализации наук в особые центры управление их шло бы стройнее; внимание учащихся не развлекалось бы разнообразием предметов. Тогда прекратился бы, вероятно, сам собою и спор о классическом и реальном образовании, который постоянно без того будет разделять мнения»³⁷. Нельзя не отметить, что фактически профессор Казанский указал здесь тот путь, которым пошло в дальнейшем отечественное высшее образование. Университеты, конечно же, не прекратили своего существования, но постоянный рост количества учебных заведений, специализирующихся в той или иной области знания, стал отличительной чертой развития высшей школы в конце XIX—XX веке.

Обратим теперь внимание на суждения Касицына о состоянии отечественной гомилетики, пасторологии и сравнительного богословия. Они свидетельствуют о том незавидном положении, которое занимали эти дисциплины в высшей духовной школе накануне реформы 1869 г. И странно, что Дмитрий Федорович не смог почувствовать того, что именно открытие отдельных кафедр давало этим предметам возможность выйти на принципиально но-

³⁷ Казанский 1872. С. 88—89.

вый уровень развития. Во второй половине XIX века пастырское богословие и гомилетика постепенно утрачивают свою узко-практическую направленность и становятся самостоятельными богословскими дисциплинами. Точно так же и сравнительное богословие из полемиического приложения к догматике оформляется в углубленное изучение инославных вероучительных систем.

Перейдем теперь к суждениям Дмитрия Федоровича о взаимоотношениях Церкви и современного ему общества и о состоянии МДА к моменту начала реформы 1869 г. Обвиняя духовную школу в замкнутости, он делает обобщающий вывод о разрыве между Церковью и российским обществом. По его мнению, отход от Церкви отечественной интеллигенции был связан не с развращением общества, а с неумением Церкви применить Евангелие к нуждам современного человека. И поэтому равнодушие общества было обращено не к Евангелию, а к способу его проповеди. Касицын призывает приблизить богословие к жизни, направить его на решение насущных общественных вопросов. Фактически он ратует за то, что сегодня принято называть внутренней миссией Церкви.

Здесь следует отметить, что стремление «оживить» церковную жизнь, воскресить в умах современников древний идеал духовного совершенства было свойственно лучшим представителям Русской Церкви XIX века. Об этом много писали святители Игнатий и Феофан, преподобные оптинские старцы и другие духовные мужи. И потому суждения Дмитрия Федоровича следует признать весьма актуальными для его времени. Однако в словах Д. Касицына можно видеть и некоторый перегиб. Он полагает ненужным подробное изучение древних ересей. Современность представляет богословию новые задачи, на которые и следует обратить внимание.

В этом отношении будущее также показало, увы, недалековидность позиции Д. Касицына. Развитие сектантства в XIX—XX веках возродило многие взгляды древних ересеучителей, которые Дмитрий Федорович считал «воздушными мельницами». Поле-

мика с новыми религиозными движениями и сегодня заставляет серьезно изучать историю догматических споров древности. Ведь в XX веке не были редкостью религиозные организации, исповедующие, скажем, арианские или гностические доктрины.

Еще одно важное суждение Касицына, которое нельзя оставить без внимания, это мнение о том, что замкнутая школа порождает в студентах нигилизм. Здесь следует отметить, что перед духовным образованием всегда стоят две опасности. Первая — чрезмерная открытость для проникновения светского влияния. Вторая — чрезмерная замкнутость, порождающая отрыв школы от жизни. Шествие средним путем — это постоянная творческая задача, для решения которой не может быть дано рецепта на все времена. Поэтому вполне естественно, что она не всегда решалась успешно. И со своей стороны Касицын свидетельствует о современной ему сословно замкнутой духовной школе, которая действительно нередко выпускала из своей среды людей равнодушных к вере.

Нельзя не обратить внимания и на довольно жесткий отзыв Д. Касицына о современном ему русском монашестве. Понять его можно, опять же, только в историческом контексте.

В марте 1869 г. граф Д. А. Толстой подал в Синод «Записку о введении общежития в монастырях». Здесь обер-прокурор признавал, что в русском обществе «более и более слышатся разного рода нарекания на наши монастыри и монашествующих, а иногда высказываются даже мысли о совершенном уничтожении монастырей»³⁸. Граф Толстой предлагал ввести в мужских, а по возможности и в женских монастырях общежительные уставы. Более того, некоторые места «Записки» давали основания думать, что вследствие предложенной обер-прокурором реформы монашеской жизни некоторые обители могут оказаться закрытыми.

³⁸ Предполагаемая реформа в русском монашестве // ПО. 1869. Июль. С. 116.

Этот документ был опубликован в июльском выпуске «Православного обозрения», где с ним, видимо, и ознакомился Д. Касицын. Поэтому в своей статье он и говорит о грядущей реформе русских монастырей и неизбежном закрытии части из них, как о деле решенном. Но реформа в русских монастырях проведена не была. Синод ограничился лишь рекомендацией о желательности введения в обителях киновии как необходимой основы монашеского подвижничества³⁹.

3. ПОЛЕМИКА ПО ПОВОДУ ВОЗМОЖНОГО ПЕРЕЕЗДА АКАДЕМИИ В МОСКВУ

Первая известная нам реакция на статью Касицына принадлежит профессору МДА П. С. Казанскому. Уже 9 октября (то есть через четыре дня после выхода в свет тридцать седьмого номера «Современной летописи») в письме к своему родному брату Костромскому архиепископу Платону, Петр Симонович довольно жестко отозвался о публикации Дмитрия Федоровича: «Прочли, конечно, в газетах московских нелепую статью Касицына, нашего бакалавра: должна ли Академия оставаться в Лавре? Вспомнишь покойного святителя⁴⁰. При нем не заговорили бы так. Самомнение диктовало статью, корыстолюбие влечет в Москву, там бы добывать деньги уроками. Но жалка бестактность. Давать орудие нашим врагам в руки. Может быть, и подбили его. Статья эта возмутила нас»⁴¹.

В октябрьском номере «Православного обозрения» появился и первый печатный отзыв на публикацию «Современной летописи»⁴². Имя автора статьи в журнале не указано. Однако содержание отзыва дает основания думать, что вышел он из академи-

³⁹ См.: Смолич 1999. С. 290.

⁴⁰ Имеется в виду святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский.

⁴¹ Беляев 1916. С. 306.

⁴² Отзыв 1869. С. 485—494.

ческой корпорации. В отличие от Петра Симоновича, автор отзыва вполне солидарен с мнением Д. Ф. Касицына. Он довольно высоко оценивает статью, появившуюся в «Современной летописи»: «Нельзя не благодарить автора за прямое и откровенное слово о нужде перевести Московскую академию из Сергиевского Посада в Москву... В настоящее время этот созревший вопрос сам собою становится на очередь»⁴³.

Автор отзыва полагал, что «применение требований нового Устава не может вполне осуществиться для Московской академии, если и на будущее время останется она в Посаде»⁴⁴.

Одной из главных черт нового Устава было утверждение все-сословного характера высшего духовного образования. Кроме казеннокоштных и своекоштных студентов, в Академии отныне могли посещать лекции и вольнослушатели. Причем плата за обучение с них не взималась (§ 8 Устава)⁴⁵. «Но кто же из образованных молодых людей согласится ехать в Посад и жить там, чтобы слушать академические курсы?» Далее в отзыве отмечается, что новый Устав предполагает чтение в Академиях публичных лекций (гл. XIV, § 170), проведение публичных диспутов при защите магистерских и докторских диссертаций (гл. 11, §§ 139, 144, 145), учреждение ученых обществ (гл. XIV, § 170). «Но не останется ли это все мертвою буквою для Московской академии», — восклицает автор отзыва, — если она по-прежнему будет в Сергиевском Посаде?»

Рассматривая суждения Касицына о современной ему академической и лаврской жизни, автор отзыва дополняет представленную Дмитрием Федоровичем картину и своими личными наблюдениями: «Никто из живших в Московской академии не может забыть той прискорбной, ни с чем не сообразной зависимости, в какой поставлена Академия к монастырю. Московская акаде-

⁴³ Там же. С. 485.

⁴⁴ Там же. С. 489.

⁴⁵ Устав 1869. С. 1.

мия живет буквально под монастырским замком: она сообщается с внешним миром через монастырские ворота, которые запираются и отпираются по монастырскому уставу. Понятно, сколько неприятностей отсюда происходит...»⁴⁶

Из других неудобств, связанных с местоположением Академии, автор отзыва обращает внимание на следующее: находясь в 60 верстах от Москвы, Академия «удалена от непосредственного надзора своего попечителя», то есть московского митрополита. Удаленность от Москвы также затрудняет работу над академическими изданиями: «Возможно ли живое ведение литературного, особенно журнального дела при таких условиях, и не имело ли влияние на прекращение изданий Московской академии ее удаленное от Москвы положение?»⁴⁷

Но и это еще не все. В Сергиевом Посаде Академия не имеет возможности оказывать студентам квалифицированную медицинскую помощь. Заболевших студентов «держат в Академии до последней возможности, а потом — конец один — отправляют в Москву в сомнительном или безнадежном положении»⁴⁸.

Академии также нередко приходится вызывать из Москвы специалистов для выполнения необходимых работ, поскольку в Посаде их найти невозможно. Например, из старой столицы регулярно приглашаются портные с артелями для пошива студентам форменной одежды, и берут они за работу «немало лишних денег»⁴⁹.

Заканчивался отзыв весьма эмоциональным призывом: «Академия должна быть возвращена Москве. Если останется она в Сергиевском Посаде и на будущее время, то это будет анахро-

⁴⁶ Отзыв 1869. С. 488.

⁴⁷ Там же. С. 488. Здесь имеется в виду один из перерывов в издании академической серии ТСО и ПрибТСО с 1865 по 1870 гг. Подробнее см.: Библиографический указатель к ТСО // БВ 3. 2003. С. 277—278.

⁴⁸ Там же. С. 488.

⁴⁹ Там же. С. 489.

низм ничем необъяснимый, за который можно поплатиться в будущем потерей влияния духовной науки на общество»⁵⁰.

В октябре 1869 г. на выступление Касицына отреагировали и другие периодические издания. Так, 15 октября петербургский «Современный листок» (газета, выходившая в 1863—1871 гг. при духовном журнале «Странник» под редакцией А. Поповицкого) опубликовал свой отзыв на статью Дмитрия Федоровича. Уже в самом начале отзыва авторы «Современного листка» отмечают, что им «приятно заявить», что господин Касицын отрицательно отвечает на вопрос о целесообразности дальнейшего пребывания Московской духовной академии в Сергиевом Посаде. Далее следует изложение основных положений статьи Дмитрия Федоровича с небольшими комментариями. В частности, «Современный листок» считал одним из несчастий профессорско-преподавательской корпорации МДА отсутствие в Сергиевом Посаде общества и развлечений⁵¹.

29 октября на публикации Касицына откликнулись и «Московские ведомости»⁵². В небольшой заметке кратко изложены основные мысли двух его статей и указаны опечатки, вкравшиеся в эти публикации. Газета также отмечает положительную реакцию «Православного обозрения», называя отзыв, увидевший свет в октябрьском номере этого журнала, «прекрасной статьей» и интерпретируя его как сочувствие московского духовенства плану переезда Академии в Москву.

Таким образом, публикации Касицына вызвали отклик в разных печатных изданиях. Причем отзывы, появившиеся в прессе в октябре, как мы видим, были исключительно положительными.

Совершенно иной была реакция церковного руководства. 3 ноября святитель Иннокентий (Вениаминов), митрополит Мо-

⁵⁰ Там же. С. 494.

⁵¹ Современный листок политических, общественных и литературных известий. № 83. 15 октября 1869 г. С. 1—2.

⁵² Московские ведомости. № 235. 29 октября 1869 г. С. 2.

сковский, направил в правление Московской духовной академии «Предложение», специально посвященное статье Дмитрия Касицына. Этот документ был получен в Академии 5 ноября⁵³.

Митрополит довольно строго оценил сочинение молодого бакалавра: «Автор в газетной статье бросает тень на преподавание богословских наук в Академии и на поведение студентов»⁵⁴. Святитель обратил внимание правления на те суждения Касицына, которые, по его мнению, требовали разъяснения.

Первое — это высказывания о преподавании богословских дисциплин в МДА. Митрополит приводит уже известные нам места статьи об оторванности богословской науки от жизни, о полемике с давно ушедшими в историю ересями, о схоластическом характере академического преподавания.

Второе — отзыв о студентах МДА. По мнению святителя, автор статьи «о студентах Академии говорит как бы об оставленных начальством без заботы о их нравственном направлении, ибо, по его мнению, они незащищены „от тлетворного влияния духа времени“, находясь в опасности увлечься „материализмом и другими зловердными учениями“... Словом, говорит о студентах только с худой стороны и без всяких ограничений; и ничего с доброй»⁵⁵.

В-третьих, митрополит Иннокентий был недоволен суждениями автора о жизни лаврской братии. Касицын, по мнению святителя, утверждал, «что жизнь иночествующих в Лавре не только не приносит доброго влияния на студентов, но даже такова, что лучше и не говорить о ней, и что эти соблазны не суть отдельно встречающиеся факты, возможные во всяком благонравном обществе, но таков характер вообще всей братии лаврской, что автор, смотря на сие, невольно приходит к заключению о необходимости „радикальной реформы монастырской“»⁵⁶.

⁵³ «Предложение» митрополита Московского Иннокентия в Правление МДА от 3 ноября 1869 (№ 280). Копия. ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 7. Л. 1.

⁵⁴ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 7. Л. 1.

⁵⁵ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 7. Л. 1 об.

⁵⁶ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. хр. 7. Л. 1 об.

В заключение своего письма митрополит говорит следующее: «Как статья подписана полным именем одного из бакалавров Академии, то сие возбуждает в начальстве заботу знать: 1. Сказанное в вышеизложенных обвинениях есть ли убежденное общее наставников Моск. д. академии, выраженное одним из среды их как общим органом, или мнение одного бак. Касицына? 2. Во всяком случае, требуется, чтобы автор, не скрывший своего [имени], дал академическому правлению по сему объяснение, в котором доказал бы справедливость своих обвинений точными фактами, если может, а академическое правление делопроизводство, которое должно быть ведено без огласки, с своим заключением представит мне»⁵⁷.

Как мы видим, в «Предложении» митрополита Иннокентия главный пункт статьи Касицына (о необходимости перевода Академии в Москву) вообще не затрагивается. Суждения святителя касаются лишь отдельных высказываний молодого бакалавра. В одном из частных писем профессора П. С. Казанского говорится о том, что святитель Иннокентий сочувственно отнесся к предложению о перемещении Академии в Первопрестольную⁵⁸. К сожалению, найти подтверждение этим сведениям в каких-либо других источниках нам не удалось.

Повинуясь воле митрополита, правление МДА истребовало у Дмитрия Касицына объяснение по поводу его выступлений в печати, которое и было представлено в письменном виде 13 ноября 1869 г.⁵⁹

Свое объяснение Дмитрий Федорович предваряет общим замечанием о том, что недоразумение, возникшее «относительно некоторых мест и выражений» его статьи, отчасти обусловлено тем, что «означенная статья напечатана не в полном виде,

⁵⁷ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 7. Л. 2.

⁵⁸ См. письмо проф. П. С. Казанского к архиеп. Платону от 17 ноября 1869. *Беляев 1916. С. 317.*

⁵⁹ «Объяснение» Дмитрия Касицына, поданное в правление Московской духовной академии 13 ноября 1869. Копия. ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8.

...а в значительно сокращенном редакцией „Московских ведомостей“». «Оттого, — продолжает Касицын, — то, что сказано было вообще, может получать в некоторых местах совершенно частное приложение именно к Московской духовной академии и только к ней одной»⁶⁰.

После этого Дмитрий Федорович переходит к ответу на три вопроса, предложенные святителем Иннокентием.

По поводу своих суждений о современном состоянии богословского образования Касицын отмечает, что вовсе не считает всех преподавателей МДА апологетами неподвижности и замкнутости высшей духовной школы. В доказательство он приводит место своей статьи, где говорится, что «истинные преподаватели высшего духовного образования не разделяют этого взгляда»⁶¹. Дмитрий Федорович также указывает на другое место, в котором приведена цитата из речи отца Александра Горского на юбилейном акте в честь 50-летия МДА в 1864 г. Здесь автор речи назван «высокопочтимым», а сама речь определена как «замечательная»⁶². Таким образом, Касицын указывает на то, что в его статье есть положительные отзывы о преподавателях Академии и неблагоприятное впечатление от его сочинения объясняется все тем же «общим замечанием о значительных выпусках, ... вследствие которых становится не для всех ясным разграничение между тем, что сказано было вообще, и тем, что относится именно к Московской духовной академии»⁶³.

Отрицая обвинение в огульном осуждении преподавания богословских наук в МДА, Дмитрий Федорович все же настаивает на том, что общие мысли о высшей духовной школе, высказанные в его статье, «могут быть полезны для современной богословской науки и ни в каком случае не могут быть вредны для нее»⁶⁴.

⁶⁰ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8. Л. 1.

⁶¹ Касицын 1869. I. С. 8. Ст. 3.

⁶² Там же. С. 8. Ст. 3.

⁶³ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8. Л. 1 об.

⁶⁴ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8. Л. 2.

Этих общих мыслей, как считает сам автор, в статье было лишь две: «*а*. Разрыв между богословскими и так называемыми светскими науками, особенно естественными, и *б*. забвение, в следствие этого разрыва, многих существенных современных требований»⁶⁵. Дмитрий Федорович особо подчеркивает, что речь идет именно о «примирении», то есть о попытке согласования данных богословских и естественных наук, и ни в коем случае не о силовом давлении на светских ученых: «Современное отношение Рима к науке должно быть нам предостережением»⁶⁶.

Д. Касицын еще раз специально повторяет свою мысль о том, что церковная наука должна непременно удовлетворять «современные насущные потребности»: «Богословская наука, по самому существу своему, должна утверждать человека в истинах христианства. Если же она оставляет существование *двух истин* рядом, она тем самым свидетельствует, что далеко не выполняет своей цели»⁶⁷.

«Мне могут указать на две, на три статьи, доказывающие противное, — продолжает Дмитрий Федорович, — в ответ на это могу только пожалеть, что их *две, три* — не более; тогда как обширная антихристианская литература требовала бы подобного же сильного противоядия»⁶⁸.

Касицын приводит один, с его точки зрения характерный, пример отрыва церковной науки от реальной жизни. «Несмотря, например, на то, что я окончил курс *первым* учеником в Семинарии и в первом пятке в Академии, я, до недавнего времени, оставался почти в совершенном неведении о расколе... Можно сказать, помимо моего сознания мне преподали сведения о Карпократе и Василиде, Арии и Македонии: почему же не сообщили мне таким же образом и сведений о нашем расколе? Ответ тот, что сведе-

⁶⁵ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8. Л. 2.

⁶⁶ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8. Л. 2 об.

⁶⁷ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8. Л. 2 об.

⁶⁸ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8. Л. 3.

ниям первого рода предавали существенное значение, так что без них немислимо вести образование; сведения же последнего рода рассматривались как некоторая роскошь в знании, без которой можно и обойтись...»⁶⁹

Далее Дмитрий Федорович переходит к разговору о нравственном воспитании студентов в Сергиевом Посаде. Он повторяет свои суждения о том, что монастырские стены сами по себе не предохраняют от «тлетворного влияния духа времени», однако подчеркивает, что в этом нет ничего оскорбительного для академической корпорации. В Сергиевом Посаде «за недостатком хорошего знакомства студенты вынуждены быть менее разборчивыми в своих знакомствах. Вина за это опять падает не на начальство и не на студентов Академии, а на тех, которые поместили Академию в Посаде. Студенты Академии не мальчики, которые не могут сделать ни одного шага без гувернера... С перемещением Академии в Москву указанное явление прекратилось бы само собою; студенты Академии с любовью были бы приняты в домах московского духовенства и не только одним духовенством»⁷⁰.

На третий пункт письма московского святителя Д. Касицын замечает следующее. О том, что жизнь русских монастырей далека от идеала, предначертанного древними подвижниками, свидетельствует официальная «Записка» обер-прокурора о необходимости введения в отечественных обителях общежительного устава. «Как постоянный житель монастыря в течение целых шести лет (не говоря о 8 годах, проведенных в 3-х верстах от Лавры) в случае крайности могу указать и с своей стороны факты в подтверждение той же мысли»⁷¹.

В заключение своего «Объяснения» бакалавр Касицын подчеркивает, что статья была подготовлена им совершенно самосто-

⁶⁹ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8. Л. 3.

⁷⁰ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8. Л. 4—4 об.

⁷¹ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8. Л. 6.

ятельно: «Никакого поручения к написанию означенной статьи с какой бы то ни было стороны не имел»⁷².

Пока в Академии «без огласки» вели официальное делопроизводство, возбужденное по поводу «Предложения» святителя Иннокентия, в прессе продолжалась полемика. Мы уже говорили о резко отрицательном отношении к публикациям Касицына профессора МДА П. С. Казанского. В ноябре он высказал свою точку зрения и в печати. 16 ноября в очередном (сорок шестом) номере «Московских епархиальных ведомостей» появилась заметка «О переводе Московской духовной академии из Сергиевой лавры в Москву»⁷³. Она была опубликована анонимно, но из переписки профессора МДА С. К. Смирнова с епископом Саввой (Тихомировым) известно, что автором этой статьи был именно Петр Симонович Казанский⁷⁴.

В своей небольшой заметке профессор Казанский довольно жестко критикует Касицына и его сторонников. Петр Симонович отстаивает, можно сказать, классическую точку зрения на этот предмет. Во-первых, профессор Казанский напоминает ту, как мы видели, достаточно древнюю истину, что «заниматься науками гораздо удобнее там, где представляется менее развлечений. В Германии многие университеты основаны с этою целью в маленьких городах, как то Йене, Геттингене, Гейдельберге, в Англии — в Оксфорде и Кембридже. Шумная столичная жизнь с ее многообразною деятельностью, с ее разными интересами как у учащихся, так и у учащихся неволью будет отнимать много времени... Странно было бы в заботах о том, чтобы доставить развлечение наставникам или студентам, желать перенесения Академии в столицу. Многие из профессоров университета завидовали той тишине, которой пользуется Московская духовная академия». Профессор Казанский, который лично встретался с

⁷² ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 8. Л. 6 об.

⁷³ О переводе 1869. С. 10—12.

⁷⁴ Письмо от 24 декабря 1869. См.: Тихомиров 1902. С. 248—249.

А. П. Стенли в 1857 году, вспоминает, что англиканский ученый, когда осматривал Московскую академию, все время повторял: «Это Оксфорд, Оксфорд»⁷⁵.

Во-вторых, помещенная в маленьком городке Академия сумела создать «тесно-дружественное братство, которое соединяет всех наставников и студентов, ... о котором понятия не имеют другие высшие учебные заведения, помещенные в столицах»⁷⁶.

В-третьих, Троице-Сергиева лавра благотворно влияет на студентов, готовящихся к вступлению в духовное звание: «Торжественность лаврского богослужения, исполнение устава церковного во всей его полноте, благолепие храмов знакомят незаметным образом с нашею церковностью в ее, так сказать, идеальном виде»⁷⁷.

По поводу удаленности Лавры от Москвы Петр Симонович говорит, что ныне Сергиев Посад соединен с Москвой железной дорогой и это дает возможность находиться «в близком общении» со старой столицей. В МДА имеются полные сведения о всех новейших движениях научной мысли. При этом Академия, «живя не среди самого водоворота столичной жизни, которая могла бы увлечь и ее, а наблюдая несколько издали за нею, (...) лучше понимает и оценивает многие явления современности»⁷⁸.

Среди других преимуществ расположения Академии в Лавре профессор Казанский отмечает и то, что «жизнь в Посаде дешевле», а «воздух здоровее». Полемизируя с утверждениями о замкнутости Академии в стенах монастыря, Петр Симонович указывает на тот факт, что в Питерской академии ворота принято запираить в девять часов вечера, в то время как лаврские ворота открыты до десяти. Профессор Казанский не может понять и сожаления об отсутствии в Посаде возможности давать частные

⁷⁵ О переводе 1869. С. 11.

⁷⁶ Там же. С. 11.

⁷⁷ Там же. С. 11.

⁷⁸ Там же. С. 11.

уроки: «Не может быть хорошим студентом тот, кто в частных уроках ищет единственно средств к жизни. Университеты столичные заботятся ограничить это зло»⁷⁹.

Скептически отнесся Петр Симонович и к финансовым расчетам Касицына: «Перенесение Академии в Москву стоило бы, может быть, миллиона. Странно было бы бросать деньги на ненужное дело. Финансовые расчеты г. Касицына мы не можем принять за что-либо серьезное»⁸⁰.

В заключение своей статьи профессор Казанский специально подчеркивает, что мысль о перенесении Академии в Москву не является мыслью большинства академической корпорации, равно как не разделяется она и большинством московского духовенства.

23 ноября в очередном (сорок седьмом) номере «Московских епархиальных ведомостей» появилась еще одна заметка по поводу разгоревшейся полемики. Она подписана инициалами «К. П.». В заглавии говорится, что автором ее является некий «московский гражданин»⁸¹. На вопрос о целесообразности перевода Академии в Москву здесь дается отрицательный ответ. Автор заметки полагает, что «основание Московской духовной академии при святой обители преподобного Сергия Чудотворца последовало не без промысла Божия: здесь студенты, взирая на образ жизни прославленного великого угодника Божия, усваивают в себе его смиренномудрие и чистоту сердца, чрез которые и достигается совершенное познание Святой Живоначальной Троицы, просвещающей всякого человека»⁸².

В ноябрьской книжке «Православного обозрения» также появилась небольшая заметка, посвященная полемике, разгоревшейся вокруг публикаций Касицына. Заметка датирована 20 но-

⁷⁹ Там же. С. 12.

⁸⁰ Там же. С. 12.

⁸¹ К. П. 1869. С. 11.

⁸² Там же. С. 11.

ября. Редакция «Православного обозрения» еще раз поддержала позицию Дмитрия Федоровича. Поэтому положительные отзывы на его статьи, увидевшие свет в октябре — ноябре 1869 г., здесь лишь перечисляются. Отрицательный же отзыв, опубликованный в сорок шестом номере «Московских епархиальных ведомостей», разбирается более подробно. Интересны, прежде всего, суждения редакции «Православного обозрения» об авторе этого отзыва: «Вероятно, она (статья в «Московских епархиальных ведомостях». — В. Б.) написана каким-нибудь добрым лаврским старцем, может быть искренно ревнующим о благе духовного просвещения, но совершенно не понимающим как требований общественной жизни, так и современного состояния Московской академии, ее отношений к обществу, отношений к Лавре, характера научной деятельности и нравственных настроений большей части ее наставников и студентов, отношений студентов к профессорам и профессоров между собою»⁸³. При этом «Православное обозрение» уклоняется от подробного разбора суждений «добротного лаврского старца», дабы не касаться «многих таких вещей, о которых без крайней нужды не хотелось бы говорить»⁸⁴. Все же здесь признается, что переезд в Москву не является общим чаянием всей академической корпорации («нам хорошо известно, что в Академии есть личности, не могущие желать этого»⁸⁵).

Указанная заметка, по сути, лишь констатировала факт наличия разномыслия в академической корпорации. Здесь нельзя не обратить внимания на суждения о «добротном лаврском старце». В них отчасти можно видеть намек на то, что профессора старого поколения не поддержали Д. Ф. Касицына, в то время как среди молодых преподавателей его план встретил сочувствие.

К концу ноября внутреннее правление МДА во исполнение «Предложения» святителя Иннокентия представило ему и свое

⁸³ По вопросу о переводе 1869. С. 451.

⁸⁴ Там же. С. 452.

⁸⁵ Там же. С. 452.

объяснение по поводу публикации бакалавра Касицына. Черновик этого документа, сохранившийся в бумагах отца Александра Горского⁸⁶, показывает, что автором объяснения был сам отец ректор. Объяснение написано его рукой. Видно, что отец Александр сам же занимался и детальной правкой этого документа. Так что мы имеем полное право считать официальный отзыв правления выражением позиции протоиерея А. В. Горского. Следует также помнить, что по Уставу 1808 г. внутреннее академическое правление состояло всего лишь из трех человек — ректора, инспектора и эконома⁸⁷. В 1869 г. это были, соответственно, протоиерей А. В. Горский, архимандрит Михаил (Лузин) и лаврский иеромонах Иринея⁸⁸.

Отзыв правления датирован 28 ноября 1869 г. Прежде всего, принимая во внимание заявление Касицына о сокращении его статьи редакцией «Московских ведомостей», протоиерей А. Горский все же замечает, что если в результате редакторской правки был существенно изменен смысл сочинения, то автору надлежало поместить об этом сообщение в том же издании, дабы избежать возникших недоразумений.

Во-вторых, отец ректор не согласен с тем определением схоластики, которое привел в своей статье Д. Ф. Касицын: «Приведенное в статье бак. Касицына объяснение, что такое разумее он под именем схоластики, представляется недостойным солидного преподавателя церковной истории набором слов, без надлежащей разборчивости повторяемых с голоса некоторых светских изданий, разумеющих под именем схоластики не только известный способ изложения богословского и философского учения, но и многие существенные истины христианского вероучения. Да будет сие сказано не в защиту средневековой учености, которой основание однако ж, как должно быть известно автору статьи,

⁸⁶ ОР РГБ. Ф. 78. К. 19. Ед. 9. Л. 1—4.

⁸⁷ Смирнов 1879. С. 256; Смолич 1996. С. 422.

⁸⁸ Смирнов 1879. С. 354, 384.

положено системою богословского учения св. Иоанна Дамаскина, но в напоминание, что и у схоластов можно поучиться более строгому и последовательному развитию мыслей»⁸⁹.

В-третьих, отец Александр обращает внимание на заявление Касицына о том, что в Академии «помимо его сознания» ему были сообщены сведения о древних еретиках, и что преподаватели МДА и по сей день ведут полемику с древними ересиархами. «Автор должен сознаться, — довольно жестко заключает о. А. В. Горский, — что помимо или не помимо своего сознания он клеветает на преподавателей духовных училищ, каких бы то ни было». Своими высказываниями Касицын «предал глумлению несведущих людей те самые училища, которые его воспитали»⁹⁰.

Несогласен отец ректор и с суждениями Дмитрия Федоровича о недостаточном внимании к изучению истории и вероучения старообрядческого раскола. Сведения о расколе сообщаются всем студентам в курсе полемического богословия. Поэтому свою неосведомленность Касицын «должен объяснить чем-нибудь другим, а не недостатком внимания к этого рода знаниям в Академии. Видно, сам автор (то есть Д. Ф. Касицын. — В. Б.) обращал внимание более на другие стороны богословского образования в Академии, чем на эту»⁹¹.

Далее отец ректор обращает внимание на заявление Касицына о том, что монастырские стены не защищают от тлетворного влияния духа времени. Он признает, что брожение умов наблюдалось и в среде воспитанников духовных учебных заведений. Но если «в некоторых высших учебных заведениях вне-монастырских это брожение выразилось в различных беспорядках и даже возмутительных движениях, в духовных академиях, состоящих в монастырях, и в том числе в Московской, оно отнюдь не достигло до такой степени». Так что воздействие «ложных идей», наве-

⁸⁹ ОР РГБ. Ф. 78. К 19. Ед. 9. Л. 2.

⁹⁰ ОР РГБ. Ф. 78. К 19. Ед. 9. Л. 2 об.

⁹¹ ОР РГБ. Ф. 78. К 19. Ед. 9. Л. 2 об.

ваемых чтением либеральных журналов, «в светских кружках... отразилось гораздо сильнее, чем в монастыре, где духу времени противится другой дух, независящий от времени»⁹².

Категорически несогласен отец Александр и с мнением о неблагоприятном воздействии Лавры на Академию. Здесь он вполне солидарен с профессором Казанским. Отец ректор подчеркивает, что пребывание студентов в этом святом месте, привлекающем к себе богомольцев «из самых отдаленных краев России», весьма полезно «для их собственного нравственного укрепления»⁹³.

В заключение он сообщает, что, «основываясь на личных отзывах многих наставников Академии», члены правления считают своим долгом заявить, что «нисколько не разделяют укоризненных мнений об Академии и отношении к ней Лавры и, напротив, выражают решительное неодобрение обидных для той и другой или, по меньшей мере, опрометчивых суждений, высказанных в статье б. Касицыным»⁹⁴.

Рассмотренный документ является еще одним свидетельством разномыслия в академической корпорации. Ректор Академии протонерей Александр Горский, как мы видим, довольно жестко критикует суждения Д. Ф. Касицына. При этом нельзя не отметить, что собственно вопрос о перемещении Академии в Москву здесь затрагивается лишь косвенно.

В декабрьской книжке «Православного обозрения» появилась еще одна публикация, посвященная возможному переводу Академии в Москву⁹⁵. В этом номере журнала после небольшого предисловия редакции были помещены две статьи, написанные преподавателями МДА. Первая датирована 29 ноября 1869 г. Автором ее был экстраординарный профессор Василий Никифорович

⁹² ОР РГБ. Ф. 78. К 19. Ед. 9. Л. 3.

⁹³ ОР РГБ. Ф. 78. К 19. Ед. 9. Л. 3 об.

⁹⁴ ОР РГБ. Ф. 78. К 19. Ед. 9. Л. 3 об.

⁹⁵ К вопросу о перемещении. 1869. С. 453—469.

Потапов, преподававший в то время логику и историю новой философии⁹⁶. Вторая статья датирована 2 декабря. Она принадлежит перу бакалавра патристики Александра Алексеевича Смирнова. Заметим, что оба автора принадлежали к молодому поколению академических преподавателей. В. Н. Потапов окончил МДА в 1858 году, а А. А. Смирнов — в 1864. Последний, как мы видим, был однокурсником Д. Ф. Касицына.

Прежде всего В. Н. Потапов и А. А. Смирнов отмечают, что в Академии план ее перемещения в Москву нашел примерно одинаковое количество противников и сторонников. Оба автора несогласны с П. С. Казанским в том, что в Сергиевом Посаде меньше «развлечений», нежели в Москве. А. А. Смирнов по этому поводу замечает: «Автор находит, что в Лавре меньше развлечений для студентов Академии, чем было бы в Москве; но если ближе всмотреться в условия настоящего помещения Академии, то их, напротив, представляется гораздо больше, чем в столице. Всем известно огромное стечение богомольцев в Сергиеву лавру в весеннее, летнее и даже осеннее время. Они не дают покоя ни наставникам, ни студентам Академии, так что иногда приходится принимать меры предосторожности, запирают двери от случайно по незнанию места или намеренно с дурною целью заходящих в здания Академии разных посетителей»⁹⁷. Студенты Академии лишены возможности подражать древним перипатетикам, поскольку все академические и лаврские сады в теплое время года заполнены богомольцами. Праздная толпа постоянно предстает взору студентов и в Посаде, а для того, чтобы выйти за пределы города, нужно проделать путь в две версты. С наступлением холодов «заедает наставников и студентов страшная скука и апатия; развлечься нечем»⁹⁸.

Любопытны суждения обоих авторов о ценах и воздухе в Сер-

⁹⁶ См.: Смирнов 1879. С. 393.

⁹⁷ Там же. С. 463—464.

⁹⁸ Там же. С. 464.

гневом Посаде. В один голос они уверяют, что цены в Посаде на самом деле выше, чем в Москве, поскольку «все, что продается в Посаде, привозится из Москвы». Дешевле здесь лишь дрова. «Даже квартиры в нем недешевы, и сносных квартир в нем очень немного»⁹⁹. Посадский воздух признается ими ничуть не лучшим московского. А. А. Смирнов полагает, что заявление о том, что воздух в Посаде лучше, «еще требует подтверждения»¹⁰⁰, а В. Н. Потапов прямо заявляет, что «воздух в Москве, за исключением разве немногих местностей, не хуже, чем в Посаде. Разница, и то небольшая, заметна только в летнее время»¹⁰¹.

Оба автора несогласны и с тем, что преподаватели МДА могут верно оценивать явления современной им общественной и научной жизни. «В Московской академии, — замечает В. Н. Потапов, — легко может быть такой случай: положим, кто-нибудь получил первоначальное образование в дмитровском или звенигородском училище, затем воспитывался в Вифанской семинарии среди полей и лесов дремучих, оттуда перешел в Московскую академию, показал отличные успехи и оставлен наставником в той же Академии. Очевидно, что он стал одним из представителей Московской академии. Но можно ли сказать о нем, что он лучше понимает современные общественные явления, нежели если бы ему удалось пожить среди этих явлений? Едва ли. Скорее можно ожидать от него мечтательного понятия об них, нежели верной оценки»¹⁰².

Потапов и Смирнов указывают и на принципиальные отличия Сергиева Посада от небольших европейских городов, в которых находятся известные немецкие и английские университеты. «Эти маленькие города вовсе не одно и то же, что Сергиев Посад, — пишет А. А. Смирнов, — что доставляет им огромное преимуще-

⁹⁹ Там же. С. 457.

¹⁰⁰ Там же. С. 467.

¹⁰¹ Там же. С. 457.

¹⁰² Там же. С. 458—459.

ство пред Сергиевым Посадом и даже не позволяет их сравнивать с ним, это неизменно высший степень образования жителей этих городов, благоустройство, живописность местоположения их и то, что они почти вовсе не знают суровых времен года. К тому же в некоторых из этих городов, наприм<ер> в Оксфорде и Кембридже, ректор университета есть вместе с тем и мэр города... Ничего подобного не представляется в Сергиевом Посаде, где как население Посада, так, собственно, и монастыря, вмещающего в своих стенах Духовную академию, ни само не оказывает доброго влияния на Академию, ни от нее ничего доброго не воспринимает. Мы достоверно знаем, что жители Посада и монастыря нисколько не интересуются учеными занятиями Академии и даже не имеют о них ни малейшего понятия»¹⁰³. Поэтому сравнение МДА с Оксфордом, которое делал Стенли, нужно считать не более, чем комплиментом.

Интересен и общий вывод В. Н. Потапова: «Конечно, нет абсолютной необходимости перемещать Академию; она может простоять на своем месте еще несколько столетий; потому что строение каменное, что ему сделается? Но таким соображением едва ли станут руководиться при решении вопроса, имеющего столь важное значение»¹⁰⁴.

Следует отметить, что суждения по поводу возможного переезда Академии в Москву высказывались не только на страницах печатных изданий, но и в частных письмах. Например, интересные сведения по этому вопросу мы находим в переписке преосвященного Саввы (Тихомирова). В 1869 г. он занимал Полоцкую кафедру. До своего возведения в сан епископа (в 1861—1862 гг.) архимандрит Савва был ректором МДА, и потому в последующие годы он продолжал живо интересоваться всем происходящим в Лавре и в Академии, переписываясь с некоторыми профессорами и насельниками Лавры.

¹⁰³ Смирнов 1879. С. 465.

¹⁰⁴ Там же. С. 461.

Узнав о предложении Д. Ф. Касицына переместить Академию в Москву, владыка написал в Сергиев Посад профессору С. К. Смирнову следующее: «Каким образом пришло на мысль г. Касицыну проповедовать о необходимости перевода Московской академии из Лавры в Москву; и как на это смотрит Ваше академическое братство? Да скажите, пожалуйста, кем написана статья по этому поводу в «Московских епархиальных ведомостях»? Век реформ и переворотов!»¹⁰⁵

Ответное письмо профессора Смирнова датировано 24 декабря 1869 г. Он, в частности, писал: «Печатные толки о перемещении Академии из Лавры в Москву продолжаются к крайнему прискорбию о. ректора и большинства наставников. Касицыну были предложены от митрополита три вопросные пункта, но это его не останавливает. В «Епархиальных ведомостях» статья принадлежит тому, о котором сказал я в первом отделении сего письма¹⁰⁶. Борьба, конечно, окончится не перемещением Академии в Москву, ради чего без нужды не захотят тратить огромных сумм, но будет иметь последствием неприятности в самом обществе наставников, а всего более проект Касицына агитирует студентов»¹⁰⁷.

Из контекста письма видно, что С. К. Смирнов не принадлежал к числу сторонников Д. Ф. Касицына. Об этом свидетельствует и не раз упоминавшаяся книга профессора Смирнова, посвященная истории МДА. В этом сочинении Сергей Константинович довольно высоко оценивал нравственное влияние Лавры на Академию¹⁰⁸. Заметим, что профессор Смирнов в 1869 г. был одним из старейших преподавателей. Он окончил МДА в 1844 г. и с тех пор преподавал здесь русскую гражданскую историю. Из воспоминаний А. Л. Катанского известно, что С. К. Смирнов

¹⁰⁵ Письмо от 18.12.1869. Цит. по: Тихомиров 1902. С. 240.

¹⁰⁶ В первой части письма упоминается профессор П. С. Казанский.

¹⁰⁷ Тихомиров 1902. С. 249.

¹⁰⁸ См.: Смирнов 1879. С. 266—267.

примыкал к одному из академических «кружков», в который входили профессор Ф. А. Сергеевский, профессор А. Ф. Лавров, бакалавр П. И. Горский, инспектор архимандрит Михаил (Лужин)¹⁰⁹.

Интересны и суждения лаврского казначея отца Мелетия, которые мы находим в его письме епископу Савве от 23 декабря. Отец казначей не без иронии писал: «Я думаю, Вы читали, что Касицын вздумал переносить Академию в Москву и все рассчитал, как Лавра должна купить у них корпуса и даже прибавить, что лишнего потребуется. Я, было, и деньги приготовил, но что-то остановилось дело, кажется, опять остаются на старом месте»¹¹⁰.

Довольно характерный отзыв о сторонниках перемещения Академии в Москву мы встречаем и в уже упоминавшейся переписке П. С. Казанского с архиепископом Платоном. 25 декабря Петр Симонович, между прочим, писал: «Статья в „Современной летописи“, несомненно, принадлежит Касицыну. Некоторое знание фактов и отсутствие логики — вот отличительные черты его письма. Две статьи в „Православном обозрении“ — одна принадлежит Потапову. Он охотник до оперы, а в Посаде ее нет. Потом он давно уже толкует о перенесении Академии в Москву. Другая принадлежит Александру Смирнову. Жена его скучает в Посаде. Она дочь у отца, богатого московского священника, жила всегда в Москве, поэтому и муж должен был переехать в Москву и ездить в Лавру на лекции. Вот защитники перенесения Академии в Москву»¹¹¹.

Развернувшаяся полемика свидетельствовала о том, что профессорско-преподавательская корпорация к концу 1860-х гг. представляла собой совокупность нескольких «кружков» (как называл их А. Л. Катанский), члены которых придерживались

¹⁰⁹ Там же. С. 204—205.

¹¹⁰ Тихомиров 1902. С. 248.

¹¹¹ Беляев 1916. С. 321—322.

разных взглядов на будущее высшего духовного образования в России.

К концу декабря 1869 г. стало очевидным, что Академия останется на прежнем месте, и в начале 1870 г. разгоревшийся спор постепенно утих сам собой. 8 апреля 1870 г. С. К. Смирнов писал преосвященному Савве: «Толки о перемещении Академии замолкли. Из Петербурга есть известие, что там смотрят на эти толки как на бесплодное занятие праздных голов, и есть совет готовить здания Академии к удобному размещению классов и студентов в виду скорой реформы»¹¹².

В 1870 г. в МДА был введен новый Устав, и к 1873 г. Академия полностью перешла на новую программу. Таким образом, стремление Дмитрия Касицына и его сторонников совместить переход на новый Устав с переездом Академии в Москву не было реализовано. Эта инициатива не нашла поддержки ни в церковном руководстве в Петербурге, ни в академической администрации.

Однако полемика в печати не прекратилась. Правда, она несколько трансформировалась. На рубеже 1871—1872 гг. «Московские ведомости» инициировали дискуссию о возможном слиянии духовных академий с университетами. В этом новом споре приняли участие те же издания и те же лица. Ряд статей появился в «Православном обозрении». Небезынтересный отзыв по этому вопросу опубликовал и П. С. Казанский.

4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нам остается добавить, что Дмитрий Федорович Касицын, чьи статьи дали толчок столь бурному обсуждению наиболее проблем академической жизни, несмотря на неодобрительное отношение к его публикациям со стороны как академического, так и епархиального начальства, продолжал свою педагогическую деятельность в МДА до 1893 г. В 1873 г. он стал экстраординар-

¹¹² Тихомиров 1902. С. 306.

ным профессором, а в 1875 г. был даже командирован за границу для изучения жизни инославных христианских церквей. В 1884 г. после очередной академической реформы ему было поручено преподавание истории и разбора западных исповеданий. В 1889 г. Дмитрий Федорович принял священный сан и был зачислен в штат московского храма святителя Николая в Толмачах на место своего овдовевшего тестя протоиерея Василия Петровича Нечаева. Сам отец Василий Нечаев принял монашество с именем Виссарион и вскоре был возведен в епископский сан (занимал Костромскую кафедру). Владыка Виссарион также передал своему зятю журнал «Душеполезное чтение», редакцию которого он возглавлял с 1866 г. В 1893 г. по выслуге 25 лет в должности преподавателя МДА отец Дмитрий Касицын вышел в отставку и с этого времени сосредоточился исключительно на пастырской и издательской деятельности. Скончался он в сане протоиерея 3 декабря 1901 года¹¹³.

Несмотря на то, что полемика вокруг публикаций Д. Ф. Касицына была достаточно оживленной, в позднейшей литературе, посвященной истории МДА, мы почти не находим упоминаний о ней. Весьма показательным, что профессор протоиерей С. К. Смирнов в своей известной книге о Московской академии в разделе, посвященном печатным трудам преподавателей МДА, даже не упоминает рассмотренные выше публикации. При этом он перечисляет здесь, например, статьи Д. Ф. Касицына, увидевшие свет в «Московских ведомостях» и в «Современной летописи» в период с 1869 по 1876 гг. Увы, в этом списке нет публикаций, посвященных перемещению Академии в Москву. Не указаны в книге С. К. Смирнова и отзывы В. Н. Потапова и А. А. Смирнова в «Православном обозрении». Видимо, после 1870 г. в Академии было не принято вспоминать об этом споре.

¹¹³ Подробнее см. о нем: Душеполезное чтение. 1902. Февраль. С. 195—219. Декабрь. С. 502—545; БВ. 1902. Апрель. С. 758—760 (Из академической жизни).

Чем же важна для нас сегодня полемика, имевшая место более ста тридцати лет назад?

Во-первых, рассмотренные выше статьи и заметки являются ценным источником для изучения различных сторон церковной (и не только церковной) жизни шестидесятых годов позапрошлого столетия. Мы находим здесь даже забавные сопоставления цен в Москве и Сергиевом Посаде, равно как и не менее забавные рассуждения о посадском и столичном воздухе, мостовых, круге общения студентов и преподавателей Академии, лаврских богомольцах и многом другом.

Во-вторых, рассмотренные публикации зафиксировали множество идей, волновавших умы преподавателей Академии в эпоху Великих реформ. Весьма замечательны встретившиеся нам суждения о Церкви и российском обществе, задачах апологетики, преподавании гомилетики и пасторологии, взаимоотношениях богословия с естественными науками, состоянии российских монастырей.

В-третьих, рассмотренные документы являются свидетельством перемен, совершившихся в «академическом братстве» в Сергиевом Посаде. Из них видно, что к концу 1860-х гг. Академия в каком-то смысле переставала быть «филаретовской». Конечно, идеал Академии, сформировавшийся при жизни знаменитого московского святителя, оставался значимым и в последующие годы. Но реальность была иной. По свидетельству А. Л. Катанского, уже к середине 1860-х гг. внутри академической корпорации оформились «кружки», которые после введения в жизнь нового академического Устава переросли в «немало враждовавшие между собою» «партии»¹¹⁴.

В-четвертых, многие пункты разгоревшихся тогда споров, как это не парадоксально, и сегодня звучат актуально. Со значительной степенью вероятности можно предположить, что и сегодня сторонники (равно как и противники) возможного перемещения

¹¹⁴ Катанский 1914. С. 204.

Академии из Лавры в Москву употребили бы по большей части те же аргументы, которые высказывались в прессе в конце 1860-х гг. Наверняка говорили бы и о столичных библиотеках, и о столичных ценах, и о столичном воздухе, и о лаврском богослужении, и о лаврских духовниках, и о замкнутости духовных школ, которую необходимо преодолеть, и о сближении с университетом, и о многом другом. Причем говорили бы, пожалуй, в тех же самых выражениях, что и в позапрошлом столетии.

Сегодня, с высоты почти двухвековой истории пребывания Московской академии в Троице-Сергиевой лавре можно увидеть, что соседство старейшей отечественной высшей духовной школы с древней монашеской обителью сформировало особый облик нашей *alma mater*. И из приведенных суждений профессоров старшего поколения видно, что эта часть корпорации очень дорожила самобытностью «Академии у Троицы». Например, профессор П. С. Казанский в упоминавшейся выше статье в «Московских епархиальных ведомостях» писал: «Есть столичная академия¹¹⁵, есть губернские¹¹⁶; не желающий жить в [Сергиевом] Посаде пусть отправляется туда. Но пусть же останется одна Академия вне шума столицы и губернского города, чтобы могли в ней учиться те, которые ищут не развлечений, а серьезного занятия»¹¹⁷.

В современной России духовные академии уже не являются единственными учебными заведениями, в которых можно получить высшее богословское образование. И альтернативой Московской духовной академии являются ныне не только другие академии, но и богословские университеты, институты и факультеты. В складывающемся ныне в России многообразии форм богословского образования Московская духовная академия занимает почетное место. Ее облик сегодня уже неразрывно связан с обителью преподобного Сергия и вполне очевидно, что в сто-

¹¹⁵ Имеется в виду Санкт-Петербургская духовная академия.

¹¹⁶ Имеются в виду Киевская и Казанская духовные академии.

¹¹⁷ Московские епархиальные ведомости. № 46. 16 ноября 1869 г. С. 12.

«ДЕЛО КАСИЦЫНА»

лице он был бы совершенно иным. Рассмотренная полемика дает нам возможность более пристально взглянуть в самобытный облик нашей Академии и осмыслить ту роль, которую сыграло в ее истории соседство с Троице-Сергиевой лаврой.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники

А) Архивы

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

Фонд 78 (Личный фонд А. В. Горского). Картон 19. Единицы хранения 7—9 («Материалы по делу о статье Д. Касицына»).

ЦИАМ — Центральный государственный исторический архив Москвы.

Фонд 229 (Московская духовная академия). Опись 4. Дела: 1645 (личное дело студента Д. Касицына, 1862), 1817 (личное дело студента Д. Ф. Касицына, 1860—1867), 5090 (личное дело преподавателя Касицына Д. Ф., 1871—1908).

Б) Печатные материалы

Беляев 1916 — Беляев А. А., *прот.* Профессор Московской Духовной Академии П. С. Казанский и его переписка с архиепископом Костромским Платоном. Вып. II. СПб., 1916.

Замечания 1868 — Замечания на проект Устава Духовных Академий. СПб., 1868.

К вопросу о перемещении 1869 — К вопросу о перемещении Московской Духовной Академии в Москву // ПО. 1869. Декабрь. С. 453—469.

К. П. 1869 — К. П. Мнение одного московского гражданина по вопросу: должна ли оставаться Московская Духовная Академия и на будущее в Сергиевской Лавре? // Московские епархиальные ведомости. № 47. 1869. С. 11.

Касицын 1869. I — Касицын Д. Должно ли оставаться Московской Духовной Академии и на будущее в Сергиевском Посаде? // Современная летопись. Воскресные прибавления к «Московским ведомостям». № 37. 5 октября 1869. С. 7—11.

Касицын 1869. II — Касицын Д. К вопросу о перемещении Московской Духовной Академии в Москву // Современная летопись. Воскресные прибавления к «Московским ведомостям». № 40. 26 октября 1869. С. 1—3.

Катанский 1914 — Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. Вып. I. СПб., 1914.

О переводе 1869 — О переводе Московской Духовной Академии из Сергие-

ОТДЕЛ II. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

- вой Лавры в Москву // Московские епархиальные ведомости. № 46. 1869. С. 10—12.
- Отзыв 1869 — Отзыв на статью «Современной летописи»: «Должна ли оставаться Московская Духовная академия и на будущее в Сергиевском Посаде?» // ПО. 1869. Октябрь. С. 485—494.
- По вопросу о переводе 1869 — По вопросу о переводе Московской Академии в Москву // ПО. 1869. Ноябрь. С. 451—452.
- Регламент 1994 — Регламент, или Устав Духовных коллегий // Смирнов В. Г. Феофан Прокопович. М., 1994. С. 140—184.
- С. Н. Б. 1869 — С. Н. Б. Обще-епархиальный съезд московского духовенства // ПО. Известия и замечания. 1869. Сентябрь. С. 303—318.
- Тихомиров 1902 — Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский. Хроника моей жизни. Том 4 (1868—1864 гг.). ТСА, 1902.
- Устав 1869 — Устав православных Духовных Академий // ПО (Приложение). 1869. Август.

Литература

- Казанский 1872 — Казанский П., проф. О соединении Духовных Академий с университетами // ПрибТСО. Часть 25. М., 1872. С. 71—102.
- П-в Н., свящ. 1908 — П-в Н., свящ. Касицын Дмитрий Федорович // ПБЭ. Т. IX. СПб., 1908.
- Римский 1999 — Римский С. В. Российская Церковь в эпоху Великих реформ. Церковные реформы в России 1860—1870-х годов. М., 1999.
- Смирнов 1855 — Смирнов С. История Московской Славяно-греко-латинской Академии. М., 1855.
- Смирнов 1879 — Смирнов С. К. История Московской Духовной Академии до ее преобразования (1814—1870). М., 1879.
- Смирнов 1906 — Смирнов С. К. Казанский Петр Симонович // ПБЭ. Т. VII. СПб., 1906.
- Смолич 1996 — Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700—1917. Часть первая. М., 1996.
- Смолич 1999 — Смолич И. К. Русское монашество (988—1917). Жизнь и учение старцев / Приложение к «Истории Русской Церкви». М., 1999.
- Титов 1906 — Титов Ф. Н., прот. Преобразования Духовных Академий в России в XIX веке. Киев, 1906.

Д. В. САФОНОВ

АКАДЕМИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ
СВЩМЧ. ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО)
И ЕГО БОРЬБА С ОБНОВЛЕНЧЕСТВОМ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПУБЛИЧНЫХ ДИСПУТОВ
В ПОЛИТЕХНИЧЕСКОМ МУЗЕЕ)

1. СЛУЖЕНИЕ В МДА

Священномученик Иларион (Троицкий), в миру Владимир Алексеевич Троицкий, родился 13 сентября 1886 г. в селе Липицы Каширского уезда Тульской губернии в семье священника. В 1906 г. по окончании Тульского духовного училища и Тульской семинарии он поступил в Московскую духовную академию. В 1910 г. он окончил Академию со степенью кандидата богословия и был оставлен здесь профессорским стипендиатом. С этого времени началась преподавательская деятельность В. А. Троицкого в стенах московских духовных школ. В 1912 г. он защитил магистерскую диссертацию на тему: «Очерки из истории догмата о Церкви», а 28 марта 1913 г. состоялся его монашеский постриг с именем Иларион. 11 апреля того же года он был рукоположен во иеродиакона, а 2 июня — в сан иеромонаха. 5 июля 1913 г. он был возведен в сан архимандрита и в том же году стал экстраординарным профессором МДА по кафедре Нового Завета. Он стал самым молодым архимандритом и профессором Академии для своего времени. Ректор Академии епископ Феодор (Поздеевский), сыгравший в жизни священномученика Илариона особую роль, поручал ему множество административных послушаний в МДА.

Летом 1913 г., во время отсутствия ректора, архимандрит Иларион выполнял обязанности ректора, инспектора и помощника

инспектора одновременно¹. Как инспектор архимандрит Иларион заботился в первую очередь о воспитании в студентах церковности, привлекал их к активной церковной, просветительской и проповеднической деятельности. Заботился он и о внешней дисциплине.

Весной 1917 г. руководству Академии пришлось выдержать серию резких нападков «прогрессивных» деятелей: нового оберпрокурора В. Н. Львова и проф. Б. В. Титлинова, будущих обновленцев, призывавших к разрушению канонического строя Церкви. 20 апреля 1917 г., захваченные революционным духом студенты Академии даже вынесли «порицание» архимандриту Илариону как председателю Совета Академии за «игнорирование прав студентов на участие в управлении Академией»². 14 апреля 1917 г. указом Временного правительства архиереи — члены Святейшего Синода были освобождены от участия в его работе. 1 мая Святейший Синод в своем новом составе снял епископа Феодора (Поздеевского) с должности ректора МДА, временно исполняющим обязанности Ректора был назначен инспектор архимандрит Иларион (Троицкий). Эти обязанности он исполнял несколько месяцев до тех пор, пока в начале 1917/1918 учебного года не был избран новый ректор МДА, которым стал протоиерей Анатолий Орлов. Священномученик Иларион не разделял некоторых взглядов епископа Феодора. Это проявилось, например, в июне 1917 г., когда был созван съезд ученого монашества, на котором по инициативе епископа Феодора была принята резолюция, согласно которой профессура МДА должна формироваться из профессоров-монахов. Архимандрит Иларион голосовал против этой резолюции. «История академической науки вообще заставляет с большой осторожностью бросать профессорам Академии обвинение в неправославии, так как общеиз-

¹ Орловский 1996. Кн. 4. С. 391.

² Голубцов С., протоиерей. МДА в революционную эпоху. М., 1999. С. 63.

вестны факты, когда положения ученых работ, поспешно объявленные вредными для Православия, скоро становились общепризнанными истинами», — считал архимандрит Иларион³.

На Поместном соборе 1917—1918 гг. архимандрит Иларион выступал активнейшим сторонником восстановления патриаршества и даже был одним из кандидатов во время первого тура голосования по выборам Патриарха. Несмотря на тяжелое время и различные тяготы архимандрит Иларион в 1917/1918 учебном году значительную часть времени тратил на чтение лекций в Академии и исполнение обязанностей инспектора и помощника ректора Академии.

В 1918 г. впервые встал вопрос о рукоположении архимандрита Илариона во епископа. 1 апреля 1918 г. епископ Орловский и Севский Серафим (Остроумов) в своем рапорте Священному Синоду просил организовать викарную Брянскую кафедру и предлагал архимандрита Илариона сделать епископом-викарием своей епархии, однако эти планы не осуществились. Архимандрит Иларион по-прежнему основное свое внимание уделял МДА, для которой наступали тяжелые времена. Постановление Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета от 12/25 октября 1918 года констатировало отсутствие средств на содержание Академии в 1919 г.⁴ 8/21 января 1919 г. вышло постановление Священного Синода и ВЦС, где говорилось: «Занятия в Московской духовной академии для студентов решено не открывать ввиду незначительного количества студентов и дороговизны их содержания. Профессоров решено было привлечь для чтения публичных лекций на религиозные темы в Москве и составления популярных брошюр в противовес лжеучителям, в частности, антирелигиозным»⁵. Архимандрит

³ См.: Всероссийский съезд ученого монашества // БВ 7. 1917. С. 143—144.

⁴ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 21. Л. 30.

⁵ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 22. Л. 13.

Иларион и до этого был известен как проповедник и миссионер за пределами Академии. Именно его 1 декабря 1918 г. Миссионерский Совет при Священном Синоде пригласил на свое заседание при обсуждении темы «организация борьбы с возрастающим неверием»⁶. Миссионерский Совет при Священном Синоде 3 августа 1919 г. назначил его лектором по Новому Завету на организуемых полугодичных курсах⁷. С 1918/1919 учебного года архимандрит Иларион был проректором МДА, однако с 1919 г. жил в основном в Москве. 1 февраля 1919 г. он писал Н. Н. Глубоковскому: «Живу в Москве... Занимаюсь больше богослужением и проповедую. Академия влачит свою жизнь едва-едва, но все же влачит»⁸. Активная деятельность архимандрита Илариона не осталась без внимания ВЧК. В феврале 1919 г. был образован Секретный отдел ВЧК, в обязанности которого входила «борьба с враждебной деятельностью церковников»; среди его специальных подразделений было 7 отделение, курировавшее церковные вопросы⁹. Именно это отделение арестовало 10 марта 1919 г. архимандрита Илариона. С этого дня он находился в Бутырской тюрьме в Москве. Обвинение, как писал архимандрит Иларион, даже следователю показалось смешным¹⁰, однако следствие затянулось почти на четыре месяца. Члены корпорации МДА обращались к властям с ходатайством о его освобождении¹¹. 3 мая 1919 г. проф. С. С. Глаголев писал: «О. Илариона арестовали, он теперь пребывает в бутырской тюрьме. Дел за ним на самом деле никаких нет, но, кажется, скоро выпускать его не собираются»¹². Архимандрит Иларион был освобожден 7 июня 1919 г.

⁶ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 63. Л. 18—19.

⁷ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 63. Л. 58.

⁸ Сосуд 1994. С. 257.

⁹ Лубянка. ВЧК-ОГПУ-НКВД-МГБ-КГБ. 1917—1960. Справочник / Сост. А. И. Кокурин, Н. В. Петров. М.: Издание МФД, 1997. С. 9.

¹⁰ Орловский 1996. Кн. 4. С. 403.

¹¹ Следственное дело 2000. С. 485.

¹² Сосуд 1994. С. 265.

Академия в это время заканчивала свое существование. 9 мая 1919 г. ВЦУ, рассмотрев предложение и. о. ректора Московской духовной академии профессора С. С. Глаголева о возобновлении занятий в ней 29 (16) августа, уведомило Совет Академии, что «не может принять на себя обязательство по обеспечению ее содержанием с будущего года» и предложило учредить при Академии особую ликвидационную комиссию¹³. 1 июля 1919 г. библиотека Академии перешла в ведение Наркомпроса. Совет Академии с осени 1919 г. перенес занятия в Москву. Для организации учебных занятий в Москве и решения текущих академических дел Совет избрал Исполнительную комиссию во главе с ректором протоиереем А. П. Орловым. К началу 1919/1920 учебного года академическая корпорация представлена была еще довольно полно: ректор, проректор (архимандрит Иларион), 9 ординарных и 14 экстраординарных профессоров, 2 доцента и 1 лектор. Занятия начались торжественным молебном, отслуженным 27 сентября (10 октября) 1919 г. в Князь-Владимирской церкви Епархиального дома Святейшим Патриархом Тихоном. Академические занятия проходили: до ноября 1919 г. — в помещении Усачевской биржевой артели (Мясницкая, д. 8), с ноября — в новом помещении той же артели, в Спасо-Глинищевском пер, д. 4, с весны 1920 г. — в Епархиальном доме. В 1920/1921 учебном году занятия продолжились: с октября до декабря — в храме св. Иоанна Воина на Божедомке, с 1 января 1920 г. — в храме Святой Троицы в Листах. С середины 1919/1920 учебного года Академия перешла на занятия по предметной системе (т. е. лекции по определенным предметам читали слушателям всех курсов). Однако продолжались наборы на новые академические курсы и присвоение кандидатских степеней оканчивающим.

24 мая 1920 г. в Троицком храме патриаршего подворья в Москве во время наречения во епископы, которое совершал Святейший Патриарх Тихон, архимандрит Иларион сказал: «Прежде я

¹³ См.: Сосуд 1994. С. 273.

читал книги, теперь должен читать сердца человеческие, эти мудрейшие и часто вовсе непонятные письмена. Тогда писал я чернилами на бумаге, отныне предстоит мне благодатью писать образ Божий в душах человеческих. Прежде учил я, отныне должен вести ко спасению. Раньше мог я оставаться под спудом — ныне Вы поставяете меня на свещнице церковном. Прежде я мог скрываться от людей и быть в любезной неизвестности — отныне должен светить людям светом добрых дел. Всею душою любил я жизнь академическую, от мира отрешенную, над миром возвышенную, уединенную, как бы пустынную. Ныне Вы отнимаете надежду в эту пустыню снова и всецело возвратиться. Епископ должен быть всегда в круговороте жизни человеческой. Привыкнув к прежнему своему служению и всей душой его полюбив, я боялся архиерейства и всегда немало говорил против своего епископства. А ныне стою перед Вами, Архипастыри, приняв звание ваше и нимало вопреки глаголю, ибо твердо моя надежда на Господа. Вижу ныне ясно, что велика нужда в деятелях на ниве Божией, знаю теперь твердо, что воля Божия управляет Церковью и не без Божией воли поставляются в Церкви епископы»¹⁴.

25 мая 1920 г. он был хиротонисан Патриархом Тихоном во епископа Верейского, викария Московской епархии. Тогда же владыка Иларион был назначен наместником московского Сретенского монастыря. В 1921 — начале 1922 г. епископ Иларион становится ближайшим помощником Патриарха Тихона по управлению Московской епархией, особенно после ареста и ссылки летом 1921 г. епископа Подольского Петра (Полянского). Административный опыт, накопленный в Академии, позволил ему блестяще справляться с множеством обременительных дел.

До своего ареста в марте 1922 г. епископ Иларион продолжал читать лекции студентам МДА. В отчете о состоянии МДА в 1919/1920 и 1920/1921 учебных годах сообщалось, что с 21

¹⁴ ЦА ФСБ Д. Р-43193. Т. 1. Л. 9.

апреля 1920 г. проректор МДА экстраординарный профессор архимандрит Иларион вследствие назначения епископом Верейским был освобожден от проректорской должности¹⁵.

Учебный год 1921/1922 начался 2 (15) августа в помещениях Высоко-Петровского монастыря в Москве. 9 июня 1921 г. епископ Иларион писал проф. Н. Н. Глубоковскому: «Академия сейчас в распусках. Занятия ведутся, но едва-едва, ведь студенты физически не могут заниматься. Да и профессора тоже... Профессором состою и я, но плохим. Правда, я имею то преимущество, что доселе живу, не заботясь о насущном пропитании несколько. Но я одержим людьми и делами. Служения почти ежедневные, разъезды по Москве и губернии, а дома — люди, люди, люди. Я всегда имею пред собой тысячные аудитории, но больше в храмах, где читаем и лекции, но применительно к публике»¹⁶. Существование МДА серьезно обеспокоило власти в связи с насаждением обновленческого раскола. 6 марта 1923 г. Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б) во главе с Е. Ярославским рассмотрела вопрос «о закрытии духовных академий» и приняла решение: «Духовные академии ликвидировать, как Тихоновские в Москве, так и евангельские в Питере»¹⁷. После этого лишь отдельные профессора на частных квартирах нелегально продолжали заниматься с некоторыми студентами.

2. АРХИЕРЕЙСКОЕ СЛУЖЕНИЕ И БОРЬБА С ОБНОВЛЕНЧЕСКИМ РАСКОЛОМ

За первый год своего архиерейского служения в приходах Московской епархии владыка Иларион отслужил 142 литургии, более 142 всенощных и произнес 330 проповедей. В том же году

¹⁵ Орлов А. П., прот. Отчет о состоянии МДА за 1919/1920 и 1920/1921 гг. // ВРХД 147. 1986. С. 198.

¹⁶ Сосуд 1994. С. 303.

¹⁷ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 443а. Л. 32; Ф. 89. Оп. 4. Д. 115. Л. 8.

он два месяца проболел тифом, эта болезнь сказалась на сердце и серьезно подорвала его здоровье. Но практически каждый день епископ Иларион работал и принимал посетителей в Троицком подворье в Москве, где находилось Патриаршее управление.

Святитель Иларион по благословию Патриарха Тихона активно совершал рукоположения для храмов Москвы и Московской губернии. Так, в 1921 г. епископ Иларион рукоположил будущего священномученика Иоанна Хренова во диакона ко храму Сорока мучеников¹⁸. В 1920—1921 гг. владыка Иларион часто служил в храмах Верейского уезда. Во время одной из поездок в Верейский уезд епископ Иларион вместе с протоиереем Петром Пушкинским участвовал в диспуте с агитаторами-антирелигиозниками, которые потерпели полное поражение. Местные власти решили арестовать епископа. Протоиерей Петр вывел владыку черным ходом и привел к себе в дом, откуда утром следующего дня епископ уехал в Москву¹⁹.

Активная деятельность епископа Илариона и других vicарных архиереев Московской епархии вызывала серьезное беспокойство в ВЧК. В сентябре 1921 г. владыка Иларион был подвергнут кратковременному аресту. Это было связано с тем, что он добился у директора Третьяковской галереи и одного из руководителей Главмузея Наркомпроса И. Я. Грабаря разрешения на праздник Владимирской иконы Пресвятой Богородицы (26 августа/8 сентября) взять чудотворный образ в Сретенский монастырь. Произошел суд, но состава преступления опять не нашли²⁰. Однако и после этого святитель находился под пристальным вниманием ВЧК. 26 ноября 1921 г. уполномоченный Секретного отдела Московской ЧК Михаил Шмелев составил список лиц, входящих в

¹⁸ Орловский 1996. Кн. 5. С. 300.

¹⁹ Он же. Кн. 6. С. 216.

²⁰ Священномученик Иларион, архиепископ Верейский // Московские епархиальные ведомости. 1999. № 5—6. С. 52.

состав Священного Синода и Московского епархиального управления, которые должны были быть арестованы. В этот список входил и епископ Иларион²¹.

18 января 1922 г. скончался Евсевий (Никольский), митрополит Крутицкий, управляющий Московской епархией. Епископ Иларион (Троицкий) рассматривался как один из кандидатов на этот пост. Об этом говорится в заключении по его делу, датированном 7 июня 1922 г.: «В среде высшего духовенства ТРОИЦКИЙ намечался на пост Московского митрополита»²². Однако на этот пост был назначен архиепископ Никандр (Феноменов), который был старше и имел большую, чем у епископа Илариона, архиерейскую выслугу.

Принятый в феврале 1922 г. декрет об изъятии церковных ценностей практически отстранял Церковь от участия в организации сдачи ценностей в пользу голодающих, запрещал замену драгоценных предметов, имеющих богослужебное употребление, равноценным количеством золота и серебра. Действия властей вызвали крайнее недоумение Патриарха Тихона, в письме М. И. Калинину от 25 февраля 1922 года он призвал власть отказаться от этого решения, чреватого непредсказуемыми последствиями²³. Власть понимала, что именно Патриарх как глава Церкви является главным препятствием для разгрома церковной организации. Поэтому основной удар был направлен против Патриарха. ГПУ внимательно наблюдало за деятельностью Патриарха и его окружения. Так, на совещании в ГПУ 8 марта 1922 года говорилось: «...аппарат духовенства, возглавляемый Тихоном, разворачивает все шире и шире свою работу»²⁴.

Все действия духовенства, осуждавшего изъятие, фиксирова-

²¹ ЦА ФСБ. Ф. 1. Оп. 5. Д. 363. Л. 8—9 об.

²² ЦА ФСБ Д. Р-43193. Т. 1. Л. 50 (здесь и далее особенности написания документов советских органов сохранены).

²³ ГАРФ Ф. 1235. Оп. 97. Д. 54 а. Л. 38—39; опубли.: Отечественные архивы 1993. № 6. С. 53—54.

²⁴ Архивы Кремля. Кн. 1. С. 115—116.

лись в информационных сводках ГПУ. Они составлялись в Информационном отделе и в 6-м отделении СО ГПУ.

В «Информационном докладе по вопросу об изъятии церковных ценностей», подготовленном уполномоченным 6-го отделения Московского губернского отдела ГПУ за 4 и 5 марта 1922 г., говорилось о проповеди епископа Илариона²⁵. Эта информация легла в основу специального сообщения, направленного из ГПУ в ЦК РКП(б) специально для В. И. Ленина: «4-го марта в церкви Сергея (Ульяновская улица) во время всенощной епископом Иларионом была произнесена проповедь по вопросу об изъятии церковных ценностей в пользу голодающих. Проповедь носила явно выраженную тенденцию создать враждебное настроение среди религиозных масс против изъятия ценностей»²⁶.

В сводке, направленной начальнику Секретного отделения ГПУ Т. П. Самсонову, сообщалось о проведенном 28 февраля собрании благочинных города Москвы под председательством митрополита Никандра (Феноменова), на котором он призвал «быть на страже»²⁷. В деле Патриарха Тихона имеется «Список лиц подлежащих изъятию по шестому отделению», куда входили ближайшие помощники Патриарха: епископ Иларион (Троицкий), а также митрополит Никандр (Феноменов), келейник Патриарха Яков Полозов, священник Илья Громогласов, протоиерей Александр Хотовицкий, протопресвитер Николай Любимов. В этом же документе содержатся и мотивы ареста. Так, митрополит Никандр обвинялся в «организации нелегальных собраний духовенства и будированию на этих собраниях масс с целью выступления против властей», епископ Иларион обвинялся в «организации диспутов на религиозные темы с целью дискредитировать Соввласть»²⁸.

В ГПУ понимали, что организация обновленческих оппозици-

²⁵ ЦА ФСБ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 11. Л. 13.

²⁶ РГАСПИ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 48. Л. 74; опубл.: Архивы Кремля. Кн. 2. С. 28.

²⁷ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 256.

²⁸ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Л. 259.

онных групп крайне затрудняется деятельностью активных архиереев и священников из окружения Патриарха Тихона, поэтому против них начались репрессии.

22 марта 1922 г. епископ Иларион был арестован на квартире, где проживал (ул. Сретенка, д. 9, кв. 1), и до отправки в ссылку в Архангельский край содержался во Внутренней тюрьме ГПУ на Лубянке. 9 апреля 1922 г. начальник 6 отделения Секретного отдела ГПУ А. Рутковский оформил постановление об избрании меры пресечения. В заключении по «делу гр-на ТРОИЦКОГО Илариона Алексеевича говорилось: „...Членом так называемого Синода и Высшего Церковного Совета не состоит, но исполняет отдельные поручения Патриарха и митрополита. Присутствует в патриаршем подворье, где принимает всевозможных ходаков и приезжающих по делам церкви посетителей, ведя с ними деловые переговоры. Кроме того, ТРОИЦКИЙ устраивает в рабочих районах диспуты и, обладая большой эрудицией по богословским вопросам, дискредитирует выступающих против него оппонентов-рабочих. ТРОИЦКИЙ числится епископом Верейским, где по существу должен находиться. Пребывание его в Москве объяснялось громадной пользой, которую он приносит церкви и правителю ея — Патриарху. После издания Тихоном воззвания о недопущении изъятия церковных ценностей Троицкий получил командировку в уезды Московской губернии. Цель поездки Троицким объясняется, как пострижение в монашество некоторых лиц, но по агентурным сведениям командировка носила характер инструктирования и разъяснения способов сопротивления изъятию. В среде высшего духовенства ТРОИЦКИЙ намечался на пост Московского митрополита. Основываясь на изложенном нахожу: ТРОИЦКОГО И. А. причастным к преступной монархической группировке, проводимой патриархом и митрополитом и посему полагаю: Выслать ТРОИЦКОГО, Илариона Алексеевича в Архангельскую губ. сроком на 1 год»²⁹. 22 июня 1922 г.

²⁹ ЦА ФСБ. Д. Р-43193. Т. 1. Л. 50.

на судебном заседании Коллегии ГПУ было постановлено: «Выслать в Архангельскую губ. сроком на 1 г. по 7 июня 1923 г.»³⁰. 28 июня 1922 г. Политический Красный Крест обратился в ГПУ: «Г-н Иларион Алексеевич Троицкий (епископ Иларион) Постановлением Президиума ГПУ от 22/VI с. г. приговорен к высылке на жительство в Архангельск сроком на 1 год. Сестра ТРОИЦКОГО обратилась в Московский Политический Красный Крест с просьбой исходатайствовать в ГПУ разрешение на освобождение Илариона ТРОИЦКОГО на 5 дней для личных дел и приготовления к отъезду. Московский Политический Красный Крест просит удовлетворить ходатайство сестры ТРОИЦКОГО и освободить его до отъезда в Архангельск на 5 дней»³¹.

4 июля епископ Иларион вместе с этапом заключенных прибыл в Архангельск и 10 июля был освобожден из тюрьмы. Дом, в котором проживал епископ Иларион, находился почти в центре Архангельска, хозяева выделили ему большую комнату с выходящими на солнечную сторону окнами³². Ссылку он отбывал рядом с местом, где жил на поселении митрополит Серафим (Чичагов).

16 июня 1923 г. последовало заявление Патриарха в Верховный Суд РСФСР, в котором он выражал свою лояльность по отношению к советской власти. 26 июня АРК на своем заседании приняло решение освободить Патриарха 27 июня³³. Кроме того, ГПУ поручалось «производить постепенную ликвидацию дел, связанных с изъятием ценностей, воззваниями Тихона, освобождая от наказания тех тихоновцев, которые публично заявят о своем раскаянии», а также «в течение ближайших трех месяцев пересмотреть все дела высланных церковников на предмет амни-

³⁰ ЦА ФСБ. Д. Р-43193. Т. 1. Л. 57.

³¹ ГАРФ. Ф. 8419. Оп. 1. Д. 259. Л. 121; опубл.: Церковно-исторический вестник. 1999. № 2—3. С. 71.

³² Орловский 1996. Кн. 4. С. 408.

³³ Архивы Кремля. Кн. 1. С. 528.

стирования наименее из них вредных»³⁴. С этим и было связано освобождение епископа Илариона.

В Москву епископ Иларион прибыл, по всей видимости, в первых числах июля 1923 г. и сразу же направился в Донской монастырь к Патриарху Тихону. С этого времени и вплоть до своего последнего ареста в ноябре 1923 г. епископ Иларион был ближайшим помощником Святейшего Патриарха. Именно ему Патриарх поручает важнейшую задачу — искоренение обновленческого раскола. Первым шагом на этом пути стало переосвящение собора Сретенского монастыря, где с 1922 г. находились последователи одного из лидеров обновленчества «митрополита» Антонина (Грановского).

Еще ранее обновленцы перешли на русский язык в богослужении и григорианский календарь. Антонин пошел еще далее и перенес престол из алтаря на середину храма. Литургию он стал совершать по особо им составленному и изданному чину, «рецензированному по чинам древних литургий». Будучи сторонником «разнообразия литургической жизни Церкви», активно «импровизировал» в этой сфере, например, вводил в состав богослужебных последований стихи современных поэтов. Подобные «богослужения» и совершались Антонином и его приспешниками в Сретенском монастыре, до такого искажения богослужения не доходили даже такие деятели обновленческого движения, как Введенский и Красницкий.

Уже днем 5 июля, накануне праздника в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери, на улицах Москвы появились объявления следующего содержания: «23 июня [ст. стиль. — Д. С.] в день иконы Владимирской Божией Матери Божественную литургию в 10 часов утра совершит ЕГО СЯТЕЙШЕСТВО СЯТЕЙШИЙ ТИХОН, Патриарх Московский и всея России, в сослужении: Архиепископа Уральского Тихона, Епископа Илариона и [епископа. — Д. С.] Гурья, Архиеписко-

³⁴ Там же.

па Парфения. Всенощную накануне в 6 часов совершит преосвященнейший Епископ Иларион». Одно из таких объявлений было сорвано и сохранилось в следственном деле Патриарха Тихона³⁵.

Накануне праздника в честь иконы Владимирской Божией Матери, 5 июля 1923 г., епископ Иларион освятил великим чином собор Сретенского монастыря. Подобное освящение совершается в случае осквернения храма, именно таким осквернением святитель считал обновленческие «богослужения». Чтобы оценить значение этого события, нужно вспомнить, что на этот момент обновленцам принадлежало большинство храмов, около половины епископата, десятки тысяч священников. Святитель Иларион со всей ясностью показал, что обновленчество — это не просто раскол в Церкви, это — скверна перед Богом. Это отрезвило очень многих, после этого сотнями потянулись в Донской монастырь к Патриарху Тихону и архиепископу Илариону обновленческие епископы и священники приносить покаяние, чтобы вернуться в Церковь Христову. Уже к осени 1923 г. огромное число бывших обновленческих епископов и священников принесли покаяние и вернулись в Церковь, а влияние обновленческих центров было существенно ослаблено.

Епископ Иларион «произнес проповедь, в которой обратился к священству, вступившему в обновленческие группы, чтобы они покаяться в церкви всенародно, иначе он не допустит их к службе в алтаре. Присутствующее духовенство публично покаялось, и Иларион освятил церковь от осквернения еретиков». Самого же святителя один из сотрудников ГПУ характеризует так: «Известнейший проповедник, по своим способностям превосходящий известного проповедника Храповицкого (митрополита Антония. — Д. С.), Иларион пользуется громаднейшей популярностью среди верующих и любим за свои проповеди, проникнутые чистейшей тихоновщиной». Другой агент ГПУ сообщает, что по его оценкам

³⁵ ЦА ФСБ Д. Н-1780. Т. 4.

на богослужении присутствовало более 1000 человек, так что народ заполнил не только храм, но и монастырский двор³⁶.

6 июля святитель принял участие в богослужении в том же монастыре вместе с Патриархом Тихоном и произнес яркую речь, направленную против обновленцев, чем немало взволновал последних. Так, Красницкий в своем письме в ГПУ от 9 июля писал: «Усердно прошу обратить внимание на крайне провокаторскую, контрреволюционную деятельность Тихоновского ессесента [sic! — Д. С.] Илариона, 6/VII проповедаю в Сретенском монастыре, он произнес такую погромную речь... в толпе, в ограде и на улице произвели физические толкания и дело кончилось арестами. За пережитых 10 дней тихоновцы чрезвычайно обнаглели, держатся вызывающе и готовы перейти к избиению — и это настроение — определенно погромное и ярко антисоветское создастся им, епископом Иларионом. Если его явно контрреволюционной деятельности не будет положен предел, то неизбежны общественные беспорядки и избиение церковников-обновленцев»³⁷.

Богослужение 6 июля совершалось по пасхальному чину, началось оно в 10.00, а закончилось только в 18.00. Служба совершалась не только в храме, но и во дворе, потому что храм не мог вместить всех пришедших. Во время богослужения производилась киносъемка. Во время проповеди святитель Тихон назвал прежних «хозяев» монастыря антониновцев «самозванцами». Патриарх спросил народ, за какую они Церковь. «За старую! Долой самозванцев антоновцев!» — был ответ. Сообщается также, что в храм во время богослужения пытались войти некоторые «товарищи» в шапках, «но тут публика начинала перешептываться: „коммунист“, и были случаи, что шапки сбрасывались с головы приходившего». В докладах говорится, что во время богослужения присутствовали мужчины, женщины и подростки, многие не могли войти в храм, «ввиду этого в саду монастыря около

³⁶ ЦА ФСБ Д. Н-1780. Т. 4.

³⁷ ЦА ФСБ Д. Р-43193. Т. 2. Л. 114.

церкви стояли толпами. В саду богослужение совершал какой-то еще священник». Во время Литургии диакон помянул Патриарха Тихона и пропел ему многолетие. Перед причащением мирян святитель Иларион произнес проповедь, которая была посвящена Владимирской иконе Божией Матери и расколу в Церкви. Святитель говорил о безблагодатности раскола и призывал раскольников к покаянию. Во время проповеди святителя были выкрики из толпы: «Стоим за старую Церковь!» Многие плакали. После Литургии проповедь произнес Патриарх Тихон, но говорил, по свидетельству очевидцев, о Владимирской иконе Божией Матери. После этого Патриарх вышел из храма и начал благословлять народ, это происходило в течение трех часов подряд. После этого «чуть ли не на руках толпа вынесла его на Лубянку, где он сел на ожидавший его извозчик и поехал по направлению к Лубянской площади». Именно 6 июля 1923 г. Патриарх объявил о возведении епископа Илариона в сан архиепископа.

3. ДИСПУТЫ С ОБНОВЛЕНЦАМИ

Особое значение имели публичные лекции и диспуты, в которых принимал участие владыка. Опыт такой деятельности он накопил еще в 1920—1922 гг., когда проводил диспуты, в том числе и с наркомом просвещения А. В. Луначарским. На каждой публичной лекции или диспуте, где принимал участие святитель Иларион, находились два или три сотрудника ГПУ, отчеты которых сохранились в следственном деле владыки Илариона и дают представление об этих событиях.

Наиболее важными были диспуты архиепископа Илариона с женатым «архиепископом Крутицким» Александром Введенским. Его диспуты и выступления организовывались в отделении Секретного отдела ГПУ с санкции Антиралигиозной комиссии (АРК). Так, 22 мая 1923 г. АРК на своем заседании заслушала вынесенный ее секретарем Е. А. Тучковым вопрос «О допущении Введенского лектором в одно из уч[ебных] заведе-

ний» и приняла решение: «Направить Введенского в ГУС, предложив использовать на общих основаниях»³⁸.

31 июля владыка Иларион должен был выступить на диспуте с Введенским в Большом зале Консерватории. Однако прибыть на этот диспут архиепископ Иларион не смог, или, что более вероятно, не был допущен. Это позволило Введенскому усилить свое влияние. В сводке ГПУ с 1 по 14 августа 1923 г. говорилось: «Диспуты ВВЕДЕНСКОГО проходят удовлетворительно, число выступающих Тихоновцев и обструкции — уменьшаются»³⁹. В этих условиях архиепископ Иларион должен был противостоять Введенскому.

В сообщении сотрудника ГПУ, присутствовавшего на диспуте, который, тем не менее, был проведен, говорится: «Публики приблизительно до 1.500 человек. ИЛАРИОН на диспут не явился, прислав выступить вместо себя гражданина ПОТОЦКОГО; шум, стук и крики не давали ВВЕДЕНСКОМУ говорить. Выступивший архимандрит Евгений (Кобранов) умилялся таким „крепко-спаянным поведением публики“, что доказывает, по его мнению то, что церковь Тихона живая, а не мертвая и что это дает ему ЕВГЕНИЮ силы пострадать за нее даже до крови. Выступать, однако, он не стал, т. к. по его словам патриарх выступления ему не разрешил»⁴⁰. Слова настоятеля Новоспасского монастыря архимандрита Евгения (Кобранова) о запрещении ему Патриархом Тихоном выступать на диспуте, очевидно, подразумевали то, что право выступать на диспутах с обновленцами было дано Патриархом только архиепископу Илариону или его представителям.

17 августа 1923 г. в Политехническом музее состоялось публичное выступление архиепископа Илариона на тему «Тихоновцы и обновленцы», в котором он осудил все обновленческие груп-

³⁸ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 112. Д. 565а. Л. 5; Ф. 89. Оп. 4. Д. 115. Л. 17.

³⁹ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 342.

⁴⁰ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 339 об.

пы как раскольничьи и антиканонические, кроме того, он осудил решение обновленческого собора 1923 г. о снятии сана с Патриарха Тихона. В докладе сотрудника ГПУ⁴¹ говорилось:

«Довожу до Вашего сведения, что лекция началась в 9 час. вечера и окончилась в 12 час. ночи. Тема лекции была: Тихоновцы и Обновленцы и что их разделяет? Публики было полная аудитория. Слушали с большим вниманием, а так же возражения со стороны их не было. Лекцию читал один о. Иларион с перерывом на 15 мин. В первой половине своей лекции он говорил исключительно о обновленцах, всячески критиковал, доказывал о цели обновленцев, которых, как он выражался, называл — «захватчиками», где приводил факты каким путем обновленцы проводили свою идею, так, что бы не было гонения на духовенство со стороны советского Правительства, то они и решили отделиться от Тихоновцев. После революции в 17 г. решили собрать первый собор, цель которого была избрание главы церкви „патриарха“ и в конце собора вдруг началась Октябрьская Революция у власти стали большевики, которые сразу описали все ценности, которые и должны принадлежать Правительству, т. к. при отборке происходили конфликты, но это получалось по несознательности грн, причем привел пример: Тихон видя все это выпустил воззвание, что бы верующие не устраивали кровавых столкновений при изъятии ценностей⁴². После раскола обновленцы-же т. е. „ОР-ЛЫ“ пускались на всякие подлости, как например: выбранный ВВЕДЕНСКИЙ поехал к Петроградскому епископу для переговоров. Петроградский епископ у него спросил: есть ли поручение, он ему показал документы от ВЦУ, где указывается, что он уполномачивается одновременно, так же и от Тихона, мандаты

⁴¹ Текст этого и последующих документов, составленных в ГПУ, приводятся с частичным сохранением особенностей оригинала.

⁴² 9 апреля 1922 г. Патриарх Тихон выпустил «Обращение к Епархиальным архиереям», в котором указал на недопустимость сопротивления изъятию ценностей. (Следственное дело 2000. С. 124—125. Архивы Кремля. Кн. 2. С. 177—178.)

были с большой печатью, якобы от Ноева потопа, на печати по печатному было написано чернилом ВЦУ. Петроградского епископа взяло сомнение и послали 2 человек к Тихону, для выяснения, когда же выяснилось, подлость обновленцев, то они стали Тихоновцев считать контр-революционерами⁴³. Публика на каждые смехотворные мнения обновленцев аплодировала.

Во второй половине он коснулся съезда белых епископов в Троицком Подворье 1922 г.⁴⁴ Мнение об этом съезде таково: Иларион говорит, что мы епископы Православной церкви не признаем этот съезд т. к. туда собралось почти духовенство Обновленческого движения, каковы были не все посвящены в епископа не по всем уставам православной церкви⁴⁵.

Послушав лекцию до конца, где только и слышно было о неправильных действиях обновленцев и о всевозможной грязи выливаемой на лекции нами анти-советской пропаганды со стороны Илариона замечено не было»⁴⁶.

Другой сотрудник ГПУ, побывавший на диспуте, докладывал:

⁴³ Речь идет о визите группы представителей обновленческого ВЦУ во главе с А. И. Введенским к митрополиту Петроградскому и Гдовскому Вениамину (Казанскому) 26 мая 1922 г. Введенский потребовал от митрополита признать ВЦУ. В своем послании от 28 мая 1922 г. митрополит Вениамин отлучил протоиерея А. Введенского и священников В. Красницкого и Е. Белкова от Церкви.

⁴⁴ Речь идет о съезде группы «Живая церковь», проходившем в Москве с 3 по 17 августа 1922 г. На съезде присутствовало до 200 делегатов. Съезд принял решение о закрытии всех монастырей, поставил задачу добиваться суда над Патриархом Тихоном и лишения его сана, всех епископов-монахов, не поддержавших обновленчество, предписывалось удалять с кафедр. На последнем пленарном заседании 15 августа съезд принял резолюцию, согласно которой будущий собор должен был снять отлучение с Льва Толстого. Съезд был подготовлен и контролировался 6 отделением СО ГПУ. (См. отчеты Е. А. Тучкова о ходе работы съезда; опубли.: Архивы Кремля. Кн. 1. С. 315—318.)

⁴⁵ На съезде присутствовали епископы, рукоположенные обновленческими епископами старого поставления Антонином (Грановским) и Леонидом (Скобеевым), хотя новопоставленные не были женаты, но и не принимали обетов монашества, как того требует православная традиция от кандидатов в епископы.

⁴⁶ ЦА ФСБ Д. Р-43193. Т. 2. Л. 138 об.

«17/VIII — в политехническом музее состоялся диспут епископа Илариона на тему „тихоновцы и обновленцы“. Речь Илариона разбита была на 2 части: первая — направлена была против обновленцев, которых Иларион обрисовал захватчиками власти патриарха. Эту часть Иларион закончил критикой обновленцев всех направлений. Публике эта часть речи чрезвычайно понравилась. Вторая часть речи заключала признание Илариона в контр-революционной политике и деятельности не только его лично, но и вообще православной церкви. В заключение Иларион указывал на большое количество реакционеров — б. чиновников, офицеров и прочих, принявших во время революции деятельное участие в церковных делах, от которых церкви придется стараться очиститься»⁴⁷.

На диспуте побывал также еще один сотрудник ГПУ, доклад которого также сохранился:

«Доношу, что 17/VIII с/г. назначенный доклад Илариона „Тихоновцы и обновленцы“ — состоялся. Собрание было открыто в 9 часов вечера в аудитории Политехнического музея № 1. Слушателей было очень много, все места и проходы были заполнены. Публика почти преимущественно была интеллигентно-буржуазная — хорошо одетая и недурно откормленная, на 95% тихоновцев.

В начале речи подъем духа тихоновцев был восторженно-высоким. Когда гр. Иларион бросал обвинения всем отколовшимся от их церкви, выражая злобу и ненависть, как новообновленцам во главе в ВВЕДЕНСКИМ, а также и другим краснощеки⁴⁸ и др. Половинная часть его доклада сводилась именно к обвинению всех групп, отколовшихся от их церкви, доказывая свою пра-

⁴⁷ ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 345.

⁴⁸ Очевидно, имеется в виду протоиерей В. Д. Красницкий, лидер обновленческой группы «Живая церковь». Красницкий указан отдельно от «новообновленцев» во главе с Введенским в связи с тем, что после обновленческого собора 1923 г. группа «Живая церковь», стоявшая во главе обновленческого движения, потеряла свое значение.

воту по церковным правилам, догматам. Опровергая поместный Московский собор⁴⁹ и отречение от сана патриарха Тихона. Во второй части своей речи он во всеуслышание признался в своей речи во всех контр-революционных деяниях во время Октябрьской Революции (переворота). Во время Революционного урагана Социальной Революции высшая иерархия во главе с Тихоном и против порядка правления в 1918 году, когда был заключен позорный Брестский мир, заявила и о том, что в настоящее время начиная с Октябрьской Революции к ним церковникам начался громадный наплыв интеллигенции, офицерства и всяких белогвардейских лиц к церкви. В настоящее время церковь попытается очистится от этой контр-революционной политики...»⁵⁰.

Следующее известное нам выступление архиепископа Илариона состоялось 4 сентября 1923 г., темой его стал обновленческий собор 1923 г. В сообщении сотрудника ГПУ, побывавшего на диспуте, говорится:

«На диспуте Илариона 4 /IX в Политехническом музее все места аудитории №1 были заняты. Состав публики — интеллигенты, совслужащие, несколько нэпманов, есть и рабочие. У публики первых рядов — стремление одеться попроще. В публике во время диспута наметились группы, постоянно шумевшие, как только дело касалось обновленцев. Илариона встретили хорошо. Тема диспута собор 23 года. Из всей речи Илариона, в которой он критиковал собор, следует отметить, что Иларион в значительной степени собор 17 года контр-рев[олюционным] не счита-

⁴⁹ «Поместный Собор Российской Православной Церкви» проходил в Храме Христа Спасителя с 29 апреля по 9 мая 1923 г. По данным Е. А. Тучкова, на собор приехало около 500 делегатов, из них 67 архиереев. 22 архиерея, прибывших на собор, имели старое поставление. Главным решением собора, с точки зрения власти, было объявление Патриарха Тихона «лишенным сана и монашества и возвращенным в первобытное мирское положение». Направляя работу съезда Е. А. Тучков, имевший на соборе, по его данным, «до 50% своего осведомления». (См.: Архивы Кремля. Кн. 2. С. 399—400.)

⁵⁰ ЦА ФСБ. Д. Р-43193. Т. 2. Л. 139.

ет; враждебность действий собора 17 года по отношению к революции объясняет неуверенностью собора в крепости рев[олюционной] власти. Думает, что восстановление патриарха не было контр-революц[ионным] актом по отношению к февральской революции.

Выступивших обновленцев — слушали. Льва⁵¹ и КРАСОТИНА⁵² прерывали шумом. Обновленцу Серафиму Костромскому⁵³ иногда даже аплодировали.

Сторонники Тихона только издевались над обновленцами, ничего существенного не сказали»⁵⁴.

В сообщении другого сотрудника ГПУ, побывавшего на диспуте владыки Илариона, говорилось:

«Тема диспута — Собор 1923 года. Докладчик — епископ Иларион.

⁵¹ Обновленческие архиереи с именем Лев нам неизвестны. Возможно, речь идет о В. Н. Львове. Львов Владимир Николаевич (1872—1934), 02.03.1917—24.07.1917 — обер-прокурор Священного Синода. В январе 1920 г. эмигрировал. В июле 1922 г. с разрешения Политбюро ЦК РКП(б) вернулся в Россию и примкнул к «Живой церкви». Управляющий делами обновленческого ВЦУ до мая 1923 г. Активный пропагандист обновленчества. В 1927 г. арестован и сослан в г. Томск на три года.

⁵² Красотин П., протонерей. Священствовал в Ярославской епархии. Летом 1922 г. примкнул к обновленческому движению. Возглавил группу СОДАЦ в Ярославской епархии. Выдвинут делегатом на собор 1923 г. В мае 1923 г. вошел в состав обновленческого ВЦС, а в августе 1923 г. — обновленческого Священного Синода.

⁵³ Серафим (Мещеряков) (1860—1933), архиепископ. В 1898 г. хиротонисан во епископа. В 1922 г. — архиепископ Костромской и Галичский. 16 июня 1922 г. под давлением ГПУ вместе с митрополитом Сергием (Страгородским) и архиепископом Евдокимом (Мещерским) подписал «Меморандум трех» о признании ВЦУ. В 1922 г. обновленческий митрополит Могилевский. В 1924 г., митрополит Нижегородский. 11.09.1924 принес публичное покаяние за уклонение в раскол и был принят Патриархом Тихоном в сущем сане. В 1925 г. был арестован и направлен на Соловки, где находился архиепископ Иларион. С 15.07.1927 — архиепископ Тамбовский. С 1932 г. — митрополит Ставропольский и Кавказский. Расстрелян 07.05.1933.

⁵⁴ ЦА ФСБ. Д. Н.1780. Т. 4. Л. 347.

В кратком предисловии Иларион сослался на предшествовавшие свои лекции по вопросам церковного обновления. Он лишь указал на характерные по его мнению черты церковного обновления, которые заставить должны отшатнуться от этой чисто раскольнической группы даже лиц, наблюдавших церковную жизнь со стороны и в делах церкви мало заинтересованных.

Эти характерные черты следующие:

1) Подлог полномочий своих, с которого начала инициативная группа белого духовенства „Живая церковь“ — присвоение себе административной церковной [власти] в то время как патриарх согласился лишь на посредничество этих лиц по передаче его, патриарха, канцелярии — намеченному ему заместителю, что не помешало этим лицам присвоить себе власть и ввести в заблуждение других⁵⁵.

2) Подлог общественного мнения — печатание победных режаний о всеобщем якобы обновленчестве, о переходе к обновленцам ряда епископов и т. д.

3) Подлог иерархии — выразившийся в поставлении самочинных архиереев, распоряжении и помыкании остальными епископами.

⁵⁵ 18 мая 1922 г. группа членов «Живой церкви» во главе с А. Введенским и В. Красницким явилась к Патриарху Тихону. Сам Патриарх так описывал эти события: «Мы уступили их домогательствам и положили на их заявлении следующую резолюцию: „Поручается поименованным ниже лицам, т. е. подписавшим заявление священникам, принять и передать Высокопреосвященнейшему Агафангелу, по приезде его в Москву, синодские дела при участии секретаря Нумерова“. По силе этой резолюции им было поручено принять дела и передать их митрополиту Агафангелу, как только он придет в Москву. О том, как должны поступить они с принятыми делами, если бы митрополит Агафангел не явился в Москву, никаких распоряжений Нами сделано не было, потому что самой возможности этого мы тогда не могли предвидеть, а на то, что они сами в таком случае должны были бы заменить митрополита и стать во главе церковного управления, в резолюции благословения быть не могло, так как полномочия, связанные с саном епископа, не могут быть передаваемы пресвитерам». 19 мая было образовано обновленческое ВЦУ, узурпировавшее высшую церковную власть.

4) Неканоничное и недопустимое с точки зрения православной церкви поведение съезда Живой Церкви, имевшего место в августе 1922 г. На съезде — съезде узко-партийном, не представлявшем большинства церкви, принят ряд решений крупного характера, проводившихся затем всеми правдами и неправдами в жизнь. В общем отмечается резко-профессиональный характер съезда: единая церковная касса⁵⁶, вопрос о вторичных браках духовенства⁵⁷ и т. д.

Эти моменты с достаточной яркостью выявили сущность всего обновления. Постепенно все отходят лица, к нему примкнувшие вследствие ли увлечения своего этим движением, примкнувшие ли к нему „страха ради иудейска“ (подлинные слова докладчика — в аудитории смехок).

Затем Иларион обрисовал обстановку, сложившуюся к моменту созыва собора 23 года, переходит к инструкции по выбору в собор⁵⁸, характеризуя ее как смело и ловко составленную, но все же чересчур прямолинейную: так и сквозит в ней опасение перед собором, какое то направление он примет; в общем следует со-

⁵⁶ На съезде была утверждена резолюция о единой церковной кассе. Обновленческое движение переживало острый финансовый кризис, а полученных от ГПУ средств не хватало. Основным источником поступления денег должны были стать церкви на кладбищах и свечные заводы, половина всех средств, полученных через них, должна была поступать в ВЦУ. С каждого прихода требовалось до 1 октября 1922 г. перечислить в ВЦУ 5 миллионов рублей, до 6 октября 1922 г. предписывалось передать ВЦУ все монастырские средства, кроме самых необходимых.

⁵⁷ На съезде «Живой церкви» была принята резолюция, согласно которой от ВЦУ требовалось еще до созыва собора разрешить хиротонию женатых пресвитеров в епископы, разрешить второбрачие священнослужителей, разрешить монахам в священном сане жениться, не снимая сан, разрешить духовенству и епископам жениться на вдовах, отменялись также некоторые канонические ограничения при вступлении в брак: кровное родство четвертой степени, также разрешались браки между крестным отцом и матерью.

⁵⁸ Имеется в виду «Положение о созыве поместного собора православной российской церкви 1923 г.» от 1 февраля 1923 г.; опубл.: Поместный собор. Симбирск, 1923. С. 3—7.

знаться, что инструкция все сделала, чтобы обеспечить большинство и успех обновленцам⁵⁹:

1) Запрещение присутствовать на соборе лицам, привлеченным за противобновленческую деятельность к церк[овному] суду за время 1922 года.

2) Обязательное присутствие на соборе Центральных Комитетов обновленческих, уполномоченных ВЦУ, самого ВЦУ — что дало общую цифру 180 назначенцев из 180, кажется, присутствующих.

3) регламент — допускающий высказываться по данному вопросу одного за и одного против.

Затем Иларион переходит к самому открытию собора. Он протекал далеко не так просто и вовсе не так торжественно, как описывают это „деяния собора“. С самого начала возникли крупные недоразумения с сибирской иерархией. В Сибири тремя епископами, Тихоном отверженными⁶⁰, рукоположены были два женатых епископа⁶¹, под клятвой: не производить посвящений самим.

⁵⁹ Это было следствием политики ГПУ. Е. Тучков указывал, что необходимо «провести предсоборную кампанию, дабы на собор не попало большинство церковников черносотенно-тихоновского толка». (ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 92; опубл.: Архивы Кремля. Кн. 2. С. 345.)

⁶⁰ В сентябре 1922 г. на сторону ВЦУ перешел епископ Новониколаевский Софроний (Арефьев). (См.: *Фаст 2000*. С. 99.) Тогда же обновленцев поддержал находящийся на покое и проживавший в Томске бывший епископ Акмолинский, викарий Томской епархии Гавриил (Воеводин). (См.: *Фаст 2000*. С. 98—99.) Третьим епископом, упомянутым архиепископом Иларионом, очевидно, является бывший епископ Красноярский и Енисейский Назарий (Андреев), который в сентябре 1922 г. под давлением ГПУ покинул кафедру и выехал в Томск в распоряжение обновленческого Сибирского церковного управления. (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 40.)

⁶¹ 21 сентября 1922 г. указанными выше тремя архиереями был рукоположен вдовый протоиерей Иоанн Завадовский в викарного епископа Бийско-Алтайской епархии. 24 сентября 1922 г. вдовый протоиерей Николай Чижов ими был произведен во епископа Иркутского. (См.: *Фаст 2000*. С. 48; Обновленческий раскол. (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / Сост. И. В. Соловьев. М.: Издательство Крутицкого подворья, 2002. С. 768, 877—878.)

Это не помешало однако им рукоположить в епископы Петра БЛИНОВА⁶², который затем напосвящал 16 епископов. Все эти епископы приехали на собор и по мнению даже так называемых обновленческих епископов не имели ни малейшего права принимать участие в богослужении, предшествовавшем открытию собора⁶³. Антонин протестовал даже против участия в богослужении самого Блинова⁶⁴. По законам церкви — только два епископа могут поставить кого-либо в епископы. Антонин нашел выход из положения: так как Блинов посвятил 16 человек один — то значит и благодати на них половина. Антонин во время службы в Заиконоспасском монастыре⁶⁵ произвел допосвящение их.

Затем Иларион переходит к самому собору. Для сравнения он приводит 2-й Эфесский собор, руководимый греком Диоску-

⁶² Блинов Петр Федорович (род. ок. 1890—репрессирован ок. 1938 г.), один из лидеров обновленческого движения, организатор «Сибирской Живой церкви» и обновленческого «Сибирского Церковного Управления» (СибЦУ, или «Сибцерков»), у обновленцев носил титулы «митрополит всея Сибири», «председатель сибирской церкви». Лжехиротония, произведенная Иоанном Завадовским и Николаем Чижовым, состоялась 8 октября 1923 г. в Томске. Вершиной обновленческой деятельности П. Блинова стало председательствование на проходившем в Храме Христа Спасителя Всероссийском поместном соборе обновленцев (29 апр. — 9 мая 1923) и возглавление делегации этого лже-собора к Святейшему Патриарху Тихону, которому П. Блинов прочел и вручил соборное определение. На соборе 1923 г. П. Блинов возглавлял группу из 60 депутатов сибирских обновленцев под названием «Сибирская группа Живая церковь».

⁶³ Богослужение было совершено 29 апреля 1923 г. в Храме Христа Спасителя перед открытием собора.

⁶⁴ Антонин (Грановский) был противником женатого епископата. В письме митрополиту Сергию (Страгородскому) в сентябре 1922 г. он писал: «Женатого архиерея я все же остановил. Они было и наречение совершили. Пришлось прибегнуть к внешнему воздействию, которое на сей раз удалось». (Богословский сборник 6. 2000. С. 62.)

⁶⁵ Заиконоспасский монастырь на Никольской улице в Москве был в распоряжении Антонина (см.: Цыпин В., прот. Иннокентий (Павлов), игумен Антонин (Грановский) // ПЭ. Т. II. 2001. С. 683).

ром⁶⁶, ведшим его вопреки всяким правилам и положениям церкви. Этот собор назван разбойничьим. Как же надо назвать собор 23 года?

Центральным вопросом был по мнению Илариона вопрос о лишении сана патриарха и суде над ним.

Самый суд неправилен уже потому, что подсудимому не был послан вызов. Его даже не уведомили о том.

Затем Иларион разъясняет свое отношение к резолюции принятой собором по данному вопросу:

Резолюция признает собор 17 года состоящим сплошь из дворян, быв[ших] людей, отъявленных контрреволюционеров. Этим якобы объясняется... Иларион заявляет, что далеко уж не так был контр-революционер собор. Что конечно много на нем было лиц из указанных выше, но что далеко они не составляли подавляющего большинства. Что само проведение собора по отношению к октябрьской революции и революционному правительству — приняло такой отрицательный характер главным образом вследствие того, что все вообще общество, увидев грозное лицо революции, испугалось и не смогло дать себе ясного отчета в происходящем. Кроме того, (спрашивает Иларион) кто мог себе представить, чтобы это правительство продержалось так долго? Не мог же собор заигрывать с властью, в продолжительном существовании которой он не был уверен.

Самое становление института патриаршества — Иларион объясняет фактом не контр-революционным, а наоборот фактом возрождения церковной жизни, следовательно — явлением прогрессивным. С Петра Великого церковь подпала под власть государства. Патриаршество было снесено деспотизмом государства, а оно (патриаршество. — Д. С.) явилось только выражением значения русской Церкви. Патриарх — первоприсутствующий иерарх и не более. Поэтому — как только произошла революция

⁶⁶ Речь идет о еретическом «разбойничьем» Ефесском соборе 449 г., возглавлявшемся патриархом Александрийским Диоскором.

церковь почуя крылья — патриаршество восстановила. В доказательство ссылается на свои лекции по истории церкви, (отпечатанные во время царизма⁶⁷) — в которых он требует восстановления патриаршества в церкви как должного. Поэтому (подлинные слова Илариона) восстановление патриаршества к февральской революции контррев[олюционным] признано быть не может.

Самое лишение патриарха сана произошло очень спутано: выступившему в защиту высказаться не дали⁶⁸. Совещание епископов признало лишение патриарха сана, собрание всего собора с верующими — сняло с патриарха монашеский сан⁶⁹. Лучшим ответом на это постановление является полнейшее игнорирование его всеми почти верующими.

Затем критикуются остальные постановления собора —носящие мелкий и по мнению Илариона недостойный собора узкопрофессиональный характер — женатый епископат и прочее.

В общем — этот собор сыграл очень некрасивую роль — он санкционировал все преступления против церкви, совершенные в разное время представителями Живая церковь и прочими обновленцами.

Но с соборами всегда повторяется одно и то же: есть какая-то

⁶⁷ См.: *Иларион (Троицкий), архимандрит. Русская Православная Церковь с древнейших времен до наших дней // Россия в ее прошлом и настоящем. М., БГ.*

⁶⁸ В опубликованных источниках и историографии отсутствуют сведения о том, кто из участников собора протестовал против лишения сана Патриарха Тихона. Известно, что против введения женатого епископата пытался возражать епископ Волинский Леонтий (Матусевич), но был лишен слова председательствующим «митрополитом» Петром (Блиновым).

⁶⁹ 3 мая 1923 г. по докладу А. Введенского и В. Красницкого собор принял резолюцию, в которой говорилось: «Собор считает Тихона отступником от подлинных заветов Христа и предателем Церкви, на основании церковных канонов сим объявляет его лишенным сана и монашества и возвращенным в первобытное мирское положение. Отныне патриарх Тихон — мирянин Василий Беллавин». (Поместный Собор Российской Православной Церкви 1923 г. (Бюллетени). М.: Изд. протопресв. В. Д. Красницкого, 1923. С. 12.)

тайнственная сила. заставляющая верующих постановления одних соборов признавать, постановления других отвергать. Эта сила — против собора 23 года. Дружные аплодисменты, перерыв 10 минут.

Оппонентам давалось по 10 минут, тоже и высказывавшимся по докладу. Всех оппонентов — можно разбить на три категории: 1) Действительно оппонентов из обновленцев 2) защитники Тихона и тихоновцев и 3) не принадлежащие к православной церкви...»⁷⁰

Это выступление стало одним из поводов для ареста святителя. В заключении по делу архиепископа Илариона, составленном в 6 отделении СО ГПУ 30 октября 1923 г., говорилось:

«На диспуте 4/9/23 г. г. ТРОИЦКИЙ разъясняя отношение к резолюции, принятой собором 17 г. людей отъявленных контр-революционеров заявил, что далеко не так был[о] к[онтр]-р[еволюционно], поведение Собора по отношению к Октябрьской революции... приняло такой отрицательный характер главным образом вследствие того, что увидели грозное лицо Революции. Кроме того (взывает Иларион) кто мог себе представить, чтобы Правительство продержалось так долго. Не мог же Собор заигрывать с властью, в продолжительном существовании которой он не был уверен»⁷¹.

Последнее публичное выступление архиепископа Илариона состоялось 13 октября 1923 г. во время диспута с А. Введенским на тему «Враги церкви».

Сохранилось два доклада сотрудников ГПУ, побывавших на этом диспуте, из которых мы можем судить о содержании выступления архиепископа Илариона.

Приведем содержание первого доклада:

«Довожу до Вашего сведения, что диспут на тему „Враги церкви“ 13/Х—23 года состоялся при наличии полной аудито-

⁷⁰ ЦА ФСБ. Д. Р.43193. Т. 2. Л. 140—140 об.

⁷¹ ЦА ФСБ. Д. Р.43193. Т. 2. Л. 166 об.

рии публики. Доклад делал Введенский, а потом его апонентом был Иларион.

Введенский останавливаясь откуда зародилось обновленческое движение и роль духовенства при старом строе, он говорит, что духовенство было ничто иное, как чиновники охраны (шум ногами), а потом говорит о том, какую работу проделало обновленческое духовенство последнего периода (докладчику не дают говорить и шумят), после спокойствия докладчик переходит о соборе 1917 года и о патриаршестве, цитируя сам состав того собора и какую роль он играл против революции (публика шумит и не дает говорить). Перейдя к роли патриарха Тихона как контр. революционера, докладчик останавливается, что Тихон был связан с зарубежной контр-революцией и был против помощи голодающим (шум, крики), когда Введенский говорит „Тихон“, зал кричит „патриарх“, минут 15-ть продолжает такое кричание, потом успокаиваются и докладчик доканчивает доклад.

Иларион выступая апонентом (когда появляется на трибуне рукоплескания, охватывающий весь зал) говорит, что духовенство и было при этом строе плохое, но не все, были, которые служили исключительно церкви, приведя в пример себя. Говоря о соборе 1917 года, что собор был не такой, какой был в 1923 году, там были настоящие епископы, а здесь самозванные, посвященные юридически по законам канонов не правильно и 46 епископов были посвящены вновь ставленниками ВЦУ и 16 старых епископов (называя этот собор <...> самозванцами). Говорит, что так называемые обновленцы говорят, что они против всякой политики, свободная церковь сама для себя, он приводит пример, что он служил в 15-ти верста[x] от Москвы и там обновленческий священник грозил, что если будет служить Иларион, то приходской Совет и Иларион будут арестованы, не думается, говорит Иларион, что власть дает им такие полномочие, а они себе присваивают политическую власть. Обновленцы говорит Иларион, говорят, что собор 1917 года делал воззвание против отделения церкви от государства, опровергая это, говорит, говорит что а

вот обновленцы посылали делегацию к тов. КАЛИНИНУ, чтобы он разрешил им взять в свои руки церковное имущество конечно в этом им КАЛИНИН отказал (все время рукоплескание и одобрительный шум). Переходя о патриаршестве и о Тихоне, говорит, что патриаршество не есть контр-революция, оно было уничтожено Петром I-м и когда церковь получила свободу, тогда опять был поставлен вопрос о патриаршестве и на соборе 1917 года был избран. Говоря о Тихоне, говорит — что Тихон не контр-революционер и что он против изъятий не был, можно было отдавать не священные ценности⁷². О Карловацком⁷³ соборе говорит, что Тихон дал благословение, но когда он узнал, что там решались политические вопросы, то отошел от него и ничего общего с ним не имеет⁷⁴. Далее Иларион говорит, что они никогда врага-

⁷² В своем послании от 28 февраля 1922 г. Патриарх Тихон писал: «Но Мы не можем одобрить изъятия из храмов, хотя бы и через добровольное пожертвование, священных предметов, употребление коих не для богослужебных целей воспрещается канонами Вселенской Церкви и карается Ею как святотатство». (Акты 1994. С. 190). 9 апреля 1922 г. это послание стало предметом обсуждения на допросе Патриарха в ГПУ, который сам Святейший описывал так: «Самсонов и Красиков объяснялись со мной... они сердчат на мое второе послание, не надо придавать большого значения... я совершенно ничего не желаю, но одно не допускаю. Священных сосудов, как их кладут в ящики и топчут ногами для уплотнения...» (ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 4. Л. 247).

⁷³ Русский Всеамериканский церковный собор в Карловцах открылся 21 ноября 1921 г. Он принял решение о восстановлении в России династии Романовых и обратился к Генуэзской конференции с призывом начать крестовый поход против большевизма.

⁷⁴ Своими действиями политического характера заграничная иерархия создавала для властей удобный предлог для разгрома Церкви в России как контрреволюционной организации, связанной с белогвардейской эмиграцией. Это прекрасно понимал Патриарх, он должен был либо осудить деятельность «карловацкой иерархии», либо подвергнуть Церковь угрозе полного уничтожения. 5 мая 1922 г. Патриарх, чтобы спасти Церковь от уничтожения, принимает единственно возможное решение — он созывает в Троицком подворье заседание Синода и Высшего Церковного Совета, которые принимают решение об упразднении ВЦУ за границей. Монархические антисоветские акты Карловацкого собора были признаны «актами, не выражающими официального голо-

ОТДЕЛ II. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

ми церкви не были, а если являемся врагами, то не церкви, а раскольнически-обновленческой церкви, почему мы освящаем соборы после обновленцев. Это потому, что там служат епископы женатые и это против законов-канонов. Заканчивая речь говорит, что Тихон никогда не отступится и с обновленцами не пойдет, а если бы он пошел бы на компромисс, то он, Иларион, отшатнулся бы от него...»⁷⁵

Второй доклад также отложился в следственном деле архиепископа Илариона:

«Довожу до сведения, что 13/Х-23 г. в здании Политехнического музея от 8 час[ов] вечера и до 12 час[ов] ночи состоялся диспут Введенского. апонентом был Иларион. Тема диспута была „Кто враги церкви“. Введенский начал свой доклад с периода 5-го года, когда начался раскол между различными т. н. богословскими учениями. Надо сказать, что Введенский хороший оратор, но несмотря на это все же неоднократно были попытки сорвать диспут. Конечно это можно объяснить тем, что публика подавляющее большинство реакционные элементы, т. е. сухаревские торгаши⁷⁶ и спекулянты, можно утверждать ярые монархисты. Когда Введенский дошел до революционного периода, т. е. когда стал обвинять Тихона в контр-революции и в целом ряде других преступлений, конечно ссылался на документы и на очень веские доказательства, затем когда Введенский стал говорить, что Тихон в противовес учению Христа призывал православных не помогать голодным⁷⁷, то с этого момента начались попытки сорвать дис-

са Русской Православной Церкви», Священному Синоду, при возможности его полноценного функционирования, предлагалось вынести суждение о «церковной ответственности некоторых духовных лиц» (Акты 1994. С. 193—194).

⁷⁵ ЦА ФСБ. Д. Р-43193. Т. 2. Л. 142.

⁷⁶ Торговцы с Сухаревской площади в Москве.

⁷⁷ Еще в 1921 г. Патриарх Тихон и другие православные иерархи стали искать возможность для участия религиозных организаций, общин и приходов в оказании помощи голодающим. К концу лета 1921 г. Патриарх Тихон пришел к выводу, что в наибольшей степени преодолению последствий голода будет соответствовать специальный Церковный комитет помощи голодающим. Члены

пут. Один из тончайших организаторов этого срыва, т. е. больше всего намеревался сорвать диспут, который один раз ходил на верх подговаривал публику к срыву, я утверждаю самый яркий реакционер. Не тот, что задержала милиция, последний, конечно, был просто дурак, а не политик, больше всех кричал, но неосторожно, а первый исполнял роль организатора, как видно по его поведению, так и не дали полностью договорить ВВЕДЕНСКОМУ. Затем как появился Иларион, последний был встречен несмолкаемыми аплодисментами, конечно, потому что подавляющее большинство тихоновцев. Иларион в своих словах отвечал, что все то, что говорил ВВЕДЕНСКИЙ отнюдь не ново. Говорит, мы тоже проповедовали за свободную церковь, т. е. ссылался на слова Введенского который по мнению Илариона говорит, что мы были в руках монархического государства орудием сыска т. е. политическим отделом и состояли в целом ряде монархических организаций. Конечно в целом этого факта Иларион не отрицал и говорит, что это были отдельные элементы. Иларион также говорит, что церковь для церкви отнюдь не лозунг обновленцев также и лозунг и наш. Затем Иларион упрекает Введенского за то, что последний якобы обращался к Соввласти в лице Калинина, которого просил содействия помочь ему вышибить из

Президиума Всероссийского Комитета помощи голодающим при ВЦИК под председательством М. И. Калинина посчитали целесообразным создание Церковного комитета. 31 августа 1921 г. Патриарх вновь обратился к М. И. Калинину: «Я прошу ускорить по возможности утверждение Положения о Церковном комитете и его обнародовать для повсеместного сбора пожертвований и открытия действий... по оказанию помощи на местах». Учитывая, что денежных пожертвований было явно недостаточно для помощи голодающим, Патриарх и Священный Синод выпустили 19 февраля 1922 г., после одобрения его правительством, специальное послание духовенству и верующим, в котором призывали жертвовать, кроме личных, также храмовые драгоценные украшения, не имеющие важного богослужебного значения. 23 февраля 1922 г. был выпущен декрет об изъятии церковных ценностей. Позднее на допросах Патриарх Тихон подтвердил, что пока он вел переговоры с ПомГолом, за его спиной был выпущен декрет.

церкви тихоновцев. Иларион закончил свою речь лозунгом борьбы с расколом. Раскол по мнению Илариона является обновленческ. идеи. Когда делал заключительное слово ВВЕДЕНСКИЙ разбил бы его в пух и прах. Само собой разумеется, если бы Введенскому дали говорить[.] ВВЕДЕНСКИЙ закончил заключительное слово, мы с вами ругались и будем ругаться целый ряд лет»⁷⁸.

Именно этот диспут, на котором архиепископ Иларион нанес сокрушительное поражение лидеру обновленцев А. И. Введенскому, послужил поводом для подготовки ареста святителя. 25 октября 1923 г. сотрудница 6 отделения Якимова вызвала святителя для допроса на Лубянку 26 октября. Однако допрос состоялся только 27 октября. На допросе владыку спросили: «Не выступали ли на диспуте с информацией о том, что ВЦУ — есть агенты ГПУ и доносчики?» На что архиепископ Иларион ответил: «Таких выступлений я не делал, а говорил, что иногда чистоцерковное явление они изображали, как политическое, донося об этом государственной власти и тем бросая подозрения на людей невинных»⁷⁹. В этот же день с него была взята подписка о невыезде.

Публичные диспуты и лекции архиепископа Илариона сыграли огромную роль в деле борьбы с обновленчеством. Святитель со свойственным ему красноречием и убедительностью сумел доказать абсолютно неканоничный, раскольнический характер обновленческого движения. Он сорвал с обновленцев лживые маски и вскрыл их подлинное лицо, что отрезвило очень многих, способствуя их возвращению в лоно Патриаршей Церкви. Его аргументы использовались и другими представителями православного духовенства. Яростно обличая обновленцев, он понимал, что тем самым ускоряет свой новый арест и заключение, но шел на это сознательно, жертвуя собой ради Церкви Христовой. Ибо по

⁷⁸ ЦА ФСБ. Д. Р-43193. Т. 2. Л. 143.

⁷⁹ ЦА ФСБ. Д. Р-43193. Т. 2. Л. 145.

его словам: «Если не служить Церкви — нет никакого смысла во всякой деятельности и незачем тогда жить на Божьем свете».

4. АРЕСТ И ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Деятельность архиепископа Илариона как управляющего Московской епархией приносила значительные плоды. В Москве обновленцы утратили свои позиции, к осени 1923 г., по оценке Е. А. Тучкова, в подчинении «Священного Синода» в Москве оставалось всего 30 церквей, в том числе Храм Христа Спасителя и 10—20% процентов церквей в Московской губернии. Тучков также отмечал, что это течение не пользуется поддержкой мирян, и признавал, что в Москве и области наибольшим авторитетом пользуется «Тихоновская» церковь. Последователям Антонина Грановского в Москве принадлежало 3 храма, а в уездах Московской губернии их не было совсем⁸⁰. В октябре 1923 г. уполномоченный Московского городского отдела ГПУ Казанский писал: «В Москве тихоновщина более или менее успешно расправилась с обновленчеством»⁸¹. Помимо управления Верейским викариатством, на архиепископа Илариона было возложено управление Сергиевским викариатством, в связи с болезнью епископа Варфоломея (Ремова)⁸².

Архиепископ Иларион был арестован 15 ноября 1923 г. согласно ордеру, подписанному печально известным Генрихом Ягодой, при этом у него была изъята переписка, а 7 декабря Комиссия НКВД по административным высылкам приняла следующее решение: «Троицкого заключить в концлагерь сроком на три года»⁸³. Святитель был направлен в Соловецкий лагерь особого назначения. В 1926 г., когда истек срок заключения, против свя-

⁸⁰ ЦА ФСБ. Ф. 2. Оп. 4. Д. 372. Л. 41.

⁸¹ ЦА ФСБ. Д. 1780. Т. 5. Л. 212 об.

⁸² ЦА ФСБ Д. Н-1780. Т. 4. Л. 348.

⁸³ ЦА ФСБ Д. Н-1780. Т. 4. Л. 164.

ОТДЕЛ II. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

тителя было возбуждено новое уголовное дело. На этот раз святителя обвинили в том, что он, «информируя разных лиц о своей беседе, происходившей в Ярославском изоляторе с начальником 6 отделения Секретного отдела ОГПУ Тучковым, придал ей огласку, возбуждившую среди населения враждебное отношение к политике Соввласти». Речь шла о том, что святитель не стал делать секрета из того, что на предложение Тучкова стать осведомителем ОГПУ он ответил резким отказом. 14 октября 1929 г. особое совещание при коллегии ОГПУ приговорил архиепископа к трем годам высылки в Казахстан. На этапе владыка заболел сыпным тифом и скончался в тюремной больнице в Ленинграде 28 декабря 1929 г. Святитель Иларион был прославлен в лике местночтимых московских святых 10 мая 1999 г., а на Юбилейном Архиерейском соборе 2000 г. был причтен к Собору новомучеников и исповедников Российских.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Орловский 1996 — Дамаскин (Орловский), игумен. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX века: жизнеописания и материалы к ним. Тверь: «Булат», 2000.
- Сосуд 1994 — Сосуд избранный: Сборник документов по истории Русской Православной Церкви / Сост. М. Склярова. СПб., 1994.
- Следственное дело 2000 — Следственное дело Патриарха Тихона. Сборник документов и материалов Центрального архива ФСБ РФ. М., 2000.
- Архивы Кремля. Кн. 1. — Архивы Кремля: В 2-х кн. Политбюро и Церковь 1922—1925 гг. Кн. 1. М.; Новосибирск, РОССПЭН; Сибирский хронограф, 1997.
- Архивы Кремля. Кн. 2. — Архивы Кремля: В 2-х кн. Политбюро и Церковь 1922—1925 гг. Кн. 2. М.; Новосибирск, РОССПЭН; Сибирский хронограф, 1998.
- Фаст 2000 — Фаст М., свящ. История Томской епархии (1917—1944). МДА. СПб., 2000. (Кандидатская диссертация).
- Акты 1994 — Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917—1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АРК = Антирелигиозная комиссия при ЦК РКП(б)
ВЦС = Высший Церковный Совет
ВЦУ = Высшее церковное управление (с 1917 по 1921 г. действовало каноническое ВЦУ, в 1922—1923 гг. — обновленческое)
ВЧК = Всероссийская чрезвычайная комиссия
ГАРФ = Государственный архив Российской Федерации
ГПУ = Государственное политическое управление
ГУС = Государственный ученый совет Наркомата просвещения РСФСР
НКВД = Народный комиссариат внутренних дел
ОГПУ = Объединенное государственное политическое управление при СНК СССР
РГАСПИ = Российский государственный архив социально-политической истории
РГИА = Российский государственный исторический архив
СО ГПУ = Секретный отдел ГПУ
ЦА ФСБ = Центральный архив Федеральной службы безопасности Российской Федерации
ЦК РКП(б) = Центральный комитет Российской Коммунистической партии (большевиков)

ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

А. В. ШЕК

О НЕКОТОРЫХ ПРИНЦИПАХ РЕФОРМЫ ЗНАМЕННОГО РОСПЕВА В XVII ВЕКЕ НА ПРИМЕРЕ ПОПЕВКИ «РАФАТКА»¹

ВВЕДЕНИЕ

Справа богослужбных певческих книг, начатая при патриархе Никоне, главной своей задачей ставила исправление текстов, а оно, в свою очередь, повлекло за собой необходимость изменения и крюковой нотации.

Исправление текстов было вызвано, прежде всего, расхождением в практике произношения и пения букв ъ и ь. Редуцированные фонемы, почти исчезнувшие к XIII веку в устной речи, продолжали петься как полногласные о и е (так называемая «хомония», или «наонное пение», «раздельноречие»). Причины такой певческой традиции еще не до конца выяснены. Согласно филологическим исследованиям Н. Н. Дурново² и Б. А. Успенского³, искусственное чтение буквы ъ как о, а буквы ь как е в любом по-

¹ Данная статья, посвященная реформе знаменных формул, резюмирует третью часть готовящегося к публикации исследования «Древнерусский знаменный распев XII—XVII веков (на примере попевок семейства рафатки первого гласа Октоиха)».

² Работы 1924—1927 гг., собраны вместе в переизд.: Дурново Н. Н. Избранные работы по истории русского языка. М., 2002.

³ Успенский Б. А. Русское книжное произношение XI—XII вв. и его связь с южнославянской традицией: (Чтение еров) // Актуальные проблемы славянского языкознания: Сб. статей / Под ред. К. В. Горшковой, Г. А. Хабургаева. М., 1988. С. 99 sqq.

ложении в слове вошло в орфоэпическую норму уже в XI веке под влиянием южнославянских книжников⁴, проповедавших христианство и распространявших грамотность на Руси⁵. И по крайней мере до середины XII века (а по говорам — до первой половины XIII века) книжное произношение *еров* было противопоставлено живой речи восточных славян, отличавших редуцированные гласные от гласных полного образования и произносивших их как сверхкраткие звуки типа *о* и *е*⁶. О практике выпевания *ѣ* и *ь* го-

⁴ В южнославянских говорах редуцированные гласные подверглись изменению уже к концу X века. В слабой позиции они утратились, а в сильной позиции проявились в гласные полного образования: *ѣ* изменился в *о*, а *ь* — в *е*.

⁵ Как отмечает Б. А. Успенский, на особое произношение *еров* во время богослужения указывают древнерусские кондакари — певческие рукописи с особым растяжным письмом, при котором повторение букв соответствует тянущемуся гласному при пении. Ученый обнаружил, что в кондакарях *еры* при растяжении могут переходить в тянущиеся *о*, *е* и чередоваться с ними. Так, в Кондакаре 1207 года: *Яаарость.е.еь (Ярость)*; в Троицком кондакаре начала XIII века или, возможно, конца XII столетия: *ставиль.оѣѣ.ѣѣ (ставиль)*, *доухъ.ѣ.ѣ.ѣ.ѣ.ѣ.ѣ (доухъ)* и т. п. Считается, что искусственное произношение *еров* отразилось в ряде древнейших рукописей в виде написания буквы *о* вместо *ѣ*: *кото* вместо *кто* (Изборник 1073 года, Бычковская Псалтирь XI века), *источьнико* вместо *источьникъ* (новгородская Миния служебная 1095—1096 годов); буквы *е* вместо *ь*: *ковечегъ* вместо *ковъчегъ* (там же), а также в обратных заменах буквы *е* на *ь*: *извлечъ* вм. *извлече* «извлек» (там же) и буквы *о* на *ѣ*: *гръзна* вместо *грозна* (Миния П. П. Дубровского XI века).

⁶ Это обстоятельство позволяет считать термин «староистинноречие», принятый у исследователей древнерусской музыки вслед за Д. В. Разумовским и В. В. Металловым для раннего периода XI—XV вв. и подразумевающий одинаковую практику произношения и пения *еров*, неточным и упрощающим более сложную ситуацию. Так, у И. А. Гарднера читаем: «Разумовский и последующий ему Металлов делят первую эпоху, основываясь на филологических данных, на три периода, первый из которых является периодом „старого истинноречия“. В этом периоде полугласные *ѣ* и *ь* еще произносились в разговорной речи и потом могли быть выпеваемы, так как над ними стоят певческие знаки. Выпеваемый текст не отличался от выговариваемого» (Гарднер И. А. Богослужбное пение Русской Православной Церкви. Т. 1. Нью-Йорк, 1978. Репринт: СПб, 1998. С. 178). Сам Металлов (*Металлов В., прот.* Очерк истории православного церковного пения в России. М., 1915. Репринт: ТСА, 1995. С. 54.

ворит наличие в богослужебных певческих книгах XI—XII веков, содержащих столбовую и кондакарную нотации, певческих знаков над этими буквами (часто обозначающих более, чем один звук). Выборочная замена букв ъ и ь под певческими знаками буквами о и е наблюдается уже в самых ранних дошедших до нас певческих книгах — в Воскресенском ирмологе конца XII века и в Синодальном кондакаре XIII века. Однако полного развития этот процесс достигает в XVI веке. По наблюдениям Б. А. Успенского, в хомовом, или наонном, церковном пении сохраняется древняя орфоэпическая традиция, удержанная по сей день старообрядцами-беспоповцами, не принявшими реформы патриарха Никона и использующими хомовыи тексты.

В середине XVII века, в связи со сменой многих эстетических представлений, данная традиция подверглась критике как искажающая смысл текстов⁷. Первый письменный протест — «Сказание о различных ересях»⁸ (1651 г.) инока Евфросина — написан в жесткой полемической форме и свидетельствует, что автор едва ли понимал, когда и почему возникла подобная произносительная традиция. Вслед за этим последовал ряд других обличительных речей в адрес «хомонии»⁹, все чаще стали раздаваться призывы

Примеч. 1) исходил из лингвистических сведений Ф. И. Буслаева (Опыт исторической грамматики русского языка. М., 1858 [и переиздания под заглавием: Историческая грамматика русского языка]. С. 39—41, 28, 29), устаревших после появления исследований А. А. Шахматова (Очерк древнейшего периода истории русского языка. Пг., 1915. Репринт: М., 2002. С. 208—209, 254—255, 268—270, 393—395, 414—415).

⁷ Ср.: Успенский Б. А. К вопросу о хомовом пении // Музыкальная культура Средневековья: Сб. науч. трудов. М., 1992. Вып. 2. С. 144—147.

⁸ «В пении бо нашем, — говорит Евфросин, — точию глас украшаем и знаменныя крюки бережем, а священныя речи до конца развращены противу печатных и писменных древних и новых книг» (Евфросин, инок. Сказание о различных ересех [и хулениях на Господа Бога и на Пречистую Богородицу, содержащих от неведения в знаменных книгах] // Музыкальная эстетика России XI—XVIII веков / Сост. А. И. Рогов. М., 1973. С. 70).

⁹ У прот. В. В. Металлова приведено обличительное слово справщика печатного двора Мартемиана Шестака, который в 1659 г. в книге, глаголемой «Му-

к исправлению раздельноречных книг. Таким образом, к середине XVII века была осознана необходимость исправить поемые тексты «на речь»; окончательно же хомония была устранена в период централизованной справки 1669—1670 гг.

Другим поводом для реформы послужила критика при патриархе Никоне богослужебных древнерусских переводов за несоответствие греческим оригиналам, которое лишь в некоторых случаях исходило от ошибок переписчиков. Одной из главных причин расхождения древнерусских и греческих текстов было несоответствие древнейших греческих оригиналов, с которых переводились некогда на древнерусский язык богослужебные книги, и печатных венецианских греческих изданий, получивших в Греции к середине XVII века повсеместное распространение. В задачу справщиков входило сличить русские богослужебные книги с древними «харатейными» славянскими и греческими рукописями и исправить первые по последним. Тем не менее, как выяснили в конце XIX—начале XX века отечественные ученые, справа часто проводилась без привлечения рукописей исключительно по печатным, притом единичным, изданиям. Так, в основу исправления Служебника был положен печатный Стрятинский служебник 1604 г., выправленный по греческому Евхологию венецианского издания 1602 г. с эпизодическим использованием киевских Служебников 1620 и 1629 гг.¹⁰ Еще на протяжении многих лет каж-

сия», писал: «Зри, како и во единоголасных пениях колико неисправление, еже словеса божественная на хомони певаемая и доныне велико неразумие в поющих, паче же в слышашщих» (*Металлов В. В.* Очерк истории православного церковного пения в России. Репринт: ТСА, 1995. С. 56).

¹⁰ *Дмитриевский А. А.* Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах. М., 2004 (рец. диакона М. С. Желтова с ценными уточнениями: Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. [Серия:] Богословие. Философия. Вып. I: 14. Труды кафедры литургического богословия. М., 2005. С. 191—195). Эта работа, хранившаяся в архиве литургиста, была использована ранее Н. Д. Успенским при написании статьи «Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII в.» (БТ 11. 1975. С. 148—171).

дое издание Служебника сопровождалось постоянными исправлениями и изменениями.

Итак, в XX веке в науке картина книжной справки, ранее односторонне представлявшаяся в официальной полемике со старообрядчеством, начала приобретать совершенно иные очертания. Критика, служившая некогда обоснованием справки, оказалась не вполне справедливой. Методы и поспешность исполнения справки имели следствием не только не всегда продуманное и оправданное изменение богослужебных текстов и практики, но содействовали появлению недоверия к древнерусской традиции и собственной культуре в целом. В результате произошел трагический церковный раскол, ставший предвестником перемен во всем государстве, совершившихся при Петре Великом.

Одновременно с исправлением богослужебных текстов приходилось править и надписанные над ними певческие знаки. Их редакция была неизбежна как вследствие изъятия полногласных слогов, так и в силу частичного изменения самих текстов. Назрела также потребность в унификации распевов — чтобы пение было «везде во всех градах и честных обителех и селех устроено равночинно», так как в стране господствовало «велие разгласие, что и во единой церкви не токмо трием или многим, но и двема пети стало согласно невозможно»¹¹. Отчасти для этой цели были систематизированы и введены в распев киноварные «согласные литерные пометы».

В 1652 и в 1669 годах были созваны две комиссии «ученых дидакалов, отлично знавших церковное пение», целью которых явилось устранение «хомонии» и исправление текстов по «новоисправленным» в ходе никоновских реформ церковнославянским

¹¹ Азбука знаменного пения «Извещение о согласнейших пометах, вкратце изложенных со изящным намерением, требующим учиться пения» старца Александра Мезенца (1668-го года) / Издал с объяснениями и примечаниями С. В. Смоленский. Казань, 1888 (далее — «Извещение»). С. 1—2. Крит. аппарат в кн.: Парфентьев Н. П., Гусейнова Э. М. «Извещение желающим учиться пению». Челябинск, 1996.

богослужбным непевческим книгам, сверенным, как предполагалось, с харатейными рукописями. Вторая комиссия¹², состоящая из шести дидакалов во главе со справщиками старцами Александром Печерским и Александром Мезенцем¹³, работала около полутора лет (январь 1669— апрель 1670)¹⁴, и, как указывает «Извещение о согласнейших пометах»¹⁵, первым результатом деятельности справщиков явилось исправление певческого Ирмология, а именно, редакция текстов и мелодий ирмосов. В вышеупомянутом трактате «Извещение» на примере строк из ирмосов показаны некоторые принципы и приемы для редакции распевов над новыми «на речными» текстами других богослужбных певческих книг¹⁶.

Исторический аспект деятельности комиссий по исправле-

¹² Работа Первой комиссии, результаты деятельности которой не выявлены, была прервана в условиях начавшейся в 1654 г. войны с Польшей и эпидемии чумы в Москве.

¹³ Н. П. Парфентьев считает, что общепринятое утверждение о возглавлении А. Мезенцом Второй комиссии не имеет оснований, склоняясь больше к предположению, что общей работой этой комиссии руководил Александр Печерский, старец того же Чудова монастыря, в котором митрополит Павел был архимандритом (1659—1664 гг.), незадолго до того, как его назначили «ведать книг Печатной двор» (с июня 1667 г.). Исследователь уточняет, что после роспуска комиссий именно А. Печерский был оставлен при Печатном дворе и следил за работами по практическому претворению дела комиссий (Парфентьев Н. П. О деятельности комиссий по исправлению древнерусских певческих книг в XVII в. // Археологический ежегодник за 1984 г. М., 1986. С. 128—139, о Второй комиссии см. с. 133 sqq.).

¹⁴ Период работы Второй комиссии уточнен Н. П. Парфентьевым (Цит. соч. С. 135).

¹⁵ «... и тии первые исправиша знаменного пения по истинноречию сия Ирмосы» («Извещение». С. 2).

¹⁶ По утверждению В. В. Смоленского, Комиссия «дала только правила, научные средства и примеры исполнения такого труда. Всего вероятнее, что Азбука была подробным предисловием к Ирмологу, вполне выправленному и дававшему возможность по нему правильно изложить все остальное пение» («Извещение». С. 46). Так же считает Н. П. Парфентьев: «Ирмологий должен был стать своего рода образцом для исправления остальных певческих книг <...>

нию древнерусских певческих книг в середине XVII века затрагивался в трудах ученых XIX и начала XX века — В. М. Ундольского, И. П. Сахарова, Д. В. Разумовского, В. М. Металлова, А. А. Игнатъева и др. Этой же проблеме посвящена статья Н. П. Парфентьева¹⁷, существенно уточняющая исследования предшественников. Специальные же труды, имеющие целью показать принципы, методы и приемы исправления семиографии знаменных формул над новыми текстами, употреблявшиеся Второй комиссией, насколько известно автору настоящей работы, отсутствуют. Наиболее близка тематике данной работы статья А. Ю. Попова «„Слоговой напев“ Ирмология»¹⁸, в которой освещен вопрос взаимодействия текста и мелодико-графических формул в пореформенной певческой книге «Ирмологий» конца XVII века. В «акцентно-начальных» и «акцентно-заключительных» оборотах музыкально-текстовых строк ирмосов автор выявляет основоположный принцип «акцентного» знамени, совпадающего с ударным слогом текста. Акцентное знамя в попевах восьми гласов является «своеобразным функциональным центром», вокруг которого организуется знаменный текст. Ряд приемов («знаковое свертывание», «центростремительные», «центробежные» знаки) служат подчеркиванию доминирующего положения акцентного знамени. Основной вывод, сделанный А. Ю. Поповым, можно резюмировать следующим образом: принцип знаменного осмогласия в Ирмологии проистекает из организации поэтического текста¹⁹. Однако исследование А. Ю. Попова производилось безотносительно к дореформенной традиции и к редакции знаменного роспева в середине XVII века; по-

Именно к нему и приложили члены комиссии обобщающий музыкально-теоретический труд „Извещение<...>“ (Цит. соч. С. 136).

¹⁷ Парфентьев Н. П. Цит. соч. Там же имеется подробный библиографический очерк по исследуемой тематике.

¹⁸ Попов А. Ю. «Слоговой напев» Ирмология // Монастырская традиция в древнерусском певческом искусстве. СПб., 2000. С. 163—174 (цит. с. 163).

¹⁹ Там же. С. 171—172.

реформенный распев был принят им за некий самостоятельный, обособленный пласт. Сам автор признается в том, что ответ на ряд вопросов, неразрешимых на материале пореформенного Ирмология, «возможно <...> будет дан при изучении Ирмологиев более раннего периода»²⁰.

Современное музыковедение, таким образом, значительно отстало от лингвистики и литургики, уже выяснивших ряд важных моментов, касающихся истоков певческой традиции и методов работы справщиков с текстами. Без исследования певческих формул картина sprawy богослужебных книг, ставшей одним из ключевых событий в русской церковной истории, остается неполной.

* * *

Данная статья посвящена уяснению проблемы, по каким принципам производилось перестраивание знаменных формул над правленными «на речь» текстами. На примере попевки «рафатка» и близких к ней по структуре попевках «ометка», «рожок», «задевец» первого гласа певческой книги «Октоих» показывается, как применялись принципы и приемы приспособления знаменных формул, выработанные в период действия Второй комиссии, к исправленным «на речь» текстам Октоиха.

Принципы работы Второй комиссии выявлены на основе сопоставления формул названных попевок в до- и послереформенный периоды²¹. Благодаря детальному анализу попевок, проведенному во второй части готовящегося к публикации исследо-

²⁰ Там же. С. 172.

²¹ Названные попевки затрагивались в трудах В. М. Металлова, А. Н. Кручининой, Б. П. Карастоянова в ходе структурно-семиографического анализа осмогласных формул, однако отдельно не изучались. См.: Металлов В. М. Осмогласие знаменного распева. М. 1899; Карастоянов Б. П. О таблицах мелодических формул знаменного распева // Musica antiqua VIII. 1988. С. 489—516; Кручинина А. Н. Попевка в русской музыкальной теории XVII в. Дис. канд. иск. Л.: Ленингр. гос. консерватория, 1979. 164 с.

вания «Древнерусский знаменный распев...»²² на материале 35 списков Октоиха и 60 певческих азбук XVI века, удалось существенно пополнить данные о семиографии, палеографии и структуре этих формул, способах образования вариантов и их варьирования в напеве, определить особенности соотношения формул с текстом и т. п. Результаты, полученные в ходе исследования формул XVI века, составили базис, необходимый для определения законов их исправления в период работы Второй комиссии. В настоящей работе примеры дореформенных формул XVI века заимствованы из Октоиха в составе сборника РНБ, Кир.-Белоз. собрание, № 665/922, включающего в свой свод азбуку инока Христофора²³. Анализ пореформенных формул Октоиха второй половины XVII века произведен на материале четырех рукописей из собраний РНБ: Q I, № 188; Сол., № 618/644, № 619/647; Погод., № 1925.²⁴

Статья состоит из двух основных частей: «Рафатка в дореформенных рукописях» и «Рафатка в пореформенных рукописях». В первой части показаны структурные и семиографические особенности рафатки в хомовых рукописях XVI—XVII веков, учитывавшиеся справщиками. Во второй части рассматриваются методы исправления формул «рафатка» над правлеными текстами Октоиха. С помощью схем, иллюстрированных примерами из рукописей, показаны сложности совмещения рафатки по новым принципам с правлеными текстами.

²² См. примеч. 1.

²³ Певческая азбука инока Христофора опубликована факсимильно по рукописи РГБ, Кир.-Бел. собр., № 665/922, л. 1000 об.—1028 об. в кн.: *Христофор. Ключ знаменный (1604) // Памятники русского музыкального искусства*. Вып. 9. М., 1983.

²⁴ Формулы для примера 3, а также для примеров к схемам III—V взяты из рукописей РГБ: Ф. 304, № 431 (1335), № 444; Ф. 379, № 12 (М 3939); РНБ: Кир. — Бел., № 626/883, № 652/909, № 656/913; Сол., № 690/758; Ф. 550, Q I, № 898; Соф., № 186. Шифры рукописей и номера листов для каждого примера в статье не указываются ради облегчения научного аппарата.

I. РАФАТКА В ДОРЕФОРМЕННЫХ РУКОПИСЯХ

Первой важной особенностью рафатки, учитывавшейся при справе, как и двух попевок ее семейства — ометки и рожка, которыми часто заменялась рафатка, является наличие в составе этих попевок двух речитативных участков, состоящих из стопиц. Эта особенность отличает данные три формулы от большинства других осмогласных попевок. Ниже приведены схемы попевок «рафатка», «ометка», «рожок» наиболее распространенного графического вида, в каждой из которых обозначены участки стопиц. В зависимости от слогового размера текста, рафатка, ометка, рожок могли расширяться или, напротив, уменьшаться за счет вставки или изъятия стопиц речитативных участков²⁵.

Схема I. Рафатка:

участок стопиц 1 участок стопиц 2
 ♪ [бббб...] ↘ ♪ [бббб...] ↘ ∩ | #

Пример 1. а) Стихира на литии «В рождество Твое Святая Богородице», б) Стихира воскресна на стиховне «Жены мироносица», в) Стихира на литии «Девическое торжество», г) Стихира на Господи возвах «Живодавному Ти грубу»:

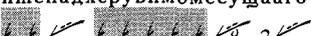
семислоговая рафатка	двенадцатислоговая рафатка
	
а) начышасызбывати	в) иженадхерувимесущааго
	
б) Женымироносица	г) дамировиподасивокресение

Схема II. Ометка, рожок:

участок стопиц

 ♪ [бббб...] ↘ ∩ | #

 ♪ [бббб...] ↘ ∩ | #

²⁵ Здесь и далее иллюстрируемые знаки в примерах будут выделены **закра-
 шиванием**.

Пример 2. а) Догматик «Всемирную славу», б) стихира на литии «Девическое торжество»:

шестислоговая ометка	двенадцатислоговая ометка
	
а) тапреграждение	б) храминасоединению естества

Второй момент, учитывавшийся при справе, — это количество знаков, содержащихся в рафатке. Рафатка минимального размера состоит из семи знаков, поэтому для сохранения ее полноценной структуры необходим текстовый колон, содержащий не менее семи слогов. Рафатка, состоящая из семи и более знаков, далее будет называться *стандартной*. (Образцы стандартной рафатки см. в примере 1 а, б, в, г.) Случаи распева рафатки над шестислоговыми колонами в рукописях XVI века крайне редки; совсем отсутствуют пятислоговые колоны, распетые рафаткой. Рафатка, содержащая менее семи знаков, далее будет называться *нестандартной*²⁶: целостность ее структуры утрачивается из-за отсутствия одного или двух знаков. Чаще всего рафаткой распевались восьми-, девяти- и десятислоговые колоны. Здесь важно обратить внимание на общий для формул дореформенного знаменного распева принцип соответствия одного знака одному слогу, который нарушался только в редчайших и исключительных случаях. В рукописях встречаются три основных графических вида нестандартной шестизнаковой рафатки — с отсутствием стопицы в первом²⁷ или втором речитативных участках и с отсутствием крюка с подчашием.

²⁶ Соответственно и текстовые колоны, имеющие семь и более слогов, будут названы *стандартными*, а имеющие менее семи слогов — *нестандартными*.

²⁷ В начальных колонах стопицу может заменять параклит.

О ПРИНЦИПАХ РЕФОРМЫ ЗНАМЕННОГО РОСПЕВА

Схема III. Нестандартная рафатка с отсутствием стопыцы первого речитативного участка:

подвод			основа		
6	5	4	3	2	1
↙	↘	↗	↘	↙	↗

Пример 3. Шестизнаковая рафатка с отсутствием стопыцы первого речитативного участка. Воскресная стихира «Ублажаем тя роди веси». В этом и в следующих примерах звездочкой * указано место отсутствующего знака:

* ↙ ↘ ↗ ↘ ↙ ↗
твареподвижся

Схема IV. Нестандартная рафатка с отсутствием стопыцы второго речитативного участка:

подвод			основа		
6	5	4	3	2	1
(↘)↙	↘	↗	↘	↙	↗

Пример 4. Шестизнаковая рафатка с отсутствием стопыцы второго речитативного участка. Стихира в среду на утрени на стиховне «Вас прехвальнии мученицы»:

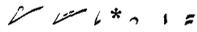
↙ ↘ * ↗ ↘ ↙ ↗
ни ме че ниогне

Схема V. Нестандартная рафатка с отсутствием крюка с подчашием:

подвод			основа		
6	5	4	3	2	1
(↘)↙	↘	↙	↘	↙	↗

ОТДЕЛ II. ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

Пример 5. Шестизнаковая рафатка с отсутствием крюка с подчашием. Стихира в среду вечером, на стиховне «Апостальская всестройная цевница»:


 Апосталеская

Третьей важной для справщиков особенностью дореформенной рафатки являлось обычное совмещение одного из ее знаков с ударным слогом текста. Этим знаком был крюк светлый в начальной части («подводе») рафатки. Крюк светлый, как правило, ставили над *первым ударным* слогом текстового колона²⁸, но он не мог стоять на пяти последних слогах этого колона. Крюк светлый не ставили также над первым слогом от начала колона, если он оказывался ударным, — по всей видимости для того, чтобы из-за потери стопыцы первого речитативного участка не нарушалась структура рафатки. В случаях же, когда ударным оказывался первый от начала слог колона, или, напротив, один из последних пяти слогов, крюк светлый ставили над вторым слогом колона.

Схема VI. Область постановки крюка светлого (1—5: нумерация слогов от конца текстового колона; **б** и далее: слоговая область, в которой над ударным слогом мог быть поставлен крюк светлый; **х**: последний слог):

Область постановки крюка светлого

 б	[...]	 б	 б
х	... 10 9 8 7 6		5 4 3 2 1

Ниже приведены примеры постановки крюка светлого в колонах, содержащих различное количество слогов.

²⁸ Далее нумерация слогов во всех примерах будет производиться от конца (справа налево) текстового колона, так как в заключительной части рафатки и трех других формул ее семейства, в отличие от начальной части, количество знаков стабильно. Эта система отсчета не будет распространяться на понятия «предударный, постударный слог», «начальная, заключительная часть формулы». В необходимых случаях направление нумерации будет оговариваться.

(90%) случаев не увеличивалось, а сокращалось. Перераспределение знаков рафатки в сокращенных колонах облегчалось наличием в ней участков речитативных стопиц, за счет изъятия которых происходило основное сокращение формулы. Однако из-за устранения слогов стали часты случаи шести- и пятислоговых колонов. Вставал вопрос, как сохранить рафатку, для которой был необходим не менее, чем семислоговой текст, в колонах, имеющих меньшее количество слогов.

Однако основной проблемой приспособления рафатки к новым текстам явился *нововведенный* в период редакции знаменного роспева принцип *акцентуации*³⁰, состоявший в том, что помимо одного знака в начале формулы — крюка светлого, — совмещаемого традиционно с ударным слогом текста, справщиками был выявлен *второй знак* в заключительной части рафатки, который также старались совместить с одним из ударных слогов текста³¹. Этим знаком стало подчашие светлое, либо — запятая, занимающая соседнюю позицию по отношению к подчашию светлому.

II.1. О совмещении одного знака рафатки (крюка светлого) с ударным слогом

Совмещение крюка светлого с ударным слогом не доставляло особенных сложностей, так как благодаря окружению речитативных стопиц позиция этого знака в рафатке была подвижной и для его постановки над ударным слогом текста имелась достаточная слоговая область. Кроме того, как было замечено выше,

³⁰ Термин введен условно автором статьи.

³¹ Знаки, совмещаемые с ударными слогами текста, в статье будут условно названы «акцентными». Этот термин в том же значении употреблен А. Ю. Поповым: «При сопоставлении последовательности знаков в строке и соотношения ударных и безударных слогов текста обращает на себя внимание, что над ударными слогами проставляются лишь определенные знамена <...> В дальнейшем эти знаки <...>, соответствующие ударным слогам текста, будут именоваться нами акцентными» (Цит. соч. С. 163—164).

в преобладающем большинстве случаев крюк светлый и в дореформенной рафатке занимал ударный слог, так что, если не изменялся текст, справщики оставляли этот знак над тем же слогом. Однако возникали случаи, когда обязательная постановка крюка светлого над ударным слогом влекла за собой определенного рода сложности. Ниже приведены основные случаи совмещения крюка светлого с ударным слогом текста в отредактированных формулах «рафатки».

II.1.1. Оставление крюка светлого над тем же слогом, над которым он стоял в дореформенной рафатке

Нижеприведенные две формулы представляют собой самый распространенный случай, когда крюк светлый оставлен над тем же ударным слогом, над которым он стоял в варианте до редакции.

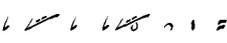
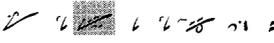
Пример 9. Восточны «Плотию волею» и «Живодавному Ти гробу»:

XVI в.	XVII в.
<p>пострада вошаипогребенна</p>	<p>пострадавшая погребена</p>
<p>славословиеприносимо</p>	<p>славосло ви е приносимъ</p>
	<p>9 8 7 6 5 4 3 2 1</p> <p>8 7 6 5 4 3 2 1</p>

II.1.2. Перенос крюка светлого с безударного на ударный слог

В тех редких колоннах, в которых крюк светлый в дореформенном варианте занимал безударный слог, справщики переносили этот знак на ближайший ударный слог.

Пример 10. Стихира на хвалитех «Боголепное Твое схожение»:

XVI в.	XVII в.
	
да сп а се ш и в се го ми ра	да сп а се ш и в се го ми ра
	8 7 6 5 4 3 2 1

II.1.3. Нарушение дореформенных тенденций в постановке крюка светлого

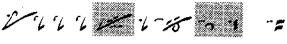
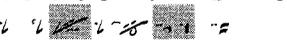
Крюк светлый справщики ставили над ударным слогом текста в обязательном порядке даже в тех случаях, когда в дореформенной рафатке этот знак оставляли над безударным, вторым от начала колона, слогом. В этих случаях нарушались дореформенные границы слоговой области постановки крюка светлого. Так, в несогласии с дореформенной тенденцией в двухударных колонах крюк светлый ставился над ударным пятым от конца колона слогом, если этот слог являлся *первым* ударным слогом в колонне³². В таких случаях для оставшихся пяти знаков рафатки недоставало одного слога, и для того, чтобы сохранить все знаки формулы, справщикам приходилось объединять два знака над одним — вторым ударным слогом от конца колона. В этих случаях образовывался новый тип соотношения формулы с текстом, отсутствовавший в дореформенном знаменном распеве, — *нестандартная рафатка в стандартном колонне*, имеющем более семи слогов. Ниже приведены примеры распределения знаков рафатки в колонах подобного *просодического* размера³³.

³² В двухударных стандартных колонах пятый от конца слог мог являться и вторым (от начала) ударным слогом колона, например, в колонах с пятым и седьмым (восьмым, девятым и т. д.) от конца ударными слогами. В трехударных стандартных колонах пятый от конца слог обычно оказывался средним, и на него переносили второй акцентный знак рафатки — подчашие светлое (см. схемы XV, XVI).

³³ Под *просодическим* размером текстового колона будет иметься в виду об-

Пример 11.

а) Восточен «Отцу собезначальна». В девятислоговом двухударном колоне со вторым и пятым от конца колона ударными слогами крюк светлый поставлен над пятым слогом. Из-за образовавшегося недостатка в слоге для заключительной части рафатки два знака распеты над одним — вторым ударным от конца колона слогом:

XVI в.	XVII в.
	
издевественныя утробы	ижеотдеви ческа чре - ва
	9 8 7 6 5 4 3 2 1
	
	отдевическа чре - ва
	7 6 5 4 3 2 1

б) Стихира на хвалитех «Поем Твою Христе». В шестисловых двух- или трехударных колонах с (первым)³⁴, третьим и пятым от конца ударными слогами крюк светлый ставился над пятым слогом, а над третьим ударным слогом текста объединяли два знака — подчасшие и запятую:

XVI в.	XVII в.
	
По е мо твою христе	По-ем тво юоу христе
	6 5 4 3 2 1

Таким образом, вопреки дореформенной тенденции крюк светлый ставился над ударным пятым от конца колона слогом в том случае, если этот слог являлся первым ударным (от начала) слогом в колона. Однако были единичные случаи постановки крюка светлого и над четвертым от конца колона ударным слогом, если этот слог являлся первым ударным (от начала) слогом колона.

щее количество слогов, количество ударных слогов и их местоположение в колона.

³⁴ Здесь и далее в скобки заключен ударный слог, на котором акцентный знак не мог быть поставлен.

Пример 12. Стихира на стиховне «Царе сы небу и земли».

В шестислоговом двухударном колоне со вторым и четвертым ударными от конца колона слогами крюк светлый поставлен над ударным четвертым слогом. Из-за такой постановки крюка для оставшихся пяти знаков рафатки остается только три слога. Формула сокращается за счет стопицы второго речитативного участка, а подчасшие объединяется с крюком светлым над ударным — четвертым от конца колона слогом:

XVI в.	XVII в.
воскresoотомертвыхо	воскре сый измeртвых
6 5 4 3 2 1	6 5 4 3 2 1

Чаще в таких колонах рафатку заменяли попевкой «рожок» со знаком «стрела мрачная с облачком» над ударным четвертым от конца колона слогом, так как структура этой формулы более соответствовала колону с подобным расположением ударных слогов (см. пример 18).

Поскольку дореформенные семислоговые колоны, распетые рафаткой, после изъятия слогов часто становились шестислоговыми, нарушалась прежняя тенденция избегать постановки крюка светлого над ударным начальным (первым от начала) слогом колона. Такая постановка крюка светлого в нестандартных шестислоговых колонах оказывалась неизбежной.

Пример 13.

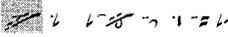
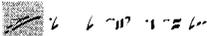
а) Стихира на стиховне «Царе сы небу и земли»:

XVI в.	XVII в.
Волею распятося	во ле ю распятося
6 5 4 3 2 1	6 5 4 3 2 1

Однако чаще в колонах с начальным (первым от начала) ударным слогом крюк светлый заменяли стрелой светлотихой, и рафатка становилась ометкой:

ОТДЕЛ II. ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

б) В среду вечером на стиховне «Радуйся радости»:

XVI в.  Ра ду и ся радости	XVII в.  Радуйся ра - досте	1-й вариант
	 Радуйся ра досте 6 5 4 3 2 1	2-й вариант

Таким образом, постановка крюка светлого над ударным слогом не доставляла справщикам особой трудности, поскольку этот знак ставился над первым ударным слогом от начала колона независимо от того, каким по счету был этот слог. Однако из-за превращения тенденции в жесткое правило даже для совмещения одного знака рафатки с ударным слогом текста в ряде случаев приходилось перестраивать всю формулу или заменять ее другой.

II.2. О совмещении двух знаков рафатки с ударными слогами текста

Выше было сказано о совмещении крюка светлого попевки «рафатка» с ударным слогом текста. Совмещение второго знака — подчашия светлого или запятой — с другим ударным слогом создавало гораздо больше сложностей, так как эти знаки имели фиксированную позицию в формуле-колоне, являясь по счету четвертым и третьим от конца формулы знаками и располагаясь над четвертым и третьим от конца колона слогами текста. Надо заметить, что если крюк светлый в период справы ставился без исключений над ударным слогом, каким бы по счету в колоне этот слог ни являлся, то подчашие светлое или запятая могли быть перенесены со «своих» четвертого и третьего от конца колона слога *только* в тех случаях, если ударными оказывались *ближайшие слоги*: подчашие — с четвертого на пятый или третий от конца колона слоги, запятая — с третьего на второй от конца колона слог. Ударными же в правленных текстовых колонах оказыва-

лись разные слоги и слоговой промежуток между ними также был различным. Кроме того, колоны имели разное количество слогов и могли быть двух- или трехударными. Поэтому справщикам приходилось в каждом конкретном случае вырабатывать особые приемы перераспределения знаков рафатки над текстами разного просодического размера с целью совмещения двух акцентных знаков с ударными слогами. При этом в большинстве случаев сохранение структуры формулы было сильно затруднено. Стандартные текстовые колоны, содержащие больше семи слогов, составляли меньше сложностей, чем укороченные нестандартные, ибо позволяли справщикам свободнее приспосабливать акцентные знаки рафатки к ударным слогам благодаря имевшимся в них «запасным» слогам. В нестандартных колонах, содержащих меньше семи слогов, проблема совмещения акцентных знаков с ударными слогами осложнялась недостатком общего количества слогов для целокупной рафатки.

Помимо основных указанных правил о двух акцентных знаках, в процессе sprawy были определены и регламентированы также отношения некоторых других знаков рафатки к безударным, предупдарным, ударным и постударным слогам текста, ранее либо вовсе отсутствующие в роспеве, либо существовавшие на уровне тенденции. Этими знаками были — «палка», «хамило», «змейца», «стопица с очком», «голубчик борзый». Так, знак «хамило» мог стоять только над последним постударным слогом текста (то есть, если второй от конца колона слог оказывался ударным); змейца обычно ставилась над последним ударным слогом текста; стопицей с очком и голубчиком борзым заменяли подчасие светлое и запятуу над безударными слогами текста.

II.2.1. О сложностях совмещения рафатки с правленными текстами и о колонах оптимального просодического размера

Чтобы показать сложности, возникавшие у справщиков при совмещении рафатки с текстами различного просодического разме-

ОТДЕЛ II. ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

ра по новому принципу, в качестве образца нами был взят самый простой случай — минимальная семизнаковая рафатка, в речитативных участках которой содержится только по одной стопице. В дореформенной семизнаковой рафатке благодаря принципу «знак-слог» каждый знак был строго соотнесен с определенным по порядку слогом текста. Знаки, ставшие для справщиков акцентными — крюк с подчашием, (замененный в период справы новым графическим вариантом «подчашие светлое» с той же мелодией, что и у крюка с подчашием), и крюк светлый — в дореформенной семизнаковой рафатке имели фиксированную позицию в текстовом колоне — четвертый и шестой от конца слога в независимости от их ударности.

Схема VII. Семислоговая рафатка до реформы (6, 4 — слоги крюка светлого и подчашия светлого — знаков рафатки, ставших для справщиков акцентными):

↓ ↘ ↓ ↘ ↘ ↓ #
7 6 5 4 3 2 1

В период справы текстовой колон оптимального для семислоговой рафатки просодического размера должен был иметь ударными четвертый и шестой от конца колона слога, так как в таком случае дореформенная рафатка и с учетом нового принципа могла быть сохранена без изменений.

Соответственно, в восьмислововых правленных колонах ударными должны были оказаться четвертый и — либо шестой, либо седьмой от конца слога, составляющие область крюка светлого (см. схему VI); в девятислововом — четвертый и один из трех — шестой, седьмой или восьмой от конца слога; в десятислововом — четвертый и один из четырех — шестой, седьмой, восьмой или девятый от конца слога и т. п. В этих случаях справщикам не приходилось прибегать к механической, деформирующей формулу, перестановке или смещению знаков со своих слогов, так как перечисленные слоги составляли «естественную» позицию для акцентных знаков. Однако текстовые колоны с таким

О ПРИНЦИПАХ РЕФОРМЫ ЗНАМЕННОГО РОСПЕВА

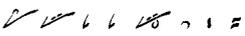
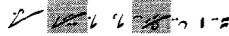
расположением ударных слогов оказывались чистой случайностью. В первом гласе Октоиха находим только три подходящих примера.

Пример 14.

а) Антифон в. «Десною Ти рукою». Пример семислогового трехударного колона с ударными (вторым), четвертым и шестым от конца слогами, текст и формула которого после справа не претерпели никаких изменений:

XVI в.	XVII в.
	
Десноютирукою	Десноютирукою
7 6 5 4 3 2 1	7 6 5 4 3 2 1

б) Стихира в пяток вечером на стиховне «Воистину паче ума». Пример восьмислогового трехударного колона с ударными (первым), четвертым и седьмым от конца слогами, текст и формула которого после справа не претерпели никаких изменений:

XVI в.	XVII в.
	
Воистину паче ума	Воистину паче ума
8 7 6 5 4 3 2 1	8 7 6 5 4 3 2 1

в) Стихира на хвалитех «Любомытежный роде». Пример колона, в тексте которого была исправлена хомония (изъяты два полногласных слога — «хо» и «де»), в результате чего колон сократился до девятислогового с оптимальным для пореформенной рафатки размером — ударными (первым), четвертым и восьмым от конца колона слогами:

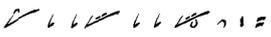
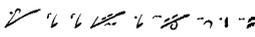
XVI в.	XVII в.
	
воскресеижев мертвых свободе	воскресеижев мертвых свобод
11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1	9 8 7 6 5 4 3 2 1

Был еще один легкий для справщиков случай, не требующий перестраивания формулы, когда один из акцентных знаков рафатки (подчасшие светлое) оставляли над четвертым от конца ко-

ОТДЕЛ II. ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

лона слогом, а другой (крюк светлый) ставили над одним из слогов области крюка светлого. Это случай двухударного колона, в котором одним из ударных слогов являлся первый от конца слог, поскольку перенос второго акцентного знака (подчашия светлого) на этот слог оказывался невозможным из-за его позиционной удаленности.

Пример 15. Восточен «Живодавному Ти гробу»:

XVI в.	XVII в.
	
неизреченноумтвоему	неизреченноумтвоему
	9 8 7 6 5 4 3 2 1

Колоны с любыми другими ударными слогами при приспособлении к ним рафатки по новому принципу создавали для справщиков сложности, так как акцентные знаки и ударные слоги оказывались в разных местах формулы-колона. На примере семислоговых колонов различного просодического размера схематично показаны эти сложности.

Схема VIII. Сложности совмещения акцентных знаков с ударными слогами в семислоговой рафатке.

Условные обозначения: 1, 2, 3 — порядковый номер слогов от конца колона; а — текстовой колон оптимального для пореформенной рафатки просодического размера, где 4, 6 — ударные слоги; б, в, г, д, ж, з — текстовые колоны различного просодического размера, создающие сложности при постановки над ними акцентных знаков, где × — ударные слоги:

а	7	6	5	4	3	2	1
б	×		×			×	
в				×		×	
г	×				×		
д				×			×
ж			×		×		
з	×					×	

II.2.2. О приемах приспособления рафатки к текстам разного просодического размера (схемы и примеры)

Чтобы акцентные знаки совместить с ударными слогами текста (см. схему VIII), в каждом конкретном случае справщикам приходилось вырабатывать определенные приемы перераспределения знаков рафатки. Ниже схематично (в основном на примере семислоговых колонов) будут показаны некоторые приемы приспособления рафатки к текстам разного просодического размера и соответствующие им отредактированные формулы «рафатка» с вариантами, имеющимися в рукописях³⁵. После каждой схемы в качестве образца приводятся формулы из Октоиха.

II.2.2.1. Примеры распределения знаков рафатки в стандартных *x*-слоговых³⁶ и в нестандартных шестислововых колонах

Схема IX. *x*-слоговой двухударный (стандартный и нестандартный) колон со вторым и последним (первым от начала) ударными слогами.

4, 6 (7...) — слоги крюка светлого и крюка с подчашием в рафатке до справа; × — ударный слог (здесь и в дальнейших схемах). В первой строке показана рафатка XVI века, в нижеследующих — варианты ее преобразования в рукописях XVII века:

XVI в.	6		6		3	1	2
XVII в.							
1-й вариант		6	6	6			2
2-й вариант		6	6	6			2
3-й вариант		6	6	6			2
	×					×	
	7	6	5	4	3	2	1

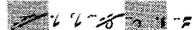
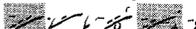
³⁵ В статье приведены только наиболее характерные, типичные случаи.

³⁶ «*x*-слоговой» колон — колон, содержащий любое количество слогов.

ОТДЕЛ II. ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

В колонах со вторым и последним от конца (первым от начала) ударными слогами акцентный знак «крюк светлый» переносили на последний от конца (первый от начала) ударный слог, в большинстве случаев заменяя его стрелой светлотихой. Так, рафатка становилась ометкой, благодаря чему сохранялась в силе дореформенная тенденция не ставить крюк светлый над первым слогом колона. Другой акцентный знак — в данном случае запятую — переносили на ударный второй от конца колона слог; при этом крюк светлый с подчашием, заменяемый в период справа подчашием светлым, оказывался над предупредительным слогом. Перенос акцентных знаков к ударному слогу влек за собой потерю слога в заключительной части колона для одного из знаков рафатки, в результате чего справщикам приходилось нарушать старое правило о постановке над одним слогом только одного знака и совмещать два знака рафатки над одним ударным слогом³⁷ (в приведенном примере — над вторым от конца колона, варианты 1 и 3). Для того, чтобы восстановить старый принцип «знак—слог», справщики нередко заменяли два знака, стоящих над одним слогом, одним знаком, имеющим приблизительно то же певческое значение (в данном случае этим знаком являлась стрела мрачная полукрыжевая, вариант 2)³⁸. Подчашие над предупредительным слогом иногда заменяли неакцентной стопицей с очком (вариант 3).

Пример 16. Восточен «Веселитесь небеса». Шестислоговой колон со вторым и шестым от конца ударными слогами:

XVI в.	XVII в.	
 Себоеммануило	 Себоемману-иль	1-й вариант
	 Себо еммануиль	2-й вариант

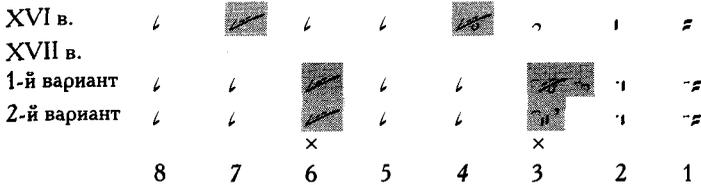
³⁷ Гласную этого слога, над которым стояли два знака, на письме либо удваивали, либо под вторым знаком ставили прочерк.

³⁸ Этот прием в статье А. Ю. Попова назван «знаковое свертывание» (цит. соч. С. 165).

О ПРИНЦИПАХ РЕФОРМЫ ЗНАМЕННОГО РОСПЕВА



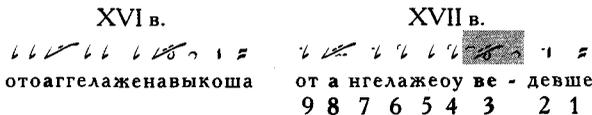
Схема X. х-слоговой двух- или трехударный (стандартный) колон с ударными слогами третьим от конца и любым другим слогом в области крюка светлого (на схеме — шестым):



В колонах подобного просодического размера крюк светлый переносили на ближайший ударный слог текста, а крюк светлый с подчашием (подчашие светлое) — на ударный третий от конца колона слог. Из-за образовавшегося недостатка одного слога для одного из знаков рафатки в заключительной части колона два знака соседних позиций объединяли над ударным третьим от конца колона слогом (вариант 1). Для восстановления соотношения «знак-слог» эти два знака нередко заменяли одним знаком с близким певческим значением, в данном случае — сложитием с запятой (вариант 2).

Пример 17.

а) Стихира на стиховне «Жены мироносица». Девятислоговой колон с третьим и восьмым от конца ударными слогами:



ОТДЕЛ II. ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

б) Степенны, антифон второй «Святым Духом». Двенадцатислоговой колон с третьим, восьмым и (двенадцатым) от конца ударными слогами:

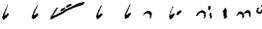
XVI в.	XVII в.
	
обращающиеся на первое	паки обращаются на первое
	12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Схема XI. x-слоговой двухударный (стандартный и нестандартный) колон с первым и четвертым от конца ударными слогами:

XVI в.					?	!	
XVII в.		?	?	?	!		
	7	6	5	4	3	2	1

В колонах с первым и четвертым от конца ударными слогами в постановке акцентных знаков был задействован только один ударный слог — четвертый, поскольку первый от конца колона ударный слог не годился для этой цели из-за своего удаленного положения. В большинстве колонов подобного просодического размера рафатку заменяли задевром с акцентным знаком «стрела полукрыжевая с облачком протягненным» над ударным четвертым от конца колона слогом. Над последним ударным слогом могла быть поставлена змейца.

Пример 18.

а) Степенны, антифон в «Святым Духом». Шестислоговой колон с (первым) и четвертым от конца ударными слогами:

XVI в.	XVII в.
	
равномощенбоесте	равно мощен бо есть
	6 5 4 3 2 1

О ПРИНЦИПАХ РЕФОРМЫ ЗНАМЕННОГО РОСПЕВА

б) Стихиры на стиховне «Радуется тварь». Пятислоговой колон с (первым) и четвертым от конца ударными слогами:

XVI в.	XVII в.
	
Господа умоли	Христа умоли
	5 4 3 2 1

Схема XII. х-слововой двухударный (стандартный и нестандартный) колон со вторым и четвертым от конца ударными слогами:

XVI в.							
XVII в.							
			x		x		
	7	6	5	4	3	2	1

В колонках со вторым и четвертым ударными слогами оба акцентных знака ставились над ударным четвертым от конца слогом. Из-за потери слога в заключительной части колона формула сокращалась за счет стопицы второго речитативного участка. Запятая над предударным третьим от конца слогом обычно заменялась неакцентным голубчиком борзым, а над постударным, — первым от конца слогом, ставился знак «хамило».

Пример 19. Стихира на стиховне «Царе сы небу и земли». Шестислоговой колон со вторым и четвертым от конца ударными слогами:

XVI в.	XVII в.
	
воскресоотомертвынхо	воскресый измертвых
	6 5 4 3 2 1

В колонках с одним из ударных слогов — пятым от конца в зависимости от количества ударных слогов (двух или трех) существовали различные варианты перераспределения знаков рафатки. В двухударных колонках, в которых пятый от конца слог являлся первым ударным слогом колона, на этот слог переносили

ОТДЕЛ II. ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

крюк светлый; в трехударных колонах, в которых пятый от конца слог являлся средним ударным слогом, на него переносили подчашие светлое.

Схема XIII. х-слоговой двухударный (стандартный и нестандартный) колон с первым и пятым от конца ударными слогами:

XVI в.	↵		↵		↵		#
XVII в.	↵	↵					
			x				x
	7	6	5	4	3	2	1

В двухударных (или трехударных) колонах с ударными первым, пятым от конца слогами крюк светлый ставился над пятым от конца колона слогом; рафатка сокращалась за счет изъятия стопицы второго речитативного участка, поскольку сохранить все знаки формулы путем объединения двух знаков над одним слогом в данном случае было невозможно, так как справщики обычно объединяли два знака только над ударным третьим или вторым от конца колона слогом. Подчашие светлое и запятая над безударными слогами часто заменялись неакцентными знаками — стопицей с очком и голубчиком борзым. Над последним ударным слогом могла быть поставлена змейца.

Пример 20. Стихира на стиховне «Радуется тварь». Шестислоговой колон с ударными (первым) и пятым от конца слогами:

XVI в.	XVII в.
↵ ↵ ↵ ↵ ↵ ↵ ↵ ↵ ↵ ↵ ↵ ↵	↵ ↵ ↵ ↵ ↵ ↵
весероденавоскресиво	все ро дна воскресивъ
	6 5 4 3 2 1

О ПРИНЦИПАХ РЕФОРМЫ ЗНАМЕННОГО РОСПЕВА

Схема XIV. x-слоговой двухударный (стандартный и нестандартный) колон со вторым и пятым от конца ударными слогами:

XVI в.	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈
XVII в.							
1-й вариант	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈
2-й вариант	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈
3-й вариант	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈	⋈
			x			x	
	7	6	5	4	3	2	1

В колонках этого типа крюк светлый переносили на пятый от конца ударный слог (см. § II.1.3.), а распределение знаков в заключительной части рафатки зависело от наличия хамилы над последним слогом текста. В рафатке без хамилы (1, 2-й варианты) знаки распределяли по типу формул схемы IX. Подчашие светлое над безударным слогом могло заменяться стопицей с очком. В рафатке с хамиллой (3-й вариант) запятую (и, соответственно, подчашие) не переносили на слог вправо ко второму от конца колонна ударному слогу, поскольку находящаяся над этим слогом палка перед хамиллой приобретала вдвое увеличенную длительность³⁹ и совмещать над ее слогом еще один знак, видимо, было затруднительно. (Надо заметить, что хамилу в правленных формулах ставили только над постударным слогом.) Из-за отсутствия слога рафатка сокращалась за счет стопицы второго речитативного участка. Подчашие и запятую над безударными слогами обычно заменяли неакцентными стопицей с очком и голубчиком борзым.

³⁹ В древнерусских певческих азбуках XVI—XVII вв. про исполнение палки перед хамиллой говорится: «а палка перед хамиллою тянется аки стрела». Знак же «стрела простая» имеет один звук длительностью в четыре удара (равна целой ноте).

ОТДЕЛ II. ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

Пример 21.

а) Стихира на хвалитех «Боголепное Твое схождение». Шестислоговой колон со вторым и пятым от конца ударными слогами:

XVI в.	XVII в.
ро же и ся о то де вы	ро д и ся от де - вы
6 5 4 3 2 1	6 5 4 3 2 1

б) Стихира на стиховне «Царе сы небу и земли». Шестислоговой колон со вторым и пятым от конца ударными слогами:

XVI в.	XVII в.
и пра вед ных хо ду ша	и пра вед ных хо ду ши
6 5 4 3 2 1	6 5 4 3 2 1

См. подобный девятислоговой колон «Иже от девическа чрева» (пример 11 а).

в) Стихира на хвалитех «Страстем Божественным». Шестислоговой колон со вторым и пятым от конца ударными слогами:

XVI в.	XVII в.
и е же во си о не	и е же в си о не
6 5 4 3 2 1	6 5 4 3 2 1

С х е м а XV. х-слоговой (стандартный) трехударный колон с (первым), пятым и последним⁴⁰ от конца ударными слогами:

XVI в.							
XVII в.							
1-й вариант							
2-й вариант							
	x		x				x
	7	6	5	4	3	2	1

⁴⁰ Имеется в виду начальный слог колона.

О ПРИНЦИПАХ РЕФОРМЫ ЗНАМЕННОГО РОСПЕВА

В трехударных колонах с одним из ударных слогов — пятым от конца на этот слог переносили не крюк светлый как в двухударных колонах (см. § II.1.3), а второй акцентный знак — подчасие светлое, так как для постановки крюка светлого имелся первый (начальный) ударный слог колона, над которым этот знак обычно заменяли стрелой светлотихой. При переносе подчасия на пятый ударный от конца колона слог в заключительной части колона появлялся лишний безударный слог: над этим слогом обычно ставили стопицу с очком, реже — запятую. Запятую (перед палкой) над безударным слогом заменяли голубчиком борзым.

Пример 22. Стихира на стиховне «Царь сыи небоу». Восьмислоговой колон с (первым), пятым, восьмым (начальным) от конца ударными слогами:

XVI в.	XVII в.
	
Ца ре сы небоу и земли	Царьсын не боу и земли
	8 7 6 5 4 3 2 1

С х е м а XVI. x-слоговой (стандартный) трехударный колон с (первым), пятым, шестым от конца ударными слогами:

XVI в.	6		6	6		7	1	8
XVII в.								
1-й вариант	6	6			6		1	
2-й вариант	6	6			6		1	
	8	7	x	x	4	3	2	1

В редких колонах с подобным расположением ударных слогов, несмотря на достаточное для рафатки общее количество слогов, среди которых три ударных, возникала сложность: последний ударный слог колона не был задействован в постановке акцентных знаков, а два других ударных слога оказывались соседними. Справщикам приходилось ставить акцентные знаки над двумя соседними ударными слогами. Чтобы сохранить промежуточную

ОТДЕЛ II. ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

стопицу второго речитативного участка рафатки, два знака — крюк светлый и стопицу — объединяли над шестым от конца колона ударным слогом. Знаки заключительной части формулы распределяли так же, как в трехударных колонах с одним из ударных слогов — пятым от конца (см. схему XV).

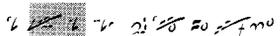
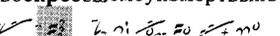
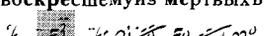
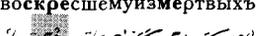
Пример 23.

а) Стихира на хвалитех «Боголепное Твое схожение». Восьми-слововой колон с (первым), пятым, шестым от конца ударными слогами:

XVI в.	XVII в.
	
пострада яко человеко	пострадаа я ко человекъ
	8 7 6 5 4 3 2 1

б) Стихира на Господи возвах «Обыдете людие сион».

В трех рукописях встречается редкий вариант замены крюка светлого и стопицы в составной формуле «рафатка с долинкой» знаком «змеяца» с необычным для нее трехзвучным ходом ломкою вверх. В данном случае справщикам необходимо было сохранить рафатку с долинкой в семислововом двухударном колоне, с одним из ударных слогов совместив первый акцентный знак рафатки (крюк светлый), с другим — последний акцентный знак долилки (полкулизмы):

XVI в.	XVII в.	
		1-й вариант
воскресошеому измртыви хо	воскресшемоуизмртывхъ	
		2-й вариант
	воскресшемуиз мртывхъ	
		
	воскресшемуизмртывхъ	
		
	воскресшемуизмртывхъ	
	7 6 5 4 3 2 1	

II.2.2.2. Примеры распределения знаков рафатки в нестандартных пятислоговых колонах

Большую сложность доставляли нестандартные колоны, имеющие меньше семи слогов, так как, помимо недостатка слогов для семи знаков рафатки, в этих колонах не исключался принцип со-вмещения акцентных знаков с ударными слогами. Примеры шестислоговых колонов приведены выше (см. примеры 16 а, 18 а, 19, 20). В пятислоговых колонах рафатку сохраняли за счет изъятия стопицы первого или второго речитативного участка и обязательного объединения двух знаков над одним из ударных слогов заключительной части колона. В более редких случаях стопицу второго речитативного участка сохраняли благодаря объединению двух знаков над двумя слогами текста.

Пример 24.

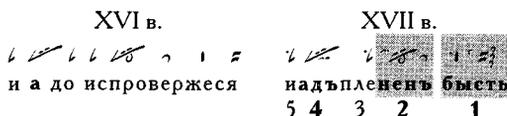
а) Стихира на стиховне «Царе сы небу и земли». Пятислого-вой колон с (первым), третьим и пятым (начальным) ударными слогами. Рафатка сокращена за счет стопицы первого речитативного участка, запятая и подчасие светлое объединены над одно-сложным словом «смерть»:

XVI в.	XVII в.
какосомертивокуси	како смерть вкоуси
5 4	3 2 1

б) Стихира на стиховне «Радуется тварь». Пятислоговой ко-лон с (первым), вторым и четвертым ударными слогами. Изъята стопица второго речитативного участка, запятая и палка постав-лены над односложным словом «спась»:

XVI в.	XVII в.
христособоспасонаше	христосьбос спась нашь
5 4	3 2 1

в) Стихира на хвалитех «Егда пригвоздися». Пятислоговой колон с первым, вторым и четвертым ударными слогами. Стопца второго речитативного участка сохранена благодаря объединению двух знаков над соседними слогами текста — «нень» и «бысть»:



II.2.3. О некоторых последствиях исправления формул «рафатка» в период sprawy

Таковы были некоторые приемы перераспределения знаков рафатки, имевшие целью совмещение акцентных знаков с ударными слогами текста в различных текстовых колонах. Хотя эти приемы позволяли сохранить рафатку над правленными текстами, однако при их проведении нарушались многие устоявшиеся нормы дореформенного осмогласного знаменного роспева, в частности такие, как:

а) соотношение «знак-слог», поскольку два или даже три знака ставились над одним слогом (примеры 17 а, 19, 21 б, 23 и др.) или же знаки группировали попарно над двумя соседними слогами текста (пример 24 в);

б) нарушался графический рисунок формулы, так как нередко два знака над одним слогом заменялись другим знаком, имеющим приблизительно тот же распев (пример 16, вариант 2; 17 б и др.).

Более того, ради достижения нового соотношения формулы с текстом справщикам знаменного роспева во многих случаях приходилось:

в) сокращать рафатку за счет изъятия некоторых знаков, из-за чего нарушалась цельность ее структуры (пример 19 и др.);

г) один вариант рафатки заменять другим (пример 23);

д) заменять рафатку другой формулой того же семейства — ометкой, рожком, задевцом (примеры 13 б, 18);

е) в некоторых песнопениях совсем менять формулу (например, в догматике «Облак тя света» рафатка в текстовых колонах «присносущааго дево», «из тебе бо яко дождь на руно», «того молящи прилежно» и др. заменена попевками «пастела», «мережа», «скочок»);

ж) использовать знаки в новом певческом значении, не существующем у этих знаков в дореформенный период (например, змейца в три восходящих звука через ступень, т. н. «ломкою»; голубчик тихий в два восходящих звука, из которых первый — краткий, второй — долгий: в этом случае голубчику присваивалось значение дореформенной стрелы мрачной или крыжевой, в результате чего стирались мелодические грани между знаками).

Из-за этих нововведений нарушалась прежняя структура и семиография рафатки, а также смысловые соотношения формулы и ее вариантов с текстом, сложившиеся на протяжении многовековой певческой традиции.

ВЫВОДЫ

На основании анализа небольшого фрагмента пореформенной певческой рукописи «Октоих» были выявлены две важные проблемы, встававшие перед справщиками Второй комиссии, — а именно, текста и акцентуации. Первая проблема заключалась в трудности приспособления формулы, требующей определенного количества слогов, к сокращенным текстовым колонам. Вторая проблема возникла из-за нововведенного в период справки принципа постановки двух определенных знаков формулы над двумя ударными слогами текста. Причем, если совмещение первого знака формулы с ударным слогом текста не являлось в строгом смысле новшеством справщиков, но скорее — «узакониванием» дореформенной тенденции, то о выявлении и совмещении второго знака формулы с ударным слогом текста можно говорить

как об *основном новшестве* справщиков, чрезмерно усложнившем редакцию роспева. И если проблема приспособления формул к сокращенным текстовым колонам перед справщиками возникла неизбежно, то введение принципа акцентуации, создававшего множество искусственных проблем, не было необходимым: справщики могли бы приспособлять формулы к новым текстам по принципам дореформенного роспева, то есть без обязательной привязки определенных знаков к ударным слогам.

Проведенное исследование позволяет сформулировать важный вопрос: на каких основаниях справщиками был выявлен второй акцентный знак в рафатке и соотнесен с ударным слогом текста? Распространили ли они тенденцию дореформенного знаменного роспева (совмещение одного из знаков рафатки с ударным слогом) на всю формулу-колон, возведя ее в статус жестко действующего правила, или же на новую ритмическую организацию мелодики формулы и текста оказывали влияние какие-то другие процессы, происходившие на Руси в период справы?

Поскольку справа проводилась в сравнительно краткий период времени, справщикам, по-видимому, трудно было разработать иные принципы, кроме логико-формальных, что было несвойственно дореформенному знаменному роспеву, развивавшемуся и оттачивавшемуся в течение веков без внешнего давления. В период справы роспев подвергся сложной механической обработке, проецированной на речевое произношение. В результате нарушился графический рисунок, позволявший знатоку с беголого взгляда распознать формулу, взамен этого появился акцент на ее письменной фиксированности, что увеличило зависимость певца от текста⁴¹.

⁴¹ Из-за изменения графического рисунка формул певец не мог больше ориентироваться на прекрасно знакомую ему изустную традицию. В результате приходилось буквально считывать с правленной рукописи знаменный текст в новом его графико-мелодическом оформлении. Это можно назвать крахом изустной традиции, которая предполагала мышление заведомо известными знаменными формулами-стереотипами.

В результате сопоставления пореформенных и послереформенных формул можно сделать два основных вывода.

Во-первых, настоящий разрыв традиции произошел не в середине XV века⁴², а при исправлении певческих книг в середине XVII века, когда были использованы принципы, чужеродные древнерусской певческой традиции и средневековому мышлению. Принципы изменения формул были не органичными для данной системы, но созданными искусственно на протяжении краткого периода справы. Дореформенная система была символично-средневековой, с графикой, разработанной до тонкости в последний период, а пореформенная — формально-логической, исходящей не из содержания, а из внешнего соответствия мелодических формул просодической схеме текстового колона.

Во-вторых, попытки современных медиевистов «реконструировать» древнерусский знаменный распев XII—XVI веков исходя из пореформенной нотации XVII века должны производиться с достаточной мерой предосторожности и с максимальным учетом всех особенностей справы.

Поскольку ряд процессов, совершавшихся в формулах, можно сравнить с процессами в обычных языках (например, аккомодация, метатеза, элизия и т. п.), то и всю эволюцию знаменного пения можно очень условно представить в виде последовательно сменяющихся фаз: от идеографического письма (ранняя беспометная нотация XII века, ср. китайский язык) к силлабическому беспометному (беспометная нотация XV—XVI веков, ср. критский силлабарий, консонантная древнееврейская графика), затем силлабическому пометному (пометная нотация XVI—XVII ве-

⁴² Мнение о реформе знаменного распева, происшедшей в середине XV века, распространено в среде музыковедов-медиевистов. «Первоначально текст описательных толкований был создан, вероятно, в последней четверти XV в., спустя несколько десятилетий после реформы *сер. этого столетия*»; «Попевка в знаменном пении начала играть весьма значительную роль сразу же после мелодической реформы *сер. XV в.*» (Шабалин Д. Певческие азбуки древней Руси. Кемерово, 1991. С. 232—233, 240. Курсив всюду наш).

ОТДЕЛ II. ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ

ков, ср. древнееврейский масоретский) и, наконец, фонетическому письму (распад знаменной нотации и переход к нотной записи, ср. греческий алфавит). Смену этих фаз интересно сопоставить не только с общей эволюцией письма, но и с общеисторическими процессами и переходом от символической средневековой европейской культуры к культуре нового времени с ее новым логическим мышлением и другим восприятием мира.

Действенность рассмотренных на примере рафатки приемов и принципов исправления знаменного распева Второй комиссией была проверена и подтверждена автором статьи на некоторых других знаменных формулах разных гласов⁴³. Однако, чтобы получить более полную картину редакции знаменного распева в XVII веке, необходимо включить в исследование как можно большее количество знаменных формул всех восьми гласов. Выявление тенденций соотношения дореформенных осмогласных формул с текстом, а также правил и приемов их редакции Второй комиссией особенно важно для проведения новой редакции, имеющей целью максимальное сохранение старых формул над правленными текстами и возвращение знаменного распева в современную богослужебную практику.

⁴³ Проанализированы формулы «грунка», «колесо», «кулизма», «долинка» (1 и 5 гласы); «мережа», «скочек» (2, 4, 6, 8 гласы); «качалка», «пригласка», «кулизма» (8 глас).

ОТДЕЛ III

ДОКЛАДЫ, СЛОВА, ПРОПОВЕДИ И РЕЧИ,
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

ЕВГЕНИЙ, АРХИЕПИСКОП ВЕРЕЙСКИЙ

ПРОПОВЕДЬ В ДЕНЬ ВЫПУСКА¹

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!

Дорогие отцы, братья и сестры!

Сегодня мы совершили литургию с особым, трепетным чувством, которое неизбежно охватывает всякого, кто завершил дело учения, духовно-нравственного воспитания и образования. Закончился важнейший период вашей жизни, период усвоения богословских знаний, а также церковно-практических дисциплин, таких как пение или иконописание. Перед вами открывается новая, часто невозделанная нива, которая потребует от вас самостоятельного служения. Пастырь на приходе должен быть ревностным миссионером, искусным проповедником, опытным педагогом. Все, что бы он ни сказал, он должен доказывать собственным примером самоотверженной христианской любви.

Но завершили ли вы процесс своего обучения? Духовная школа дала вам общее направление, в ней вы приобрели навыки серьезной работы, умения учиться в течение всей вашей жизни. Тех, кто любил духовную мудрость, на Руси именовали любомудрами. Для любомудра нет иного отдыха, кроме как припасть к чистым родникам святоотеческой мудрости. Он все сильнее и сильнее проникается словами Господа нашего Иисуса Христа:

¹ Последний выпуск Московской духовной академии и семинарии состоялся 12 июня 2005 г.

«Не хлебом единым жив будет человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4, 4).

Христианина отличает умение благодарить за малое и великое и, конечно, за одухотворенное время учебы. Оно было малым, сейчас кажется, что оно пронеслось слишком быстро, но в то же время оно было великим, для многих из вас стало выбором жизненного пути и приобщением к глубинам православной веры. Не раз годы учебы отзовутся в ваших душах радостью и светлой грустью, ведь все великое неповторимо.

В течение всей жизни оставайтесь благодарными к воспитавшей вас духовной школе, не забывайте ее. Где бы вы ни оказались, она всегда будет для вас вашим отечеством. Здесь вы произнесли свою первую проповедь, спели первые песнопения, написали первую икону, здесь вы почувствовали стройный лад Православия, здесь вы прилежно и внимательно впитывали слова ваших замечательных преподавателей. Вам остается хранить о них светлую память и молиться о них, по слову Священного Писания: «Поминайте наставников ваших» (Евр. 13, 7).

Духовная школа держится на двух столпах — духовности и учености. Цель семинарии — подготовить пастыря ревностного, благочестивого, способного к назиданию и своим личным примером, и словом. В этом отношении пастырь должен совмещать в себе идеал пустынножительный и идеал общественного служения. Подобно пустынножителям и великим подвижникам, подобно прп. Антонию Великому и прп. Серафиму Саровскому, он должен, живя в миру, не быть привязанным к миру, он призван быть неотмирным примером для мира. Прежде всего ему подобает, подобно прп. Антонию, чувствовать себя простым и неграмотным человеком и стремиться к тому, чтобы постигать устройство мира Божия не через книги, а по чистоте души, мудро созерцающей творение, чтобы быстрее приблизиться ко Творцу². Свт. Афанасий завершил житие прп. Антония следующими словами: «Не со-

² Свт. Афанасий Великий. Житие Антония 72, 73.

чинениями и не внешней мудростью, не каким-то искусством, но только благочестием стал известен Антоний»³.

Но в то же время пастырь должен уподобиться великим святителям и прочим ученым святым мужам. Подобно свт. Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту, подобно свт. Фотию Великому, будущий пастырь, призванный к служению в современном мире, должен обладать подлинной глубокой ученостью, образованностью, начитанностью, широтой интеллектуального кругозора. Конечно, целью его стремлений не должна быть такая ученость, которая ставит своей задачей надменно возвыситься надо всеми, но и не могут знания его сводиться к набору разрозненных сведений. Нет, он должен достичь подлинных глубин богословия и трепетно ценить духовное знание, должен *делати его и хранити*, как рай, который был вверен первозданному Адаму (ср. Быт. 2, 15). Рай красовался всевозможными растениями, и душа пастыря должна быть украшена всевозможными богословскими знаниями. Растения, насажденные в раю, должны были возрасти и принести плод; и райский сад знаний должен украсить душу пастыря и заплодоносить, приносить плоды благие, во вразумление и утешение людям. Ибо знание, к которому он призван, — это не мертвое знание богоборцев, но живое знание евангельских рыбарей и христианских любомудров. «Кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. 8, 3).

Итак, будущему пастырю, которому предстоит духовно окормлять людей самых разных общественных слоев — людей простых и малообразованных, но в то же время и людей весьма просвещенных, — надлежит быть на высоте. Понятно, что он не обязан быть непременно филологом, физиком или врачом. Но он не в праве гнушаться никаким видом знания ради того, чтобы *сделавшись*, по слову апостола Павла, *всем для всех, спасти по крайней мере некоторых* (1 Кор. 9, 22). А уж истины своей веры он обязан знать всесторонне, не хуже, чем летчик, который, не осво-

³ Свт. Афанасий Великий. Житие Антония 94.

ив определенных теоретических и практических знаний, не дерзнет поднять самолет в небо.

В храме молятся все вместе — будущие пастыри, иконописцы, регенты. И это, мне думается, глубоко символично. Миссия Церкви — это всесторонний органичный процесс, в который вовлекаются все стороны человеческой деятельности. Пастырь организует жизнь прихода, но эта жизнь была бы несовершенна, если бы она не была украшена церковным пением и священными образами. Естественно, что первое впечатление человека, пришедшего в храм, во многом зависит от того, что он услышит и увидит в храме. Вспомним слова русских послов, которые рассказали князю Владимиру о посещении Святой Софии в Константинополе: «И приидохом же в греки и ведоша ны, идеже служат Богу своему, и не вемы, на небе ли есмы были, или на земли: несть бо на земли такой красоты»⁴.

Итак, что пожелать нашим иконописцам, регентам и певцам? Чтобы они непрестанно свидетельствовали о Боге, воспевая и изображая Бога и его святых. Осознаем все, насколько высоко служение иконописца. По библейскому учению он, как и всякий человек, сотворенный по образу и по подобию Божию (Быт. 1, 26—27), изображает «образ Божий», пишет икону, «честь которой восходит к Первообразу»⁵. Подумаем, насколько высоко служение церковного певца, вспомнив, что, по святоотеческому учению, ангельское служение в раю будет заключаться в воспевании Бога.

Сегодня с нами в храме молились пастыри, прошедшие курс обучения заочно. К учению их побудило чувство глубокой ответственности за души вверенных им людей. Они не могли оставить своей паствы и пожертвовали ради нее теми возможностями обу-

⁴ См.: Повесть временных лет / Подготовка текста, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. СПб., 1996. С. 49.

⁵ Прп. Иоанн Дамаскин. В защиту святых икон. Слово 1, 21; Свт. Василий Великий. О Святом Духе 18, 45.

чения, которые предоставляет регулярная учеба. Но в то же время они стремились к богословским знаниям и не могли не учиться, ради чего жертвовали почти всем своим свободным временем. Пастыри, студенты заочного сектора, приезжали в Троице-Сергиеву лавру, как на праздник, с благоговением молились, ревностно учились. Такое же рвение нужно проявлять каждому пастырю и всегда стремиться расширить свой церковный кругозор, несмотря на трудные и подчас неблагоприятные условия.

Итак, дорогие воспитанники, в вашей жизни завершилось путешествие в мир богословских знаний и православной духовности, которое вы совершили во время учебы. По словам святителя Игнатия (Брянчанинова): «Благодарите школу за то, что она дала вам правильную и твердую богословскую систему, что привила вам любовь к чтению Слова Божия и молитве. Идите своей дорогою, упражняйтесь в духовной жизни, но и наук не оставляйте: все исследуйте и всему научайтесь. И тогда сможете во всякое время *дать вопрошающему отчет в вашем уповании* (1 Пет. 3, 15)»⁶. Из слов святителя Игнатия, только что процитированных, становится ясно, что никому не подобает ограничиваться тем, что достигнуто. Теперь, вступив на поприще пастырского служения или продолжив его, став певцами или иконописцами, вы будете продолжать шествовать по пути к духовному совершенству. Цель этого шествия — Царствие Небесное, в котором люди, восстановив свой подлинный образ, воспоют Богу песнь любви и благодарности. Аминь.

⁶ Ср.: Из записок Высокопреосвященного Леонида, архиепископа Ярославского // *Марк (Лозинский), иг. Отец современного иночества*. М.: Издательство имени святителя Игнатия Ставропольского, 1996.

К. В. СКУТЕРИС

О СМЫСЛЕ БОГОСЛОВИЯ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВА В НАШИ ДНИ¹

В начале своего выступления мне бы хотелось отметить, сколь почетным является для меня решение Ученого Совета знаменитой Московской духовной академии о присвоении мне степени доктора богословия *honoris causa*. Я не нахожу слов, чтобы выразить свою признательность и благодарность. В моем сознании столь великая честь возлагает на меня ответственность перед нашей общей Матерью — Православной Церковью и долг перед нашим общим служением, перед нашей православной богословской миссией.

В такой важный момент моей академической жизни мне бы хотелось вспомнить трех великих русских богословов, которых я удостоился знать и которые своим образом мысли и прежде всего своей приверженностью православной традиции глубоко повлияли на становление моего богословского сознания.

Первым из них был блаженной памяти архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин), глубокий знаток богословия святого Симеона Нового Богослова и святителя Григория Паламы. Для меня было поистине благословением то, что я сотрудничал с ним на протяжении многих лет, а также и то, что мне довелось принять участие в появлении на греческом языке его труда «В свете Христовом», который перевела моя супруга.

¹ Речь почетного профессора Богословского факультета Афинского университета К. В. Скутериса при вручении ему диплома *doctor honoris causa* Московской духовной академии 21 апреля 2005 г. Перевод с новогреческого языка выполнен аспиранткой Богословского факультета Афинского университета Е. В. Жуковой под редакцией В. Л. Шленова.

Вторым был приснопамятный Леонид Успенский. Богослов, великий иконописец, верное чадо Русской Православной Церкви, он жил как монах в миру, среди чуждого ему окружения, которое не только не внесло мирского начала в его образ мысли и жизни, но напротив духовно укрепило его. Я счастлив, что не только знал его, но и был связан с ним узами долголетней дружбы. Когда Русская Православная Церковь приурочила к празднованию тысячелетия обращения в христианство этой благословенной страны проведение международной научной конференции в Санкт-Петербурге, я имел счастье представить там небольшой доклад на тему «Святоотеческие основания богословия Леонид Успенского» (The Patristic Foundation of the Theology of Leonid Ouspensky). Исследование было опубликовано в коллективном томе «Icons: Windows on Eternity».

Третьим был выдающийся богослов о. Георгий Флоровский. Я храню в памяти его благородство и радушность, хотя видеть его мне довелось всего лишь один раз в жизни. Особенной честью для меня была предоставленная мне в 1985 году возможность выступить с докладом в Нью-Йорке, в рамках ежегодного мероприятия Православного богословского общества Америки, и читать ежегодно принятую там «Лекцию, посвященную памяти о. Георгия Флоровского» (Father George Florovsky Memorial Lecture). Это мое исследование было опубликовано в 1985 г. в журнале «The Greek Orthodox Theological Review».

Не случайно посчитал я своим долгом начать речь о смысле и ответственности богословия с упоминания об этих трех великих деятелях Православной Церкви. Они глубоко осознавали колоссальный потенциал православного богословия и неуклонно трудились над тем, чтобы донести традицию и слово христианского Востока западному миру. Их приношение оставило немалые следы в западной христианской мысли, искавшей, неосознанно или осознанно, богословие, способное дать надежду.

После Второй мировой войны на протяжении нескольких десятилетий особенное внимание было уделено сути богословия. Сущность богословия, его цель, метод и язык составляли предмет изучения многочисленной плеяды исследователей как православных, так и других христианских конфессий. Несчастья, принесенные человечеству интеграцией, а затем бурным техническим прогрессом, причиной которого стало невиданное прежде развитие наук, эти факторы великих перемен мировой истории подтолкнули богословов к глубокому исследованию важнейших христианских понятий, и в первую очередь самого богословия. Жизненно важным стал вопрос о том, что представляет собой богословие. Является ли богословие наукой? Может ли человек познать Бога и если да, можно ли о Нем говорить и каким образом? Какого рода знанием является знание о Боге, и каким словом является богословие?..

Святитель Григорий Богослов, рассматривая богословие как слово о Едином в Трех Ипостасях Боге, подчеркивает, что в данном случае возможности человеческого слова весьма ограничены. Если исследования природы встречаются на своем пути труднопреодолимые преграды, то богословие в своем искании Бога наталкивается на неприступные рубежи. В IV в. до Р. Х. Платон писал: «Конечно, творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать»². Свт. Григорий развивает мысль греческого философа следующим образом: «„Бога познать трудно, а изречь вовсе невозможно“... Но как я рассуждаю, изречь невозможно, а познать еще более невозможно»³. Свт. Григорий Нисский, переда-

² Plat. Tim. 28c:3—5. TLG 0059/31. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν... Рус. пер. цит. по: Платон. Сочинения. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 469 (здесь и далее ссылки на источники выполнены редакцией журнала).

³ См.: Greg. Naz. Orat. 28 (De theol.) 4:1—5. TLG 2022/8. θεὸν νοῆσαι μὲν

вая учение Евномия, указывает на различие между естественным и духовным познанием: «Одно дело — тайна богословия, а другое — естественное учение об изменяющихся телах»⁴. Отцы каппадокийцы в общем согласии отмечают, что существует великая разница между познанием мира телесного и познанием Бога. Познание физических тел совершается при главенствующем участии логического разума, однако если богословие возьмет за основу своего познания один лишь разум, то оно неизбежно превратится в голую теорию, в один из видов философии или даже в простое логическое упражнение, софизм. Человеческая логика слишком несовершенный орган, который неспособен проникнуть в «глубины Божии» (см. 1 Кор. 2, 10).

Утверждения латинского схоластического богословия о том, что человек может посредством логических рассуждений постичь сущность Бога, привело, как известно, западную богословскую мысль к безысходности отвлеченного богословия, в центре которого был поставлен человек. Схоластические богословы латинского средневековья, искажая смысл и абсолютизируя постулат блж. Августина, говорившего: «Я буду без промедления искать сущность Бога, будь то через Священное Писание или через тварь»⁵, пришли к богословию, очень близкому к построениям еретика Евномия, пытавшегося превратить богословие в «теорию». Свт. Григорий Нисский поставил перед Евномием прямой вопрос: «Как посредством страстей телесных можешь ты рассу-»

χαλεπόν φράσαι δὲ ἀδύνατον, ὡς τις τῶν παρ' Ἑλλήσι θεολόγων ἐφιλοσόφησεν... ἀλλὰ φράσαι μὲν ἀδύνατον, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, νοῆσαι δὲ ἀδυνατώτερον. Ср. рус. пер.: Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. ТСА, 1994. С. 393.

⁴ Greg. Nyss. *Contra Eun.* 3, 2, 24:5—6. TLG 2017/30. (PG 45, 625C) ...ἄλλο θεολογίας ἐστὶ μυστήριον καὶ ἄλλη τῶν ῥευστῶν σωμάτων φυσιολογία. Ср. рус. пер.: «...иное дело — богословское таинство, и иное — естествознание бранных тел» (Свт. Григорий Нисский. Творения. Т. 5. Опровержение Евномия. Кн. 4. Глава 1. М., 1863. С. 443).

⁵ Aug. Hipp. *De Trin.* (lib. II. Prooem.) PL 42, 845. ...non ero segniss ad inquirendam substantiam Dei, sive per Scripturam Ejus, sive per creaturam. Ср. рус. пер.: Августин Аврелий. О Троице. Краснодар, 2004. С. 45.

дать о бесплотном?»⁶ Богословие перестает быть собою, если человеческое слово начинает замещать собою слово Божие. Поэтому и Евномия нельзя относить к подлинным богословам, он был, по словам свт. Григория Нисского, только теоретиком, «плотским» (*σωματικός*)⁷ и «новоиспеченным» (*καινός*) богословом⁸.

Святые отцы каппадокийцы с поразительной настойчивостью обращались к тайне богословия, для того чтобы подчеркнуть, что исходной точкой богословия является не человеческое слово, а Слово божественное. Любомудрствовать о Боге позволительно лишь тогда, когда Сам Бог соизволяет открыть Себя. Богословие всегда есть посвящение человека в тайну Божию, которая открывается Самим Богом. Согласно незыблемой традиции Церкви, существовавшей издревле, богословие является высочайшим даром божественной благодати, преподанным в Откровении.

Превосходно выражают церковное сознание о богословии как об исключительном даровании слова святого Диадокха, епископа Фотикийского: «Все дары Бога нашего весьма хороши и способны доставлять всякую благодать, но ни один не воспламеняет и не побуждает так сердца нашего к любви Его благодати, как богословие. Ибо само оно, будучи ранним порождением благодати Божией, непременно и первые дары дает душе»⁹.

⁶ *Greg. Nyss. Contra Eun.* 3, 2, 24:10—11. (PG 45, 625C—D) *πῶς διὰ τῶν παθῶν τοῦ σώματος τεχνολογεῖς τὸ ἀσώματον*; Ср. рус. пер.: Творения. Т. 5. Кн. 4. Глава 1. С. 443—444.

⁷ *Greg. Nyss. Contra Eun.* 3, 6, 43:7. Рус. пер.: Творения. Т. 6. Опровержение Евномия. Кн. 8. Глава 4. М., 1864. С. 120.

⁸ *Greg. Nyss.* 3, 2, 8:1—2 (PG 45, 620C). Рус. пер.: Творения. Т. 5. Кн. 4. Глава 1. С. 436. Ср.: *Greg. Nyss. Contra Eun.* 1, 1, 1, 250:2—4. *...ἐτέρας τινὸς ὑποστάσεως πρεσβυτέρας τοῦ μονογενοῦς προαναπλασθείσης ὑπὸ τοῦ καινοῦ θεολόγου...* Рус. пер.: «...этим новым богословом примышлена другая некая ипостась, которая старше Единородного...» (Творения. Т. 5. Кн. 1. Глава 20. С. 103).

⁹ *Diad. Phot. Sermo asc.* 67 // Греч. текст и рус. пер. см.: Блаженный Диадокх, епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Т. 1. Творения бл. Диа-

Богословие, являясь дарованием Божиим, предполагает со стороны человека чистоту веры. Не смутной отвлеченной веры, заключающейся только в признании существования некоего высшего начала, но веры Евангельской, веры в Троицкое Единого Бога, веры такой, какую ее передали Церкви апостолы, веры непорочной, какой она сохранилась в святоотеческом учении, какой провозгласили ее Вселенские Соборы. Свт. Василий Великий утверждает, что «тайна богословия требует одобрения веры без испытания»¹⁰. Вера вовсе не заменяет слово, но освящает его. По слову Григория Богослова, она есть «восполнение (πλήρωσις) нашего слова»¹¹. Слово не упраздняется, но исполняется и совершается верой.

То, что богословие зиждется на вере, преображающей слово и делающей его приличествующим Богу, предполагает существование некоторых предпосылок, необходимых для самой возможности богословской мысли. Богословие как наука о божественном нуждается в наличии определенного метода и образа мышления при подходе к ней. В первую очередь нужно со всей ясностью понять, что не может богословствовать кто бы то ни было и когда бы то ни было. Свт. Григорий Богослов говорит по этому поводу: «Любомудрствовать о Боге (τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφεῖν) можно не всякому... Это приобретается недешево и не пресмыкаю-

доха / Пер. К. Попова. Киев, 1903. С. 354—359. Ср. более архаичный рус. пер.: «Все дары Бога нашего добры вельми и всеблагоподательны; но ни один из них так не воспламеняет и не подвигает сердца к возлюблению Его благодати, как богословствование. Ибо оно, будучи первейшим порождением благодати Божией, первейшие и дары подает душе...» (Блаженного Диадокха, епископа Фотики, что в древнем Эпире Илирийском, подвижническое слово // Добротолюбие в русском переводе. Т. 3. М., 1900. С. 44—45).

¹⁰ Vas. M. Hom. in Ps. 115. PG 30, 105:15—17. TLG 2040/55. Οὕτω δὴ οὖν καὶ τὸ τῆς θεολογίας μυστήριον, τὴν ἐκ τῆς ἀβασανίστου πίστεως ἐπιζητεῖ συγκατάθεσιν.

¹¹ Greg. Naz. Orat. 29 (De Filio) 21:12. TLG 2022/9. ἡ γὰρ πίστις τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου πλήρωσις. Ср. рус. пер.: «Ибо восполнение нашего учения есть вера» (Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 428).

щимися по земле! Присовокуплю еще: можно любомудрствовать не всегда, не перед всяким и не всего касаясь, но должно знать: когда, перед кем и сколько. Любомудрствовать о Боге можно не всем; потому что способны к сему люди испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, душу и тело»¹². Согласно святоотеческому учению непременным условием для приобщения к богословии является очищение (*κάθαρσις*). К Богу, Который преисполнен целомудрия и чистоты, могут приступать лишь чистые люди, или, по крайней мере, постоянно стремящиеся себя очистить. Далее свт. Григорий Богослов утверждает: «Образом жизни взойди, очищением достигни чистоты. Хочешь ли со временем стать богословом и достойным Божества? Соблуди заповеди, поступай согласно повелениям, ибо деяние есть восхождение к созерцанию»¹³. Очищение подразумевается здесь, конечно, не с философской точки зрения, но с христианской. Оно имеет не только отрицательный характер, но и положительный, и заключается в освобождении от страстей и одновременно в возделывании добродетелей.

Очищению сопутствует «покой» (*συχολή*), то есть внутренняя тишина и спокойствие души. Богословствовать должно, говорит свт. Григорий Богослов, когда «мы находимся в состоянии покоя от внешней нечистоты и волнения», а не тогда, когда наш ум пре-

¹² *Greg. Naz. Orat. 27 (Adv. Eunom.) 3:1—6. TLG 2022/7. Рус. пер. цит. по: Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 386.*

¹³ *Greg. Naz. Orat. 20 (De dogm. et constit. epics.). PG 35, 1080:15—19. TLG 2022/33. *Διὰ πολιτείας, ἀνελθεῖ διὰ καθάρσεως, κτῆσαι τὸ καθαρόν. Βούλει θεολόγος γενέσθαι ποτέ, καὶ τῆς θεότητος ἄξιος; τὰς ἐντολὰς φύλασσε: διὰ τῶν προσαυμάτων ὄδευσον· πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας...* Ср. рус. пер.: Творения. Т. 1. С. 305.*

¹⁴ См.: *Greg. Naz. Orat. 27 3:8—13. Рус. пер.: «Когда же можно (богословствовать)? — Когда бываем свободны от внешней тины (т. е. не порабощаемы плоти) и мятежа, когда владычественное в нас (т. е. ум) не сливается с негодными и блуждающими образами, как красота письма, перемешанных письменами худыми, или как благовоние мира, смешанного с грязью. Ибо действительно*

бывает в смятении под влиянием мирских неурядиц¹⁴. Необходимо постоянно иметь память Божию: «помнить о Боге необходимо больше, чем дышать»¹⁵. Однако когда нам предстоит богословствовать, нужно учитывать обстоятельства времени и отчетливо сознавать наше собственное состояние. Свт. Григорий осуждает «несообразность» (*ἀμετρία*) и «несвоевременность» (*ἀκαιρία*) богословия, не исходящего из такого «покоя», не знающего непрестанной памяти Божией и внутреннего озарения¹⁶.

В целом, в святоотеческом учении особо подчеркивается мысль о том, что истинным состоянием богословия может являться только созерцание. Истинный богослов и есть тот, кто достиг созерцания. Понятие «созерцание» (*θεωρία*) восходит к Священному Писанию. Глагол *θεωρέω* часто встречается в Евангелии от Иоанна. Христос множество раз говорил о нем и уверял Своих учеников: «Не оставляю вас сиры: прииду к вам. Еще мало, и мир ктому не видит Мене: вы же видите Мя, яко Аз живу, и вы живи будете» (Ин. 14, 18—19). Богословие в созерцании славы Божией познали апостолы в день Пятидесятницы, а святые Церкви и святые отцы познают его, становясь причастны (*μετοχή*) Богу в Духе Святом. Богословие как созерцание и причастие Богу безусловно есть высшая степень познания. Достигшие состояния такого созерцания обладают опытом Богопознания, высочайшим знанием Бога и не только становятся способны понимать слова и

нужно упраздниться, чтоб разуметь Бога (Пс. 45, 11), и егда придет время, судить о правоте Богословия (Пс. 74, 3)» (Творения. Т. 1. С. 386).

¹⁵ Greg. Naz. Orat. 27 4:2—4. *μνημονευτέον γὰρ θεοῦ μᾶλλον ἢ ἀναπνευστέον· καί, εἰ οἶόν τε τοῦτο εἰπεῖν, μὴδὲ ἄλλο τι ἢ τοῦτο πρακτέον.* Рус. пер.: «Памятовать о Боге необходимее, нежели дышать; и, если можно так выразиться, кроме сего не должно и делать ничего иного» (Творения. Т. 1. С. 387).

¹⁶ См.: Greg. Naz. Orat. 27 4:9—11. *ὥστε οὐ τὸ μεμνηῆσθαι διηλεκτῶς κωλύω, τὸ θεολογεῖν δέ· οὐδὲ τὴν θεολογίαν, ὥσπερ ἀσεβές, ἀλλὰ τὴν ἀκαιρίαν· οὐδὲ τὴν διδασκαλίαν, ἀλλὰ τὴν ἀμετρίαν.* Рус. пер.: «Таким образом запрещаю не памятование о Боге, но богословствовать непрестанно; даже запрещаю не богословствование, как бы оно было делом не благочестивым, но безвременностью, и не преподавание учения, но несоблюдение меры» (Творения. Т. 1. С. 387).

символический язык святых, но могут сами выражать, не уклоняясь в различные заблуждения, истинное богословие.

Многие святые отцы и церковные писатели говорят о трех ступенях восхождения к Богу и признают, что высочайшей из них является созерцание, которое они и называют преимущественно богословием. Евсевий Кесарийский, Евагрий Понтийский и еще в большей степени отцы каппадокийцы видят церковный характер богословия именно в стяжании очищения, просвещения и созерцания, или же богословия. Этот духовный путь нельзя понимать только как некое философское восхождение или нравственное совершенствование. Более того, здесь является нам подлинная реальность, связанная непосредственно с любовью, верою и общением с Тем, от Которого происходит *всяко даяние благо и всяк дар совершен* (Иак. 1, 17). Этим путем Церковь призывает пройти каждого верующего.

Весьма впечатляющим является и то, что, в общем и целом, отеческое учение о богословии предполагает соответствующий ему образ бытия. Богословие, как и все наше Православие, по призванию своему представляет собой славословие Бога. Начиная с первых веков христианства три термина — «богословие» (*θεολογία*), «славословие» (*δοξολογία*) и «православие» (*ὀρθοδοξία*) — теснейшим образом связаны между собой и подчас служат друг другу заменой. Богословие можно назвать еще правым учением о славе. Слава же, в свою очередь, есть воистину Сам Бог, Которого свт. Иоанн Златоуст именует «неизменной Славой»¹⁷. И свт. Епифаний Кипрский говорит, что Божество «не имеет никакой нужды в приращении славы, так как

¹⁷ См.: *Jo. Chrys. In ep. ad Rom.* PG 60, 415:41—44. *Εἰ γὰρ ἄνθρωπος πολλάκις φιλοσοφῶν οὐδὲν ἂν πάβοι παρὰ τῶν ὑβρίζοντων, πολλῶ μᾶλλον ὁ Θεός, ἡ ἀνώλεθρος καὶ ἄτρεπτος φύσις, ἡ ἀναλλοίωτος καὶ ἀκίνητος δόξα.* Рус. пер.: «Если и любомудрый человек часто может совсем не чувствовать оскорбления, то тем более Бог, Существо бессмертное и неизменяемое, слава непреходящая и неподвижная» (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста. Т. 9. Кн. 2. Беседа 3 на послание к Римлянам. СПб., 1903. С. 515).

Оно Само по Себе славно и самосовершенно» (*ἐχούσης δὲ τὸ αὐτοδεδοξασμένον καὶ τὸ αὐτοτέλειον*)¹⁸. Таким образом, термины богословие и славословие могли выражать одно и то же. Древние церковные писатели, такие как Ориген, Афанасий Великий, Дидим Слепец, Евагрий Понтийский и другие нередко употребляли понятия «богословие» и «славословие» как тождественные. Богословие, понимаемое как правильное учение (согласно исходному значению слова *δόξα*), является в то же время правильным славословием Бога. Широко известно классическое изречение Евагрия: «Если ты богослов, молись истинно, и если кто-либо молится истинно, таковой есть богослов»¹⁹. Владимир Лосский замечает в одном месте, что познание Святой Троицы, богословие и молитва для Евагрия синонимы²⁰.

В этой связи необходимо добавить, что богословие на Востоке никогда не было только индивидуальным интеллектуальным занятием, и уж, конечно, никогда не являлось некоторой рационалистической системой мыслей и знаний. Более того, оно было нераздельно с образом жизни, которая своим средоточием имела евхаристическое общение. На Востоке бытовало устойчивое убеждение в том, что любой истинный богослов во всей полноте выражает в своем учении, хотя, конечно, каждый по своему, учение Церкви и соборный разум, принося обретенное им Богу как «Твоя от Твоих». Именно такой церковный характер богословия выражается в возгласе служащего на божественной Литургии: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца, и Сына, и Святаго Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную».

¹⁸ См.: *Eriph. Panarion (Adv. haer.)* 3, 222:10—15. TLG 2021/2. Рус. пер. цит. по: Св. Епифаний Кипрский. Панарион. Ч. 4. Ересь 69. Против ариенитовствующих. Глава 74. Т. 4. С. 221.

¹⁹ *Evagrius. De orat. Cap. 60.* PG 79, 1180:22—23 (sub nomine Nili Аncyрани). TLG 4110/24. *Εἰ θεολόγος εἶ, προσεύξῃ ἀληθῶς, καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύξῃ, θεολόγος εἶ.*

²⁰ *Lossky V. Vision de Dieu.* Paris, 1962. P. 86. На рус. яз. см.: Лосский В. Боговидение // Лосский В. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 208.

Незыблемым основанием, на котором утверждается богословие как славословие Творца, является соборность Церкви. В лоне Церкви, в этой непрестанной Пятидесятнице наш ум, часто оказывающийся дезориентированным и поступающий как *неискусен ум* (превратный ум) (Рим. 1, 28), может вновь ощутить свою устремленность к Богу, обрести Божественное просвещение, то есть преобразиться в *ум Христов* (1 Кор. 2, 16).

Церковь, не просто как община людей, но как *скиния Божия с человеки* (Апок. 21, 3), является собранием (*σύναξις*) в Святом Духе, в Котором сохраняется единство и гарантируется богословская истина (*ἀκρίβεια*). Только в лоне Церкви, действием Святого Духа, богословие может сохранить свой подлинный лик. Оно воистину несет на себе благодатное знамение Утешителя, Духа сыноположения, о Немже вопием: «*Авва, Отче!*» (Рим. 8, 15). По сути церковное богословие, в глубинах своих тождественное Православию и славословию Бога, есть дело Святого Духа, поскольку *о чесом бо помолимся, якоже подобает, не вемы, но Сам Дух ходатайствует о нас, воздыхании неизглаголанными. Испытай же сердца, весть что есть мудрование духа, яко по Богу проповедует о святых* (Рим. 8, 26—27).

Вся святоотеческая литература жива таким сознанием и убеждением. Думаю, что лучше всего выражает сказанное выше песнопение праздника Пятидесятницы: «*Вся подает Дух Святой, точит пророчества, священники совершает, некнижные мудрости научи, рыбари богословцы показа, весь собирает собор церковный. Единосушне и сопрестольне Отцу и Сыну, Утешителю, слава Тебе*»²¹.

* * *

Современная эпоха, для которой характерны такие бурные социальные и общественные изменения, широчайшее распространение

²¹ Стихира 3, на «Господи возвах» вечерни Пятидесятницы.

всевозможной информации, абсолютизация человеческого разума и все новые достижения научно-технического прогресса, ставит перед нами, богословами, непростые задачи. Прежде всего православное богословие обязано сохранить свою великую традицию. Оно должно засвидетельствовать миру *юродство* Евангелия, всегда остающееся намного сильнее и действенней, чем *премудрость премудрых* (см. 1 Кор. 1, 18—21).

Сегодня, в эпоху торжества модернизма, а по мнению других, уже постмодернизма, человек оказался под давлением внешних обстоятельств и забот, ввергающих его в состояние крайнего перенапряжения, находится в стеснении, быть может, превышающем по степени насилия все, что было прежде. Общий темп жизни, стремительные преобразования во всех ее сферах не оставляют времени для того, чтобы остановиться и глубоко задуматься о смысле человеческого существования. В современном обществе человек вынужден проводить в безликой суете и одиночестве значительную часть своей жизни. И многим кажется, что ныне значительно уменьшились возможности пережить подлинное чудо и почувствовать в своей жизни прикосновение горнего. Кажется, что в нашем обществе для Бога не осталось *места в обители* (Лк. 2, 7). Технический прогресс предоставляет человеку немало новых возможностей, но вместе с тем ставит перед ним все новые и новые проблемы²². Достижения в некоторых областях науки, таких как информатика и биотехнология, велики, но часто служат не освобождению, а порабощению человека, нередко остающегося совершенно незащищенным перед плодами своей собственной деятельности.

В современном мире, с его проблемами и трудностями, какую позицию занимает богословие? Каким образом слово его может быть живым и ступать в ногу со временем, каким образом мо-

²² О смысле технического прогресса и критические замечания по этому вопросу см.: *Κυριαζοπούλου Σ. Α. Ἡ καταγωγή του τεχνικού πνεύματος. Ἀθήνα, 1965. Σ. 11, sqq.*

жет оно быть доступным всем и действенным? Может ли сегодняшнее богословие оценить должным образом настоящее и находит ли в себе силу устоять перед грядущим? Может быть, слово его соскользнуло на путь узкого профессионализма? Может, оно потеряло свою устремленность к небу, свою цветущую пышность и истощило свои духовные соки? Может быть, оно сегодня не гибко, консервативно, формально, эфемерно, остается вне нашей эпохи, а значит, и не имеет силы ее преобразить и одухотворить? Может, им обладает самонадеянность эгоистичной самодостаточности и оно больше не является плодом покаяния (*μετανοίας*, то есть перемены ума и образа жизни), может быть наше богословие потеряло свою православность и истощается в бессмысленных пустых раздумьях? Думаю, мы не можем и не должны обойти все эти вопросы, поскольку известно, что богословие, по крайней мере, в восточной традиции, никогда не было отвлеченной теорией, но напротив, всегда было направлено к человеку с его конкретными нуждами, жившему в тех или иных культурных и социальных обстоятельствах.

Очевидно, что на поставленные нами вопросы тщетно было бы ожидать немедленных готовых ответов. Возможно, достаточно уже постановка самих этих вопросов, тем более что подчас они могут содержать в себе и ответы. Тем не менее, мы должны признать, что на всех нас лежит колоссальная ответственность за наше богословие. Приснопамятный греческий старец, блаженный Порфирий, обладавший даром прозорливости, упокоившийся всего лишь несколько лет назад, говорил: «Тот, кто хочет стать христианином, должен прежде стать поэтом». В высочайшей степени эти слова применимы и к богослову. Я изменяю его слова, но не суть их: «Тот, кто хочет стать богословом, должен прежде стать поэтом. Это воистину так! Должно страдать всем сердцем и всею душою. Должно любить всем сердцем. Любить и страдать. Страдать о том, кого любишь. Любовь не жалеет никаких усилий для возлюбленного. Всю ночь ищет его, бодрствует, стирает в кровь ноги, и все это

для того, чтобы найти любимого, чтобы встретиться с ним. Человек приносит жертвы, не считается ни с чем, не страшится ни угроз, ни трудностей, и все это по причине любви. Такова и любовь ко Христу»²³. Владимир Лосский писал, что «для богослова исходная точка — Христос, и Он же — завершение»²⁴. Если богословие как деятельное слово и как деяние словесное (ἔλλόγιμος) принесено ко Христу и если отношения со Христом есть отношения любви, тогда прав старец Порфирий, говоря, что «тот, кто хочет стать христианином, должен прежде стать поэтом». В этом заключается возможная перспектива богословия. Мне думается, что в том периоде истории, в котором мы сегодня живем, лишь поэтическое и пророческое направление, лишь сочетание веры, надежды и любви могут придать силу делу богословия. Каким бы разделом богословия ни заниматься, и о каких бы перспективах ни мечтать, если в самом деле этом недостаточно любви, то оно останется в итоге незаконченным, а вполне возможно, бессмысленным и бессвязным.

Если богословие проникнуто пламенной верой и живой любовью, на его дальнейшие перспективы не могут повлиять никакие трудности, поскольку «конец же заветования есть, любви от чиста сердца, и совести благия, и веры нелицемерная» (1 Тим. 1, 5).

В наши дни существует более, чем достаточно, проблем не только у людей, отступивших от Бога, но и среди людей православных, как дома, так и на службе, как в укладе жизни, так и в мысли. Часто мы, имеющие ответственность перед Церковью, ведем себя так и выражаем наши богословские мнения таким образом, что между сторонниками консерватизма и стремления к переменам растет непомерное напряжение. Подобные проблемы были присущи богословской деятельности на протяжении ряда десятилетий, возможно, сегодня они отчасти утратили остроту,

²³ Γέροντος Πορφύριου Κασοκαλυβίτου. Βίος και Λόγοι. Χαλιά, 2003. Σ. 238.

²⁴ Лосский В. Вера и богословие // ВРЗЕПЭ 101—104. 1979. С. 106.

но все-таки и до сих пор они продолжают вносить разлад в нашу богословскую общность.

Думаю, что нам необходимо осознать, что невозможно рассматривать традицию как нечто совсем не связанное с духом времени, так же как невозможно богословское обновление без подлинного продолжения традиции, основанной на историческом церковном опыте. Традиция сама по себе, в отрыве от настоящей действительности, порождает церковное монофизитство, в то время как богословие, опирающееся лишь на современность, приводит к церковному несториянству. Кроме того, само собой разумеется, что никто из нас не в праве считать Православие своей собственностью, так же как никто не уполномочен, односторонне и самопроизвольно, дерзать на субъективное обновление церковной науки и жизни, основываясь на мирских критериях и устоях, и к тому же в таких случаях, когда к этому нет серьезного основания.

Вопрос об обновлении богословского слова всегда был жизненно важным и имел первостепенную важность в жизни Церкви. Особенно в наши дни, в эпоху научно-технического прогресса и глобализации, современному православному богословию не может быть дозволено воспроизведение формального, сухого и бессильного слова. К тому же, традиция и история Церкви возвращали богословие, отвечавшее требованиям, культурной ситуации и бытийным нуждам каждой отдельно взятой эпохи и каждого человека. И сегодня перед богословием, как и во всякий другой момент истории, стоит тяжелейшая, но благодатная задача осознания того, что *всегда живо бо слово Божие, и действительно, и острейше паче всякого меча обоюду остра, и проходящее даже до разделения души же и духа, членов же и мозгов, и судительно помышлением и мыслем сердечным* (Евр. 4, 12).

Более того, при существующем состоянии дел, когда каждый человек поощряется быть отличным от других, Православие стоит перед лицом все более обмирщенного представления об обществе, которое может разесть церковную соборность, если во-

время не будет дан решительный отпор, исходящий из непреложных, основополагающих истин православного сознания. Не следует упускать из виду и опасности так называемого «православного фундаментализма», за которым нередко стоит личная корысть некоторых церковных деятелей, спекулирующих на добром намерении части Божьего народа вести аскетический образ жизни и всеми силами защищать православную традицию. Результатом является то, что старания Церкви сблизится с миром, чтобы нести для людей, живущих в нем, спасительную весть, вести полноправный диалог и сосуществовать с другими в рамках современного общества, подвергаются необоснованной критике. По всей видимости, большинство стоящих перед нами проблем являются далеко не простыми и многосоставными, однако очевидно то, что Православие как никогда прежде призвано сегодня вновь обрести свое единство и полноту литургической и духовной жизни. Единство православного мира, без всякого преувеличения, составляет сегодня для нас жизненную необходимость.

С определенным оптимизмом, а также с чувством великой ответственности необходимо приложить все усилия для того, чтобы воспользоваться на деле результатами работ, проведенных на сегодняшний день в рамках Предсоборных Всеправославных встреч, с целью продолжить подготовку Всеправославного Собора и указать всем на цели его созыва. Наш непрременный долг заключается в том, чтобы приложить деятельные усилия в этом направлении, сознавая вместе с тем, что все мы в православном мире составляем *род избран, царское священство, язык свят, люди обновления* (1 Пет. 2, 9). Но мы должны помнить и о том, что мы являемся на земле *родом пришельцев и странников* (1 Пет. 2, 11). Из поля зрения богословия не должен теряться дух, запечатленный в послании к Диогнету: «Христиане не различаются от прочих людей ни странюю, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия, и ведут жизнь ни чем не отличную от других... Живут они в своем отечестве, но как

пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и всё терпят, как чужестранцы. Для них всякая чужая страна есть отечество, и всякое отечество — чужая страна... Они во плоти, но живут не по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные»²⁵.

²⁵ *Ps.-Just. Ep. ad Diogn. 496, D:8—497, B:8. TLG 646/4. Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῆ οὔτε φωνῆ οὔτε ἔθει διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων. Οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένη χρώνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν... Πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη... Ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν· ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται... Рус. пер. цит. по: Послание к Диогнету. Гл. 5 // Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М., 1995. С. 375—376.*

Г. Е. КОЛЫВАНОВ

«АКАДЕМИЯ У ТРОИЦЫ»
К 190-ЛЕТИЮ ПРЕБЫВАНИЯ МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В СТЕНАХ
СВЯТО-ТРОИЦКОЙ СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ¹

Ваши Высокопреосвященства! Ваши Преосвященства! Всечестные отцы, братья и сестры! Уважаемые гости!

Московская духовная академия имеет долгую и богатую историю. Она началась 319 лет назад, когда ученые греки иеромонахи братья Иоанникий и Софроний Лихуды начали обучение юношей в московском Богоявленском монастыре. Именно там зародилась наша Академия. С 1687 по 1814 г. она находилась в московском Заиконоспасском монастыре. На этом этапе своего существования Академия, хотя чаще называлась Московской или Московской Духовной, но вошла в историю под официальным именем Славяно-греко-латинской.

В 1814 г. Славяно-греко-латинская академия прекратила свое существование и возродилась в стенах Свято-Троицкой Сергиевой лавры. С этого времени она стала называться Московской духовной академией. Открытие Академии на новом месте произошло 1 октября (по старому стилю), в праздник Покрова Пресвятой Богородицы, то есть ровно 190 лет назад. Именно этому событию и посвящена сегодняшняя актовая речь.

Вопрос о переносе Славяно-греко-латинской академии из Заиконоспасского монастыря в другое место на протяжении XVIII века возбуждался не раз. Монастырь, расположенный в самом центре Москвы, в средоточии торговли, был не вполне удобным

¹ Речь, произнесенная на Годичном акте Московской духовной академии 14 октября 2004 г.

местом для учебного заведения. Кроме того, сами здания Академии были малопоместительны.

Еще в 1742 г. Святейший Синод подавал доклад императрице Елизавете Петровне с ходатайством о переносе Академии в московский Донской монастырь. Дело, однако, пять лет оставалось без движения. Лишь в 1747 г. был издан указ императрицы о переводе Академии в Донской монастырь и о назначении ее ректора архимандрита Парфения (Крайского) настоятелем этого монастыря². Однако по причине отсутствия финансовых средств для обустройства на новом месте Академию в Донской монастырь так и не перевели. В сороковые годы XVIII века рассматривался вопрос о возможном переводе Академии в монастыри Андреевский, Новинский или Симонов. Но, по ряду причин, и эти проекты признаны были неосуществимыми.

В 1775 г. архиепископом Московским был назначен знаменитый Платон (Левшин), впоследствии митрополит. Одновременно он стал «полным директором и протектором» Академии. Платон был коренным москвичом, сам был ее выпускником и преподавателем. Ему были прекрасно знакомы все достоинства и недостатки родного учебного заведения. И Платон делал все от него зависящее, чтобы переменить жизнь Академии к лучшему. Его деятельность по руководству духовной школой имела характер широкой, хорошо продуманной и неуклонно проводимой реформы. Как пишет историк Академии Сергей Константинович Смирнов: «Отношения прежних московских святителей к Академии не показывают их непосредственного, определенного влияния на ее судьбы, личность Платона ярко выставляется во всей жизни этого ученого общества, проникает всю ее многостороннюю деятельность. Это был свой Петр Могила для Московской Академии»³.

Митрополит Платон фактически стал основателем русской на-

² Смирнов С. 1855. С. 92.

³ Там же. С. 259.

циональной духовной школы. Он прекратил практику привлечения на руководящие должности не только в Академию, но и в другие подведомственные ему учебные заведения ученых киевлян. Вместо них он выдвигает целый ряд собственных воспитанников. Среди них выделяются имена Мефодия (Смирнова), Серафима (Глаголевского), Августина (Виноградского), Евгения (Болховитинова), святителей Иннокентия (Смирнова) и Филарета (Дроздова). Платон первым обратил внимание на важность изучения русского языка и русской истории. Сам он, будучи уже в преклонных годах, написал историю Российской Церкви, опубликованную в 1805 г. Вместе с тем митрополит Платон обратился к истокам православного богословия. До него в Академии на протяжении трех четвертей века почти безраздельно господствовал латинский язык. Платону, знатоку и ценителю греческого языка, удалось восстановить в Академии его значение. Он всячески поощрял изучение святоотеческих творений, указывал на важнейшее значение глубокого изучения Священного Писания как главного источника христианского богословия. При митрополите Платоне началось преодоление поработившей богословие западной схоластики, проникшей в Россию через посредство Киево-Могилянской академии.

Став московским архиереем, Платон озаботился улучшением материального положения Академии. Ему удалось значительно увеличить ее бюджет. Он ходатайствовал о предоставлении Академии более удобного места, чем Заиконоспасский монастырь. Этому содействовало то, что императрица Екатерина II при посещении Москвы обратила внимание на весьма неудачное расположение Академии и ее тесные и неудобные помещения. В 1775 г. был издан указ Екатерины на имя Святейшего Синода. В нем, в частности, говорилось: «Так как Московская Академия состоит в крайне неспособном для училищ месте, то к переведению оной сыскать другое, лучшее место»⁴. Однако этот указ не

⁴ Там же. С. 276.

ОТДЕЛ III

был исполнен, поскольку подходящих помещений в московских и подмосковных монастырях не находилось, а средств на строительство новых зданий не было. Государство, лишь недавно получившее значительные средства путем секуляризации церковных имений, не оказало Церкви в этом деле никакой ощутимой поддержки. Митрополиту Платону пришлось ограничиться ремонтом старых академических зданий и небольшими пристройками.

В царствование императора Павла дело о переводе Академии из Заиконоспасского монастыря вновь было возбуждено. Этот император с большой любовью и уважением относился к митрополиту Платону, бывшему своему законоучителю. Большое внимание Государь уделял духовным учебным заведениям, часто посещал их. По его желанию Спасо-Вифанская пустынь вблизи Троице-Сергиевой лавры была преобразована в монастырь и там учреждена семинария. В 1797 г. императором были утверждены новые штаты духовных учебных заведений, согласно которым их бюджеты заметно возросли. Тогда же семинарии в Петербурге (при Александро-Невской лавре) и в Казани были преобразованы в академии.

При составлении новых штатов духовных учебных заведений Святейший Синод принял решение о необходимости перевода Московской духовной академии на новое место. При этом рассматривались два проекта. Согласно первому Академию предполагалось перевести в Троице-Сергиеву лавру и объединить с существовавшей там с 1742 г. Троицкой лаврской семинарией. Но против этого проекта решительно выступал митрополит Платон. Сам он в то время лелеял мысль о переводе Академии в Спасо-Вифанский монастырь. Однако этому препятствовала воля императора Павла, желавшего, чтобы в Вифании была именно семинария, а не академия. В результате Синод склонился ко второму проекту, согласно которому Академию надлежало оставить в Москве и перевести опять-таки в Донской монастырь.

Указ о переводе Академии в Донской монастырь был издан Святейшим Синодом в апреле 1798 г. Ректор Академии архи-

мандрит Евлампий (Введенский), согласно этому указу, назначался настоятелем Донского монастыря. Однако перевод Академии снова не состоялся. Опять помешало отсутствие финансовых средств. В октябре 1798 г. Святейший Синод издал еще один указ на имя митрополита Московского Платона. В указе Синод подтверждал свое решение о переводе Академии в Донской монастырь. «Классы, назначенные для Академии Московской, учредить в Донском монастыре, — говорилось в указе, — а доколе не будут учреждены, обучаться слушателем ея по прежнему в монастыре Заиконоспасском. Сочинение же плана об учреждении в том монастыре классов... возложить на Донского монастыря архимандрита и Московской Академии ректора Евлампия, который, сочинив его, должен представить Вашему Преосвященству, а Вы в Святейший Синод со своим мнением»⁵.

В феврале 1799 г. Святейший Синод издает новый указ, в котором признает перевод Академии в Донской монастырь временно невозможным. Согласно этому указу академическому начальству предписывалось удерживать ежегодно часть штатной суммы, направляемой на содержание Академии. Предполагалось, что таким образом постепенно будет накоплена сумма, достаточная для строительства новых академических зданий в Донском монастыре. В результате к 1814 г. на счетах Академии в сохранной кассе накопилось 23 тысячи рублей⁶. Однако избранный Синодом путь отодвигал перевод Академии из Заиконоспасского монастыря на неопределенно долгое время. Поэтому вновь возник проект объединения Академии и Троицкой лаврской семинарии. Этот проект сильно беспокоил митрополита Платона. Он выдвинул новое предложение — перевести Академию в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь.

«Полагаю, — писал он, — что предпочтительно выгоднее Академию Московскую перевести в Воскресенский монастырь,

⁵ Виноградов 1914. С. 5.

⁶ Смирнов С. 1855. С. 275.

поелику там и Академия и монастырь составят едино начальство, а архимандрит первостепенного монастыря имеет быть и ректором Академии, чего в Троицкой Лавре, по ея положению, учредить не без трудности, и Академия оказалась бы некоторым образом зависящею от лаврского начальства»⁷.

Эту же мысль митрополит Платон высказывал в письмах к митрополиту Амвросию (Подобедову): «Не знаю, с чего вышло, чтоб Академию перемещать в Лавру. Я не предвижу еще удобства в том, а более наклоняюсь на Воскресенский монастырь, как и всегда к тому расположен был. Прошу дать совет»⁸. В другом письме к митрополиту Амвросию митрополит Платон писал: «Академию в Лавре завести, кажется, неуместительно? Ибо для Академии надобно особое начальство, с другими не соединенное.... Да и Новгородский (т. е. митрополит Гавриил (Петров)) ко мне писал, что Академии нельзя быть в Лавре, а надлежит быть в Москве, по воле государевой» (т. е. императора Павла)⁹. Вероятно, Платон беспокоился за судьбу не только Академии, но и Троицкой лаврской семинарии, бывшей его излюбленным детищем. От слияния с Академией она, конечно, потеряла бы свою самобытность. Вопрос о переводе Академии из Заиконоспасского монастыря в царствование императора Павла так и не был решен.

В царствование его преемника императора Александра I произошли крупные реформы в сфере образования. Не будет преувеличением сказать, что общероссийская система среднего и высшего образования была создана именно в царствование Александра Благословенного. То же можно сказать и о духовном образовании, однако с существенной оговоркой. Следует отметить, что ко времени реформ Александра I уже существовала широкая сеть духовных учебных заведений, даровавших качественное среднее

⁷ Виноградов 1914. С. 6.

⁸ Там же. С. 9—10.

⁹ Там же. С. 10—11.

и высшее образование. Следовало лишь преобразовать уже имевшиеся академии, семинарии и училища, соединив их в стройную систему. В сфере же светского образования такой широкой сети учебных заведений к началу царствования Александра I в наличии не было.

Подготовительный этап реформы духовного образования пришелся на период с 1808 по 1814 г. Основными деятелями этой реформы были:

1. Михаил Михайлович Сперанский, известный государственный деятель, впоследствии граф, получивший образование во Владимирской и Санкт-Петербургской семинариях;

2. Архиепископ, впоследствии митрополит, Феофилакт (Русанов);

3. Архиепископ, впоследствии митрополит, Евгений (Болховитинов), известный церковный историк, и

4. Архимандрит Филарет (Дроздов), впоследствии знаменитый святитель, митрополит Московский.

В результате реформы была образована система духовного образования, состоявшая из четырех элементов. Первым элементом являлись приходские училища, дававшие низшее образование, их должно было стать по нескольку на уезд. Второй элемент — уездные духовные училища, ориентированные на полное среднее образование. Третий элемент — духовные семинарии в епархиальных центрах. По своему образовательному уровню они превосходили светские гимназии. Семинарское образование периода между реформами 1814 и 1867 гг. может быть расценено как неполное высшее. Наконец, увенчивали эту пирамидальную систему духовного образования четыре духовные академии. Они призваны были сеять высшее богословское образование.

Вся территория России была разделена на четыре духовно-учебных округа: Санкт-Петербургский, Московский, Киевский и Казанский. Семинарии стали подведомственны духовной академии своего округа, куда и направляли они лучших студентов для завершения образования. В обязанность духовным академи-

ям вменялось наблюдение за подведомственными им семинариями. Для этого профессора и бакалавры академий осуществляли инспекционные поездки по семинариям. Подобным же образом строились взаимоотношения между духовными семинариями и училищами, между уездными духовными и приходскими училищами.

Для апробации реформы избрали Санкт-Петербургскую духовную академию. Реформа в этой Академии была проведена успешно. При учете полученного опыта в 1814 г. утверждается типовый Устав духовных академий, а также типовые уставы семинарий, уездных и приходских училищ. Общее руководство системой духовного образования было сосредоточено в Санкт-Петербурге, в комиссии духовных училищ.

Преобразование учебных заведений по новым уставам проводили постепенно. В 1814 г. решено было открыть преобразованную Московскую духовную академию. В Киеве и Казани вместо старых академий открылись семинарии. Открытие же в этих городах духовных академий произошло соответственно в 1819 и 1842 гг.

Московская Славяно-греко-латинская академия сочетала в себе все типы учебных заведений — низшего, среднего и высшего. Обучение начиналось с грамматики и заканчивалось богословием, которое изучалось в течение четырех лет. Причем богословское образование получали сравнительно немногие студенты. Большинство из них отсеивались по мере обучения. Полный курс обучения растягивался на 11—12 лет. Количество учащихся было очень велико. Так, летом 1813 г. их насчитывалось 1 610 человек¹⁰. Таким образом, в результате реформы Академия неизбежно должна была распаться на учебные заведения трех или даже четырех типов.

Помимо Академии в Московской епархии, существовали Троицкая лаврская, Спасо-Вифанская, Дмитровская, Звенигород-

¹⁰ Виноградов 1914. С. 8.

ская и Перервинская семинарии. Вместо них в 1814 г. решено было учредить одну семинарию нового типа — в Перервинском монастыре, с наименованием ее Московской. Однако вследствие многочисленных просьб со стороны духовенства Московской епархии и большого количества обучавшихся учащихся Комиссия духовных училищ решила также сохранить Спасо-Вифанскую семинарию.

Вопрос о местоположении преобразованной Московской академии на сей раз решился достаточно легко. Епископ Августин (Виноградский), управлявший Московской епархией после кончины в 1812 г. митрополита Платона (Левшина), ходатайствовал о размещении Академии в зданиях Троицкой лаврской семинарии. Здания эти были следующие:

- 1) Чертоги (семинарии принадлежал только один нижний этаж);
- 2) корпус, находящийся позади Чертогов (в нем находились часть аудиторий, библиотека и столовая);
- 3) переход, соединявший эти здания;
- 4) профессорский корпус (он занимал место нынешнего учебно-административного корпуса и тянулся далее к восточной стене);
- 5) здание, в котором находились квартиры ректора и инспектора Семинарии (на месте нынешней гостиницы № 1);
- 6) деревянные здания больницы и бани (на месте ныне существующих каменных).

На территории семинарии находились также два сада.

О размещении Академии по-прежнему, в Заиконоспасском монастыре, речи уже не шло. Хотя здания Академии не пострадали при пожаре 1812 г., но они были значительно повреждены французскими мародерами.

Штат преобразованной Академии состоял из шести профессоров, включая ректора и инспектора, и 12 бакалавров. Максимальное количество учащихся могло быть 140 человек. Наборы состояли из 70 человек, но до 1870 г. проводились они один

раз в два года. Таким образом, численный состав преобразованной Академии позволял ей разместиться в стенах Лавры достаточно комфортно. Помимо помещений, принадлежащих ранее лаврской семинарии, Академии был передан верхний этаж Чертогов.

Конечно, обустройство Академии в Лавре требовало проведения определенных работ по ремонту и перепланировке помещений. На это и были направлены те 23 тысячи рублей, которые Славяно-греко-латинская академия накопила вследствие упомянутого нами синодального указа 1799 г. Московской духовной академии был передан также принадлежавший Славяно-греко-латинской академии неприкасаемый капитал в виде процентных бумаг на 50 000 рублей.

Московской духовной академии перешла и богатая библиотека Славяно-греко-латинской академии. Она была объединена с весьма значительной библиотекой Троицкой лаврской семинарии, отличавшейся лучшим в России собранием святоотеческих творений.

30 августа 1814 г. император Александр I Благословенный подписал указ о создании Московского духовно-учебного округа. При этом он собственноручно написал следующее:

«Утвердив все, что комиссия духовных училищ мне представила докладом своим... я нужным считаю изъяснить мои намерения о воспитании духовного юношества. Первый учебный курс Александро-Невской академии кончен; образовавший учителей для второго курса Санкт-Петербургского округа и открытия вновь Московского. Но я желаю, чтобы комиссия обратила внимание как на сих новообразованных учителей, так и на самые училища, чтобы устроить их в прямом смысле «училищами истины». Просвещение, по своему значению, есть распространение света и конечно должно быть того (света), который „во тьме светится, и тьма его не объят“. Сего-то света держась во всех случаях, вести учащихся к истинным источникам и теми способами, коими Евангелие очень просто, но премудро учит: там сказано, что Христос

есть путь, истина и живот, следовательно внутреннее образование юношей к деятельному христианству да будет единственною целью сих училищ. На сем основании можно будет создать то учение, кое нужно им по их состоянию, не опасаясь злоупотребления разума, который да будет подчинен освящению Вышнему. Я удостоверен, что Комиссия духовных училищ, призвав Спасителя в помощь, употребит все свои усилия к достижению цели, без которой истинной пользы ожидать нельзя»¹¹.

В сентябре 1814 г. прошли вступительные экзамены в Академию. Из 70 студентов первого курса двадцать человек ранее являлись студентами Славяно-греко-латинской академии. Остальные 50 были ранее студентами: Вифанской, Владимирской, Вологодской, Калужской, Костромской, Троицкой лаврской, Тульской и Ярославской семинарий.

Ректором был назначен ректор Славяно-греко-латинской академии архимандрит Симеон (Крылов-Платонов). Однако по причине частых болезней он мало занимался административными делами. Фактически при нем ректорские обязанности исполнял инспектор архимандрит Филарет (Амфитеатров), впоследствии митрополит Киевский.

Наступило, наконец, 1 октября 1814 г. В этот день происходило торжественное открытие преобразованной Академии. Историк Академии Сергей Константинович Смирнов называет его «благознаменательным днем, в который новый вертоград наук поручался покрову и заступлению Богоматери, обетовавшей быть неотступною от обители иноческой, вместившей в себя обитель учения»¹². Свидетельством веры в то, что Московская духовная академия продолжает находиться под особым Покровом Божией Матери, стало освящение созданного позднее, в 1869 г., Академического храма во имя Покрова Пресвятой Богородицы.

Возглавил торжество Августин (Виноградский), месяцем ра-

¹¹ Смирнов С. 1879. С. 6.

¹² Там же.

нее утвержденный архиепископом Московским и, по должности, настоятелем Троице-Сергиевой лавры. К 9 часам утра учащиеся и наставники собрались на Божественную литургию в Троицкий собор. По окончании Литургии был отслужен молебен перед началом учения. Затем учащие и учащиеся приложились к мощам преподобного Сергия и прошествовали в здание Чертогов. Там, в зале академической конференции, был совершен водосвятный молебен с многолетиями Государю императору, членам императорской династии и Святейшему Синоду. Инспектор архимандрит Филарет (Амфитеатров) зачитал императорский указ от 30 августа. После чтения указа студенты пропели специально сочиненный по этому случаю кант.

Затем ректор архимандрит Симеон произнес речь: «Да будет благословен во век сей благословенный день, который полагает новое начало путей к Божественному свету, открывает средства к принятию небесных даров благодати! — Священно торжество сие: ибо есть торжество веры к Богу и любви к роду человеческому»¹³. В своей речи отец ректор воздал благодарение Промыслу Божию, даровавшему России духовные школы, и прославил императрицу Елизавету Петровну и императора Александра, учредивших в стенах Лавры Семинарию и Академию.

По окончании речи ректора бакалавр Григорий Левитский произнес слово «О свойстве духовного просвещения и нравственных качеств ищущих онаго». Завершилось торжество пением еще одного канта и кратким наставлением архиепископа Августина студентам.

Для преподавания в Академии были назначены 12 бакалавров. Восемь из них являлись выпускниками реформированной Санкт-Петербургской духовной академии, трое были ранее преподавателями Славяно-греко-латинской академии, а один — преподавателем Троицкой лаврской семинарии. Из шести профессорских вакансий первоначально были замещены лишь две: ректором ар-

¹³ Виноградов 1914. С. 8.

химандритом Симеоном и инспектором архимандритом Филаретом. Однако архимандрит Симеон не преподавал в Академии, так как, согласно академическому Уставу, ректор являлся профессором догматического богословия, которое преподавалось на 3 и 4 курсах. Между тем архимандрит Симеон пробыл на посту ректора всего лишь два года. В 1816 г. он был назначен епископом Тульским. Скончался он в 1824 г. в сане архиепископа Ярославского.

Его преемником на посту ректора и фактически первым профессором догматического богословия стал Филарет (Амфитеатров). Должность ректора он занимал до 1819 г.

В иерархии Русской Церкви первой половины XIX века выделяются две фигуры колоссального масштаба. Это митрополиты Филарет (Дроздов) Московский и Филарет (Амфитеатров) Киевский — Филарет Мудрый и Филарет Святой. Оба они оказали значительное влияние на исторические судьбы Московской духовной академии. Святитель Филарет (Дроздов) сам не преподавал в нашей Академии и не занимал в ней административных постов. Однако значение его в истории Академии исключительно велико. В период с 1814 по 1821 г. святитель уделял ей немало внимания в качестве члена комиссии духовных училищ. В эти годы он трижды совершил ревизию Академии. Ее становление во многом происходило в соответствии с его указаниям и замечаниями. Затем в течение 46 лет, с 1821 по 1867 г., святитель являлся московским архипастырем, и Академия находилась под его весьма деятельным святительским окормлением.

Будущий Киевский святитель Филарет (Амфитеатров) непосредственно трудился в Академии в качестве ее профессора, инспектора и ректора. Его значение в истории создания Московской духовной академии также очень велико. Святитель Филарет (Дроздов) в своих отчетах о проведенных в Академии ревизиях так характеризовал значение для Академии личности Филарета (Амфитеатрова): «Благочестие и строгая жизнь Филарета Амфитеатрова дают важность его наставлениям и силу его власти.

Он назидает своим примером и учащихся и учащихся»¹⁴. В отчете о своей второй ревизии святитель Филарет выразился следующими словами о значении для Академии личности Филарета (Амфитеатрова): «Общий характер Академии как нового заведения образовался преимущественно назидательным действием характера Филарета»¹⁵. Представляется поэтому необходимым кратко коснуться основных вех биографии Филарета (Амфитеатрова) и обрисовать духовный облик его личности.

Филарет (в миру Феодор Амфитеатров) родился 17 апреля 1779 г. в селе Высокое, Кромского уезда, Орловской губернии в семье благочестивых родителей — иерея Георгия и Анастасии. Ребенок родился слабым и слепым. Родители его сильно скорбели. Однако дед новорожденного иерей Никита сказал, «что ребенок родился таким для того, чтобы на нем явились дела Божии»¹⁶. Он сам стал заботиться о Феодоре и отдавал его матери лишь для кормления молоком. Младенец чудесным образом прозрел, стал укрепляться физически. Уже с детских лет Феодор проявлял аскетические наклонности. На десятом году своей жизни он поступил в Орловское духовное училище, где проучился шесть лет. Свое духовное образование Феодор Амфитеатров завершил в Севской семинарии.

Монахом он твердо решил стать, когда ему не было еще и десяти лет. Свое решение никогда не пересматривал. По окончании семинарии Феодор испросил благословение отца на монашеское житие. 7 ноября 1797 г., в возрасте 18-ти лет, он был пострижен в монашество с именем Филарет. Он стремился к уединенному, пустынноческому житию. Однако Севский епископ Аполлос не дал на это своего благословения и назначил его преподавателем греческого языка в семинарии. Уже в 1802 г. Филарет (Амфитеатров) становится ректором родной семинарии. Ему было тог-

¹⁴ Смирнов Д. 1914. С. 238.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 233.

да 23 года. Дальнейшее его служение проходило на посту ректора семинарий в Уфе и в Тобольске. Тобольский архиерей, нерарх подвижнической жизни, преосвященный Амвросий (Келембет) очень тепло относился к близкому ему по духу архимандриту Филарету и охарактеризовал его в своем донесении Святейшему Синоду словами: «Это не человек, а ангел во плоти»¹⁷. Именно в Тобольске в короткое время раскрылись педагогические и административные таланты архимандрита Филарета. Ничего не препятствовало развитию его аскетических наклонностей. Среди тобольчан он стал приобретать славу человека святой жизни. Однако пребывание его в Сибири было недолгим. Указом Святейшего Синода от 2 декабря 1813 г. архимандрит Филарет был назначен настоятелем Иосифова Волоколамского монастыря и вызван в Санкт-Петербург на чреду священнослужения и проповеди слова Божьего, к коей, по традиции, вызывались архимандриты, которых в Синоде рассматривали как возможных кандидатов на епископские кафедры. Покинув Сибирь, Филарет оставил там добрую память о себе. Интересно, что его канонизация прежде всего, еще в 1984 г., произошла в лике святых, в Земле Сибирской просиявших.

Вскоре после прибытия в Петербург архимандрит Филарет назначается инспектором Санкт-Петербургской духовной академии и одним из первых удостоивается степени доктора богословия (в то время это была синодальная награда, причем весьма редкая).

В столице Филарету пришлось служить недолго. Вскоре он отбыл в Троице-Сергиеву лавру в связи с назначением на должность инспектора Московской духовной академии. Назначение это было сделано Синодом вопреки представлению Августина (Виноградского), который рекомендовал на эту должность иного кандидата. Впрочем, архиепископ Августин вскоре оценил деятельность архимандрита Филарета по обустройству Академии. Через два месяца после его назначения он писал в Петербург ми-

¹⁷ Там же. С. 237.

трополиту Михаилу (Десницкому): «Отцом инспектором архимандритом я очень доволен»¹⁸.

Работать Филарету пришлось чрезвычайно много, так что не хватало времени для сна. «Прибыв на сию инспекторскую должность в самом начале сентября месяца, — писал Филарет, — я устроил и открывал Академию¹⁹. В чем состояло это обустройство? — Производился ремонт помещений и кровли, происходило размещение аудиторий и жилых комнат, снабжение их мебелью, пошив форменной одежды для студентов и т. д. В это же время проходили приемные экзамены. Наконец, шла работа по подготовке конспектов лекций. Всем этим руководил Филарет (Амфитеатров), которому и самому приходилось в поте лица трудиться над составлением лекций. «Потребно было много труда и труда, а не меньше того и разных сведений по своей науке. Так вот, бывало, всячески дома-то хлопчешь, кропочешь, чтобы приготовить ту или иную лекцию, а тут еще отрывают от занятий по служебным обязанностям. ...Стараяешься, бывало, заниматься большею частью по ночам, которые нередко приходилось просиживать напролет; но все как-то дело мало зрело и спело; верно от того, что среди подобных ночей не успеешь, бывало, исполнить, как должно, правила монашеского, да и у утрени и ранней обедни за усталостью не побываешь. Что было делать? Вот я и стал уходить из Академии под предлогом прогулки в Вифанию, в свободное от служебных занятий время. Возьму с собой Библию и другие нужные книги, бумагу, чернильницу с пером или карандаш, приду сюда, усядусь где-нибудь под кустом, чтобы никто не видел, да и давай размышлять и писать. А чтобы дело шло успешнее и с истинною пользою, с самого начала и в частые промежутки, особенно когда мысли не так-то свободно идут, встанешь и тепло-тепло помолитесь Господу и Угодника Божия святого Преподобного Сергия призовешь на помощь... Много-много, бывало,

¹⁸ Смирнов Д. 1914. С. 238.

¹⁹ Там же. С. 239.

поразмыслишь и перечувствуешь в молитвенном своем состоянии, твердя, однако, одно: „Боже, в помощь мою вонми и вразуми мя во учение сие“. Таким образом то помолишься, то пораздумашь о своем предмете по науке, — глядишь, слава Богу, приготовишь, и довольно таких лекций. И замечательно, что когда станешь, бывало, преподавать устно с кафедры обдуманые и записанные здесь мысли, то чувствуешь сам, что они так просятся из души с языка, и студенты тоже особенно внимательно слушают и принимают их с особенным вниманием, искренностью и даже благоговением»²⁰. Любимым местом молитв и уединенных занятий Филарета была роща Корбуха. Позднее, вняв его совету, святитель Филарет Московский благословил устроить в тех местах Гефсиманский скит.

В 1819 г. Филарет (Амфитеатров) был назначен епископом Калужским. «Служение мое в Московской Академии, — вспоминал он, — стоило мне особенно великих трудов, которые и были вполне благополучны»²¹.

Будучи епископом Калужским, Филарет (Амфитеатров) немало потрудился для духовного процветания знаменитой впоследствии Оптиной Пустыни. По его благословию при ней основан был Иоанно-Предтеченский скит, в котором он сам любил проводить дни Великого поста. Этот скит впоследствии стал местом, где подвизались многие подвижники. Именно Филарет пригласил в Оптину Пустынь пустынников из Рославльских лесов во главе с преподобным Моисеем (Путиловым), ставшим самым знаменитым настоятелем Оптиной и духовным родоначальником множества преподобных старцев Оптинских.

Последующее служение Филарета (Амфитеатрова) проходило на кафедрах Рязанской, Казанской, Ярославской и Киевской. Почил святитель в 1857 г. За несколько лет до своей кончины он тайно принял великую схиму с именем Феодосий. Память свя-

²⁰ Там же. С. 241—242.

²¹ Там же. С. 238.

тителя празднуется в Соборах святых земель: Сибирской, Брянской, Ростово-Ярославской, Рязанской. Святые мощи митрополита Филарета (Амфитеатрова) были обретыены в 1994 г., переложены в новый гроб и поставлены в дальних пещерах близ храма прп. Феодосия Печерского. В том же году он был причислен к лику святых Украинской Православной Церкви Московского Патриархата. А 17/30 апреля 1994 г., в день его рождения, состоялся первый молебен при святых его мощах.

Для полнейшей характеристики духовного облика святителя Филарета хочется привести один случай из его жизни. В 1842 г. он, будучи уже митрополитом Киевским, посетил Варницкий монастырь Ярославской епархии. Посетил, чтобы поклониться праху человека, от которого во время своей службы в Уфе переносил постоянные притеснения и даже самые настоящие издевательства. Во время совершения панихиды святитель стоял на коленях и усердно молился. На недоуменный вопрос одного архимандрита он ответил: «Я должен преклоняться перед этим человеком, потому что он научил меня терпению и смирению. Без его наставлений и уроков я, может быть, и не был бы митрополитом»²². Таков был святитель Филарет (Амфитеатров) — Филарет Святой.

В 1820 г. святитель Филарет (Дроздов) третий раз проводил ревизию Московской духовной академии. «В протекшие шесть лет нового своего существования, — писал он в отчете, — Московская Академия между тем, как занималась уже воспитанием духовного юношества, проходила, можно сказать, и сама состояние собственного своего воспитания. Воспитание сие совершилось с благословением Божиим. Можно надеяться, что седьмым годом Академии начнется ее совершеннолетие»²³.

Московская духовная академия вполне оправдала надежды святителя. В годы своего совершеннолетия она воспитала многих замечательных богословов, прекрасных пастырей, людей, про-

²² Смирнов С. 1864. С. 2.

²³ Там же.

славившихся святостью жизни. Пребывание Академии в стенах Свято-Троицкой Сергиевой лавры было насильственно прервано безбожными властями весной 1919 г. После этого Академия еще несколько лет просуществовала, занятия велись в частных домах Сергиева Посада, а затем в Москве. В годы гонений на веру и Церковь со стороны безбожной власти многие бывшие профессора, преподаватели, сотрудники Академии запечатлели свою верность Христу мученической кровью и исповедническими подвигами. Из их числа в лике святых новомучеников и исповедников Российских к настоящему времени прославлены:

священномученик Петр (Полянский), митр. Крутицкий;
священномученик Анатолий (Грисюк), митр. Одесский;
священномученик Иларион (Троицкий), архиеп. Верейский;
священномученик Игнатий (Садковский), епископ Скопинский;

священномученик Никита (Делекторский), епископ Орехово-Зуевский;

священноисповедник Николай (Могилевский), митр. Алма-Атинский;

священномученик протоиерей Илия Громогласов;

священномученик протоиерей Сергей Голощапов;

мученик Иоанн (проф. И. В. Попов).

В сонме новомучеников и исповедников Российских немало и выпускников нашей Академии.

В 1944 г. произошло возрождение духовного образования в Русской Православной Церкви. В Москве, в Новодевичьем монастыре, были открыты Богословский институт и Высшие Богословские курсы. Выступая 14 июня 1944 г. на открытии Богословского института, Патриарший Местоблюститель митрополит Алексей (Симанский), благословляя новое учебное заведение иконой явления Пресвятой Богородицы преподобному Сергию, говорил: «Я верю, что молитвами Божией Матери и предстательством Преподобного Сергия Московская духовная академия возвратится в свое историческое место — в стены Лавры и будет

продолжать славную традицию прежней Академии»²⁴. Его слова сбылись в 1948 г., когда Богословский институт и Высшие Богословские курсы были преобразованы, соответственно, в Московскую духовную семинарию и Московскую духовную академию. Тогда же они были переведены в Троице-Сергиеву лавру. Поздравляя ректора Академии, учащихся и учащихся с этим славным событием, Святейший Патриарх Алексий I писал: «Залогом успехов да будет молитвенный покров святого игумена и небесного заступника нашего перед Богом, преподобного Сергия, к предстательству которого с верою да прибегают имеющие счастье быть насельниками его великой Лавры будущие пастыри, служители богословской науки и благоговейные работники на ниве церковной»²⁵.

Позвольте этими словами приснопамятного Предстоятеля Русской Церкви закончить сегодняшнюю актовую речь.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Виноградов 1914* — Виноградов В. П. Наследие митр. Платона в истории Московской Духовной Академии. СПб, 1914.
- Сергий (Василевский), архим.* Высокопреосвященнейший Филарет (Амфитеатров), в схимонашестве Феодосий, митрополит Киевский и Галицкий, и его время. Т. I. Казань, 1888.
- Смирнов В. 1986* — Смирнов Вадим, прот. Святейший Патриарх Алексий и Московские Духовные школы // БТ. Юбилейный сборник к 300-летию Московской Духовной Академии. М., 1986. С. 148—165.
- Смирнов Д. 1914* — Смирнов Д. Филарет Амфитеатров — первый инспектор и второй ректор Московской Духовной Академии // У Троицы в Академии. 1814—1914: Сборник исторических материалов. М., 1914. С. 233—251.
- Смирнов С. 1879* — Смирнов С. К. История Московской духовной академии до ее преобразования. М., 1879.
- Смирнов С. 1855* — Смирнов С. К. История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855.
- Смирнов С. 1864* — Смирнов С. К. Историческая записка о Московской Духовной академии по случаю празднования ее 50-летия. М., 1864.

²⁴ Смирнов В. 1986. С. 152.

²⁵ Там же.

Ф. А. ГОЛУБИНСКИЙ

«ДНЕВНИК-РАЗМЫШЛЕНИЯ
НА ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ТЕМЫ»
(ВЫДЕРЖКИ)

Среди профессоров Московской академии начала XIX века Федор Александрович Голубинский, 3-й магистр 1-го ее курса, занимает совершенно особое место. Его влияние на последующую судьбу русского богословия не ограничивается рамками научной работы академической религиозно-философской школы, одним из основателей которой он был. Куда большее влияние, чем несколько его философских работ (в основном это конспекты лекций), оказала педагогическая деятельность профессора на протяжении многих лет.

Ф. А. Голубинский был одним из наиболее уважаемых профессоров Московской академии, митрополит Филарет даже называл его столпом Церкви¹. Более тридцати лет он преподавал философию, среди его учеников были Н. И. Надеждин, В. Д. Кудрявцев-Платонов, А. В. Горский. Помимо того, 25 лет он был цензором духовных книг, нередко ему поручались ревизии различных семинарий и духовных училищ.

Естественно, что различные педагогические материалы и размышления на педагогические темы занимают весьма значитель-

¹ Арсе́ньев В. С. Воспоминания. Дневник / Сост., подготовка текста и коммент. А. И. Серкова, М. В. Рейзина. СПб.: Издательство имени Н. И. Новикова, 2005. С. 273.

ное место в архиве Ф. А. и Д. Ф. Голубинских, хранящегося в настоящее время в Отделе рукописей РГБ (Фонд 76/1, 76/II). Содержится там и небольшая рукопись, писавшаяся в 1830 и в 1848 гг., так и озаглавленная: «Дневник-размышления на педагогические темы»². Основная цель нашей публикации — представить на суд читателя некоторые характерные выдержки из этой рукописи с минимальными комментариями.

Сразу отметим, что в педагогических воззрениях Голубинского, как они отражены в данной рукописи, наблюдается интересная и неожиданная на первый взгляд двойственность. Прежде всего, в них присутствует представление об идеальной педагогике как о свободном стремлении к вершинам духа, о совместном пути учеников и наставников к правильному устройению жизни. Эта педагогика может быть реализована в особых «тепличных» условиях, напоминающих образ жизни в высшем учебном заведении или аспирантуре. Однако к этой исключительной свободе можно прийти не сразу, первоначальный этап муштры оказывается тоже существенно важным и необходимым. На уровне семинарского образования Голубинский выступает как сторонник строжайшей системы воспитания. Соответственно данным представлениям отрывки сгруппированы в три следующие раздела: 1. Семинарские строгости; 2. Идеальная духовная школа и 3. Неформальные отношения преподавателей и студентов.

1. СЕМИНАРСКИЕ СТРОГОСТИ

Во всех насущных вопросах современного ему семинарского образования Голубинский заявляет себя сторонником полнейшего контроля жизни учащихся со стороны администрации. Приведем наиболее выразительные выдержки.

«Итак в сем (т. е. риторическом. — Н. С.) особенно классе нужны такие надзиратели, которые бы были неотлучно с учени-

² ОР РГБ. Ф. 76/1. К. 1. Ед. 3. Л. 1—8.

ками на всех шагах их с раннего утра до полуночи, ходили бы с ними на классы и были там с ними по крайней мере до того времени, когда учитель взойдет в класс, дабы обуздывать их шалости, и, что особенно достойно попечения, препятствовать их заседаниям у печки и по углам, где обыкновенно рассказываются сказки, буйством и удалством в делах непотребных пленяющие неопытное сердце. Этот обычай едва не везде водится; и обыкновенно отличающиеся сим стараются завлечь в свой кружок лучших учеников, в коих стыдливость и скромность, насажденные воспитанием домашним, еще не исчезла. Это известно мне между прочим и по собственному опыту; обсевши со всех сторон набивали мне в уши всякие мерзости и когда видели, что я затыкал уши, то насильно отнимали мои руки и удерживали меня на одном месте. Сии же надзиратели должны бы были (как это водится у иезуитов) быть с учениками и при их прогулках и играх, дабы и здесь обуздывать наглость свары и сквернословия. Они же и укладывали бы спать учеников, прослушавши их уроки, помолившись вместе Богу и зажегши им свечку или лампадку, — которой необходимо в каждой комнате гореть во всю ночь...»³

Переходя к общему взгляду на семинарскую систему общежития, Голубинский пишет:

«Пороки, наиболее господствующие и опасные в духовных училищах, суть: пьянство, тайные любодения, непризнательность и невежливость (презрение к вежливости).

Для предотвращения пьянства — которое влечет за собой и другие беспорядки и простирает свое пагубное влияние на целую жизнь, превращаясь у многих церковнослужителей в запой — можно бы было постановить некоторые и внешние преграды, кои хотя не слишком надежны, но более состоят во власти начальства, нежели сильнейшие — внутренние. Так:

а) при постройке зданий семинарий нужно наблюдать, чтобы

³ ОР РГБ Ф. 76/1. К. 1. Ед. 3. Л. 5.

дом семинарии непременно обнесен был стеною — не так, как теперь в Вифанск[ой] с[еминарии], где из дому открыт вход на все четыре стороны, и семинаристы по ночам могут ходить куда им угодно, и на рыбную ловлю, и в селение, в котором питейный дом.

б) Строго нужно подтвердить, чтобы никто из семинаристов без надзирателей не был отпускаем ни к родственникам, ни для покупок, ни для прогулки.

в) Также и отпуск в дома к родителям на праздники и вакации едва ли не нужно прекратить, ибо пьянство всего более поддерживается в это время, особенно в селах. Ежели скажут, что это заключение слишком строго, то почему же сносят это дети с большей нежностью воспитанные, нежели дети духовных, именно дети из знатных и благородных фамилий, отправляемые в институты и корпуса? Когда в звании духовном уменьшится пьянство и отцы будут заслуживать большую доверенность, тогда может быть и не так нужно будет это безвыходное содержание семинаристов в семинарии⁴. — Прилично здесь припомнить, что эта мера признана нужною и в регламенте Петра В[еликого]⁵. — Теперь она потому становится более нужною и удобною, что все семинаристы будут содержаться на казенном коште.

г) Инспектору и надзирателям нужно внушить, чтобы особенно смотрели за воспитанниками в праздники и в те дни, когда кто из них бывает именинником, или видится с родственником, или получил из дому деньги, ибо при сих случаях всего чаще бывают искушения к нетрезвости.

⁴ также можно и теперь отпускать тех, коих отцы известны по своей трезвости и отличному благонравию (примеч. Ф. А. Голубинского).

⁵ Замечание весьма уместное. Действительно, в регламенте Петра Великого предписано столь строгое содержание семинаристов, что автор регламента счел нужным оговориться: «Такое молодых человек жите кажется быги стужительное и заключению пленническому подобное. Но кто обыкнет так жить, хотя чрез един год, тому весьма сладко будет» (пункт 13 предписания об устройстве семинарий // Духовный регламент Петра Перваго. М.: Синодальная Типография, 1897. С. 61.).

«ДНЕВНИК-РАЗМЫШЛЕНИЯ НА ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ТЕМЫ»

д) Свидания с родственниками должны быть в присутствии надзирателей; инспектор должен получать деньги от родственников и выдавать учащимся понемногу и знать, на что сии деньги употреблены будут.

е) Теперь во многих местах есть кредит. Лавочники верят воспитанникам и нередко отпускают им в долг водку. Это зло должно быть решительно прекращено.

Для введения в чувство виновных в нетрезвости или других беспорядках нужно бы [завести] при каждой семинарии особенную исправительную комнату, которая чаще других [должна быть] посещаемая инспектором и состоять под надзором надежного надзирателя. [Комната не столько] должна быть карцером, темным местом наказания, сколько больницей для...»⁶.

2. ИДЕАЛЬНАЯ ДУХОВНАЯ ШКОЛА

Федор Александрович описывает свою мечту такими словами: «В окрестностях Москвы в довольном отдалении от шума городского я воображаю себе уединенный дом с церковью и садами». В сноске он поясняет: «Для того в окрестностях Москвы, что представленные в сем доме руководители могут в Москве находить для себя добрый совет, подкрепление и оживление в свиданиях с такими людьми, каков Семен Иванович⁷ и ему подобные».

⁶ Угол страницы оборван и несколько последних слов отсутствуют. ОР РГБ. Ф. 76/1. К. 1. Ед. 3. Л. 8 об.

⁷ Семен Иванович Соколов (1772—1860), протоиерей, воспитанник семинарии в Троице-Сергиевой лавре, настоятель церкви Воскресения в Барашах в Москве, переводчик сочинений Фомы Кемпийского: «О последовании Христу» (М., 1834), «Долина лилий и цветник роз». Действительный член конференции Московской духовной академии. Пользовался огромным уважением в кругу Голубинского. Митрополит Филарет, направляя к нему обращающегося к вере Н. В. Сушкова, говорил: «Руководителем вашим будет в благом деле спасения священник приходской церкви Воскресения в Барашах. Лучшего для

Продолжая основное повествование, он пишет: «И в том доме небольшой круг благонамеренных юношей, кончивших свое образование в разных духовных семинариях и академиях и собравшихся сюда для того, чтобы под руководством опытного и христианской любовью исполненного наставника учиться жить, учиться познавать себя, изливать в сердце наставника свои скорби, утешения, желания и искушения, учиться вместе молиться от сердца и любить друг друга как братьев, и потом в течение нескольких лет, утвердившись в правилах жизни доброй, благочестивой и братолюбивой, посвятить себя попечениям о нравственном воспитании духовного юношества»⁸.

«Их заведение не семинария и не академия: ибо здесь не требуется столь много напряжения, трудов и времени для занятий умственных, сколь там; и большее внимание обращено на образование сердца. Оно не есть и монастырь или пустынь общежительная в том виде, как они существуют в России, ибо вступающие сюда не обязуются непременно быть монахами, менее употребляют времени на церковную службу, нежели в монастырях, не работают в кухне и делают время между делами благоговения и занятиями учебными»⁹.

Для общего чтения в идеальной школе «...преимущественно должны быть избираемы такие книги, которые человека приводят к покаянию и научают рассматривать самого себя; потому книги высокие (как, напр[имер], Исаака Сирина, или Добротолюбие, или Дионисия Ареопагита) и т. под.) не могут быть в сих собраниях читаемы подряд, а может быть из них избираемо соразмерное с силами и возрастом. Но такие книги, каковы: о Познании самого себя, 1 часть и многое из Ар-

вас духовника не придумаю» (Сушков Н. В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 10). С протоиереем Семеном Соколовым Федор Александрович советовался по наиболее важным вопросам.

⁸ ОР РГБ. Ф. 76/1. К. 1. Ед. 3. Л. 6.

⁹ ОР РГБ. Ф. 76/1. К. 1. Ед. 3. Л. 6 об.—7.

ндта, Руководство Франц[иска] де Саль, многое из Фомы Кемп[ийского], Духовная брань и тому подобное, также из отцов Церкви Ефрема Сирина, многое из Вел[икого] Макария, авва Дорофей и сим подобное могут быть признаны за классические»¹⁰.

3. НЕФОРМАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ И СТУДЕНТОВ

Заметим, что такое сочетание возвышенных, красивых целей и жестких средств принуждения для достижения этих целей достаточно характерно для того времени. Впрочем, личные отношения профессоров со студентами были отнюдь не только формальными. Приведем для иллюстрации этого три записи из дневников Федора Александровича.

Запись от 2 декабря 1835 г.: «Видел во сне, что пришел ко мне студент и просил 20 р. Я хотел дать ему десять, а двадцать не дал. Поутру 2 декабря действительно пришел студент и выпросил десять рублей»¹¹.

«Прощен долг студенту Иринаруху Введенскому, уволенному из Академии, 11 руб. 80 коп.»¹²

«От М. П. Погодина для студентов: два раза по 425 руб.»¹³

А в «Педагогических мыслях» описывается следующий обычай. «...Почти везде поддержива[ется] низкое обыкновение, перешедшее в училища еще из старых времен, когда жалования были весьма скудны, — обыкновение являться. Оно состоит в том, что каждый ученик после гощения в доме родителей об вакансии или о Пасхе приличием обязан прийти к смотрителю, а во многих местах и к учителю на поклон, или с несколькими десятками яиц,

¹⁰ ОР РГБ. Ф. 76/1. К. 1. Ед. 3. Л. 7 об.

¹¹ ОР РГБ. Ф. 76/1. К. 1. Ед. 1. Л. 28 об.

¹² ОР РГБ. Ф. 76/1. К. 11. Ед. 4. Л. 16.

¹³ ОР РГБ. Ф. 76/1. К. 11. Ед. 11. Л. 3.

ОТДЕЛ III. ИЗ АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ

или с окоροками, или с бутылкою вина, или с несколькими гривнами, а побогаче и с рублями»¹⁴.

В заключении нельзя не отметить, что опубликованные выше отрывки лишь в малой степени представляют богатство и разнообразие исторического, социологического, философского материала, содержащегося в архиве Ф. А. и Д. Ф. Голубинских. Среди бумаг Ф. А. Голубинского сохранились научные работы, конспекты лекций, переводы, дневники, подробнейшие записи семейных расходов, его переписка. Практически все эти материалы остаются пока неопубликованными и недостаточно исследованными.

Публикация подготовлена
Н. В. Солодовым

¹⁴ ОР РГБ. Ф. 76/1. К. 1. Ед. 3. Л. 6—6 об.

СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

МЫСЛИ О ПРЕПОДАВАНИИ АГИОЛОГИИ И О КЛАССИЧЕСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

Ниже читателю будут предложены две записки свящ. Павла Флоренского о направлениях в духовном образовании, весьма ему близких, — агиологии и «классицизме»¹. Они публикуются впервые по авторской рукописи из Архива священника Павла Флоренского (Музей священника Павла Флоренского, Москва)². Первое из них адресовано совету Московской духовной академии, второе — одной из комиссий Поместного собора 1917—1918 гг. Несмотря на свой довольно краткий, а во втором случае и незавершенный характер, они отражают живое и глубокое понимание о. Павлом тенденций развития православного богословия.

1. Название «Докладная записка <о кафедре агиологии>» восполнено по черновой записке священника П. А. Флоренского: «Для мая-июня. Из заметок и пожеланий». В ней он перечисляет список работ, которые собирался написать в указанное время. Отметим, что в своих сочинениях отец Павел неоднократно обращался к житиям святых как источнику для построения православного мировоззрения. Ему принадлежит уникальная работа «Антоний романа и Антоний предания» (1905), где сравнивается образ преподобного Антония Великого, запечатленный в его житии, и значительное искажение его в поэме Г. Флобера

¹ Библиография по агиологии, составленная вместе с запиской, опубликована отдельно. См. ниже с. 628—641.

² В Архиве священника Павла Флоренского хранится также машинописный вариант «Докладной записки <о кафедре агиологии>».

«Искушение святого Антония». П. А. Флоренский и сам создал агиографическое произведение, посвященное своему старцу, — «Соль земли, то есть Сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским» (1908).

Одна из тем кандидатских сочинений, написанных под руководством отца Павла А. Волковым (впоследствии единоверческий епископ Павел), была «Жития святых...».

Отец Павел был, пожалуй, вообще единственным из философов, кто обращался к житиям святых как источнику мысли. Все это убеждает в том, что «Докладная записка о кафедре агиологии» — вовсе не спонтанно возникшая идея, а глубоко выношенное убеждение. Ее актуальность состоит в том, что введенный ныне в преподавание в МДА по новой программе предмет агиография пока что не ставит своей целью решение тех задач, о которых говорится в данном докладе.

«Докладная записка» сохранилась в двух черновых автографах. Один из них целиком собственноручно написан отцом Павлом. Первая половина второго автографа написана его рукой, вторая — иной рукой, с более аккуратным почерком, с карандашными исправлениями о. Павла. Этим же почерком сделаны и записи на отдельных листках той же самой бумаги с библиографией по агиологии и текстами, частично вошедшими в авторизованный машинописный вариант, по которому публикуется докладная записка. Текст, не вошедший в машинопись, издается отдельно в конце записки.

2. В марте 1918 г. священник Павел Флоренский получил официальное приглашение отдела Собора о духовно-учебных заведениях принять участие в разработке вопроса «о типе пастырских училищ (вместо семинарий)». Но еще ранее к отцу Павлу члены Собора обращались в связи с работами т. н. классической комиссии, обсуждавшей, вероятно, постановку изучения классических языков в духовных заведениях. В связи с этим 9 янва-

ря 1918 г. отец Павел и написал своеобразные «Тезисы», незаконченный текст которых сохранился в его архиве. Неизвестно, были ли они в законченном виде отосланы классической комиссии или нет. В письмах С. Н. Булгакова о. Павлу по данному вопросу встречаются лишь отрывочные сведения.

16 января 1918 г.: «Дорогой о. Павел. Меня начинает беспокоить Ваше молчание, хотя заседание о греч. языке отодвинуто и неполучение от Вас „пунктов“ практического значения не имело...»

28 января 1918 г.: «Также отсрочено — без видимого срока — и заседание классической комиссии. Все отсрочивается и куда-то уходит»³.

Как и в других своих учебных и методических разработках, отец Павел в «Тезисах <о классическом образовании>» стремился поставить обсуждаемый вопрос на фундаментальную общецерковнозренческую основу.

1. В СОВЕТ ИМПЕРАТОРСКОЙ МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ
ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА <О КАФЕДРЕ АГИОЛОГИИ>

Согласно § 135 Устава 1912 г. в круг академических наук «с разрешения Св. Синода могут быть вводимы и другие предметы преподавания», т. е. сверх изучаемых ныне. Имея в виду этот §, честь имею предложить Совету несколько соображений о необходимости ходатайствовать пред Св. Синодом о введении кафедры агиологии (со включением сюда агиографии) и о присоединении к ней аскетике, доселе по Уставу 1912-го года соединяемой с пастырским богословием (§ 129).

Соображения эти вытекают из общей задачи академического преподавания. § 152 Устава гласит: «При распределении распи-

³ Переписка священника П. А. Флоренского со священником С. Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 145, 147.

сания Совет Академии имеет в виду, чтобы а) при распределении наук соблюдался, по возможности, порядок, определяемый их последовательностью и взаимною зависимостью, б) преподавание общеобразовательных наук предшествовало, по возможности, преподаванию наук богословских...» Отсюда видно, что Устав подчеркивает необходимость целостности академического курса и имеет в виду постепенно вести студентов к уяснению основной церковной идеи. Идея спасения есть цель академического преподавания, понимаемого как одно целое. Поэтому-то Устав обращает внимание на изучение источников христианского учения, усиливая преподавание Ветхого и Нового Заветов и патрологии как принципиально устанавливающих и раскрывающих идею спасения; поэтому-то Устав вводит аскетику как науку, указывающую личности путь к осуществлению евангельского идеала духовной жизни. Однако принципиально важное значение, придаваемое аскетике Уставом и с необходимостью вытекающее из церковного понимания этой идеи, не находит себе полного соответствия в тех условиях, в которые поставлено преподавание аскетики по тому же Уставу. Преподаватель аскетики должен быть сразу специалистом еще по двум различным и значительным по объему предметам: по пастырскому богословию и по гомилетике. Это требование от преподавателя заставит его, по необходимости, уделять аскетике слишком малую часть своего времени и своих сил. Было бы целесообразно выделить аскетику и предоставить ее особому преподавателю, интересы которого и силы были бы более определенно направлены именно в эту сторону. В виду этого было бы полезно соединить преподавание аскетики с преподаванием предмета, по существу дела неотделимым от нее. Такова агиология (с агиографией). Ее место среди других предметов богословского преподавания может быть определено как завершение всего богословия, ибо она есть «познание» ценности всего церковного жизнепонимания по «плодам» его. Зрелый плод жизни в Церкви, «достойный плод покаяния» есть святая личность. Познание святых, строения их личности, законов

их жизни, своеобразия их опыта и их мышления, отношения этих законов, этого опыта, этого мышления к обычным, свойственным грешному человеку, — разве это не познание плодов того жизнепонимания, над изучением которого призвана трудиться Академия? Жизненность аскетики, а следовательно — и всего христианства, ибо аскетика — путь к осуществлению его, — познается в агиологии. Малое внимание к изучению святых не может не отразиться разлагающим образом на всей системе православного богословского образования, ибо так пренебрегается живое осуществление и наглядное явление духовной жизни. Без агиологии аскетика может казаться, и кажется нередко, рядом требований, не могущих реализоваться, а христианство — отвлеченной идеей, не способной без урезок и принижений раскрыться в действительности. Агиология же есть опытное исследование христианства как силы жизненной, а не только красивой мечты. И вместе с тем агиология уясняет самые глубины христианства, ибо предметом ее служит не то, что говорили христиане, хотя бы и святые, но применительно к испытанию и задачам других, не святых, и по внешним выводам, а то, чем были они, чего они достигли своим подвигом, — самые высшие и притом реальные достижения человечества.

Если задача духовных академий — уяснение церковного сознания, то нельзя забывать, что по церковному же разумению святые — стержень церковной жизни и носители церковного сознания. Пренебрегать изучением их — значило бы, забывая о бесспорно христианских и высших явлениях духовной жизни, искать лучей духовности в явлениях тусклых и не получивших себе одобрения от Церкви. Понятно, что все должно освещаться опытом святых и разумением святых, а не опыт и разумение святых постигаться в тусклом понимании и опыте грешного мира. Однако невнимание к агиологии часто ведет к последнему.

Важнейшая сторона церковной жизни и средоточие ее — богослужение. Но что такое богослужebные круги, как не ряды

памятей святых, поясняемые чтением житий. И что такое места богослужения, как не собрание икон тех же святых, наглядно являющих молящимся их просветленные лики. Пренебрежение агиологией не может не ослабить понимания церковности и любви к богослужению. И если мы вспомним, что для древнего благочестия, да и ныне для простого, но крепкого верою, народа, понятие христианства почти сливалось и сливается с понятием святости, то легко возникает мысль, не скрывается ли один из сильнейших деятелей по разрушению церковности именно в теоретической недооценке житий святых в богословской науке и в происходящем отсюда практическом пренебрежении — в почти полном уничтожении житийных уставных чтений.

Но если правильно развиваемое здесь убеждение, что необходима в курсе богословских наук, как завершение его, агиология, то сама собою определяется и необходимость исагогики к ней — виде агиографии, устанавливающей текст, перевод, происхождение, состав, взаимозависимость редакции, замысел, литературное построение, лексический характер и т. д. и т. д. изучаемых житий. По нашим убеждениям, среди студентов Академии нередко крайне легкомысленное и поверхностное отношение к житийным памятникам, часто не виданным не только в подлинниках, но даже в славянских или русских переводах. Некоторые никогда не видали не только Макарьевских Четий-Миней, но даже Дмитрия Ростовского, не говоря уже об Acta Sanctorum. Наиболее распространено откуда-то с налету усвоенное мнение, что жития почти не заслуживают внимания, — ни как исторические свидетельства, ни как источники для философских и психологических заключений. Теория «шаблона», ставшая сама шаблоном во всех построениях, нередко начинает принимать в студенческом сознании характер научного догмата, не нуждающегося в проверке и применимого без ограничений к любому случаю. Понятное дело, что при непреложном мнении о шаблонности всех житий интерес к изучению их, как религиозный, так и научный, отпадает. А это, по нашему глубокому убеждению,

влечет за собою разложение всей церковной жизни. По-видимому, на эту опасность обратила уже внимание высшая церковная власть: в издании на русском языке житий святых нельзя не видеть одной из мер против грозящей опасности. Но требуется и научная работа в том же направлении. А это не может быть достигнуто без усиленного изучения аскетики в связи с агиологией. Между тем даже и в светской науке все нарастает внимание к житиям святых, привлекаемым к делу при исследованиях психологических, историко-религиозных, филологических, исторических и даже географических. Намечаются подобные же привлечения житий к исследованиям философским и историко-философским. Вот одно из свидетельств светских исследователей в области агиологии: «Недостаток топографических и исторических сведений о палестинских и сирийских городах и селениях в известных нам произведениях древних греческих авторов давно уже побудило Императорское Православное Палестинское общество обратить внимание и на те народные агиологические тексты христианской эпохи, которые обычно называются синаксарями, мученичествами и житиями. Эти тексты, при всем их многословии, обыкновенно содержат в себе столь подробные сведения топографического или исторического характера, что представляют как бы верные памятники данных мест или даже сокровищницы преданий их старинных обитателей. Впрочем, известно и внимание, повсюду обращенное в течение последнего 30-летия на агиологические памятники и почерпаемый из них изобильный материал разнообразного интереса»⁴. Но это, так сказать, низшее применение житийных памятников; высшее же, в области духовно-нравственной, только начинает разрабатываться, и православному богословию было бы неблагоприятно оставить развитие новых научных дисциплин без руководства церковным сознанием.

⁴ Слова А. Пападопуло-Керамевса из предисловия к сборнику палестинской и сирийской агиологии // Палестинский сборник. Вып. 57. СПб., 1907.

Агиологии еще предстоит главная работа, но агиография может считать большую часть своего дела уже сделанной. Но с каким стыдом должно быть тут отмечено, что в большинстве случаев агиографические работы принадлежат представителям не православных духовных академий, а инославным или даже независимым светским ученым. И не укор ли для наших академий тот факт, что житиями православных святых занимались и занимаются по большей части лица иных исповеданий или даже вне-религиозные? Интерес, какой проявила к житиям святых Католическая Церковь, давно известен. Можно сказать, что она почти всецело взяла в свои руки агиологию. Ученые католики переводили на латинский язык и не раз издавали жития святых греческой Церкви. Некоторые жития греческих святых обнародованы только в латинском переводе, а подлинное греческое житие лежит где-нибудь в рукописи. Acta Sanctorum болландистов, этот грандиознейший труд, подобного которому еще не было и долго еще не будет, он один может убедительнее всяких слов засвидетельствовать интерес и любовь католического религиозного сознания к житийной литературе. Сюда же нужно отнести множество журнальных статей и обнародование текстов в католическом мире. Но не только католики, но и принципиально чуждые почитанию святых протестанты сделали в последнее время весьма ценные издания житийных текстов. Если мы обратимся, далее, к исследованиям за последнюю четверть века, сделанным у нас в России, то тут надо помянуть известные имена: В. О. Ключевского, Васильева, А. Пападопуло-Керамевса, И. Помяловского, Г. Ф. Церетели, Б. Тураева, В. Г. Васильевского, С. Г. Вилинского, Н. Марра, В. В. Латышева, Хр. Лопарева, Веселовского, Д. И. Шестакова, Сырку и многих других, выступавших в журналах и отдельными изданиями. Все это имена светские. Как было бы полезно, если бы и силы академического богословия потекли по руслу, уже намеченному когда-то архиепископами Филаретом Черниговским и Сергием Владимирским. Но мы не видим для этого иного средства, как открытие, хотя бы в одной Акаде-

мии, особой кафедры, имеющей предметом аскетичеку с агиологией (и агиографией).

Экстраординарный профессор священник Павел Флоренский.
Составлено и переписано 1917. VI. 12. Сергиев Посад

ПРИЛОЖЕНИЕ ИЗ ЧЕРНОВИКА ДОКЛАДНОЙ ЗАПИСКИ

Публикуемый ниже текст в черновике следует сразу за фрагментом «Интерес, какой проявила к житиям святых Католическая Церковь <...> любовь католического религиозного сознания к житийной литературе».

Древняя Русь воспитывалась на житиях святых. Нельзя сказать этого теперь. Наоборот, такого пренебрежительного отношения и к такой важной дисциплине, как агиология, не наблюдается ни к чему другому. Кроме того, исследования в области агиологии у нас оказались в руках представителей светской науки. Последнее, правда не все, с легкой руки протестантских ученых заклеями агиологию одним словом: «шаблон», и, следовательно, [как] недостоверную⁵. Теория шаблона, а следовательно, и недостоверности распространилась в интеллигентском обществе чрезвычайно быстро, она грозит проникнуть еще глубже, в самые недра народного сознания. Эта теория угрожает лишить Церковь самого надежного и могущественного средства воспитания народных масс в духе Православия житиями святых.

Помимо всего этого изучение житий важно для уяснения самого Церковного сознания.

Наш храм наполнен изображениями, иконами святых; храм наш — сплошная икона, по крайней мере должен быть таким и действительно был таким в Древней Руси. Жития святых не что иное, как те же иконы, только написанные не красками, а словами-символами. В дополнение к изображениям святых красками в древней Церкви читали их жития.

Самый круг богослужебный состоит из памятей святых. Таким

⁵ Над строкой написано: «у нас [нрзб. 1 слово]».

образом, святые составляют центр церковного сознания, а между тем понятие святости до сих пор даже и не пытались выяснить. Отсюда и сущность церковного сознания оставалась закрытой взору современного христианина. Отсюда сухость и безжизненность науки, господство принципов знания протестантской Церкви.

Кончая Академию Духовную, студент ее не знает в сущности, для чего он учил догматику, нравственное богословие и пастырское, Священное Писание, патрологию. Он не знает, что догматы и заповеди, которые составляют предмет богословских дисциплин, имеют целью святого человека. И если у нас за отсутствием синтетической памяти святости как цели христианской жизни догму отделяли от заповеди, слово от дела, то неудивительно, что и науки богословские ничем между собой не объединены. Естественным же их объединением и целью должна быть агиология.

Следующий текст написан после пробела на последней, четвертой стороне этого же сложенного пополам листа.

К агиографическим памятникам представители науки подходят лишь с двух сторон: или исследуют их как исторический источник (Ключевский, Васильевский), или видят в них литературные произведения, доискиваясь их происхождения и сопоставляя житийные мотивы со сказаниями язычества (А. Н. Веселовский, Д. Шестаков). Исследования того и другого характера имеют целью решить вопрос об исторической достоверности агиографии⁶.

Что жития много интереснее и полезнее исследовать с религиозно-философской точки зрения и что эта точка зрения должна освещать исследования как исторические, так и литературные, об этом, кажется, еще никто не думал. Для некот[орых] предста-

⁶ См.: П. Безобразов. Рецензия на книгу Латышева Греческие жития святых 8 и 9 в. // Ж[урнал] М[инистерства] Н[ародного] Пр[освещения], август 1915 года, 340 стр. — Примеч. автора.

вителей науки⁷ такая точка зрения на жития святых даже невозможна.

2. ТЕЗИСЫ <О КЛАССИЧЕСКОМ ОБРАЗОВАНИИ>

День моего рождения. 1918.

I.9. Серг<иевский> Пос<ад>.

Вследствие невозможности лично прибыть на собрание, имеющему по мнению пишущего задачу высокой культурной важности и огромной духовной ответственности, считаю своим долгом приветствовать отрадное начало борьбы за классицизм, выразить свое полное единомыслие со сторонниками наиболее полного и последовательного проведения в школе начала классич<еского> образования и высказать несколько тезисов, которые желал бы развить пред уважаемым собранием.

Тезисы

1. То мировоззрение, которое принято называть «научным» и которое ядром своим и отправною точкою имеет математическое естествознание, основывается на опыте жизни одностороннем, ущербном и крайне бедном; кантовская, когеновская и т. д. системы категорий есть средство не к познанию реальности, а к систематическому обеднению и извращению ее содержания. Это жизнепонимание есть система фикций, некоторая международная условность, согласно которой никто не мыслит в своей жизни.

2. Но наряду с искусственным научным мировоззрением есть другое, которое в том или другом виде, в большем или меньшем раскрытии образует действительное жизнепонимание всех людей во все времена. В противоположность мировоззрению искусственному это жизнепонимание следует назвать естественным, всечеловеческим и органическим. Жизнепонимание всех поэтов,

⁷ Далее написанное в скобках зачеркнуто карандашом: «разумею нек[оторых] проф[ессоров] Дух. Акад[емии]».

ОТДЕЛ III. ИЗ АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ

жизнепонимание всех народов во все времена, жизнепонимание всех религий, наконец — жизнепонимание всякого человека, высказывающегося не условно, для других, а непосредственно, для себя самого, есть разное выражение естественного воззрения на действительность. В основе его лежит *свой* опыт, <1 нрзб.> опыты, обрабатываемые по имманентным самому <1 нрзб.> содержанию углам зрения, которые, если угодно, можно назвать *своими* категориями.

3. Было бы несправедливо думать, будто органическое мировоззрение чуждо познанию природы, как было бы несправедливо отрицать и изучение духа в математическом естествознании. Но первое мировоззрение стремится к пониманию сущего, второе — к [подчинению?] его своим схемам и построениям. Платон, Аристотель, Гете, Шеллинг — вот типичные выразители органического понимания мира. Из этого видно, что оно есть раскрытие, прояснение и углубление мировоззрения народного, всечеловеческого, к каковому оно призывает без разрыва <1 нрзб.> и каковое им понимается. Напротив, искусственное мировоззрение...⁸

Вступительная статья и публикация текстов подготовлены
игуменом Андроником (Трубачевым)

⁸ Обрыв текста.

М. Г. ГИРС

АКАДЕМИЧЕСКИЙ САД ЦИКЛ СТИХОТВОРЕНИЙ

Подборка стихотворений М. Г. Гирса сохранилась в архиве священника Павла Флоренского (Музей священника Павла Флоренского, Москва). Стихотворения напечатаны на машинке, в старой орфографии. В конце автором от руки сделана надпись: «Глубокоуважаемому духовному отцу Павлу Александровичу Флоренскому от Михаила Гирса...». Никаких сведений о М. Г. Гирсе в настоящее время нет. Естественно предположить, что он связан с известным в XIX в. родом Гирсов, но уточнить это предположение не удалось. Посвящение стихотворений Академическому саду Троице-Сергиевой лавры и Зосимовой пустыни, а также дарственная надпись отцу Павлу свидетельствуют о том, что М. Г. Гирс мог быть близок Новоселовскому кружку. Будем благодарны читателям, которым что-либо известно об авторе стихотворений.

1. АКАДЕМИЧЕСКИЙ САД ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ ВЕНОК АНАПЕСТИЧЕСКИХ СОНЕТОВ

Посвящается Энгельгардту Ник. Ник.

Сонет 1-й

Старый сад задремал... В отдаленьи
Тихо гаснет пленительный день.
О, как сладостно пахнет сирень.
Я дышу, я дышу в упоеньи...

Все забылось в немом сновиденьи...
Уж ложится вечерняя тень,
И густая зеленая сень
Замерла в полусне без движенья...
 Как безоблачен свод голубой:
 Он синее сквозь зелень густую,
 Он влечет в вышину роковую.
 Там безмолвье и сладкий покой.
 Я по синему небу тоскую...
 Скрылось солнце за облачной мглой...

Сонет 2-й

Скрылось солнце за облачной мглой,
Опустилась на землю прохлада
И, в безмолвьи тенистого сада,
Зашумели березы листвою.
 Реют ласточки шумной толпой:
 Им зеленая сень — не преграда,
 Им вечерняя свежесть — отрада,
 Их стесняет полуденный зной.
 Главный колокол, с мощью глухой,
 Зазвенел, тишину нарушая,
 Грозным голосом светлого рая.
 Вот раздался ответ призывной...
 И за ним полились, не смолкая,
 Волны звуков, одна за другой.

Сонет 3-й

Волны звуков, одна за другой,
С колокольни высокой звучали.
Позабыл я земные печали,
И на небо вознесся душой...

АКАДЕМИЧЕСКИЙ САД

Ветерок ароматной струей
Налетел из загадочной дали,
И в лазури небес замигали,
Зажигаясь, звезда за звездой.
Пал туман, и его облачение
Появилось меж сонных ветвей,
Словно пряди волнистых кудрей.
Заблестела луна... В оживленьи
Стаи тучек, приблизившись к ней,
Утонули в тумане забвенья.

Сонет 4-й

Утонули в тумане забвенья,
Скрылись тучки в немой тишине,
И мечты о былой старине
Пронеслись предо мной, как виденья:
Здесь святая душа о спасеньи, —
Забывая о пище и сне,
При звездах и при бледной луне, —
К небесам возносила моление.
Этот сад ароматной сиренью,
С целым рядом столетних дубов,
Был свидетелем многих веков.
Над безмолвной, таинственной сенью,
Напоенной дыханьем цветов,
Проносились мирские волненья.

Сонет 5-й

Проносились мирские волненья...
Изнывала родная страна,
И взвивались над ней знамена,
Пробуждавшие злобу и мщенье.

Но тяжелые годы мученья
Позабыты в объятиях сна.
Как пуста и ничтожна война
Перед царством любви и прощенья.
 Но сердца были полны враждой:
 Не взирая на прелесть природы,
 Здесь озлобленно бились народы.
 О, как часто во мгле вековой
 Проносились мирские невзгоды
 Над обителью бурной рекой.

Сонет 6-й

Над обителью бурной рекой
Бесконечная кровь проливалась,
И пожарами даль озарялась,
Как при блеске зари золотой.
 Но умчались года чередой,
 А обитель нетленной осталась:
 Видно, Божия власть здесь вмешалась
 И воскрес покровитель святой.
 Дремлет храм, словно старец седой...
 В нем гробница семьи Годунова
 В полусумраке смотрит сурово...
 И над этой гробницей сырой
 Появляется с неба ночного —
 Убиенный Царевич порой.

Сонет 7-й

Убиенный Царевич порой
Отдыхает над садом тенистым:
То он дышет жасмином душистым,
То любит бледной луной.

Он страдальцем был в жизни земной.
Но на небе безоблачно чистом,
Пребывая в чертоге лучистом,
Не жалеет он скипетр свой.

И к убийце — одно сожаленье
Ощущает младенец в раю
И ему он лепечет «люблю».
Облегчая слезой умиленья
Безначальную душу свою,
Пребывает здесь призрачной тенью...

Сонет 8-й

Пребывает здесь призрачной тенью...
И сейчас он со мной... Мы вдвоем...
И над нами в безмолвьи ничтожном
Лишь звучит соловьиное пенье...
Я почувствовал в сердце волнение:
Он задел меня белым крылом...
Нет... в уме истомленном моем
Просто много тоски и томленья...
Этот призрак печально рожден,
Он из скорби явился невольной...
Ах, опять мне так грустно... Так больно —
Я припомнил утраченный сон,
Как стекались на звон колокольный
Богомольцы из дальних сторон.

Сонет 9-й

Богомольцы из дальних сторон
Шли к обители чащей лесною,
Жарким летом, холодной зимою:
Каждый горестью был привлечен.

А над ними синел небосклон
С беспредельной своей глубиною
И, высокой полярной звездой,
Им дорогу указывал он.
Ночью тихо деревья шептались,
Их поили водой ручейки,
Вытекая из чистой реки.
Слезы сладкой отрадой сменялись
И они, уж без тяжкой тоски,
Преподобным мощам поклонялись.

Сонет 10-й

Преподобным мощам поклонялись,
Поверяя им скорби свои,
Всемогущему чувству любви
Облегченной душой отдавались.
И мирские желанья терялись,
Словно тучки в лазурной дали...
Все прошедшие годы и дни
Им бесплодным обманом казались...
Чувства мести, вражды забывались...
И, оставив загадочный храм,
Шли они по родным деревням.
Но мечты их опять устремлялись
К облегчающим душу местам:
Их сердца — у святынь оставались.

Сонет 11-й

Их сердца у святынь оставались.
А теперь богомольцев уж нет,
Угасает божественный свет
И счастливые годы умчались,

АКАДЕМИЧЕСКИЙ САД

С полуночным туманом смешались...
Где ж ты, призрак утраченных лет?
Злая буря шумит нам в ответ...
Многозвучные струны порвались...
Из груди вырывается стон,
Гибнет светлая вера Христова,
Гибнет все, ничего нет святого!
И кровавые копыта знамен
Появились над Родиной снова...
О, раздайся ж, торжественный звон!

Сонет 12-й

О, раздайся ж, торжественный звон!
Отзовись на сознаньи народном,
Даруй силу сердцам благородным
И воздвигни разрушенный трон!
Ты любовью к Христу озарен,
Ты несешься полетом свободным!
Жалким людям и душам холодным
Нанесешь ты жестокий урок!
Я хочу, чтоб те звуки раздались
Для измученных русских людей,
Истомленных под игом страстей!
Я хочу, чтобы все обращались
Для спасенья отчизны своей,
Чтобы души от сна пробуждались!

Сонет 13-й

Чтобы души от сна пробуждались,
И чтоб ожил весь русский народ!
И я верю, что он оживет:
Что тяжелые дни миновались,

Что железные цепи распались,
И заря новой жизни взойдет,
Загорится опять небосвод!
Вот уж звезды на нем показались:
 Пробудился синееющий Дон,
 Разлилась необъятная Волга,
 Нам осталось томиться недолго!
 Будем верить, что идол сражен,
 Соберемся ж под знаменем долга,
 Вспомним славу минувших времен!

Сонет 14-й

Вспомним славу минувших времен!..
Но... уж поздно... луна серебрится...
То померкнет, то вновь загорится...
Свежей сыростью сад напоен...
 Я дыханьем цветов опьянен...
 О, как хочется жить, веселиться,
 В море жизни отважно пуститься!
 Сердцу сладко... но я утомлен...
 Приближается час пробужденья...
 Ветерок начинает дышать
 И волнистый туман разгонять...
 Нет... лишь сон... лишь покой — наслажденье...
 Я назад посмотрел... и опять
 Старый сад задремал в отдаленьи...

Магистрал

(сонет, составленный из начальных строк каждого сонета)

Старый сад задремал... В отдаленьи
Скрылось солнце за облачной мглой.
Волны звуков, одна за другой,
Утонули в тумане забвенья...

Проносились мирские волнения
Над обителью бурной рекой.
Убиенный Царевич порой
Пребывает здесь призрачной тенью...
 Богомольцы из дальних сторон
 Преподобным мощам поклонялись,
 Их сердца у святынь оставались.
 О, раздайся ж, торжественный звон,
 Чтобы души от сна пробуждались!
 Вспомним славу минувших времен!

М. Г. Гирс
Окончен 17 июля 1918 г.
Посад Сергиев.

2. В монастырь

Катятся волны под снежным покровом,
Волны тоскуют в цепях ледяных.
Светится солнце на небе суровом,
Есть ли спасенье в лучах золотых?

Нет вам на севере милой свободы!
Волны! На юг направляйте свой бег:
В светлое царство цветущей природы...
Ты ж в монастырь уходи, человек!

М. Г. Гирс
28/10 августа 1918 г.
Зосимова пустынь

3. Зосимова Пустынь

(Посвящаю Энгельгардту Ник. Ник.)

Упоителен простор,
Чисты небеса,
Необъятен кругозор,

ОТДЕЛ III. ИЗ АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ

И леса, леса...
Колосится море ржи: —
Море, — не земля.
Золотистыя межи
И поля, поля...
Вдоль оврагов и холмов
Проходили мы.
Сколько травки да цветов,
И холмы, холмы...
Отражаются в реке
Чахлые кусты
Колокольни вдалеке
И кресты, кресты...
Нет печалей на земле,
Нет житейских бурь,
Есть простор в житейской мгле
И лазурь, лазурь...

М. Г. Гирс
30/10 августа 1918 г.

Публикация подготовлена
игуменом Андроником (Трубачевым)

ПАМЯТИ УСОПШИХ

МАРК ХАРИТОНОВИЧ ТРОФИМЧУК

† 3.02.2005

3 февраля 2005 г. в центральной районной больнице г. Сергиева Посада от острого нарушения мозгового кровообращения на 86 году жизни скончался Марк Харитонович Трофимчук — один из старейших преподавателей Московской духовной академии и семинарии. Окончил путь земного служения скромный и честный труженик Церкви, наставник на ниве пастырско-богословского образования, маститый многолетний педагог и регент первого академического хора, человек призвания и долга, воспитанник и выпускник Академии, беззаветно и искренне преданный ей.

В связи с кончиной М. Х. Трофимчука Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий направил следующее послание на имя ректора Московской духовной академии и семинарии Высокопреосвященнейшего Евгения, архиепископа Верейского:

«Ваше Высокопреосвященство,
всечестные отцы, дорогие братья и сестры!

Со скорбью воспринял весть о кончине Марка Харитоновича Трофимчука — старейшего преподавателя Московских духовных школ и регента церковного хора.

Выражаю искреннее соболезнование и сочувствие Вам, дорогой Владыка Ректор, начальствующим, учащим и учащимся, всем родным и близким покойного.

Будучи музыкально одаренным человеком, Марк Харитонович с детских лет имел искреннее стремление послужить Богу и людям. После получения богословского образования в Московских духовных школах он был оставлен преподавателем церков-

ОТДЕЛ III. ПАМЯТИ УСОПШИХ

ного пения и руководителем семинарского хора. Так началось его многолетнее служение на ниве подготовки будущих священно- и церковнослужителей.

За годы своей педагогической деятельности Марк Харитонович усердно потрудился во славу Божию и на благо нашей Святой Церкви, его труды не раз по достоинству отмечались церковными наградами.

Ныне Господь призвал в обители небесные усердного труженика, всей своей жизнью явившего пример горячей веры и преданности своему призванию.

Молюсь Владыке жизни Господу нашему Иисусу Христу о упокоении его души в обителях небесных.

Да сотворит Господь новопреставленному рабу Божию Марку вечную память.

Алексий, Патриарх Московский и всея Руси».

Марк Харитонович родился 12 апреля 1919 г. в с. Рокитно (Ракитино) Костопольского района Ровенской области, находившейся с 1918 по 1939 г. в составе Польши, в простой крестьянской семье. Родители его Харитон и Евфимия назвали сына во святом крещении Марком в честь мученика Марка, епископа Арефусийского, память которого отмечается 29 марта (11 апреля). Детство его прошло в старой, довоенной Польше, в окружении людей, придерживавшихся традиционного, старинного, религиозного уклада жизни, хранивших образ жизни дореволюционной России. Дети воспитывались в христианской вере и благочестии, в школах велось преподавание Закона Божия. С детства мальчик ходил в церковь и пел в церковном хоре. С 1927 по 1932 г. он учился в начальной школе в с. Ракитино, а затем, с 1932 по 1936 г. — в 7-классной школе г. Костополя. В дальнейшем из-за скудости семейного достатка он не смог посещать занятия в школе, но, трудясь в поле наравне с родителями, продолжал самостоятельные занятия по программе 10-летней школы. Через год после входа западных областей Украины в состав СССР, в 1940 г., Марк Харитонович был призван на действи-

тельную воинскую службу в Красную Армию. После досрочной демобилизации в 1942 г. его направили на работы в угольные шахты в г. Осинники Кемеровской области. Узнав об открытии в Москве Богословского института и пастырских курсов, он в письме от 10 марта 1946 г. обратился к «Святейшему Патриарху Православных веры» с прилежной просьбой как «к отцу рода христианского» об удовлетворении давней «безграничной мечты» своей «учиться в духовных заведениях» и о желании быть «слугою Божиим и провозглашать слово Божие в пользу православной веры». В ответ на свою просьбу 8 июня 1946 г. он получил извещение об условиях приема в Богословский институт, а 26 июня того же года прибыл в свое родное село, где стал собирать документы, необходимые для поступления в духовное учебное заведение. Одновременно он служил на приходе чтецом, пел в церковном хоре. Настоятель местного прихода, священник Аполлинарий Карвовский, в рекомендации на имя отца ректора Богословского института дал своему усердному прихожанину весьма положительную характеристику:

«Как христианин боголюбив, почиттелен и воспитанный. Всегда аккуратно посещал храм Божий. Как чтец и певец добрый и, зная церковный устав, неоднократно замещал должность псаломщика в приходе».

С 5 августа 1946 г. начался период студенчества М. Х. Трофимчука в духовной школе. После окончания в 1950 г. Московской духовной семинарии он стал студентом Академии. По характеристике, данной инспектором Академии профессором Н. П. Доктусовым, Марк Трофимчук «зарекомендовал себя студентом с большим прилежанием, похвальным трудолюбием и настойчивостью в овладении академическим курсом». Инспектор Академии отметил также отличительные черты его характера — «скромность, исполнительность и безотказность в выполнении предлагаемых ему обязанностей».

Спустя четыре года, в 1954 г., Марк Харитонович становится выпускником VI выпуска Московской духовной академии. За

представленное им курсовое сочинение по кафедре Литургики на тему «Святой Иоанн Златоуст как литургист» Совет Академии присудил ему ученую степень кандидата богословия. После окончания курса Академии его оставили при Академии профессорским стипендиатом по предмету церковного пения. Под руководством преподавателя Н. С. Данилова он изучал теорию и практику пения и дирижирования по специально разработанной программе занятий, заключавшей в себе элементарную теорию музыки, гармонию, овладение игрой на фортепиано и дирижирование. Требования, предъявляемые Н. С. Даниловым к профессорскому стипендиату, были довольно высоки. По его профессиональному суждению, одних полученных знаний для регента совершенно недостаточно, нужна большая церковно-регентская практика, необходимо и общее разностороннее понимание искусства: пения, музыки, живописи, литературы. «Регент, — утверждал Н. С. Данилов, — должен вложить душу, религиозную душу в хор, сделать из множества поющих — одно лицо, собрать их под свое влияние».

В мае 1956 г. Н. С. Данилов обратился в Ученый Совет Московской духовной академии с ходатайством о присвоении М. Х. Трофимчуку звания регента церковного хора. На заседании 18 июня 1956 г. Совет Академии принял решение о присвоении ему звания регента церковного хора, утвержденное специальной резолюцией Святейшего Патриарха Алексия I от 9 июля того же года.

Начало регентского служения и преподавательской деятельности Марка Харитоновича счастливо совпало с началом его семейной жизни. В 1955 г. он, по благословению Святейшего Патриарха Алексия I, вступил в брак с девицей православного вероисповедания Клавдией Васильевной Елистратовой, с которой в течение пятидесяти лет разделял трудности и радости на своем долгом и плодотворном жизненном пути.

По инициативе М. Х. Трофимчука и Н. С. Данилова в Московских духовных школах было восстановлено преподавание

предмета «История церковного пения и музыки». При непосредственном участии М. Х. Трофимчука в Академии была проведена реорганизация церковных хоров по схеме, сохранившейся почти в неизменном виде до настоящего времени. С сентября 1957 г. ему было поручено преподавание церковного пения в Семинарии. Церковное пение оставалось неизменным предметом его педагогической деятельности на всем протяжении его служения в Московских Духовных школах, вплоть до сентября 1999 года. Бесспорным регентом I академического хора Марк Харитонович состоял с 1961 по 1996 г. В период с 1965 по 1967 г. он выполнял также обязанности помощника инспектора МДАиС.

Для юных воспитанников семинарии М. Х. Трофимчук был глубоко преданным своему предмету знатоком традиций церковного пения, опытным педагогом, мудрым руководителем и наставником, являвшим пример ответственного отношения к богослужению и к своему регентскому призванию и долгу. Он был для студентов живым олицетворением певческой манеры исполнения обиходных и нотных песнопений, составляющих великое наследие литургического предания Русской Церкви. В мощном звучании его хора находила воплощение классически ясная по стилю, величественная и сдержанная по форме и одухотворенная по своему содержанию традиция русского церковного пения. Ни один праздник, ни одно академическое торжество не проходили без участия хора учащихся под управлением Марка Харитоновича. Благодаря его неустанным трудам в работе с постоянно менявшимся составом хора в Покровском академическом храме из года в год звучали и рождественские ирмосы Аллеманова, и «С нами Бог» Зиновьева, и «Дева днесь» и «Воскресения день» Бортнянского, и «К Тебе утреннюю» Турчанинова, и многое другое. Пожалуй, трудно перечислить всех церковных композиторов, произведения которых он включал в репертуар своего хора. Творения Кастальского, Азеева, иеромонаха Нафанаила, Гречанинова, Архангельского, Смоленского, Львова, Богословского, Яичкова, Чеснокова, Рахманинова, Чайковского, Танеева оживали, звуча-

ли и наполняли духовным торжеством души молящихся академического храма и храмов Лавры, где он регентовал. Такие события в жизни Московских духовных школ, как приезды Святейших Всероссийских Патриархов, визиты высоких гостей, проведение юбилеев и памятных вечеров, праздники рождественской детской елки, проведение Торжественного академического акта и празднование Дня Победы, всегда сопровождалось выступлением концертного академического хора учащихся под управлением М. Х. Трофимчука.

Марк Харитонович также «воспел» Академию в своих воспоминаниях, в которых описываются лица и факты из жизни Московских духовных школ с 1944 г. по 2004 г. Воспоминания эти, хотя писались на досуге и были мало кому известны, самим автором постоянно дорабатывались и готовились к публикации. Сия академическая летопись объемом 639 страниц, с цветным фотографическим изображением Покровского храма и Чертогов, помещенным на обложке, украшенная многочисленными редкими фотографиями, была замечательно издана издательством Свято-Троицкой Сергиевой лавры тиражом 5000 экземпляров¹. К сожалению, М. Х. Трофимчук свое детище уже не увидел...

Священноначалие Русской Православной Церкви по достоинству оценило заслуги Марка Харитоновича перед отечественным пастырско-богословским образованием. За понесенные многолетние труды на педагогическом и регентском поприще М. Х. Трофимчук был награжден тремя Патриаршими грамотами, орденом Преподобного Сергия III, II и I степеней, орденом Святого благоверного князя Даниила Московского II степени, орденом Святого равноапостольного князя Владимира II степени.

И в последние годы жизни М. Х. Трофимчук приходил на церковные службы в Покровский академический храм в воскресные и праздничные дни, молился вместе с преподавателями, прихо-

¹ См.: Трофимчук М. Х. Академия у Троицы. Воспоминания о Московских духовных школах: 1944—2004. ТСА, 2005.

жанами и учащимися, общался с членами академической корпорации в профессорской Академии. Всегда бодрый, подтянутый, приветливый, внушавший благородством своего облика и искренностью обращения почтительное уважение, он передавал всем окружающим энергию неугасающего энтузиазма и светлого христианского оптимизма. Когда его госпитализировали с диагнозом острого нарушения мозгового кровообращения, духовник Академии и Семинарии архимандрит Иларион по благословиению высокопреосвященнейшего ректора Академии архиепископа Верейского Евгения напутствовал его приобщением Святых Христовых Таин. Тихая, мирная, поистине христианская кончина М. Х. Трофимчука явилась достойным завершением его жизненного пути. Отпевание новопреставленного раба Божия Марка совершил ректор Московской духовной академии и семинарии высокопреосвященнейший архиепископ Верейский Евгений с собором академического духовенства в Покровском академическом храме в субботу 5 февраля 2005 г. В слове перед отпеванием почившего многолетнего труженика Академии высокопреосвященнейший архиепископ Евгений сказал:

«Вся жизнь Марка Харитоновича в Московских духовных школах была связана с пением — он преподавал церковное пение, вся его жизнь была связана с этим академическим храмом, когда он открылся, ибо здесь он управлял хором. И сейчас множество священников и диаконов, которые служат по всей земле Российской, помнят своего преподавателя и благодарны ему за те навыки в церковном пении, которые он им передал. Марк Харитонович был преподавателем, который слушал дореволюционных профессоров и явился воистину переходным мостом, связывающим эпоху современную с эпохой дореволюционной духовной школы».

После чина отпевания и последнего целования гроб с телом почившего наставника в сопровождении заведующего Иконописной школой при Академии игумена Луки (Головкова), группы учащихся, родных и близких покойного был пронесен по аллее ака-

ОТДЕЛ III. ПАМЯТИ УСОПШИХ

демического сада и установлен на закрытый катафалк, стоявший на дороге против северной стороны Успенского собора. Отсюда траурный кортеж направился на новое Сергиево-Посадское городское кладбище, где после совершения игуменом Лукой заупокойной литии останки новопреставленного раба Божия Марка обрели место своего последнего пристанища и вечного о Господе упокоения. В праздничной палате в восточной части Царских Чертогов была устроена поминальная трапеза, на которой все собравшиеся помянули Марка Харитоновича добрым словом.

Вечная память новопреставленному рабу Божию Марку, честному, усердному и многолетнему труженику Московских духовных школ!

Совет Московской духовной академии и семинарии

ОТДЕЛ IV

КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ, ЗАМЕТКИ,
БИБЛИОГРАФИЯ ПО БОГОСЛОВСКИМ НАУКАМ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТВОРЕНИЯМ СВЯТЫХ ОЦЬОВ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ» (1872—1917 ГГ.) (С ПРИЛОЖЕНИЕМ ДОКУМЕНТОВ ИЗ ИСТОРИИ ТСО)

Читателю предлагается последняя часть росписи «Творений святых отцов» (ТСО) с 1872 по 1917 г.¹ На протяжении этого времени ТСО закрывались на самый длительный в своей истории срок — с 1872 по 1880 г. Другим важным событием в истории серии стало преобразование журнала «Прибавления к ТСО» в журнал «Богословский вестник», которое произошло в 1891 г. С этого времени редакция БВ стала заниматься регулярными трудами по переводу святоотеческого наследия, а также предприняла усилия к переизданию уже вышедших ТСО в исправленном и улучшенном виде.

В течение указанного периода в ТСО продолжали публиковаться сочинения свт. Епифания Кипрского и блж. Феодорита Кирского, а также была опубликована часть сочинений новых авторов: свт. Кирилла Александрийского и свт. Никифора Константинопольского. Также здесь вышли два тома прп. Ефрема Сирина, основной корпус которого был издан в предшествующих томах серии². Проект перевода сочинений прп. Максима, начав-

¹ Начало см. в: БВ 3. 2003. С. 276—349; БВ 4. 2004. С. 410—477.

² ТСО 12—16, 18, 20, 22.

шийся с публикации агиографических материалов о нем, а также первых 25 «Вопросоответов к Фалассию», так и остался нереализованным из-за революции.

Переводами или редактированием святоотеческих творений занимались известные профессора Московской, а также Санкт-Петербургской и Киевской духовных академий. Сочинения свт. Кирилла Александрийского переводили главным образом П. И. Казанский, И. Н. Корсунский, А. А. Жданов, М. Д. Муретов и архим. Евсей Орлинский, экзегетические сочинения св. Ефрема Сирина — М. Д. Муретов и А. А. Спасский, труды свт. Никифора Константинопольского — И. Д. Андреев под редакцией М. Д. Муретова, письма блж. Феодорита — проф. СПбДА Н. Н. Глубоковский, житие прп. Максима и службы ему — М. Д. Муретов, начало «Вопросоответов к Фалассию» прп. Максима — проф. КДА С. Л. Елифанович. В какой мере в переводческих трудах участвовали студенты, в настоящее время сказать трудно³.

Сочинения свт. Епифания Кипрского, свт. Кирилла Александрийского, свт. Никифора Константинопольского, прп. Максима Исповедника переводились по греческой патрологии Миня⁴, при этом переводчики старались придерживаться той последовательности, которая была принята в РС. Письма блж. Феодорита переводились по РС, а также по изданиям Ж. Сирмонда и И. Саккелиона, экзегетические труды св. Ефрема — по венецианским изданиям 1876 и 1893 гг.⁵, в которые были включены латинские

³ Вполне возможно, что переводчики пользовались сырыми студенческими переводами или, по крайней мере, имели их в виду. Так, например, студенты МДА перевели еще к 1840 г. сочинения св. Епифания, которые хранились в архиве МДА (Епифания, еп. Константинопольского, что на о. Кипре, сочинение против осмидесяти ересей... Перевод студентов МДА. Разрозненные тетради. 1840. 615 л. ед. 7 [ОР РГБ. Ф. 172. К. 486. Ед. 1]).

⁴ Так же, как ранее блж. Феодорит, прп. Нил Синайский, св. Исидор Пелусиот, свт. Григорий Нисский.

⁵ *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo Syro in latinum translata a R. P. Johanne-Baptista Aucher Melchitarista, cujus versionem emendavit, annota-*

переводы, выполненные монахами-мехитаристами с древнеармянского языка.

В предшествующий период каждый переводческий проект начинался, как правило, со вступительной статьи о том или ином церковном писателе, которая помещалась в «Прибавлениях к ТСО» (см., например, обзорные статьи прот. Александра Горского⁶, некоего анонимного автора⁷, архим. Порфирия (Попова)⁸). Теперь эта практика соблюдалась гораздо реже — очевидно, в связи с ростом числа регулярных патрологических исследований в стенах духовных академий. Так, статья архим. Порфирия (Попова) о свт. Кирилле⁹ не была приурочена к началу публикации русских переводов, так же как и статья А. А. Жданова, посвященная св. Ефрему Сирину¹⁰. Если касаться только авторов, переведенных в ТСО, то, помимо многочисленных статей, можно назвать книги об этих отцах, изданные до революции: свящ. Н. Виноградова и А. Говорова о свт. Григории Богослове (Казань, 1886); свящ. А. Мартынова (М., 1886), Д. Тихомирова (Могилев, 1886), В. Несмелова (Казань, 1887) и М. Оксюка (Киев, 1914) о свт. Григории Нисском; свящ. Кирилла Лопатина (Казань, 1894) и еп. Владимира (Благодаразумова) (Кишинев, 1895) о свт. Афанасии Александрийском; А. Вишнякова (Казань, 1907) и Т. Лященко (Киев, 1913) о свт. Кирилле Александрийском; Н. Глубоковского о блж. Феодорите Кирском

tionibus illustravit et edidit D. G. Mösinger. Venetiis, 1876; S. Ephraemi Syri commentarii in epistolas divi Pauli nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Melchitaristis translati. Venetiis, 1893.

⁶ Горский А. В., прот. Жизнь святого Василия Великого // ПрибТСО 3. 1845. С. 1—110.

⁷ О Елифании Кипрском // ПрибТСО 22. 1863. С. 271—290.

⁸ Порфирий (Попов), архим. Святой Григорий, еп. Нисский // ПрибТСО 20. 1861. С. 1—99.

⁹ Порфирий (Попов), иером. Святой Кирилл, архиепископ Александрийский // ПрибТСО 13. 1854. 250—322.

¹⁰ Жданов А. А. О толкованиях пр. Ефрема Сирина на Св. Писание Ветхого Завета: [Пробная лекция] // ПрибТСО 42. 1888. С. 467—488.

(М., 1890); И. Орлова (СПб., 1888) и С. Епифановича (Киев, 1915) о прп. Максиме Исповеднике; А. Бронзова о прп. Макарии Египетском (СПб., 1899). Серия ТСО, ссылки на которую (параллельно со ссылками на РГ) встречаются во многих диссертациях, внесла несомненный вклад в расширение поля научной деятельности. Например, завершение русского перевода творений свт. Епифания было ознаменовано написанием обзорной кандидатской диссертации о его наследии¹¹.

Для переводческой и издательской деятельности Московской духовной академии важное значение имела финансовая сторона вопроса, которая может быть представлена более наглядно благодаря ряду архивных документов, сохранившихся в 172-м академическом фонде (ОР РГБ). Некоторые особо значимые из этих документов, относящиеся к периоду с 1872 по 1917 гг., публикуются ниже. В целом можно отметить, что издательство Академии стремилось к тому, чтобы быть самокупаемым и финансово независимым. Однако, будучи учреждением, преследующим прежде всего не коммерческий успех, а научно-просветительские цели, оно оказалось неспособным самостоятельно справляться с изданиями и переизданиями ТСО и их распространением. Пришлось обратиться за помощью к Св. Синоду и, благодаря содействию последнего, некоторое время существовать на дотации Московской епархии. Впоследствии, уже в преддверии революционной эпохи, Совет Академии мечтал о расширении издательской деятельности, которая могла бы осуществляться особо созданным Издательским комитетом при Св. Синоде (см. ниже документ № 7).

Хронология событий, отразившихся в соответствующих документах, такова. В 1875 г. архиепископ Литовский Макарий во

¹¹ *Воскресенский М.* Св. Епифаний, епископ Кипрский. Сведения в творениях Епифания о нем самом — о современных ему явлениях и лицах и его богословие (1886 г.). ОР РГБ Ф. 172. К. 216. Ед. 12. Автор постоянно ссылается на уже опубликованный русский перевод творений.

время ревизии Московской духовной академии выяснил, в частности, что ТСО с 1872 г. из-за нехватки средств были закрыты. В своем отзыве он писал: «Не могу не упомянуть с сожалением о прекращении столько лет издававшегося [журнала творений святых отцов]»¹².

По поводу этого отзыва Святейший Синод издал указ № 2753 от 18 августа 1876 г., в котором митрополиту Московскому свт. Иннокентию было поручено выяснить общее состояние дел. Последний в донесении Синоду от 21 декабря 1876 г. писал о нехватке средств для того, чтобы можно было продолжить издание. Оказывается, на момент прекращения выхода ТСО «было только десять подписчиков на академическое издание из Тульской епархии... Наличных денежных средств от бывшей редакции Творений Святых Отцов осталось весьма мало и находятся налицо... но и на эти издания в настоящее время у редакции достаточного капитала нет, а капитал потребовался бы довольно значительный»¹³.

По указу Св. Синода от 20 июня 1878 г. вопрос с финансированием журнала был решен: Синод собственных средств выделить не смог и распорядился издавать журнал за счет Московской епархии. Ректор Академии протонерей Сергей Смирнов обратился с «представлением» от 20 декабря 1878 г. к митрополиту Московскому свт. Иннокентию, который незамедлительно в «представлении» от 7 февраля 1879 г. дал свое согласие на выделение необходимых средств в размере 4 700 рублей в год. Указом

¹² О возобновлении 1877. Л. 2—2 об.

¹³ О возобновлении 1877. Л. 2 об. В конце донесения св. Иннокентий писал: «Благочестивейше ходатайствую перед Святейшим Синодом об обеспечении на первое время на основаниях, изложенных в соображениях Совета, и рекомендовании настоятелям более богатых церквей и монастырей приобретать для монастырских церковных библиотек как предлагаемый к восстановлению журнал, так и Творения Святых Отцов в русском переводе, изданных прежде при Московской Духовной Академии. При сем прилагаю представленную мне Советом Академии смету расходов по изданию журнала Творений Святых Отцов в русском переводе с прибавлениями в 1878 г.» (Л. 29 об.).

Св. Синода от 2 мая 1879 г. программа издательской деятельности Академии, представленная митрополитом Иннокентием, была утверждена.

Впоследствии, как видно из отчета об издании творений св. отцов за 1902 г., представленного Совету Академии редактором «Богословского вестника» профессором И. В. Поповым, московские митрополиты продолжали финансировать издательскую деятельность Академии. Тем не менее редакции постоянно приходилось преодолевать финансовые трудности, которые не позволяли в полную меру проявиться творческому потенциалу переводчиков и редакторов.

В последнем из нижеопубликованных документов (от 29 декабря 1912 г.), который адресован ректором Академии епископом Феодором (Поздеевским) (1909—1917) обер-прокурору Святейшего Синода В. К. Саблеру, предлагается широкомасштабный проект переиздания всей серии ТСО в очень непростых условиях, сложившихся в результате конкуренции и вмешательства других издательств (имелось в виду прежде всего издательство П. П. Сойкина), которые по истечении 50-летнего срока давности стали переиздавать переводы Академии без необходимых улучшений. Еще при предшественнике Саблера обер-прокуроре С. М. Лукьянове Совету Академии было отказано в исключительном праве на издание ТСО, но при этом высказывались надежды на новый законопроект о том, чтобы «право издания в оригинальных и переводных текстах творений Св. Отец предоставить исключительно Св. Синоду»¹⁴. Непонятно, насколько Академии удалось выйти из положения за счет расширения рынка сбыта и удешевления продукции, как это предполагалось, однако обеспокоенность повышением качества переводов¹⁵ и стрем-

¹⁴ См.: Письмо юрисконсульта при обер-прокуроре Св. Синода в Совет МДА от 9 февраля 1911 г. // О переводах 1912. Л. 2 об.

¹⁵ Ср.: *Спасский А. А.* О новом издании творений св. Афанасия Александрийского в русском переводе // БВ 1901. III, 11. С. 567—581.

ление к их распространению в монастырях, церковно-приходских школах и среди военного духовенства могут послужить добрыми примерами и для нашего времени.

ДОКУМЕНТЫ ИЗ ИСТОРИИ ТСО

1. УКАЗ¹⁶ ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, САМОДЕРЖЦА ВСЕРОССИЙСКОГО, из Святейшаго Правительствующаго Синода, Синодальному Члену, Преосвященному Иннокентию, Митрополиту Московскому и Коломенскому, Свято-Троицкия Сергиевы Лавры Священно-Архимандриту.

По указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали дело по представлению Вашего Преосвященства о разрешении издавать при Московской Духовной Академии журнал, под заглавием: «Творения Св. Отцев в русском переводе с прибавлениями духовного содержания», и о назначении из сумм Святейшаго Синода пособия Совету Московской Духовной Академии на издание упомянутого журнала. И по справке, приказали: Разрешить Совету Московской Духовной Академии продолжать вновь издание журнала, под заглавием: «Творения Св. Отцев в русском переводе с прибавлениями духовного содержания» на проектируемых Советом Московской Академии основаниях, дозволив Совету воспользоваться на издержки по сему изданию всеми личными средствами, оставшимися от бывшей редакции журнала «Творения Св. Отцев»; при чем объявить Совету, что означенный журнал может быть рекомендуем Святейшим Синодом настоятелям монастырей и церквей к приобретению для монастырских и церковных библиотек, но не ранее того, когда получится в Святейшем Синоде от Московскаго Епархиальнаго Началь-

¹⁶ О возобновлении 1877. Л. 10—10 об., 23—23 об. (текст рукописный).

ства донесение о времени, с какого начнется издание сего журнала с приложением программы онаго. Что же касается ходатайства Вашего Преосвященства о назначении Духовной Академии из сумм Святейшаго Синода пособия на издание журнала: «Творения Св. Отцев», то, приняв во внимание, что в настоящее время другими Академиями, за исключением Московско́й, издаются разрешенные им журналы на собственные средства, и что по состоянию специальных средств Святейшаго Синода затруднительно принимать на счет этих средств издание указанного журнала, представить усмотрению самаго Московскаго Епархиальнаго Начальства, не признает ли оно возможным оказать испрашиваемое пособие из собственных средств на издание упомянутого журнала. О чем и уведомить Ваше Преосвященство указом июня 20 дня 1878 года.

Обер-Секретарь А. Полонский.
Секретарь А. Барукова.

2. Совета Московско́й Духовной Академии ПРЕДСТАВЛЕНИЕ¹⁷.

Святейшаго Правительствующаго Синода Члену, Высокопреосвященнейшему Иннокентию Митрополиту Московскому и Коломенскому Свято-Троицкия Сергиевы Лавры Священно-Архимандриту и разных орденов Кавалеру.

Во исполнение указа Святейшаго Синода от 18 августа 1876 года за № 2753, последовавшего по поводу отчета Высокопреосвященнейшаго Макария, Архиепископа Литовскаго о ревизии Московско́й Духовной Академии, Совет Академии входил в разсуждение о возобновлении при Московско́й Духовной Академии прекратившагося журнала «Творения Св. Отцев в русском переводе с прибавлениями духовнаго содержания». По обсуждении программы этого издания и необходимых средств для возобнов-

¹⁷ О возобновлении 1877. Л. 11—11 об., 22—22 об. (текст рукописный).

ления онаго Совет Академии пришел к такому заключению, что ни академический, ни прежний Редакционный Комитет не имеют собственных наличных средств для возобновления издания, а между тем после двукратной приостановки онаго, неизбежно поколебавшей доверие к нему читающей публики, нельзя с уверенностью ожидать, чтобы возобновленное издание стало с первого же года окупаться доходами от его продажи, потому Совет Академии просил Архипастырского ходатайства Вашего Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом: не благоволит ли Он, как при первоначальном основании журнала в 1841 году, обеспечить совету в вероятном случае малочисленности подписчиков на первое время, покрытие издержек по предполагаемому к возобновлению изданию на первое время по возобновлении онаго до тех пор, пока издание (предположительно) может идти своими собственными средствами; сумму же, какая будет выручена от продажи издания на первое время по возобновлении онаго, употребить вместе с суммою, имеющеюся в наличности в Редакционном Комитете до 700 рублей, на перепечатание некоторых томов изданий прежде переведенных творений отеческих и не имеющихя вовсе, или почти не имеющихя в складе Редакционного Комитета; в таковом случае от продажи сих последних может образоваться фонд для покрытия на дальнейшее время издержек на возобновленное издание. По приблизительной смете расходов на издание журнала в количестве 1 200 экземпляров потребуется до 4 700 рублей в год.

Святейший Синод, на усмотрение коего представлено было Вашим Высокопреосвященством предположение Совета Академии, указом, последовавшим на имя Вашего Высокопреосвященства от 20 июня сего 1878 года за № 1981, разрешил Совету Академии продолжать вновь издание журнала под заглавием «Творения Св. Отцев в русском переводе с прибавлениями» на проэктированных Советом Академии основаниях; относительно же назначения Совету Академии пособия на это издание представил усмотрению Московского епархиального начальства — не

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

признает ли оно возможным оказать испрашиваемое пособие из собственных средств на издание упомянутого журнала.

Представляя о сем на благоусмотрение Вашего Высокопреосвященства и признавая благовременным войти в окончательное суждение о возобновлении при Академии издания «Творения Св. Отцев с прибавлениями», чтобы затем можно было приступить к заготовлению материалов для издания, а с начала 1880 года выпускать в свет и самое издание, Совет Академии благопочтительнейше ходатайствует пред Вашим Высокопреосвященством о даровании денежных средств к возобновлению издания.

Ректор *Протоиерей С. Смирнов*
[20 декабря 1878 г.]

3. Святейшему Правительствующему Синоду Члена Онаго, Иннокентия Митрополита Московскаго ДОНЕСЕНИЕ¹⁸.

Указом, последовавшим из Святейшаго Правительствующаго Синода на мое имя, от 20 июня 1818 года за № 1981, разрешено Совету Московской Духовной Академии продолжать вновь издание журнала под заглавием: «Творения Св. Отцев в русском переводе с прибавлениями духовнаго содержания» на проэктированных Советом Академии основаниях, с дозволением Совету воспользоваться на издержки по сему изданию всеми наличными средствами, оставшимися от бывшей редакции журнала «Творения Св. Отцев»; при чем объявлено Совету, что означенный журнал может быть рекомендуем Святейшим Синодом настоятелям монастырей и церквей к приобретению для монастырских и церковных библиотек, но не ранее того, когда получится в Святейшем Синоде донесение о времени, с какого начнется издание сего журнала с приложением программы онаго. Мне же предложено оказать испрашиваемое Советом Академии пособие на издание упомянутого журнала.

¹⁸ О возобновлении 1877. Л. 12—12 об. (текст рукописный).

Во исполнение сего указа Святейшаго Синода я признал возможным отпускать Академии из неокладных сумм Московской кафедры на расходы по возобновляемому изданию до 4 700 рублей в год с начала издания до тех пор, доколе издание может идти собственными средствами.

Имея в виду начать издание Творений Св. Отцев с 1880 года, Совет представил мне программу издания и просит моего ходатайства пред Святейшим Синодом об утверждении означенной программы и о разрешении переводить для помещения в издании творения св. Кирилла Александрийскаго, равно как о том, чтобы издание рекомендовано было Святейшим Синодом настоятелям монастырей и церквей для приобретения в монастырския и церковныя библиотеки.

Благочестивейше донося о сем Святейшему Синоду, представляю на благоусмотрение Онаго программу возобновляемаго при Московской Духовной Академии журнала и прошу разрешить печатание в книжках сего журнала творений св. Кирилла Александрийскаго, равно как рекомендовать выписывать издание для монастырских и церковных библиотек.

Вашего Святейшества

На подлинном подписано:

Нижайший послушник

Иннокентий М. Московский

февраля 7 дня 1879 года

4. ПРАВИЛА¹⁹ о деятельности комитета по изданию творений св. отцев в русском переводе с прибавлениями при Московской Духовной Академии, утвержденные Советом Академии 23 апреля 1879 г.

1. Журнал «Творений Св. Отцев» с прибавлениями будет из-

¹⁹ О возобновлении 1877. Л. 13—13 об. (текст рукописный, черновой вариант с карандашной правкой). Первоначальное заглавие: «Соображения относительно издания „Творений Св. Отцев“ в русском переводе».

даваться при Московской Духовной Академии с 1880 года по прежней программе по четыре книжки в год, в объеме не менее 15 и не более 20 листов в каждой книжке (10—12 листов творений св. отцев или замечательнейших учителей Церкви и 8—10 листов прибавлений).

2. Рассмотрение статей переводной части и прибавлений к творениям св. отцев и цензурное одобрение их к напечатанию представляется редакторам соответствующих отделов и затем статьи эти, на основании § 86 А, п. 10 и § 180 устава духовных академий, печатаются по определению Совета.

3. Редакция состоит под председательством ректора Академии.

4. Председатель редакционного комитета и один из редакторов занимаются редакцией переводов Творений Св. Отцев Церкви, а другие двое занимаются рассмотрением оригинальных статей.

5. Редакторы избираются в общем собрании Совета или открытою или закрытою баллотировкою.

6. Каждый из редакторов, при рассмотрении переводов, или оригинальных статей для журнала, действует самостоятельно.

7. Статьи для Творений Св. Отцев и прибавлений доставляются председателю Комитета, который передает их редакторам по принадлежности. Состав от каждой книжки определяется в общем собрании редакции.

8. Редакционный комитет собирается раз в месяц, а в случае надобности и чаще по приглашению председателя.

9. Редакционный комитет получает все поступающие в редакцию по подписке на журнал суммы, хранит эти суммы, заведует расходами на издание, заключает контракты с типографиями.

10. Годичный отчет, составленный редакцией, представляется на рассмотрение общего собрания Совета Академии.

11. При редакции состоит особая канцелярия, которую составляет секретарь и письмоводитель.

12. Секретарь избирается Советом Академии открытою или закрытою баллотировкою из лиц, принадлежащих к Академии, и получает за свой труд определенное вознаграждение (200 р.), а двое писмоводителей приглашаются секретарем из вольно-наемных и получают каждый по 60 р. в год.

13. Секретарь заведывает делопроизводством и составляет журналы редакционных заседаний.

14. Деньги, присылаемые в редакцию, получаются с почты писмоводителем по доверенности, подписанной ректором Академии или одним из редакторов, и сдаются секретарю, который в ближайшее собрание Комитета сдает их в кассу редакции, находящуюся в академическом казначействе.

5. УКАЗ²⁰ ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, САМОДЕРЖЦА ВСЕРОССИЙСКАГО, из Святейшаго Правительствующаго Синода.

Синодальному Члену, Преосвященному Макарию Митрополиту Московскому и Коломенскому, Свято-Троицкия Сергиевы Лавры Священно-Архимандриту.

По указу ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление бывшего Митрополита Московскаго Иннокентия, от 7-го февраля 1879 года (№ 1498), по делу об издании при Московской Духовной Академии журнала под заглавием: «Творения Св. Отцев в русском переводе с прибавлениями духовнаго содержания». И, по справке, ПРИКАЗАЛИ: рассмотрев представленную бывшим Митрополитом Московским программу предполагаемаго к изданию с 1880 года при Московской Духовной Академии журнала, под заглавием: «Творения Св. Отцев в русском переводе с прибавлениями духовнаго содержания», и находя програм-

²⁰ О возобновлении 1877. Л. 14—14 об., 19 (текст рукописный). Копия указа была направлена «в Совет Московской Духовной Академии».

му эту соответствующую своей цели, и самый журнал весьма полезным для монастырей и приходских священников, Святейший Синод определяет: упомянутую программу утвердить и предписать циркулярно чрез «Церковный Вестник» всем Епархиальным Преосвященным предложить настоятелям монастырей и приходских церквей выписывать, по возможности, сказанный журнал для церковных и монастырских библиотек на счет кружечно-кошельковых сумм, для чего напечатать в «Церковном Вестнике» настоящее определение и самую программу означенного журнала, и Ваше Преосвященство уведомить о сем указом. Мая 2 дня 1879 года.

Обер-Секретарь А. Полонский
Секретарь Ушаков

6. ОТЧЕТ²¹ по изданию журнала и святоотеческих творений за 1902 год.

В Совет Московской Духовной Академии редакции академического журнала «Богословский Вестник» ДОНЕСЕНИЕ.

Редакция «Богословского Вестника» честь имеет представить при сем отчет об израсходовании двух тысяч рублей, дарованных Его Высокопреосвященством, Высокопреосвященнейшим Владимиром, Митрополитом Московским и Коломенским, на переиздание творений св. отцев в 1902 году. Как усматривается из приложенной при сем ведомости, в отчетном году были переизданы VI и VII томы творений св. Василия Великого, Его же беседы на Шестоднев, I и II томы творений св. Афанасия Великого и вошедшее в состав первого тома творений св. Афанасия сочинение А. В. Горского «Жизнь св. Афанасия Великого» — всего на сумму 3 933 р. 48 к. На основании резолюции Его Высо-

²¹ С отчетом редакции «Богословского вестника» по изданию журнала и святоотеческих творений ОР РГБ. Ф. 172. К. 40. Ед. 6. Л. 3—3 об. (текст рукописный, автограф св. мч. И. В. Попова).

копреосвященства от 25 октября 1899, редакция «Богословского Вестника» покорнейши просит Совет Академии ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о даровании такового же пособия и в настоящем 1903 году для окончания его новаго издания творений св. Афанасия Александрийскаго. Творения св. Афанасия, переведенные Академией еще в 1851—1854 гг., для новаго издания нуждаются в предварительном сличении с подлинным текстом, исправлениях и дополнении вновь открытыми сочинениями этого отца, — а все это требует расходов, превышающих наличныя средства редакции, истощенныя усиленною издательскою деятельностью отчетнаго года.

Редактор экстраординарный профессор
Иван Попов.

1903 г. 2 июня (дополнено 4 июня 1903 года).

7. [Письмо с ПРОЕКТОМ переиздания и распространения ТСО]²²

[Его Высокопревосходительству Господину Обер-Прокурору Святейшаго Синода В. К. Саблеру]²³

В течение почти семидесяти лет Московская Духовная Академия трудилась над переводами творений Свв. Отцев на родной язык. Приступив к этому важному и ответственному делу в 1843 году, Академия в последующие годы успела издать 15 авторов, среди которых стоят имена вселенских учителей веры Афанасия Вели-

²² О переводах 1912. Л. 10—15 (текст печатный, с карандашной правкой). В архиве хранится также первоначальный вариант письма (от 23 мая 1911 г.), адресованный в Училищный совет при Святейшем Синоде (Л. 4—8). Второй вариант, публикуемый ныне, более оригинален, поскольку ТСО помимо церковно-приходских училищ предназначается здесь значительно более широким читательским кругам.

²³ Адресата можно установить по черновому сопроводительному письму, написанному от лица ректора Академии (О переводах 1912. Л. 9). Ректором Академии в то время был еп. Феодор (Поздеевский) (1909—1917). В. К. Саблер занимал должность обер-прокурора с 2 мая 1911 г. по 4 июля 1915 г.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

каго, Василия Великого, Григория Богослова и великих подвижников — Макария Египетского, Ефрема Сирина, Исаака Сирина. Переведенные творения составили 73 тома²⁴, от 16 до 33 печатных листов каждый, иначе — 2 000 листов.

К сожалению, недостаток средств никогда не позволял поставить дело распространения святоотеческих творений достаточно широко. Существенным условием, обеспечивающим распространение, является дешевизна издания, возможная лишь при печатании книги в значительном количестве экземпляров, что в свою очередь требует затраты значительных сумм. Не располагая таковыми, и печатая святоотеческие творения в ограниченном количестве, Академия вынуждалась ставить высокие цены на свои издания (за 74 тома — 108 рублей), вследствие этого они распространялись слабо.

С минувшего 1911 года частные предприниматели, пользуясь истечением 50-летней давности для авторского права Академии на ее переводы и располагая крупным капиталом, берут издательство творений Отцев в свои руки и распространяют переводы Академии в большем количестве, но в мало удовлетворительном издании. По следам первых издателей двинулись другие, начавшие выпускать издания вполне неудовлетворительные²⁵. Тем не менее эти издания с необходимостью будут вытеснить с рынка академические переводы и, что важнее, отнимут у Академии возможность переиздавать свои старые переводы в улучшенном

²⁴ Афанасий Великий 4 т.
Василий Великий 7 т.
Григорий Богослов 6 т.
Григорий Нисский 8 т.
Епифаний Кипрский 5 т.
Ефрем Сирин 8 т.
Исидор Пелусиот 3 т.
Блаж. Феодорит 9 т.

Исаак Сирин 1 т.
Иоанн Лествичник 1 т.
Кирилл Иерусалимский 1 т.
Нил Синайский 3 т.
Никифор Исповедник 2 т.
Макарий Египетский 1 т.
Кирилл Александрийский 15 т.

(примеч. авт.).

²⁵ Полная неудовлетворительность, при крайне высокой цене, Саратовского издания «Церковной истории» Сократа Схоластика, отмечена «Церковными Ведомостями» № 23 за 1912 г. (примеч. авт.).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

виде, в соответствии с появляющимися вновь улучшенными изданиями оригинальных текстов. Представляется ясным, насколько важно, чтобы дело святоотеческого издательства, имеющее в виду существенную пользу Церкви, оставалось в ведении и под контролем Церковного Учреждения, располагающего достаточными средствами для удержания изданий на высоте церковно-научных требований.

Единственным средством, к которому могла бы обратиться Академия для защиты своего издательства от коммерческой инициативы, представляется резкое удешевление, в связи с возможными улучшениями текста творений Свв. Отцев. Удешевив издание приблизительно вдвое и исправив насколько возможно текст, Академия могла бы отнять у частных предпринимателей торговый расчет к издательству²⁶.

Резкое удешевление творений возможно лишь при печатании их в значительном количестве экземпляров, например 10 000. Такое издание, требующее очень крупных затрат, может быть принято лишь при уверенности, что оно найдет быстрый сбыт, каковой собственными средствами Академия себе обеспечить не может.

В виду изложенного, Московская Духовная Академия имеет

²⁶ В первом варианте письма приведены более подробные сведения: «Академия предполагает в несколько лет издать творения св. Отцов более компактно, принимая за образец последние издания Петербургской Духовной Академии творений Иоанна Златоуста и Феодора Студита, и понизить при этом цену. По предварительному расчету, принимая во внимание и расходы по исправлению текстов и их дополнению, Совет полагал бы возможным существующия цены понизить таким приблизительно образом:

	Прежняя цена	Новая цена
Творения Григория Богослова	9 руб.	4 р. 50 к.
Творения Василия Великого	8 р. 40 к.	4 р. 20 к.
Творения Макария Египетского	1 р. 50 к.	1 рубль

Соответственно этим примерам будет понижена цена и на творения прочих Свв. Отцов» (О переводах 1912. Л. 7—7 об.).

честь покорнейше просить ВАШЕ ВЫСОКОПРЕВОСХОДСТВО оказать ей возможное содействие к выпуску удешевленного издания. Таковое содействие, по мнению Академии, представлялось бы возможным чрез принятие академического издания творений Свв. Отцов под высокое покровительство Святейшего Синода, учреждающего для нужд Церкви особое издательство. Проектируемый издательский Комитет Святейшего Синода, изыскивая пути для распространения собственных изданий, мог бы в известной мере принять на себя и распространение святоотеческих творений.

Главными средствами распространения творений представляются следующие. Во-первых, пополнение святоотеческими творениями монастырских библиотек. При каждом монастыре имеется библиотека; но позволительно сомневаться, чтобы в каждой библиотеке имелось полное собрание творений Свв. Отцев. Помимо того, удешевленное издание окажется доступным к приобретению частными монашествующими лицами. Во-вторых, творениями Свв. Отцев могли бы быть, в известной мере, снабжены библиотеки церковно-приходских школ. Последние обслуживают не только детское, но и взрослое местное население, и потому присутствие в них творений имело бы за себя достаточное основание²⁷. В-третьих, творения могут быть распространяемы, при содействии военного духовенства, в библиотеках, организуемых в армии для низших чинов. Наконец, удешевленное издание творений может быть рекомендовано к приобретению в библиотеки средних учебных заведений, прежде всего духовных, а затем, если возможно, светских.

²⁷ Значительный заказ на творения для снабжения школьных библиотек может оказаться осуществимым, если принять во внимание, что, во-первых, затраты на библиотеки с каждым годом вырастают, во-вторых, цена на удешевленное издание, при большом заказе, определится всего около 40 коп. за том, вместо прежних 1 р. 50 к., или с большою в 40 % скидкой — в 90 коп.; в-третьих, весь заказ может быть распределен на несколько лет, хотя бы даже на 10 (примеч. авт.).

Перечисленные пути распространения святоотеческих творений стоят вне влияния Академии; но они могут быть открыты для Издательского Комитета при Святейшем Синоде. Московская Духовная Академия и просит ВАШЕ ВЫСОКОПРЕВОСХОДСТВО предложить Комитету обеспечить для Академии значительный заказ на святоотеческие творения. Чтобы могло осуществиться новое, удешевленное почти вдвое, издание, необходимо заказ не менее как на 4 000 экземпляров, и достаточно продолжительный, в несколько лет, срок для его выполнения. Если бы Комитету угодно было сделать Академии, для распространения удешевленного издания вышеуказанными и другими возможными путями, заказ на творения, то Академия понизила бы цену для Комитета в зависимости от размеров заказа, до наибольшего минимума, приблизив ее заготовительной стоимости и во всяком случае поставив ее гораздо ниже, чем для каких бы то ни было даже крупных покупателей и магазинов.

При печатании нового издания можно было бы, в случае специального и достаточного заказа, заготовить, в виде небольших брошюр, оттиски отдельных произведений того или другого Св. Отца, пригодные и для бесплатной раздачи народу.

Наконец, Московская Духовная Академия задумывает предпринять издание святоотеческой хрестоматии. Представляются возможными два основных типа хрестоматии: 1) тип элементарный, преследующий цели религиозно-назидательные и пригодный для домашнего употребления учениками церковных школ, 2) тип повышенный, способный, помимо указанных целей, удовлетворять и нуждам учебным, применимый при изучении истории догматики, Церкви, христианского аскетизма.

Если бы Издательский Комитет Святейшего Синода нашел желательным внести святоотеческую хрестоматию в число изданий, заслуживающих распространения, Академия приняла бы на себя задачу изготовить такое издание по указаниям Комитета и в нужном для него количестве.

В заключении может быть замечено, что испрашиваемая Ака-

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

демей поддержка открыла бы для нея возможность усилить и свою переводческую деятельность и издавать в год не 11—12 листов перевода, какие выпускаются теперь, а по меньшей мере 20 листов в год.

[29.12.1912.]

* * *

Принципы росписи ТСО остаются прежними²⁸. После русского названия указываются номер и латинское название по современной компьютерной версии TLG (Thesaurus linguae Graecae E — «Сокровищница греческого языка. Версия 5»), номер по справочнику греческой патристики SPG (Clavis Patrum Graecorum — «Ключ греческих отцов») и координаты по греческой патрологии Ж.-П. Миня (PG). Если в TLG тексты приводятся не по PG, а по другим изданиям, они отмечаются знаком *²⁹. Рядом с номерами страниц по ТСО в квадратных скобках указываются номера страниц по современным репринтам или переизданиям творений, указанным в подстрочных примечаниях. Последовательная нумерация сочинений продолжает нумерацию, начатую в БВ 3 и в БВ 4.

После росписи ТСО приводятся, как и раньше, указатели в виде таблиц: «TLG — рус. пер.», «SPG — рус. пер.» и «PG — рус. пер.», особым списком указаны сочинения, не переведенные на русский язык. Сочинения прп. Максима Исповедника, переведенные и непереведенные, будут указаны в единой таблице в следующем номере «Богословского вестника», так как основная часть русских переводов вышла только в последнее время и уже вне ТСО, поэтому номера по ТСО не имеют здесь определяющего значения. Аналогичную таблицу следовало бы составить к

²⁸ См.: БВ 3. 2003. С. 281.

²⁹ В таблице-указателе для сочинений свт. Никифора знак * после номера по TLG означает материалы, доступные только через TLG online.

сочинениям прп. Ефрема Сирина, сохранившимся на сирийском и др. восточных языках, но в настоящий момент без доступа к первоисточникам и обширной библиографии по данному вопросу это сделать было бы крайне затруднительно³⁰. В указателях проставлены все номера рус. переводов свт. Епифания Кипрского, часть которых была опубликована в БВ 4.

В конце библиографии приведена итоговая таблица всех томов серии ТСО с 1843 по 1917 г. со следующими разделами: номер тома, год издания, имя автора, номер части и номер книги (до 1891 г. включительно). Данная таблица нуждается в особом комментарии.

1. Деление на тома и год издания

С 1843 по 1864 г. ТСО издавались по два тома в год без сбоев. Затем издание очередных томов прекратилось до 1871 г., за этот период вышел только внеочередной том св. Григория Нисского (№ 44). В 1871—1872 гг. вышло уже не 4, а только 2 тома, т. е. только 1 том в год³¹. С 1880 по 1885 г. 2 тома выходили в течение двух лет каждый, далее до 1891 г. издавался 1 том ежегодно. После того, как в 1891 г. «Прибавления к ТСО» были преобразованы в «Богословский вестник», переводы святоотеческих творений сначала публиковались в БВ с отдельной, как и ранее, пагинацией, а затем выходили отдельными оттисками в продолжавшихся далее ТСО. Первый том преобразованных ТСО, включавший в себя часть материалов, изданных в 1891 г., вышел в 1893 г., затем ТСО выходили по мере накопления материала, но уже не ежегодно (1895—1898, 1901, 1904, 1906—1909, 1912, 1915, 1917). Таким образом, ТСО издавались в течение 74

³⁰ См. общую (без подробной росписи сочинений св. Ефрема и русских переводов) библиографию, составленную А. В. Муравьевым: ИАБ V. № 112—182. Единственный рус. перевод (в 8 ч.), выполненный в МДА, помещен под № 175.

³¹ В 1871 г. успели издать только 2 книги, а в 1872 — 6 книг.

лет с 1843 по 1917 г. с перерывами, которые в общей сложности составили 21 год³².

Нельзя не отметить, что тома нумеровались не всегда последовательно. Номера томов, обычно ставившиеся на титульном листе, иногда пытались исправлять библиотекари или составители указаний к ТСО, причем их решения не всегда вполне соответствовали внутренней логике издания³³. В итоговой таблице номер тома, указанный в печатном каталоге серии, приведен в квадратных скобках. В угловых скобках предлагаются дополнительные варианты нумерации в нескольких случаях, когда были совершены ошибки (см., напр., 1897 или 1901 г.), на которые дореволюционные библиотекари после 1891 г. перестали обращать внимание.

Номер 59 по непонятным причинам так и остался невостребованным. Быть может, предполагалось, что под этим номером будут изданы гомилии Астерия Амасийского, однако они печатались в БВ без отдельной пагинации в отличие от всех остальных переводов, издававшихся в ТСО. И, наконец, нельзя не заметить, что номера томов проставлялись не вполне регулярно³⁴, что создает при изучении истории серии ТСО дополнительные трудности.

2. Деление на части

Все авторы ТСО, за исключением св. Исаака Сирина и св. Кирилла Иерусалимского, выходили в нескольких частях; мини-

³² ТСО (очередные и неочередные тома) не выходили в 1867, 1869—1870, 1873—1879, 1892, 1894, 1899—1900, 1902—1903, 1905, 1910—1911, 1913—1914, 1916 гг.

³³ См.: Попов К. М. Указатель к журналу «Творения святых отцев в русском переводе» и «Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе» (Издание Московской Духовной Академии). 1887—1891 годы. СПб: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1912.

³⁴ Например, в библиотеке СПбДА на титульном листе части II блж. Феодорита (изд. в 1856 г.) указано: «Творения святых отцев в рус. пер. при МДА, том двадцать седьмой». Другой экземпляр того же года издания был издан без титульного листа.

мальное число частей — 2 (например, для св. Никифора), максимальное — 15 (для св. Кирилла Александрийского)³⁵. Каждая часть по объему совпадала с томом, лишь в двух случаях можно отметить неполное совпадение³⁶. Также в 1891—1893 годы, переломные для истории ТСО, начало 9 части сочинений свт. Кирилла входило в 57, а затем в 58 том серии.

Номера частей, как правило, не дублировались, хотя и здесь не обошлось без исключений. Так, среди сочинений блж. Феодорита имеются две разные 7-е части, а среди сочинений св. Ефрема Сирина — две 7-е и две 8-е части, которые не совпадают друг с другом. Повторение номера части в первом случае скорее всего было обусловлено тем, что издатели, приступившие к продолжению публикации перевода писем Феодорита после длительного перерыва, не проявили надлежащей последовательности. Во втором случае ситуация более понятна: первоначально творения св. Ефрема были изданы в 8 частях, которые в следующем издании (1858—1861 гг.) были перегруппированы в 6 частей, продолжением коих и стали две новые части, изданные в начале XX в. под номерами 7 и 8.

3. Деление на книги

ТСО, в соответствии с «Прибавлениями к ТСО», издавались с единообразным делением на книги. Ежегодно выходил цикл из 4 книг, число их, как правило, не зависело ни от количества частей того или иного автора, ни от количества авторов (одного, двух или более). Книги нумеровались от 1-й до 4-й, потом счет повторялся; лишь в 1863—1864 гг. вышло два журнальных цикла, каждый из которых состоял из 6 книг. Деление на книги, не-

³⁵ Сочинения св. Кирилла планировалось издавать и далее, их издание было прервано революцией.

³⁶ Один раз к части следующего тома была прибавлена книга из предыдущего (к 6-й части 55-го тома — 4-я книга 54-го тома), в другой раз — из последующего (к 8-й части 57-го тома — 1-я книга 58-го тома).

возможное вне «Прибавлений», не практиковалось в частях, соответствующих внеочередным томам без номера, а также начиная с 1893 г.

В начале издания ТСО (1843—1847, 1849—1850 гг.) и перед преобразованием «Прибавлений к ТСО» в БВ (1886—1891 гг.) ежегодно печатались сочинения одного автора. В другие годы печатались сочинения двух разных авторов, причем книги выходили или с последовательной нумерацией (1848, 1855—1862 гг.), или с опережением большим номером меньшего (1851—1853, 1863—1864, 1880—1885 гг.)³⁷. В 1854 г. произошел первый сбой с нумерацией книг: 4-я и последняя часть сочинений св. Афанасия Великого вышла в 2-х книгах, перевод 1-й части блж. Феодорита (или св. Кирилла Иерусалимского) в виде двух недостающих книг еще не был готов; образовавшаяся лакуна была занята творениями св. Исаака Сирина, для которых первоначально деление на книги не предполагалось и которые были осмыслены как полноценный том ТСО не сразу. Также 44 том ТСО как внеочередной выходил в трех книгах с 1865 по 1868 г., что не соответствует общепринятой системе ежегодных циклов.

Особо следует отметить, что номера книг проставлялись, как правило, только при самом первом издании ТСО, и то нерегулярно. Одни и те же издания выходили в 2-х вариантах: с делением на книги и без такового деления. Очевидно, что деление на книги, принятое в «Прибавлениях к ТСО» и механически повторявшееся в ТСО, на самом деле оказывалось излишним после выделения ТСО в единое целое тома/части³⁸.

³⁷ Напр., в 1851 г. 3-я книга входила в состав 17-го тома, а 2-я — в состав 18-го тома, и т. д.

³⁸ Тем не менее для истории ТСО книги имеют свое непреходящее значение. Недаром библиотекари МДА проставляли на титульных листах некоторых изданий от руки номера книг, напр., в 1882—1883 г. на ТСО 49 (Библиотека МДА № 45 981).

* * *

После окончания росписи ТСО можно подвести некоторые итоги. ТСО завершается 70 (<72>) томом. К этому числу нужно добавить пять внеочередных томов, изданных без номера (два последние тома свт. Григория Богослова, два тома блж. Феодорита и 1 том его писем), и один внеочередной том 44 творений св. Григория Нисского. Получается, что общее число всех томов серии ТСО — 78, а точнее — если вычесть один незадействованный том (59) — 77. При «правильной» нумерации всех томов ТСО во второй колонке итоговой таблицы получается именно такой результат. Итак, с 1843 по 1917 г. в течение 53 лет (из 74 возможных) ежегодно издавались тома святоотеческих творений, переводившихся с древнегреческого и реже с других древних языков. Число всех святоотеческих творений (или их разделов) составило 1 330 единиц (включая три с дополнительным номером), число всех цельных творений, если учитывать номер по СРГ, — 379. В среднем в 1 год выходило 1, 5 тома, т. е. около 7 цельных творений, или около 25 единиц росписи «Творений».

Кроме того, Академия издала еще ряд святоотеческих творений, не вошедших по неясным причинам в серию ТСО. Дореволюционные издатели ТСО, как видно из перечней томов в архивных делах³⁹, рассматривали аскетические сочинения прп. Иоанна Лествичника и Макария Египетского⁴⁰ как неотъемлемую часть серии. К этим изданиям следует добавить и «Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов»⁴¹. Вместе с этими творениями отцов-аскетов всего в серии ТСО получится ровно 80 томов. Надо также учесть, что в БВ, помимо переводов, переиздававшихся затем в ТСО, была осуществлена публи-

³⁹ См. выше примеч. 24.

⁴⁰ См.: БВ 3. С. 278.

⁴¹ М., 1855 (репринт: М., 1999. 575 с.). Перевзд.: Париж, 1965. 223 с., репринт: ТСА, 1993. Перевод МДА был вторым — вслед за переводом преосв. Евсевия Орлинского (М., 1846 и переизд.). См.: ИАБ IV. № 221.

кация слов Астерия Амасийского, переведенных М. Д. Муретовым⁴² и отдельно не перепечатывавшихся.

Конечно, роспись ТСО — это только начало работы по систематизации переводческой деятельности как внутри Московской духовной академии, так и за ее пределами. Необходимо иметь в виду, что эта деятельность, по преимуществу сосредоточенная на ТСО, не замыкалась в рамках серии. Помимо переводов, выполненных силами Московской духовной академии в серии ТСО и в виде отдельных изданий, примыкавших к серии ТСО, некоторые переводы публиковались в «Прибавлениях к ТСО»⁴³, другие — в составе отдельных научных монографий⁴⁴. И, наконец, имеется и немало неопубликованных переводов в составе диссертаций⁴⁵ или студенческих сочинений⁴⁶, в общем академическом архиве и в портфеле академического журнала «Богословский вестник». В частности, в академическом архиве сохранился перевод 3-х центурий Никиты Стифата (1890?)⁴⁷, а также по-

⁴² *Астерий Амасийский. Слова / Пер. и примеч. М. Д. Муретова // БВ 1892, I, 1. С. 1—18; I, 3. С. 457—475; I, 3. С. 476—484; II, 6. С. 379—412; 1893, I, 1. С. 1—17; II, 6. С. 383—395; IV, 10. С. 1—17; 1894, I, 1. С. 1—14; II, 5. С. 169—182; IV, 10. С. 1—25.*

⁴³ Напр., в 29 части «Прибавлений к ТСО» опубликован перевод сочинения прп. Никиты Стифата «О целовании посредством рук», выполненный И. Мансветовым (ПрибТСО 29. 1882. С. 491—492), др. парал. изд. указ. в: ИАБ IV. № 179.

⁴⁴ См., напр.: *Миролюбов 1889; Архим. Модест. Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911. С. 100—151 (приложение с рус. пер.).*

⁴⁵ См.: *Дмитриев 1916.*

⁴⁶ См.: *Груздев П. Опыт изъяснения молитвы Господней. Перевод из святоотеческой греческой хрестоматии, изд. Миня. Т. 3. Ч. 1. С. 44. Б. Г. (ОР РГБ. Ф. 172. К. 230. Ед. 9). Л. 1—7 (перевод); Л. 8—19 (разбор). — В хрестоматию (издание которой установить не удалось) был включена основная часть приписываемого свт. Иоанну Златоусту сочинения: De angusta porta et in oratione Dominicam [Sp.] (PG 51, 41—48), которая и была переведена П. Груздевым (PG 51, 44:10—48:27). Роспись сочинений свт. Иоанна Златоуста готова к публикации силами Греческого кабинета при МДАиС.*

⁴⁷ 107 л. (ОР РГБ. Ф. 172. К. 486. Ед. 9).

следний студенческий перевод, выполненный с древнегреческого языка И. Донцом в 1918 г., под названием «Прокл, или О счастье [Мария (sic!) Неаполитанца]»⁴⁸. В портфеле БВ хранились перевод трактата блж. Августина «О благодати Христовой и о первородном грехе», выполненный профессором патрологии св. мч. И. В. Поповым⁴⁹; «Перевод на русский язык Ипотипосис прп. Афанасия Афонского с примечаниями текстуального, филологического и исторического характера» Е. Кобракова⁵⁰ и др. материалы. Однако нельзя не отметить, что, как правило, редакция журнала на дополнительные переводческие проекты откликнулась довольно неохотно. Такая достаточно сдержанная позиция объясняется, по-видимому, общей идеей издания систематической серии, когда отклонения в сторону даже по уважительным причинам были крайне нежелательны.

После революции судьбы значительного числа книг из серии ТСО складывались трагично. Например, один из томов творений прп. Исидора Пелусиота (ТСО 35. 1860. Ч. 2), первоначально отправленный в библиотеку учеников Вифанской семинарии, после 1917 г. попадает в библиотеку Центрального антирелигиозного музея, о чем свидетельствует библиотечный штамп на титульном листе. А на пустой странице перед титульным листом стоит штамп, не менее показательный: «Читальня активных =атеистов=»⁵¹. В дальнейшем ситуация еще более ухудшилась, эти книги просто изымались из библиотек и подлежали уничтожению.

В течение последних лет ТСО начали переиздаваться, но по

⁴⁸ ОР РГБ. Ф. 172. К. 240. Ед. 14. Имеется современный перевод М. А. Гаспарова: *Марин. Прокл, или О счастье // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1979. С. 477—493.

⁴⁹ Полное название: «Блаженного Аврелия Августина, епископа Иппонского. О благодати Христовой и о первородном грехе против Пелагия и Целестия. Две книги, написанные к Альбине Пиниану Мелании». Перевод выполнен в 1910 г. (ОР РГБ. Ф. 172. К. 85. Ед. 16. 76 лл.).

⁵⁰ Автограф. 1917 август (ОР РГБ. Ф. 172. К. 85. Ед. 5).

⁵¹ Ныне этот том находится в библиотеке СПбДА под № 92592.

разным причинам не так успешно и систематично, как они того заслуживают. Некоторые авторы переиздавались репринтно или перенабором, другие до сих пор остаются непереизданными. Менее всех повезло творениям свт. Епифания Кипрского, которые не были ни разу переизданы ни до революции, ни ныне. В настоящее время силами издательского отдела МДА подготавливается компьютерная версия всех текстов, вошедших в ТСО, в основу ее положен данный библиографический указатель.

Надеемся, что роспись ТСО послужит как более интенсивному и систематическому переизданию ТСО, так и тому, что переводческие силы Московской духовной академии и семинарии и других духовных учебных заведений РПЦ смогут продолжить эту скромную, но пока что не превзойденную в России патрологическую серию. Выпускниками современной Московской академии и семинарии выполнен с древнегреческого и латинского языков ряд переводов, которые постепенно готовятся к изданию⁵².

Роспись ТСО для БВ 5 подготовлена при Греческом кабинете МДАиС иером. Леонтием (Козловым), а также студентами М. Тихоновым, Е. Яловым (I курс МДА), М. Савельевым (III курс МДС) под руководством и при участии иером. Дионисия (Шленова).

⁵² Начиная с 2002/2003 уч. г. выпускниками МДАиС переведены следующие святоотеческие сочинения. С лат. яз.: «Об Иакове и блаженной жизни» (De Jacob et vita beata) и «О благословениях патриархов» (De benedictionibus patriarcharum) свт. Амвросия Медиоланского; «О труде монахов» (De opere monachorum), «О вере и делах» (De fide et operibus) и «О пользе веры» (De utilitate credendi) блж. Августина; «Моралии на Иова» (Moralia in Job, книги 1,3,6,7,10) и «Толкование на Песнь песней» (Expositio in Santicum canticorum) свт. Григория Двоеслова; «Еврейские вопросы на книгу Бытия» блж. Иеронима Стридонского. С греч. яз.: «Против монофиситов» (Contra Monophysitas) св. императора Юстиниана I; «Диалог о воплощении Единородного» (рус. пер. со вступ. статьей и примечаниями опубликован выше на с. 65—150) и «Против антропоморфитов» свт. Кирилла Александрийского; «Слово на Преображение» прп. Григория Синаита, а также агиографическое сочинение «Паралипомена (Παραλήψεις)». Из жизни святого Пахомия». С арабского яз. переведен трактат Феодора Абу Курры «О свободе воли».

Особая благодарность выражается А. Г. Дунаеву (Москва) за непосредственное и постоянное участие в работе, а также В. А. Баранову, Ph. D. (Новосибирск) и А. Г. Бондачу (Тюмень) за помощь в росписи творений св. патриарха Никифора, не вошедших в ТСО.

Иером. Дионисий (Шленов)

1872

ТВОРЕНИЯ СВТ. ЕПИФАНИЯ КИПРСКОГО
ЧАСТЬ 3

ТСО 46. Кн. 1.

НА ВОСЕМЬДЕСЯТ ЕРЕСЕЙ ПАНАРИЙ, ИЛИ КОВЧЕГ. TLG*
2021/2. PANARION (ADVERSUS HAERESSES). CPG 3745. PG 41,
993—1200; 42, 9—93.

Книга вторая. Отд. 1 (продолжение).

1067. О ноетианах, 37-й, а по общему порядку 57-й ереси⁵³. С. 1—17. PG 41,
993—1009. Ср.: TLG 4102/1 (Р. 25:23). CPG 3761/4/а⁵⁴.

1068. О валисиях, 38 (58) ересь. С. 18—25. PG 41, 1009—1017.

1069. О кафарах нечистых, 39 (59) ересь. С. 26—45. PG 41, 1017—1037.

1070. Об ангеликах, 40 (60) ересь. С. 46—47. PG 41, 1037—1040.

1071. Об апостоликах, 41 (61) ересь. С. 48—60. PG 41, 1040—1052.

1072. О савеллианах, 42 (62) ересь. С. 60—72. PG 41, 1052—1061⁵⁵.

⁵³ В общей нумерации учитываются все ереси. Начиная с данного тома ведется также параллельная нумерация, вынесенная на первое место, в которой пронумерованы только те ереси, которые появились после Р. Х. (№ 1 = № 21 по общей нумерации, см.: Библиографический указатель к ТСО. № 984). Разницу в 20 единиц составляют: «варварство», «скифство», 7 эллинских ересей, 7 иудейских и 4 самарянских. В русском издании номера ересей появляются в оглавлении в данном томе и далее.

⁵⁴ В Катенах на Священное Писание содержатся толкования свт. Епифания на Матфея (Scholia in Matthaеum), в первом из которых воспроизводится строка из «Панария» 57,18 (Vol. 3. Р. 432:8 по TLG 2021/2).

⁵⁵ Имеется также другой более старый рус. пер., см.: *Епифаний Кипрский. Слово против савеллиан* // ХЧ 1840. Ч. 2. С. 281—297.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

ТСО 46. Кн. 2.

1073. Об оригенистах первых, 43 (63) ересь. С. 73—79. PC 41, 1061—1068.
1074. Об Оригене, который зовется и адамантовым, 44 (64) ересь. Главы 1—36. С. 80—143. PC 41, 1068—1128.

ТСО 46. Кн. 3.

1075. Об Оригене, который зовется и адамантовым, 44 (64) ересь. Главы 37—73. С. 143—222. PC 41, 1128—1200.

ТСО 46. Кн. 4.

Отд. 2.

1076. [Содержание.] С. 223—224. PC 42, 9—12.
1077. О Павле Самосатском, 45 (65) ересь. С. 224—240. PC 42, 12—29.
1078. Против манихеев, ереси 46 (66). Главы 1—42. С. 241—301. PC 42, 29—93.

1880

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО⁵⁶
ЧАСТЬ 1

ТСО 47. Кн. 1.

- О ПОКЛОНЕНИИ И СЛУЖЕНИИ В ДУХЕ И ИСТИНЕ (17 КНИГ).
TLG 4090/96. DE ADORATIONE ET CULTU IN SPIRITU ET
VERITATE. CPG 5200. PC 68, 133—301.
1079. Книга 1. С. 1—84. [С. 125—173.]⁵⁷ PC 68, 134—209.

⁵⁶ 1-е изд.: М., Типогр. М. Н. Лаврова и К°, 1880 (Ч. 1), 1882 (Ч. 2), 1884 (Ч. 3). М., Типогр. М. Г. Волчанинова, 1886 (Ч. 4), 1887 (Ч. 5), 1888 (Ч. 6) 1889 (Ч. 7), 1890 (Ч. 8), 1891 (Ч. 9). СП, 2-я типогр. А. И. Снегиревой, 1897 (Ч. 10), 1898 (Ч. 11). ТСА, собственная типогр., 1901 (Ч. 12), 1906 (Ч. 13), 1909 (Ч. 14), 1912 (Ч. 15). 2-е изд.: СП, 2-я типогр. А. И. Снегиревой, 1906 (Ч. 2; 3).

⁵⁷ Номера страниц 1, 2 и 3-й части в скобках даются по переизданию: Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Книга 1. Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Паломник, 2002.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

ТСО 47. Кн. 3.

1080. Книга 2. С. 85—136. [С. 174—204.] PG 68, 212—261.
1081. Книга 3. С. 137—176. [С. 205—228.] PG 68, 264—301.

ТВОРЕНИЯ СВТ. ЕПИФАНИЯ КИПРСКОГО
ЧАСТЬ 4

ТСО 48. Кн. 2.

НА ВОСЕМЬДЕСЯТ ЕРЕСЕЙ ПАНАРИЙ, ИЛИ КОВЧЕГ. TLG*
2021/2. PANARION (ADVERSUS HAERESSES). CPG 3745. PG 42,
93—284.

Книга вторая. Отд. 2.

1082. Против манихеев, ереси 46 (66). Главы 43—88. С. 1—78. PG 42, 93—
172.
1083. Против иеракиотов, 47 (67) ересь. С. 78—90. PG 42, 172—184.
1084. Раскол Мелетия египетского, 48 (68) ересь. С. 90—106. PG 42, 184—
201.

ТСО 48. Кн. 4.

1085. Против ариоманитов, 49 (69) ересь. Главы 1—52. С. 107—182. PG 42,
201—284.

1881

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 1 (продолжение)

ТСО 47/[47^a]⁵⁸. Кн. 1.

О ПОКЛОНЕНИИ И СЛУЖЕНИИ В ДУХЕ И ИСТИНЕ (17 КНИГ).
TLG 4090/96. DE ADORATIONE ET CULTU IN SPIRITU ET
VERITATE. CPG 5200. PG 68, 301—477.

1086. Книга 4. С. 177—237. [С. 229—263.] PG 68, 301—357.
1087. Книга 5. С. 238—256. [С. 264—275.] PG 68, 360—377.

⁵⁸ См. ниже сводную таблицу серии ТСО, где приводятся нумерация со всеми особенностями (С. 622—626).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

ТСО 47/[47^а]. Кн. 3.

1088. Книга 5. С. 257—289. [С. 275—293.] PG 68, 377—408

1089. Книга 6. С. 290—368. [С. 294—338.] PG 68, 408—477.

ТВОРЕНИЯ СВТ. ЕПИФАНИЯ КИПРСКОГО
ЧАСТЬ 4 (продолжение)

ТСО 48/[48^а]. Кн. 2.

НА ВОСЕМЬДЕСЯТ ЕРЕСЕЙ ПАНАРИЙ, ИЛИ КОВЧЕГ. TLG*
2021/2. PANARION (ADVERSUS HAERESSES). CPG 3745. 42,
284—473.

Книга вторая. Отд. 2.

1090. Против ариоманитов, 49 (69) ересь. Главы 53—79. С. 183—234. PG
42, 284—337.

Книга третья. Отд. 1.

1091. [Содержание.] С. 235—238. PG 42, 336—337.

1092. О расколе авдиан, 50 (70) ересь. С. 239—268. PG 42, 340—373.

ТСО 48/[48^а]. Кн. 4.

1093. Против фотиниан, 51 (71) ересь. С. 267—277. PG 42, 373—381.

1094. Против маркеллиан, 52 (72) ересь. С. 277—294. PG 42, 381—400.

1095. Против полуариан, 53 (73) ересь. С. 294—361. PG 42, 400—473.

1882

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 2

ТСО 49. Кн. 1.

О ПОКЛОНЕНИИ И СЛУЖЕНИИ В ДУХЕ И ИСТИНЕ (17 КНИГ).
TLG 4090/96. DE ADORATIONE ET CULTU IN SPIRITU ET
VERITATE. CPG 5200. PG 68, 480—649.

1096. Книга 7. О любви к братьям⁵⁹. С. 5—62. [С. 341—373.] PG 68, 480—
533.

1097. Книга 8. Еще о любви к братьям и о крадущем тельца или овцу. С. 63—
98. [С. 374—394.] PG 68, 533—568.

⁵⁹ Здесь и далее глава названа по первому подзаголовку. В греческом тексте главы названий не имеют.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

ТСО 49. Кн. 3.

1098. Книга 8. С. 99—120. [С. 394—406.] PG 68, 568—588.
1099. Книга 9. О святой скинии, что она была образом церкви Христовой. С. 121—164. [С. 407—443.] PG 68, 588—649.

ТВОРЕНИЯ СВТ. ЕПИФАНИЯ КИПРСКОГО
ЧАСТЬ 5

ТСО 50. Кн. 2.

НА ВОСЕМЬДЕСЯТ ЕРЕСЕЙ ПАНАРИЙ, ИЛИ КОВЧЕГ. TLG*
2021/2. PANARION (ADVERSUS HAERESSES). CPG 3745. PG 42,
473—640.

Книга третья. Отд. 1.

1100. Против духоборцев, 54 (74) ересь. С. 5—34. PG 42, 473—501.
1101. Против Аэрия, 55 (75) ересь. С. 34—47. PG 42, 504—516.
1102. Против аномеев, 56 (76) ересь. Главы 1—11. С. 47—80. PG 42, 516—545.

ТСО 50. Кн. 4.

1103. Против аномеев. Глава 11 (1—36 главы Аэтия). С. 81—172. PG 42,
545—640.

1883

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 2 (продолжение)

ТСО 49/[51]. Кн. 1.

О ПОКЛОНЕНИИ И СЛУЖЕНИИ В ДУХЕ И ИСТИНЕ (17 КНИГ).
TLG 4090/96. DE ADORATIONE ET CULTU IN SPIRITU ET
VERITATE. CPG 5200. PG 68, 649—841.

1104. Книга 10. О бывшем во святой скинии. С. 185—261. [С. 444—487.]
PG 68, 649—725.
1105. Книга 11. О священстве и о том, что священство подзаконное было обра-
зом священства во Христе. С. 262—278. [С. 488—498.] PG 68, 725—
744.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

ТСО 49/[51]. Кн. 3.

1106. Книга 11. С. 279—318. [С. 499—520.] PG 68, 744—781.
1107. Книга 12. О священстве. С. 319—384. [С. 521—558.] PG 68, 781—841.

ТВОРЕНИЯ СВТ. ЕПИФАНИЯ КИПРСКОГО

ЧАСТЬ 5 (продолжение)

ТСО 50/[52]. Кн. 2.

НА ВОСЕМЬДЕСЯТ ЕРЕСЕЙ ПАНАРИЙ, ИЛИ КОВЧЕГ. TLG*
2021/2. PANARION (ADVERSUS HAERESSES). CPG 3745. PG 42,
640—885.

Книга третья. Отд. 2.

1108. [Содержание.] С. 173—174. PG 42, 640.
1109. Против димиритов, 57 (77) ересь. С. 174—235. PG 42, 641—700.
1110. Против антидикомарионитов, 58 (78) ересь. С. 236—276. PG 42,
700—740. См. также: TLG 2021/X1. CPG 3753⁶⁰.

ТСО 50/[52]. Кн. 4.

1111. Против коллиридиан, 59 (79) ересь. С. 277—292. PG 42, 740—756.
1112. Против массалиан, 60 (80) ересь. С. 292—309. PG 42, 756—773.
1113. Краткое истинное Слово о вере вселенской и апостольской Церкви.
С. 310—358. PG 42, 773—832⁶¹.
1114. Оглавление или краткое повторение содержащегося в Панарии. Анасепх-
alaeosis [Sp.] CPG 3765. С. 359—405. PG 42, 833—885.

1884

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

ЧАСТЬ 3

ТСО 51/[51*]. Кн. 1.

О ПОКЛОНЕНИИ И СЛУЖЕНИИ В ДУХЕ И ИСТИНЕ (17 КНИГ).
TLG 4090/96. DE ADORATIONE ET CULTU IN SPIRITU ET
VERITATE. CPG 5200. PG 68, 844—1009.

⁶⁰ Epistula ad Arabos (= Panarion 78, 2—25).

⁶¹ Вторая половина слова была отдельно переведена на рус.: *Епифаний Кипрский*. Изложение кафолической веры // ХЧ 1842. Ч. 1. С. 303—325. (PG 42, 808—832).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

1115. Книга 13. Еще о священстве. С. 5—48. [С. 561—585.] PG 68, 844—885.

ТСО 51/[51^a]. Кн. 2.

1116. Книга 14. О том, что хотящим иметь доступ в церковь должно быть чистыми и омовенными от греховной скверны и только такими приступать к Богу. С. 49—82. [С. 586—613.] PG 68, 885—920.

ТСО 51/[51^a]. Кн. 3.

1117. Книга 14. С. 83—112. [С. 613—622.] PG 68, 920—948.

ТСО 51/[51^a]. Кн. 4.

1118. Книга 15. О том, что должно приступать к Богу чистыми и омовенными, и что очищение наше — во Христе. С. 113—176. [С. 623—659.] PG 68, 948—1009.

ТВОРЕНИЯ СВТ. ЕПИФАНИЯ КИПРСКОГО
ЧАСТЬ 6

ТСО 52/[52^a]. Кн. 2.

СЛОВО ЯКОРНОЕ. TLG 2021/1. Anagoratus. CPG 3744. PG 42, 12—236.

1119. Обозрение книги. С. 5—6. PG 42, 12.

1120. Пункты 1—52. С. 6—92. PG 42, 13—185.

ТСО 52/[52^a]. Кн. 4.

1121. Пункты 53—120. С. 93—212. PG 42, 185—236.

1885

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 3 (продолжение)

ТСО 51/[51^a]. Кн. 1.

О ПОКЛОНЕНИИ И СЛУЖЕНИИ В ДУХЕ И ИСТИНЕ (17 КНИГ).
TLG 4090/96. DE ADORATIONE ET CULTU IN SPIRITU ET
VERITATE. CPG 5200. PG 68, 1009—1125.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

1122. Книга 16. О том, что мы должны приносить Богу духовные жертвы и дароприношения. С. 177—232. [С. 660—691.] PG 68, 1009—1061.

ТСО 51/[51⁶]. Кн. 3.

1123. Книга 17. О святых праздниках. С. 233—302. [С. 692—738.] PG 68, 1061—1125.

ТВОРЕНИЯ СВТ. ЕПИФАНИЯ КИПРСКОГО

ЧАСТЬ 6 (продолжение)

ТСО 52/[52⁶]. Кн. 2.

1124. О мерах и весах. TLG 2021/33. De mensuris et ponderibus. CPG 3746⁶². С. 213—266. PG 43, 237—293.
1125. О двенадцати камнях, бывших на одежде Аарона. TLG 2021/4. De duodecim gemmis quae erant in veste Aaronis. CPG 3748. С. 267—278. PG 42, 293—301.
1126. О камне алмазе, который носил первосвященник трижды в год, входя во Святая святых⁶³. С. 279—282. Quam etiam gestabat summus pontifex, dum ter in anno ingrederetur Sancta sanctorum. PG 43, 301—304.

ТСО 52/[52⁶]. Кн. 4.

1127. О семидесяти толковниках и о тех, которые ложно истолковали Священное Писание. С. 283—290. De septuaginta interpretibus, et de iis qui grave interpretati sunt. PG 43, 373—380. CPG 3747⁶⁴.

*Указатель к творениям св. Епифания Кипрского*⁶⁵.

I. Указатель мест Священного Писания, изъясняемых в творениях св. Епи-

⁶² Полностью текст данного сочинения сохранился на сир. яз., на греч. только частично. Рус. пер. делался по греч. тексту в PG, изданному впоследствии с критическим аппаратом в журнале: *Θεολογία* (1970, 1971). Имеются также фрагменты (8 фрагментов на греч. [CPG 3746/a—h], 1 на лат., 1 на грузинском и несколько на арабском яз. [CPG 3746]), соотношение которых с основным текстом (сирийским и греческим) не уяснено. Они указаны в списке переведенных сочинений (см. ниже, с. 583, 598).

⁶³ Составляет с предшествующим (№ 1125) единое целое.

⁶⁴ Сокращенное изложение № 1124, сделанное неизвестным автором; в TLG отсутствует.

⁶⁵ М.: Типогр. М. Г. Волчанинова (бывшая М. Н. Лаврова и К°, Леонтьевский пер., дом Лаврова), 1885.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

фания Кипрского или приводимых в доказательство истины христианского учения. С. I—XXXVIII.

II. Алфавитный указатель имен и предметов, содержащихся в 6-ти частях творений св. Епифания Кипрского. С. XXXIX—СССХVII.

1886

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 4

ТСО 53. Кн. 1.

ГЛАФИРЫ, ИЛИ ИСКУСНЫЕ ОБЪЯСНЕНИЯ ИЗБРАННЫХ МЕСТ ИЗ ПЯТОКНИЖИЯ. TLG 4090/97. GLAPHYRA IN PENTATEUCHUM. CPG 5201. PG 69, 13—677.

Глафира на книгу Бытия. Glaphyrogum in Genesim. PG 69, 13—385.

1128. Книга 1. О том, что всеми писаниями Моисея прообразовательно указывается таинство Христа. С. 5—45. [С. 8—29]⁶⁶. Quod per omnia Mosis scripta mysterium Christi figurate significetur. PG 69, 13—49.

1129. Книга 2. О Ное и ковчеге. С. 46—112. [С. 30—67.] De Noe et Arca. PG 69, 49—109.

ТСО 53. Кн. 2.

1130. Книга 3. Об Аврааме и обетовании относительно Исаака, и о том, что чрез них предображено было таинство веры. С. 113—186. [С. 68—108.] De Abraham, et de promissione per Isaac, et quod per ipsos praefiguratum sit fidei mysterium. PG 69, 112—176.

ТСО 53. Кн. 3.

1131. Книга 4. О патриархе Иакове. С. 187—241. [С. 109—139.] De Iacob patriarcha. PG 69, 177—225.

1132. Книга 5. О Иакове. С. 242—306. [С. 140—175.] De Iacob. PG 69, 225—284.

⁶⁶ Номера страниц в скобках даются по изданию: Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Книга 2. М.: Паломник, 2002 (Библиотека Отцов и Учителей Церкви. Т. IX).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

ТСО 53. Кн. 4.

1133. Книга 6. О Иосифе. С. 307—364. [С. 176—208.] De Joseph. PG 69, 284—336.
1134. Книга 7. О благословении двенадцати патриархов. С. 365—420. [С. 209—240.] De benedictione duodecim patriarcharum. PG 69, 336—385.

1887

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 5

ТСО 54. Кн. 1.

- Глафурá на книгу Исход. Glaphyrogum in Exodum.* PG 69, 385—537.
1135. Книга 1. О рождении Моисея. С. 5—40. [С. 243—262.] De nativitate Mosis Christo applicata. PG 69, 385—417.
1136. Книга 2. О жертве агнца. С. 41—116. [С. 263—304.] De hostia agni. PG 69, 417—484.

ТСО 54. Кн. 2.

1137. Книга 3. Об ударенном камне. С. 117—176. [С. 305—338.] De petra percussa. PG 69, 485—537. Фрагмент из PG 69, 492C¹⁻⁴ и 496 B³⁻⁵ повторен в PG 69, 641 (TLG 4090/98, CPG 5205/1).
1138. *Глафурá на книгу Левит. Glaphyrogum in Leviticum Liber.* PG 69, 540—589.

ТСО 54. Кн. 3.

1139. *Глафурá на книгу Чисел. Glaphyrogum in Numeros.* PG 69, 589—641.
1140. *Глафурá на книгу Второзакония. Glaphyrogum in Deuteronomium Liber.* PG 69, 644—677.

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 6

ТСО 54/[55]. Кн. 4.

ТОЛКОВАНИЕ НА ПРОРОКА ИСАИЮ. TLG 4090/103. COMMENTARIUS IN ISAIAM PRORHETAM. CPG 5203. PG 70, 9—1449.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Книга первая. РГ 70, 9—304.

1141. Предисловие. С. 5—9. РГ 70, 9—13.

1141а. Беседа 1. [Ис. 1.] С. 9—65. РГ 70, 13—65.

1142. Беседа 2. [Ис. 2, 1—3, 11.] С. 65—110. РГ 70, 65—109.

1888

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 6 (продолжение)

ТСО 55/[55°]. Кн. 1.

1143. Беседа 3. [Ис. 3, 2—5, 17.] С. 111—163. РГ 70, 109—157.

1144. Беседа 4. [Ис. 5, 18—7, 16.] С. 163—218. РГ 70, 157—205.

ТСО 55/[55°]. Кн. 2.

1145. Беседа 5. [Ис. 7, 17—9, 7.] С. 219—276. РГ 70, 205—257.

1146. Беседа 6. [Ис. 9, 8—10, 32.] С. 276—325. РГ 70, 257—304.

ТСО 55/[55°]. Кн. 3.

Книга вторая. РГ 70, 304—556.

1147. Отд. 1. [Ис. 10, 33—12, 6.] С. 326—372. РГ 70, 304—345.

1148. Отд. 2. [Ис. 13, 1—14, 32.] С. 372—426. РГ 70, 345—396.

ТСО 55/[55°]. Кн. 4.

1149. Отд. 3. [Ис. 15, 1—18, 6.] С. 427—490. РГ 70, 396—449.

1150. Отд. 4. [Ис. 19, 1—21, 17.] С. 490—544. РГ 70, 449—501.

1889

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 7

ТСО 56. Кн. 1.

1151. Отд. 5. [Ис. 12—24.] С. 5—60. РГ 70, 501—556.

Книга третья. РГ 70, 556—857.

1152. Отд. 1. [Ис. 25—28.] С. 61—128. РГ 70, 556—624.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

ТСО 56. Кн. 2.

1153. Отд. 2. [Ис. 28, 9—30, 26.] С. 129—194. РГ 70, 624—688.
1154. Отд. 3. [Ис. 30, 27—35, 10.] С. 195—265. РГ 70, 688—756.

ТСО 56. Кн. 3.

1155. Отд. 4. [Ис. 36, 1—40, 14.] С. 266—322. РГ 70, 756—812.
1156. Отд. 5. [Ис. 40, 15—42, 9.] С. 323—372. РГ 70, 812—857.

ТСО 56. Кн. 4.

- Книга четвертая. РГ 70, 857—1141.
1157. Беседа [sic!] 1. [Ис. 42, 9—44, 1.] С. 373—437. РГ 70, 857—917.
1158. Беседа 2. [Ис. 44, 2—45, 17.] С. 438—506. РГ 70, 917—977.

1890

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 8

ТСО 57. Кн. 1.

1159. Беседа 3. [Ис. 45, 18—48.] С. 5—67. РГ 70, 977—1033.
1160. Беседа 4. [Ис. 49—50, 4.] С. 68—130. РГ 70, 1033—1092.

ТСО 57. Кн. 2.

1161. Беседа 5. [Ис. 50, 5—51.] С. 131—185. РГ 70, 1092—1144.
Книга пятая. РГ 70, 1144—1449.
1162. Отд. [sic!] 1. [Ис. 52—53.] С. 186—236. РГ 70, 1144—1192.

ТСО 57. Кн. 3.

1163. Отд. 2. [Ис. 54—55.] С. 237—289. РГ 70, 1192—1237.
1164. Отд. 3. [Ис. 56—58, 7.] С. 290—342. РГ 70, 1237—1288.

ТСО 57. Кн. 4.

1165. Отд. 4. [Ис. 58, 8—60, 17.] С. 343—403. РГ 70, 1288—1344.
1166. Отд. 5. [Ис. 60, 18—64, 5.] С. 404—462. РГ 70, 1344—1400.

1891

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 8 (продолжение)

ТСО 57/[57^a]. Кн. 1.

1167. Отд. 6. [Ис. 64, 5—66, 24.] С. 466—520. PG 70, 1400—1449.
ОТРЫВКИ ТОЛКОВАНИЯ (FRAGMENTA EXEGETICA). PG 70,
1452—1462.
1168. На Иеремию. С. 521—527. TLG 4090/104. Fragmenta in Jeremiam (in catenis). CPG 5205 (6). PG 70, 1452—1457.
1169. На Варуха. С. 527—528. TLG 4090/105. Fragmentum in librum Baruch (in catenis). CPG 5205 (7). PG 70, 1457.
1170. На Иезекииля. С. 528—530. TLG 4090/106. Fragmenta in Ezechielem (in catenis). CPG 5205 (8). PG 70, 1457—1460.
1171. На Даниила. С. 530—531. TLG 4090/107. Fragmenta in Danielelem (in catenis). CPG 5205 (9). PG 70, 1460—1461.

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 9

ТСО 57/[58]. Кн. 2.

ТОЛКОВАНИЯ НА МАЛЫХ ПРОРОКОВ⁶⁷. TLG* 4090/1. COMMENTARIUS IN XII PROPHETAS MINORES. CPG 5204. PG 71, 9—581.

*Толкование на пророка Осию*⁶⁸.

1172. Предисловие. С. 5—13. PG 71, 9—17.
1173. Отд. 1. [Ос. 1, 1—2, 1.] С. 13—62. PG 71, 17—57.

ТСО 57/[58]. Кн. 3.

1174. Отд. 2. [Ос. 2, 2—3, 5.] С. 63—116. PG 71, 58—109.

⁶⁷ В PG толкования на пророков Осию, Иоиля и Амоса входят в состав «Толкований на 12 малых пророков» (см. далее: Творения свт. Кирилла Александрийского Ч. 10, 11).

⁶⁸ Толкование на пророка Осию полностью совпадает с ТСО 58. № 1177 (см. ниже).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

ТСО 57/[58]. Кн. 4.

1175. Отд. 3. [Ос. 4, 1—5, 12.] С. 117—167. РГ 71, 109—156.
1176. Отд. 4. [Ос. 5, 13—5, 15.] С. 168—174. РГ 71, 156—161.

1893

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 9 (повторение и продолжение)⁶⁹

ТСО 58/[57*].

1177. Толкование на пророка Осию⁷⁰. С. 5—174 (до V гл. включ.). РГ 71, 9—161.
1178. Толкование на пророка Осию. С. 175—325 (с VI гл. до конца книги Осии). РГ 71, 161—328.
БВ 1892. I, 2. С. 175—206 (Ос. 6, 1—7, 16); II, 4. С. 207—258 (Ос. 7, 16—10, 12); 5, 259—270 (Ос. 10, 12—11, 4); III, 7. С. 271—302 (Ос. 11, 4—13, 3); 8. С. 303—325 (Ос. 13, 3—14, 10).
1179. Толкование на пророка Иоила. С. 326—395. РГ 71, 328—408.
БВ 1892. III, 8. С. 326—334 (Иоил. 1, 1—1, 6); 9. С. 335—366 (Иоил. 1, 6—2, 26); IV, 10. С. 367—395 (Иоил. 2, 26—3, 21).
1180. Толкование на пророка Амоса. С. 396—543. РГ 71, 408—581.
БВ 1892. IV, 10. С. 396—398 (Ам. 1, 1); 11. С. 399—430 (Ам. 1, 1—2, 9); 12. С. 431—446 (Ам. 2, 9—3, 9); 1893. I, 2. С. 447—478 (Ам. 3, 9—5, 16); 3. С. 479—494 (Ам. 5, 16—6, 7); II, 4. С. 495—510 (Ам. 6, 7—7, 14); 5. С. 511—526 (Ам. 7, 14—9, 13); III, 7. С. 527—543 (Ам. 9, 13—10, 15).

1896

ТВОРЕНИЯ СВ. ЕФРЕМА СИРИНА
ЧАСТЬ 7

ТСО 60.

ТОЛКОВАНИЕ НА ПОСЛАНИЯ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА⁷¹. *Ortiz de Urbina* 1965. Р. 63.

Толкование св. Ефрема на послания ап. Павла:

1181. К Римлянам. С. 1—58.

⁶⁹ Повторение опубликованного в ПрибТСО и продолжение из БВ.

⁷⁰ Полностью совпадает с ТСО 58. Кн. 2—4 (№ 1172—1176).

⁷¹ Предисловие, перевод и примечания М. Д. Муретова.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

1182. К Коринфянам 1-е. С. 59—110.
1183. К Коринфянам 2-е. С. 111—155.
1184. К Галатам. С. 156—176.
1185. К Ефесянам. С. 177—199.
1186. К Филиппийцам. С. 200—214.
1187. К Колоссянам. С. 215—227.
1188. К Фессалоникийцам 1-е. С. 227—240.
1189. К Фессалоникийцам 2-е. С. 241—253.
1190. К Евреям. С. 253—316.
1191. К Тимофею 1-е. С. 316—337.
1192. К Тимофею 2-е. С. 337—353.
1193. К Титу. С. 353—363.
1194. Толкование св. Ефрема Сирина на апокрифические послания Коринфян к ап. Павлу и ап. Павла к Коринфянам 3-е. С. 367—392.
БВ 1895, I, 2, 1—22 (Рим. 1, 1—6, 6); 3, 23—38 (Рим. 6, 6—9, 5); II, 4, 39—70 (Рим. 9, 5—16, 20; 1 Кор. 1, 1—5, 6); 5, 71—102 (1 Кор. 5, 7—15, 24); 6, 103—134 (1 Кор. 15, 24—16, 5; 2 Кор. 1, 1—8, 15); III, 7, 135—166 (2 Кор. 8, 15—13, 12; Гал. 1, 1—3, 29); 8, 167—198 (Гал. 3, 29—6, 18; Еф. 1, 1—6, 18); 9, 199—230 (Еф. 6, 15—6, 24; Фил.; Кол.; 1 Сол. 1, 1—2, 7); IV, 10, 231—262 (1 Сол. 2, 7—5, 27; 2 Сол.; Евр. 2, 16); 11, 263—294 (Евр. 2, 16—10, 38); 12, 295—364 (Евр. 10, 38—13, 22; 1 Тим.; 2 Тим.; Тит.); 1896, III, 7, 365—390.

1896

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 10

ТСО 61.

- ТОЛКОВАНИЯ НА МАЛЫХ ПРОРОКОВ. TLG* 4090/1. COMMENTARIUS IN XII PRORHETAS MINORES. CPG 5204. PG 71, 581—1061; PG 72, 9—364.
1195. На пророка Авдия. С. 1—18. PG 71, 581—596.
БВ 1893, III, 8. С. 1—18.
1196. На пророка Иону. С. 19—56. PG 71, 597—637.
БВ 1893, III, 9. С. 19—50 (Ион. 1, 1—4, 1); IV, 11. С. 51—56 (Ион. 4, 1—11).
1197. На пророка Михея. С. 57—178. PG 71, 640—776.
БВ 1893, IV, 11. С. 57—66 (Мих. 1, 1—6); 12. С. 67—82 (Мих. 1, 6—2, 4); 1894, I, 2. С. 83—114 (Мих. 2, 4—4, 8); 3. С. 115—130

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

- (Мих. 4, 8—5, 9); II, 4. С. 131—162 (Мих. 5, 9—7, 10); 6. С. 163—178 (Мих. 7, 10—20).
1198. На пророка Наума. С. 179—239. PG 71, 776—844.
БВ 1894. II, 6. С. 179—194 (Наум. 1, 1—8); III, 7. С. 195—210 (Наум. 1, 8—2, 1); 8. С. 211—226 (Наум. 2, 1—3, 5); 9. С. 227—239 (Наум. 3, 5—3, 19).
1199. На пророка Аввакума. С. 240—326. PG 71, 844—944.
БВ 1894. III, 9. С. 240—242 (Авв. 1, 1—2); IV, 11. С. 243—274 (Авв. 1, 2—2, 15); 12. С. 275—606 (Авв. 2, 15—3, 7); 1895. II, 2. С. 307—322 (Авв. 3, 7—17); 3. С. 323—326 (Авв. 3, 17—19).
1200. На пророка Софонию. С. 327—402. PG 71, 944—1021.
БВ 1895. I, 3. С. 327—338 (Соф. 1, 1—8), II, 6. С. 339—370 (Соф. 1, 8—2, 15); 1896. I, 3. С. 371—386 (Соф. 2, 15—3, 8); III, 8. С. 387—402 (Соф. 3, 8—20).
1201. На пророка Аггея. С. 403—448. PG 71, 1021—1061.
БВ 1895. III, 9. С. 403—418 (Аг. 1, 1—6); IV, 11. С. 419—434 (Аг. 1, 6—2, 9); 12. С. 435—448 (Аг. 2, 9—24).

1897

ТВОРЕНИЯ СВ. ЕФРЕМА СИРИНА
ЧАСТЬ 8

ТСО 61/<62>.

1202. Толкование на Четвероевангелие⁷². С. 11—354. *Ortiz de Urbina 1965*. Р. 61—63. CPGS 1106 (2a).
БВ 1896, I, 1, 1—16 (1 гл.); 2, 17—32 (1—2 гл.); 3, 33—48 (2—3 гл.); II, 4, 49—64 (3—4 гл.); 5, 65—80 (4—5 гл.); 6, 81—96 (5—6 гл.); III, 7, 97—112 (6—7 гл.); 8, 113—128 (7—8 гл.); 9, 129—144 (9—10 гл.); IV, 10, 145—150 (10 гл.); 11, 161—176 (11—12 гл.); 12, 177—192 (12—13 гл.); 1897, I, 2, 193—208 (13—14 гл.), 3, 209—224 (14—15 гл.); II, 5, 225—240 (15—16 гл.); III, 7, 241—256 (16—17 гл.); 9, 257—272 (17—18 гл.); IV, 10, 273—304 (18—20 гл.); 11, 305—336 (20—21 гл.); 12, 337—357 (21—22 гл. и молитва).

⁷² Предисловие, перевод и примечания А. А. Спасского под редакцией М. Д. Муретова.

1898

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 11

ТСО 63.

1203. На пророка Захарию. С. 1—232. PG 72, 9—276.
БВ 1897. I, 1. С. 1—16 (Зах. 1, 1—17); 2. С. 17—32 (Зах. 1, 17—3, 3);
3. С. 33—48 (Зах. 3, 3—4, 6); II, 4. С. 49—64 (Зах. 4, 6—5, 4); 5.
С. 65—80 (Зах. 5, 4—6, 15); III, 8. С. 81—96 (Зах. 6, 15—8, 7); 1898.
I, 1. С. 97—112 (Зах. 8, 7—9, 1); 2. С. 113—128 (Зах. 9, 1—13); 3.
С. 129—144 (Зах. 9, 13—10, 9); II, 4. С. 145—160 (Зах. 10, 9—11, 9); 5.
С. 161—176 (Зах. 11, 9—12, 4); 6. С. 177—192 (Зах. 12, 4—13, 1); III,
7. С. 193—224 (Зах. 13, 1—14, 17); 8. С. 225—232 (Зах. 14, 17—21).
1204. На пророка Малахию⁷³. С. 233—336. PG 72, 276—364.
БВ 1898. III, 8. С. 233—240 (Мал. 1, 1—2/3); 9. С. 241—256 (Мал.
1, 2/3—10); IV, 10. С. 257—272 (Мал. 1, 10—2, 6); 11. С. 273—604
(Мал. 2, 6—3, 5); 12. С. 305—336 (Мал. 3, 5—4, 4).

1901

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 12

ТСО 66⁷⁴/_{<64>}.

- ТОЛКОВАНИЕ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА. TLG* 4090/2. COM-
MENTARIJ IN JOANNEM. CPG 5208. PG 73, 9—528.
1205. Предисловие. С. 1—7. [С. 431—436.]⁷⁵ PG 73, 9—17.
Книга первая. С. 19—172.
1206. [Вступление.] С. 7—14. [С. 436—440.] PG 73, 20—24.
1207. Гл. 1. [Ин. 1, 1.] О том, что вечен и прежде век Единородный. С. 14—
20. [С. 440—444.] PG 73, 24—29.
1208. Гл. 2. [Ин. 1, 1.] О том, что Сын, будучи и Богом и единосущным От-

⁷³ Другой рус. перевод опубликован в: ХЧ 1842. Ч. 3. С. 3—39. Имеет-
ся отдельное издание: Толкование на пророка Малахию. СПб: Тип. Снегиревой,
1898.

⁷⁴ Номер ошибочный.

⁷⁵ Номера страниц в скобках даются по изданию: Творения святителя Ки-
рилла, архиепископа Александрийского. Книга 2. М.: Паломник, 2002 (Би-
блиотека Отцов и Учителей Церкви. Т. IX).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

- цу, в собственной существует ипостаси, подобно же и Отец. С. 20—27. [С. 445—449.] PG 73, 29—37.
1209. Гл. 3. [Ин. 1, 1.] О том, что Сын есть и Бог по природе, и никим образом не менее или не подобен Отцу. С. 27—42. [С. 450—460.] PG 73, 37—53.
1210. Гл. 4. [Ин. 1, 2.] Против дерзающих говорить, что другое есть внутреннее и природное в Боге и Отце «Слово», и другой, называемый в Божественных Писаниях Сыном. Такое зломнение принадлежит евномианам. С. 42—63. [С. 460—475.] PG 73, 53—76.
1211. Гл. 5. [Ин. 1, 3.] О том, что Сын есть по природе Творец вместе с Отцом, как сущий из Его сущности, а не как слуга приемлемый (для сего). С. 63—72. [С. 475—482.] PG 73, 77—85.
1212. Гл. 6. [Ин. 1, 3—4.] О том, что жизнь по природе есть Сын, и посему не тварен, но из сущности Бога и Отца. С. 72—79. [С. 482—487.] PG 73, 85—93.
1213. Гл. 7. [Ин. 1, 4—8.] О том, что Сын есть Свет по природе и потому не тварен, но из сущности Бога и Отца, как Свет истинный из света истинного. С. 80—98. [С. 487—501.] PG 73, 93—109.
1214. Гл. 8. [Ин. 1, 9.] О том, что один только Сын Бога есть Свет истинный, а тварь нет, будучи (только) причастна Свету, как происшедшая. С. 98—111. [С. 501—509.] PG 73, 112—124.
1215. Гл. 9. [Ин. 1, 9—17.] О том, что человеческая душа ни предсуществует телу, ни воплощается в теле вследствие ранних грехов, как думают некоторые. С. 111—159. [С. 510—544.] PG 73, 124—176.
1216. Гл. 10. [Ин. 1, 18—28.] О том, что Единородный (есть) только один по природе их Отца, как (сущий) из Него и в Нем. С. 159—172. [С. 544—553.] PG 73, 176—188.
- Книга вторая.* С. 175—379.
1217. [Вступление.] [Ин. 1, 29—31.] С. 175—178. [С. 555—558.] PG 73, 189—193.
1218. Гл. 1. [Ин. 1, 32—3, 30.] О том, что не по причастию и не как привзошедший присущ Сыну Святой Дух, но существенно и по природе пребывает в Нем. С. 179—246. [С. 558—608.] PG 73, 193—265.
1219. Гл. 2. [Ин. 3, 31—32.] О том, что Сын не есть одна из тварей, но превышает всего, как Бог из Бога. С. 246—253. [С. 608—613.] PG 73, 265—273.
1220. Гл. 3. [Ин. 3, 33—34.] О том, что Христос есть по природе Бог и из Бога. С. 253—259. [С. 613—617.] PG 73, 273—280.
1221. Гл. 4. [Ин. 3, 35—4, 21.] О том, что свойства Бога и Отца (присутствуют) в Сыне не по причастию, но существенно и по природе. С. 259—284. [С. 617—637.] PG 73, 280—304.

1222. Гл. 5. [Ин. 4, 22—5, 18.] О том, что Сын, так как Он есть Слово и Бог, то не находится между поклоняющимися (Богу тварями), но напротив — Ему воздается (от тварей) поклонение вместе с Отцем. С. 285—331. [С. 638—673.] РГ 73, 304—349.
1223. Гл. 6. [Ин. 5, 19—21.] О том, что Сын не менее Отца ни по силе, ни по действительности в чем-либо, но и равносильен и единосущен, как сущий из Него и по природе (Сын). С. 332—346. [С. 673—684.] РГ 73, 249—364.
1224. Гл. 7. [Ин. 5, 22.] О том, что ни одно из Божественных достоинств или преимуществ не присутствует в Сыне по причастию или как привзошедшее. С. 347—349. [С. 684—686.] РГ 73, 365—368.
1225. Гл. 8. [Ин. 5, 23—29.] О том, что Сын, будучи Богом и от Бога по природе и точным образом Родившего, имеет и равную с Ним честь и славу. С. 350—366. [С. 686—697.] РГ 73, 368—385.
1226. Гл. 9. [Ин. 5, 30—34.] О том, что Сын не в чем не менее Бога и Отца, но равносильен по действительности во всем, как Бог из Бога. С. 366—379. [С. 698—707.] РГ 73, 385—397.

Книга третья. С. 381—501.

1227. Гл. 1. [Ин. 5, 35—37.] Точное изыскание о том, почему блаженный Креститель назван от Христа не только светильником, но горящим и светящим. С. 381—390. [С. 709—715.] РГ 73, 400—409.
1228. Гл. 2. [Ин. 5, 37—46.] О том, что Сын есть образ Бога и Отца, — причем (дается) и обличение против иудеев, как не разумеющих того, что Моисеем сказано более прикровенно. С. 390—406. [С. 715—727.] РГ 73, 409—428.
1229. Гл. 3. [Ин. 5, 46—47.] О том, что Моисей указывал на пришествие Спасителя. Из Второзакония о Христе. С. 406—412. [С. 727—731.] РГ 73, 428—433.
1230. Гл. 4. [Ин. 6, 1—27.] О том, что переходы Христа из Иерусалима часто означают перенесение благодати на язычников, — здесь же и рассуждение о пяти ячменных хлебах и двух (печеных) рыбках. С. 412—459. [С. 731—764.] РГ 73, 433—481.
1231. Гл. 5. [Ин. 6, 27—31.] О том, что Единородный есть образ ипостаси Бога и Отца, и не другой кроме Него или разумеется образ. С. 459—475. [С. 764—775.] РГ 73, 481—497.
1232. Гл. 6. [Ин. 6, 32—37.] О манне — что она образом была пришествия Христа и духовных даров (сообщенных) чрез Него. С. 475—501. [С. 776—793.] РГ 73, 497—528.
- БВ 1899. I, 1. С. 1—16 (Ин. 1, 1); 2. С. 17—32 (Ин. 1, 1); 3. С. 33—48 (Ин. 1, 1—2); 4. С. 49—64 (Ин. 1, 2—3); II, 5. С. 5, 65—80 (Ин. 1, 3—4); 6. С. 81—95 (Ин. 1, 4—7); 7. С. 97—112 (Ин. 1, 7—9); 8.

С. 113—128 (Ин. 1, 9); III, 9. С. 129—144 (Ин. 1, 9—14); 10. С. 145—160 (Ин. 1, 14—18); 11. С. 161—176 (Ин. 1, 18—29); 12. С. 177—192 (Ин. 1, 29—32); **1900**. I, 1. С. 193—208 (Ин. 1, 33—2, 10); 2. С. 209—224 (Ин. 2, 10—3, 5); 3. С. 225—240 (Ин. 3, 5—26); 4. С. 241—256 (Ин. 3, 26—34); II, 5. С. 257—272 (Ин. 3, 34—4, 6); 7. С. 273—288 (Ин. 4, 6—22); III, 9. С. 289—304 (Ин. 4, 22—34); 10. С. 305—320 (Ин. 4, 34—5, 7); 12. С. 321—336 (Ин. 5, 7—19); **1901**. I, 2. С. 337—352 (Ин. 5, 19—23); 4. С. 353—368 (Ин. 5, 23—30); II, 6. С. 369—384 (Ин. 5, 30—35); 7—8. С. 385—400 (Ин. 5, 35—40); III, 9. С. 401—416 (Ин. 5, 40—6, 1); 10. С. 417—432 (Ин. 6, 1—10); 11. С. 433—464 (Ин. 6, 10—27); 12. С. 465—502 (Ин. 6, 27—37).

1904

ТВОРЕНИЯ СВТ. НИКИФОРА, ПАТРИАРХА
 КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО⁷⁶
 ЧАСТЬ 1

ТСО 65.

1233. Житие св. отца нашего Никифора, архиепископа Константина града и нового Рима, списанное Игнатием, диаконом и скевофилаксом святейшей великой церкви святой Софии. S. P. N. Nicephori constantinopolitani archiepiscopi vita. С. 1—86. [С. 3—71.]⁷⁷ PG 100, 41—160. BHG 1335. БВ **1899**. III, 10. С. 1—16; 11. С. 17—32; 12. С. 33—48; **1900**. I, 1. С. 49—64; 3. С. 65—80; 4. С. 81—86.
1234. Слово Феофана, пресвитера и игумена, об изгнании святого Никифора и о перенесении его мощей. С. 87—100. [С. 71—82.] PG 100, 159—168 (лат.). BHG 1336, 1337. БВ **1900**. I, 4. С. 81—95 (§ 1—14); II, 6. С. 97—100 (§ 14—18).
1235. Никифора, святого отца нашего, патриарха Константинопольского, послание ко Льву III, папе Римскому. Epistula ad Leonem III papam. С. 101—125. [С. 82—101.] PG 100, 169—200. БВ **1900**. II, 6. С. 101—112; 8. С. 113—125.
1236. Никифора, святого отца нашего, патриарха Константинопольского, защитительное Слово ко Вселенской Церкви относительно нового раздора по поводу честных икон. Apologeticus minor pro sacris imaginibus. С. 126—137. [С. 102—111.] PG 100, 833—850. БВ **1900**. II, 8. С. 126—128 (§ 1—4); III, 11. С. 129—137 (§ 4—11).

⁷⁶ Перевод И. Д. Андреева, под редакцией М. Д. Муретова.

⁷⁷ Страницы в скобках даются по изданию: Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Минск, 2001.

1237. Слово в защиту непорочной, чистой и истинной нашей христианской веры и против думающих, что мы поклоняемся идолам (До начала § 36 включительно)⁷⁸. S. P. N. Nicephori constantinopolitani archiepiscopi Apologeticus pro inculpabili, pura et immaculate nostra christianorum fide et contra eos qui putant nos idolis cultum exhibere. С. 138—208. [С. 111—168.] PG 100, 533—621.
 БВ 1900. III, 11. С. 138—144 (§ 1—4); 1901. I, 1. С. 145—160 (§ 4—12); 3. С. 161—176 (§ 12—18); II, 5. С. 177—192 (§ 18—27); 7—8. С. 192—208 (§ 27—36).
1238. Слово в защиту непорочной, чистой и истинной нашей христианской веры и против думающих, что мы поклоняемся идолам (§ 36 — до конца). Arologeticus minor. С. 208—378. [С. 168—305.] PG 100, 621—832.
 БВ 1902. I, 2. С. 209—224 (§ 36—37); 4. С. 225—240 (§ 37—41); II, 6. С. 241—256 (§ 41—44); 7—8. С. 257—272 (§ 44—49); III, 10. С. 273—288 (§ 49—52); 1903. I, 2. С. 289—304 (§ 52—58); 4. С. 305—320 (§ 58—67); II, 6. С. 321—336 (§ 67—71); 7—8. С. 337—352 (§ 71—78); III, 10. С. 353—368 (§ 78—82, предисл. к свид-вам и сами свидетельства до посл. ап. Павла к Евр. [10, 39—11, 40]); 12. С. 369—378 (От свид-ва из посл. к Евр. [10, 39—11, 40] — до конца).
1239. Краткая история со времени после правления Маврикия⁷⁹. Breviarium his-

⁷⁸ Фрагмент (PG 100, 580—589) известен также в славянском переводе под именем св. Кирилла Философа. Публ. фрагм.: *Калайдович К. Ф.* Иоанн, ексарх Болгарский. М., 1824. С. 89—90; Анонимный пер.: Воскресное чтение. 1840—1841. № 45. С. 407—412; *Князев А. С.* Св. равноап. Кирилл и Мефодий... СПб., 1866. Прилож. С. I—VIII. Древний слав. текст: *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1867. Вып. IV. С. 47—52 // *Записки Академии наук.* СПб., 1867. Т. 2. Кн. 1. Приложение 2 (и неоднократные переиздания слав. текста). Фрагмент впервые правильно атрибутирован: *Юрченко Андрей, диакон.* К проблеме идентификации «Написания о правой вере» // БТ 28. 1987. С. 217—229 (статья издана параллельно также в сб.: Балто-славянские исследования 1985. М., 1987). Сопоставительная греческо-славянская публикация «Написания о правой вере» была выполнена Е. М. Верещагиным (совместно с диаконом А. Юрченко) в сб. его статей: Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические размышления. М., 2001. С. 17—42.

⁷⁹ Другие переводы: Краткая история со времени после царствования Маврикия / Пер. *Е. Э. Липшиц* // ВВ. Новая серия. Т. 3. 1950. С. 349—387; Бrevиарий / Пер. [отрывков] и коммент.: *И. С. Чичуров* // Византийские исторические сочинения. М.: Наука, 1980. С. 159—167 (пер.), 168—184 (коммент.).

toricum de rebus gestis post imperium Mauricii. TLG* 3086/1. С. 379—442. [С. 305—356.] PG 100, 876—993.
БВ 1903. III, 12. С. 379—384; 1904. I, 2. С. 385—400; 4. С. 401—416; II, 7—8. С. 417—432; III, 9. С. 433—442.

1906

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 13

ТСО 66.

ТОЛКОВАНИЕ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА. TLG* 4090/2. COMMENTARIJ IN JOANNEM. CPG 5208. PG 73, 529—1056.

Книга четвертая. С. 3—169.

1240. Гл. 1. [Ин. 6, 38—47.] О том, что Сын ни в чем не менее Бога и Отца, потому что Он существует из Него по природе, хотя бы некоторые и говорили, что Он подчиняется Ему⁸⁰. С. 3—33. [С. 5—25.]⁸¹ PG 73, 529—560.

1241. Гл. 2. [Ин. 6, 48—56.] О том, что животворно святое Тело Христа, где говорит Он о собственном Телe как о хлебе. С. 33—58. [С. 26—43.] PG 73, 560—585.

1242. Гл. 3. [Ин. 6, 57—67.] О том, что Сын не причастен (такой) жизни, которая (получена) от другого, а напротив — (есть) по природе Жизнь как от Жизни (сущей таковою) по природе рожденный — от Бога и Отца. С. 58—84. [С. 43—61.] PG 73, 585—613.

1243. Гл. 4. [Ин. 6, 68—71.] О том, что прообразом Христа были предводившая народом в пустыне святая скиния, а также ковчег, бывший в ней, и светильник и жертвенники, как каждения, так и всесожжения, знаменовали Самого Христа. С. 84—102. [С. 62—75.] PG 73, 613—632.

1244. Гл. 5. [Ин. 7, 1—22.] О празднике кушепоставления, что он означает восстановление надежды, подобающей святым, и оживление из мертвых; предлежит изречение: «Был же близко праздник иудеев — кушепоставление». С. 102—1139. [С. 75—102.] PG 73, 632—672.

⁸⁰ Рус. пер. [Ин. 6, 38—39] опубликован также в: Деяния 1996. Т. 4. С. 117 (PG 73, 533); С. 117—118 (PG 73, 533); С. 120—121 (PG 73, 529—532).

⁸¹ Номера страниц в скобках даются по изданию: Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Книга 3. [Толкование на Евангелие от Иоанна. Части II—IV.] М.: Паломник, 2002. (Библиотека Отцов и Учителей Церкви. Т. X.).

1245. Гл. 6. [Ин. 7, 23—24.] Рассуждение о субботнем покое, многообразно раскрывающее, чего знамением служит оно. С. 139—152. [С. 102—111.] РГ 73, 672—685.
1246. Гл. 7. [Ин. 7, 24.] Рассуждение об обрезании в восьмой день, многосторонне раскрывающее, что означает оно. С. 153—169. [С. 111—123.] РГ 73, 685—704.
- Книга пятая.* С. 171—348.
1247. [Вступление] [Ин. 7, 25—29.] С. 171—183. [С. 125—134.] РГ 73, 705—720.
1248. Гл. 1. [Ин. 7, 30—38.] О том, что наши дела не подчинены часам вследствие какой-либо необходимости, как неразумно думают эллины, но по собственному произволению мы направляемся как к добру, так и ко злу, — и о том, что мы управляемся Божественными манованиями. С. 184—213. [С. 134—154.] РГ 73, 720—749.
1249. Гл. 2. [Ин. 7, 39—8, 19.] О том, что после распятия Спасителя по воскресении Его из мертвых твердо вселился в нас Дух Святой. С. 213—256. [С. 155—186.] РГ 73, 749—793.
1250. Гл. 3. [Ин. 8, 20—23.] О том, что не делом силы иудеев было страдание (Христа) на Кресте и не вследствие насилия кого-либо умер Христос, но Сам добровольно за нас это пострадал, дабы всех спасти. С. 256—266. [С. 186—194.] РГ 73, 793—804.
1251. Гл. 4. [Ин. 8, 23—28.] О том, что Сын есть Бог по природе, не имеющий совершенно никакого подобия с тварью, поскольку это касается до Его существа. С. 266—292. [С. 194—212.] РГ 73, 804—832.
1252. Гл. 5. [Ин. 8, 28—43.] О том, что Сын по силе и премудрости не меньше Бога и Отца, напротив — Сам есть премудрость и сила Его. С. 292—348. [С. 212—253.] РГ 73, 832—892.
- Книга шестая.* С. 350—501.
1253. [Вступление] [Ин. 8, 44—9, 1.] С. 350—398. [С. 255—290.] РГ 73, 892—940.
1254. Гл. 1. [Ин. 9, 2—10, 17.] О том, что не от прежде рождения содеянных грехов души с кем-либо приключаются телесные страдания, а также и грехи отцов не наводит Бог на кого-либо, наказывая ничем не согрешивших, но справедливый над всеми производит суд. С. 398—501. [С. 290—363.] РГ 73, 940—1056.
- БВ 1902. I, 1. С. 1—16 (Ин. 6, 38); 3. С. 17—32 (Ин. 6, 39—47); II, 5. С. 33—48 (Ин. 6, 47—53); 7—8. С. 49—64 (Ин. 6, 53—57); III, 9. С. 65—80 (Ин. 6, 57—66); 11. С. 81—96 (Ин. 6, 66—67); 12. С. 97—112 (Ин. 6, 69—7, 8); 1903. I, 1. С. 113—128 (Ин. 7, 8—16); 3. С. 129—144 (Ин. 7, 16—23); II, 5. С. 145—160 (Ин. 7, 23); 7—8. С. 161—176 (Ин. 7, 23—27); III, 9. С. 177—192 (Ин. 7, 27—30); 11.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

С. 193—208 (Ин. 7, 30—35); **1904. I**, 1. С. 209—224 (Ин. 7, 37—43); 3. С. 225—240 (Ин. 7, 44—8, 12); **II**, 5. С. 241—256 (Ин. 8, 13—20); 6. С. 257—272 (Ин. 8, 20—23); 7—8. С. 273—288 (Ин. 8, 24—28); **III**, 11. С. 289—304 (Ин. 8, 28); 12. С. 305—320 (Ин. 8, 28—34); **1905. I**, 1. С. 321—336 (Ин. 8, 34—40); 2. С. 337—352 (Ин. 8, 40—43); **II**, 7—8. С. 353—384 (Ин. 8, 43—54); **III**, 9. С. 385—400 (Ин. 8, 54—9, 2); 10. С. 401—416 (Ин. 9, 2—4); **1906. I**, 2. С. 417—432 (Ин. 9, 4—17); 3. С. 433—448 (Ин. 9, 17—28); 4. С. 449—464 (Ин. 9, 29—39); **II**, 7—8. С. 465—501 (Ин. 9, 39—10, 17).

1907

ТВОРЕНИЯ СВТ. НИКИФОРА, ПАТРИАРХА
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО
ЧАСТЬ 2

ТСО 67.

- Разбор и опровержение невежественного и безбожного суесловия нечестивого
Мамоны против спасительного воплощения Бога Слова. *Refutatio et ever-
sio deliramentorum adversum salutarem Dei Verbi incarnationem*. С. 1—253.
[С. 357—557.] PG 100, 205—533.
1255. Опровержение I. С. 1—96. PG 100, 205—328.
1256. Опровержение II. С. 97—134. PG 100, 329—373.
1257. Опровержение III. С. 135—253. PG 100, 376—533.
- БВ **1904. III**, 10. С. 1—16 (§ 1—15); **1905. I**, 3. С. 17—32 (§ 15—21); 4. С. 33—48 (§ 21—26); **II**, 5. С. 49—64 (§ 26—34); 6. С. 65—80 (§ 34—42); **III**, 11. С. 81—96 (§ 42—50); 12. С. 97—112 (§ 1—8 Опр. II); **1906. I**, 1. С. 113—128 (§ 8—17); **II**, 5. С. 129—144 (§ 17—19 Опр. II; 1—7 Опр. III); 6. С. 145—160 (§ 7—22); **III**, 10. С. 161—176 (§ 22—35 е); 11. С. 177—192 (§ 35 ж—40); 12. С. 193—208 (§ 40—51); **1907. I**, 2. С. 209—224 (§ 51—63); 3. С. 225—240 (§ 63—74); 4. С. 241—253 (§ 74—84).

ТВОРЕНИЯ БЛАЖ. ФЕОДОРИТА КИРСКОГО⁸²
ЧАСТЬ 7 (доп.)⁸³

<ТСО 67^а>

ПИСЬМА БЛАЖ. ФЕОДОРИТА, ЕП. КИРСКОГО.

1258. Письма 1—95. С. 1—111. TLG 4089/6. CPG 6240.

1259. Письма 96—147. С. 111—223. TLG 4089/7. CPG 6240.

1260. Письма 148—150. С. 223—233.⁸⁴

1908

ТВОРЕНИЯ БЛАЖ. ФЕОДОРИТА КИРСКОГО
ЧАСТЬ 8⁸⁵

⁸² В русском переводе проф. СПб. Д. А. Николая Глубоковского. NB: Ч. 7 и 8 (2-го издания) составили дополнительный том писем. Издатели пытались продолжить имеющуюся нумерацию, но ч. 7 (2-го изд.) не имеет ничего общего с ч. 7 (1-го изд.). Ч. 8 (2-го изд.) имеет серийный номер (68), а ч. 7 (2-го изд.) осталась без серийного номера и без указания на серию ТСО. Так же и титульный лист у 8-й части более подробен («Письма блж. Феодорита в рус. пер. со введением, пояснительными примечаниями и приложениями Николая Глубоковского, ординарного профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии»), чем у 7-й.

⁸³ СП, 1907.

⁸⁴ СРГ для номеров 2160, 1263 и 1265 см. ниже в сводной таблице (с. 547 sqq.)

⁸⁵ В конце этой части имеются следующие приложения:

- I. Оглавление писем блаж. Феодорита с кратким указанием содержания их. С. 457—482.
- II. Таблица, указывающая соотношение номеров русского перевода с номерами греческого подлинника. С. 483—484.
- III. Письма других лиц, помещаемые (и переведенные на русский язык) в собрании писем блаж. Феодорита. С. 485.
 1. Св. Кирилла Александрийского: № 148, 179 (С. 223—255; 311—312).
 2. Иоанна Антиохийского и собора «восточных» иерархов: № 149, 155—161 (С. 225—231; 260—274).
 3. «Восточных иерархов», собранных во Ефесе: № 152—154 (С. 255—260).
 4. Легатов отступнических соборов, бывших в Халкидоне и Константинополе: № 163—168, 170 (С. 276—292; 295—301).
- IV. Указания о не дошедших до нас письмах блаж. Феодорита в сохранившихся доселе и изданных в русском переводе (источниках). С. 486.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

ТСО 68⁸⁶.

1261. Письмо 151 (пп. I—X). С. 233—249. TLG 4089/34. CPG 6276.
1262. Письмо 151 (п. XI). С. 249—255 TLG 4089/35. CPG 6219.
1263. Письма 152—181. С. 255—316.
1264. Письма 182—228. С. 316—363. TLG 4089/5. CPG 6239.
1265. Письма 229—268. С. 363—454.

Сводную таблицу писем блж. Феодорита см. на с. 547—552

1909

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 14

ТСО 67/<69>.

ТОЛКОВАНИЕ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА. TLG* 4090/2. COMMENTARIJ IN JOANNEM. CPG 5208. PG 74, 9—444.

Книга седьмая.

1266. Сохранившиеся отрывки этой книги. [Ин. 10, 18—12, 2.] С. 1—68. [С. 367—417.] PG 74, 9—76.

Книга восьмая.

1267. Сохранившиеся отрывки⁸⁷. [Ин. 12, 3—48.] С. 69—106. [С. 418—447.] PG 74, 76—104.

Книга девятая. С. 107—267.

1268. [Вступление.] [Ин. 12, 49—14, 10.] С. 107—205. [С. 449—519.] PG 74, 105—213.

1269. Гл. 1. [Ин. 14, 11—20.] О том, что по причине тожества природы Сын

V. Письма, в которых блж. Феодорит упоминает о своих сочинениях. С. 487.

VI. Письма, в которых блж. Феодорит упоминает о своей учительно-проповеднической деятельности. С. 488.

VII. Алфавитный указатель адресатов писем блж. Феодорита. С. 489—494.

VIII. Алфавитный указатель имен, лиц и мест, упоминаемых в письмах блж. Феодорита. С. 495—507.

IX. Указатель мест из Св. Писания В и НЗ, приводимых в письмах блж. Феодорита. С. 508—511; 511—516.

⁸⁶ СП, 1908.

⁸⁷ Частичный рус. пер. [Ин. 12, 3] опубликован также в: Деяния 1996. Т. 4. С. 118 (PG 74, 76).

Сводная таблица писем блж. Феодорита (продолжение см. на с. 548—552):

№ по рус. пер.	Стр. рус. пер.	№ по SC (= TLG)	Страницы по SC	№ по СРГ	№ по РГ (или греч. ориг.)	Страницы по РГ
1—95	1—111	1—95	98 (II), 20— 249	6240	1—95	83, 1173— 1289
96—124	111—156	96—124	111 (III), 10— 92	6240	96—124	83, 1289— 1336
125—146	157—220	126—147	111 (III), 98—232	6240	125—146	83, 1336— 1409
147 ⁸⁸	220—223	125	111 (III), 92—98	6240	147	83, 1409— 1412
148	223—225	—	—	5311	148 (Кирил- ла, XI) ⁸⁹	77, 85—89
149	225—231	—	—	—	149 (Иоан- на) ⁹⁰	77, 1449— 1457

⁸⁸ Письма 1—147 взяты из древнего собрания, изданного Ж. Сирмондом (т. наз. *Collectio Sirmondiana*) (Paris, 1642. Т. III. P. 898—1041; Т. IV. P. 702—704 [Ер. 147]). Переизданы в: SC 98 (Paris, 1964 Y. *Azéma*): Ер. 1—95 и SC 111 (Paris, 1965 Y. *Azéma*): Ер. 96—147. При этом начиная со 125 письма происходит сдвиг на 1 письмо, общее число писем сохраняется. Послания 125—146 (по РГ) = 126—147 (по SC); 147 (по РГ) = 125 (по SC).

Номера писем с 1 по 124 в SC в точности соответствуют номерам по РГ (SC 98, II; 111, III. P. 10—92).

⁸⁹ В 83-м томе дается только номер и ссылка на письмо Кирилла Александрийского Посейдонию (№ XI) в 77-м томе.

⁹⁰ В 83-м томе дается только номер и ссылка на письмо еп. Иоанна Антиохийского Несторию в 77-м томе.

№ по рус. пер.	Стр. рус. пер.	№ по SC (= TLG)	Страницы по SC	№ по СРГ	№ по РГ (или греч. ориг.)	Страницы по РГ
150	231—233	1a	429 (IV), 62—66	6264	150	83, 1413— 1416
151 [пп. I—X]	233—249	4 (34)	429 (IV), 96—128	6276	151 [пп. I— X]	83, 1416— 1433
151 [п. XI]	249—255	— (35)	—	6219	151 [п. XI]	83, 1433— 1440
152—168	255—292	—	—	6318... 6351 ⁹¹	152—168	83, 1440— 1473
169	292—295	3a	429 (IV), 80—88	6242	169	83, 1473— 1476
170	295—301	—	—	6219	170	83, 1476— 1481
171	301—303	21a	429 (IV), 232—234	6266	171	83, 1481— 1485

⁹¹ Номерам писем этого интервала соответствуют следующие номера по СРГ:

№ по РГ	СРГ	№ по РГ	СРГ	№ по РГ	СРГ
152	6323	161	6324	164	6350
153	6318	162	6235	165	6351
154	6342	163	6349	166	6329
155	6341	158	6326	167	6330
156	6343	159	6337	168	6331
157	6325	160	6338		

№ по рус. пер.	Стр. рус. пер.	№ по SC (= TLG)	Страницы по SC	№ по СРГ	№ по РГ (или греч. ориг.)	Страницы по РГ
172—178	303—311	—	—	6270, 6275, 6263, 6248, 6256, 6244	172—178	83, 1485— 1489
179	311—312	—	—	5363	179 (Кирил- ла, 63) ⁹²	77, 328
180—181	312—316	—	—	6287, 6277	180—181	83, 1489— 1494
182 (I)—196 (XV)	316—330	1—15	40 (I), 43— 87	(6239)	(1—15) ⁹³	—
197 (XVII)— 200 (XX)	330—334	17—20	40 (I), 88— 92	(6239)	(17—20)	—
201 (XXI)— 202 (XXII)	334—336	22—23	40 (I), 92— 95	(6239) 6240 (6239)	(21) 23 (22)	83, 1204 —
203 (XXIII)— 228 (XLVIII) ⁹⁴	336—363	27—52	40 (I), 94— 121	(6239) (6239) 6240 (6239) 6240 (6239)	(23) (24—25) 19—20 (26) 22 (27—48)	— 83, 1197 83, 1204 —

⁹² В 83-м томе дается только номер и ссылка на письмо свт. Кирилла Александрийского (еп. Иоанну Антиохийскому против бл. Феодорита, № 63) в 77-м томе.

⁹³ Здесь и далее номера в скобках даются по изданию Саккелиона; те из них, которые имеются в РГ, приводятся без скобок.

⁹⁴ *Τοῦ μακαριωτάτου Θεοδώριτου ἐπισκόπου Κύρου ἐπιστολαὶ δυοῖν δεούσαι πεντέκοντα ἐκ πατριακοῦ χειρογράφου*

№ по рус. пер.	Стр. рус. пер.	№ по SC (= TLG)	Страницы по SC	№ по СРГ	№ по РГ (или греч. ориг.)	Страницы по РГ
229	363—371	—	—	6273 = [8767]	XL ⁹⁵	84, 642—647
230	372—373	—	—	6257	XLII	84, 648—649
231	373—374	—	—	6243	XLV	84, 651

τεύχους νῦν πρώτον τύποις ἐκδιδόμεναι ὑπὸ Ἰ. Σακκελιῶνος. Αθήνησιν, 1885. Саккелион издал 48 писем по Codex Patmensis 706, f. 114v—140v (XI—XII в.). Письма, изданные Саккелионом, были переизданы в серии «Христианские источники»: SC 40 (Paris, 1955 Y. Azéma). В этом издании добавлены номера писем оригинала, имеющих в РГ, которых не учитывал Саккелион, но сами их тексты не приводятся. Это следующие номера: 21 (=23 РГ), 24 (=19 РГ), 25 (=20 РГ), 26 (=22 РГ), а письмо 16, повторяет Ер. 58 из Collectio Sirmondiana (см.: SC 40. Introduction. P. 67—68). Итак, Патмосский манускрипт содержал 47 неизданных и 5 изданных писем. В TLG (4089/005) содержатся 48 писем, изданные Саккелионом, под названием: Epistulae: Collectio Patmensis (ep. 1—52), причем нумерация их, поскольку учитываются и отсутствующие письма, несколько отличается (римские цифры, соответствующие нумерации Саккелиона, проставлены в русском переводе):

№ письма рус. пер.	№ письма по SC (= TLG)
182 (I)—196 (XV)	1—15
197 (XVII)—200 (XX)	17—20
201 (XXI)—202 (XXII)	22—23
203 (XXIII)—228 (XLVIII)	27—52

⁹⁵ Далее римскими цифрами приводятся номера глав из Synodicon adversus tragoediam Irenaei. Они сохранились только на латинском языке и соответствуют письмам с 229 по 268.

№ по рус. пер.	Стр. рус. пер.	№ по SC (= TLG)	Страницы по SC	№ по СРГ	№ по РГ (или греч. ориг.)	Страницы по РГ
232	374—375	—	—	6274 = [8773]	XLVII	84, 654
233—234	375—377	—	—	6398, 6400	LIII—LIV	84, 658—660
235	378—381	—	—	6241	LX	84, 670—671
236—238	381—388	—	—	6260, 6263, 6245	LXX— LXXII	84, 677—681
239	388	—	—	6246	LXXXI	84, 689—691
240—241	389—393	—	—	6265, 6372	LXXXVII— VIII	84, 701—703
242	393—396	—	—	6266	XCIV	84, 709—712
243	396—397	—	—	6247	XCVII	84, 713
244	397—398	—	—	6248	XCIX	84, 714—715
245	398—401	—	—	6261	CX	84, 722—723
246	401—411	—	—	5676	CXXI	84, 734—738
247—248	411—415	—	—	6268, 6418	CXXVIII— CXXIX	84, 742—744
249	415—420	—	—	6254	CXXXIII	84, 746—749
250	420—422	—	—	6408	CXXXV	84, 750—751
251—252	423—426	—	—	6259, 6275	CXXXVIII— CXXXIX	84, 753—755

№ по рус. пер.	Стр. рус. пер.	№ по SC (= TLG)	Страницы по SC	№ по СРГ	№ по РГ (или греч. ориг.)	Страницы по РГ
253	426—428	—	—	6249	CXLVI	84, 760—761
254	428—430	—	—	6250	CXLVIII	84, 763—764
255	430—431	—	—	6251	CLI	84, 766
256—258	431—435	—	—	6262, 6258	CLX—	84, 774—777
				6269	CLXII	
259	435—436	—	—	6252	CLXVI	84, 781
260	436—437	—	—	6253	CLXVIII	84, 783
261	437—438	—	—	6271	CLXX	84, 784—786
262	438—440	—	—	6267	CLXXII	84, 787—788
263	440—442	—	—	8669	VII	84, 590—593
264	442—444	—	—	5672	VIII	84, 593—595
265	444—446	—	—	6344	XIII	84, 600—602
266—268	446—454	—	—	6328, 6339	XVII—XIX	84, 607—613
				6301		

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

в Отце и Отец так же в Сыне. С. 205—267. [С. 519—563.] PG 74, 213—280.

Книга десятая. С. 269—422.

1270. [Вступление.] [Ин. 14, 21—28.]⁹⁶ С. 269—292. [С. 565—581.] PG 74, 284—308.

1271. Гл. 1. [Ин. 14, 28—31.] О том, что Сын ни в чем не менее Бога и Отца, напротив — равен и подобен Ему по природе. С. 292—314. [С. 581—597.] PG 74, 308—332.

1272. Гл. 2. [Ин. 15, 1—16, 13.] О том, что Сын единосущен Богу и Отцу, а не инороден или разнороден, по превратному учению некоторых. С. 315—422. [С. 597—675.] PG 74, 332—444.

БВ 1906. III, 9. С. 1—16 (Ин. 10, 18—33); 1907. I, 1. С. 17—32 (Ин. 10, 34—11, 8); II, 5. С. 33—48 (Ин. 11, 9—37); 6. С. 49—64 (Ин. 11, 37—52); 7—8. С. 65—80 (Ин. 11, 53—12, 21); III, 9. С. 81—96 (Ин. 12, 24—35); 10. С. 97—112 (Ин. 12, 41—48); 11. С. 113—128 (Ин. 12, 48—13, 18); 12. С. 129—144 (Ин. 13, 18—30); 1908. I, 1. С. 145—160 (Ин. 13, 30—35); 2. С. 161—176 (Ин. 13, 35—14, 3); 3. С. 177—192 (Ин. 14, 3—8); 4. С. 193—208 (Ин. 14, 8—11); II, 5. С. 209—224 (Ин. 14, 11); 6. С. 225—240 (Ин. 14, 11); 7—8. С. 241—256 (Ин. 14, 11—20); III, 9. С. 257—272 (Ин. 14, 20—22); 10. С. 273—288 (Ин. 14, 22—27); 11. С. 289—304 (Ин. 14, 27—28); 12. С. 305—320 (Ин. 14, 28—15, 1); 1909. I, 4. С. 321—336 (Ин. 15, 1—2); 2. С. 337—352 (Ин. 15, 3—10); 3. С. 353—368 (Ин. 15, 10—16); 4. С. 369—384 (Ин. 15, 16—20); II, 5. С. 385—400 (Ин. 15, 20—16, 1); 6. С. 401—422 (Ин. 16, 1—13).

ТВОРЕНИЯ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ЧАСТЬ 15

ТСО 68⁹⁷/_{<70>}⁹⁸.

ТОЛКОВАНИЕ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА. TLG* 4090/2. COMMENTARIJ IN IOANNEM. CPG 5208. PG 74, 448—756.

⁹⁶ Частичный рус. пер. [Ин. 14, 21] опубликован также в: Деяния 1996. Т. 4. С. 118 (PG 74, 284).

⁹⁷ В библиотеке СПбДА имеется издание: СП: Типография ТСА, 1909, где указан номер тома 67.

⁹⁸ В библиотеке МДА имеется издание: СП: Типография ТСА, 1912, на титульном листе которого 68 номер тома зачеркнут ручкой и вписан номер 70. Номер 68 появился по ошибке, поскольку ранее он был присвоен 8 части писем блж. Феодорита.

Книга одиннадцатая. С. 3—156.

1273. Гл. 1. [Ин. 16, 14.] О том, что Дух Святой природно от Бога и в Сыне и чрез Него и в сущности Его. С. 3—6. [С. 679—681.] РГ 74, 448—449.
1274. Гл. 2. [Ин. 16, 15—33.] О том, что природно в Сыне и в сущности Его (находится) Дух Его, то есть Святой, как и в сущности Отца. С. 6—30. [С. 681—698.] РГ 74, 449—473.
1275. Гл. 3. [Ин. 17, 1.] О том, что никто не должен считать Сына лишенным Божественной славы, хотя Он и оказывается говорящим: «Отче, ... прославь Сына Твоего!» (Ин. 17, 1). С. 30—34. [С. 669—702.] РГ 74, 473—480.
1276. Гл. 4. [Ин. 17, 2.] О том, что, при благочестивом отношении к делу, никакого вреда не может быть для славы Сына, если говорится, что Он получил нечто от Бога и Отца. С. 35—39. [С. 702—705.] РГ 74, 480—484.
1277. Гл. 5. [Ин. 17, 3.] О том, что Сын должен признаваться Богом истинным, хотя Он называет Отца единым и истинным Богом. С. 39—43. [С. 705—708.] РГ 74, 484—488.
1278. Гл. 6. [Ин. 17, 4—5.] О том, что Сын не был лишен Божественной славы, хотя и оказывается говорящим к Отцу: «и ныне прославь Меня славою, что имел Я...» и прочее (Ин. 17, 5). С. 43—50. [С. 708—713.] РГ 74, 488—496.
1279. Гл. 7. [Ин. 17, 6—8.] Изречение, что Сыну дано что-либо от Отца, не лишает Его Божественного достоинства, но Он является единосущным и из Отца сущим, хотя и говорится, что Он нечто получил. С. 51—59. [С. 714—719.] РГ 74, 497—503.
1280. Гл. 8. [Ин. 17, 9—11.] О том, что (ничто) не должно быть вне Царства Христова, хотя бы что-либо и усвоилось Отцу, ибо общая у Них власть над всем. С. 59—65. [С. 720—723.] РГ 74, 503—512.
1281. Гл. 9. [Ин. 17, 11—17.] О том, что природно в Сыне достоинство Божества, хотя и говорится, что получил это от Отца ради человечества и образа унижения. С. 65—90. [С. 724—742.] РГ 74, 512—537.
1282. Гл. 10. [Ин. 17, 18—19.] О том, что Христос свят не по причастию к другому и не чуждо сущности Его освящение чрез Духа. С. 90—102. [С. 742—750.] РГ 74, 537—552.
1283. Гл. 11. [Ин. 17, 20—21.] О том, что природно Сын одно есть с Своим Отцом Богом, и Он в Отце, а Отец в Нем по существенной связи и образу единства; подобно же и мы сами, восприяв веру в Него, едино оказываемся друг с другом и с Богом, как телесно, так и духовно. С. 103—112. [С. 751—757.] РГ 74, 552—561.
1284. Гл. 12. [Ин. 17, 22—18, 23.] О том, что по природе одно есть Сын со

Своим Отцом Богом, хотя и говорит, что как бы в качестве благодати Он принял это единобытие с Отцом. С. 112—156. [С. 757—791.] PG 74, 561—608.

Книга двенадцатая. С. 158—304.

1285. [Вступление.] [Ин. 18, 24—20, 17.] С. 158—245. [С. 793—857.] PG 74, 608—696.

1286. Гл. 1. [Ин. 20, 17—21, 25.] О том, что Сын есть Бог по природе, хотя и оказывается ради нас называющим Своего Отца Богом. С. 246—304. [С. 858—901.] PG 74, 696—756.

Опущения в переводе. С. 305—319. [С. 902—907.]

Т. VIII. С. 657 [к 4, 40—41, в конце];

Т. IX. С. 152 [к 7, 37 в конце];

Т. X. С. 469 [на Ин. 13, 21—26];

Т. X. С. 531 [после «(ср. Кол. 1, 17)»].

Предметный указатель к Толкованию св. Кирилла Александрийского на Евангелие от Иоанна.⁹⁹ С. 320—539.

Указатель мест Священного Писания к трем томам. С. 540—576.

БВ 1909. II, 7—8. С. 1—32 (Ин. 16, 14—17, 1); III, 9. С. 33—48 (Ин. 17, 1—5); 10. С. 49—64 (Ин. 17, 5—11); 11. С. 65—80 (Ин. 17, 11—13); 12. С. 81—96 (Ин. 17, 13—19); 1910. I, 1. С. 97—112 (Ин. 17, 19—23); 2. С. 118—128 (Ин. 17, 23—18, 3); 3. С. 129—144 (Ин. 18, 3—15); 4. С. 145—160 (Ин. 18, 15—27); II, 5. С. 161—176 (Ин. 18, 27—40); 6. С. 177—192 (Ин. 18, 40—19, 11); 7—8. С. 193—208 (Ин. 19, 12—24); III, 9. С. 209—224 (Ин. 19, 24—30); 10. С. 225—240 (Ин. 19, 30—20, 15); 11. С. 241—256 (Ин. 20, 15—20); 12. С. 257—272 (Ин. 20, 21—27); 1911. I, 1. С. 273—288 (Ин. 20, 27—21, 6); 2. С. 289—304 (Ин. 21, 6—25); 3. С. 305—320 (С. 305—321 Опущения в переводе; С. 313—319 Поправки; С. 320 Предметный указатель [П/У: А]); 4. С. 321—336 (П/У: А—В); II, 5. С. 337—352 (П/У: В—Д); 6. С. 353—368 (П/У: Д); 7—8. С. 369—384 (П/У: Е—И); III, 9. С. 385—400 (П/У: И—Л); 10. С. 401—416 (П/У: Л—П); 11. С. 417—432 (П/У: П—С); 12. С. 433—448 (П/У: С); 1912. I, 1. С. 449—464 (П/У: С); 2. С. 465—480 (П/У: С—Т); 3. С. 481—496 (П/У: Т); 4. С. 497—512 (П/У: Т—Х); II, 5. С. 512—528 (П/У: Х—Ц); 6. С. 529—544 (С. 529—536 П/У: Ц—Я; С. 537—539 До-

⁹⁹ В современное переиздание сочинений свт. Кирилла (изд-во «Паломник») эти ценнейшие указатели не были включены из-за перехода на новую пагинацию. Если бы страницы прежнего издания были указаны внутри текста, то удалось бы сохранить плод подвижнического труда М. Д. Муретова даже без дополнительной переработки указателей.

полнения к П/У; С. 540—544 Указатель мест СП: Быт.—Пс.); 7—8. С. 545—560 (Указатель: Пс.—Ин.); III, 9. С. 561—576 (Указатель: Ин.—Откр.).

1915

ТВОРЕНИЯ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА
ЧАСТЬ 1

ТСО 69/<71>

[АГИОГРАФИЧЕСКИЕ И ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ]

1287. Жизнь¹⁰⁰, дела (акты) и мученичество преподобного отца нашего и исповедника Максима. In vitam ac certamen sancti patris nostri ac confessoris Maximi. С. 4—50. PG 90, 68—89. ВHG 1234, 1233m. Ср. СРГ 7707/1.
1288. Изложение прения, бывшего в секретном помещении дворца между господином аввою Максимом и его учениками (с одной стороны) и начальниками (с другой). Relatio motionis factae inter domnum abbatem Maximum et socium ejus atque principes in secretario (= Acta I). С. 50—83. PG 90, 109—129. ВHG 1231.
1289. Святого аввы Максима к Анастасию монаху. Sancti Maximi abbatis ad Anastasium monachum. С. 85—89. PG 90, 132—133. ВHG 1232.
1290. Святого отца нашего и исповедника Максима, о деяниях (актах) в первой его ссылке, то есть в Визии: прения, бывшие между Феодосием епископом Кесарии Вифинской и им (Том второй). Gesta in primo exilio seu dialogus Maximi cum Theodosio episcopo Caesareae in Bithynia (= Acta II). С. 90—152. PG 90, 136—172. ВHG 1233.
1291. [Житие] (продолжение). С. 153—171. PG 90, 104—109. ВHG 1233m, 1234.
1292. Окончание жития. (пер. с грузинского)¹⁰¹. С. 171—176. По груз. тексту, изданному прот. К. Кекелидзе в: Труды КДА. Ноябрь. С. 481—484.
1293. Окончание письма св. Анастасия. С. 176—183. PG 90, 174—180¹⁰² (лат.). ВHG 1233d.

¹⁰⁰ Тексту жития предшествует предисловие М. Д. Муретова «О св. Максиме Исповеднике (предварительные краткие сведения)» (С. I—XVI) и его же общие сведения о данном переводе (С. 1—3).

¹⁰¹ «Длинная приписка о Константине и VI Вселенском соборе и заключительная похвала св. Максиму, не имеющиеся в других житиях» (Муретов 1915. С. 3).

¹⁰² Начало письма св. Анастасия. С. 162, 167—168. PG 90, 173—174. ВHG 1233d.

1294. Примечание. Scholium¹⁰³. С. 183—184. PG 90, 178—180 (лат.).
1295. Предисловие к нижеследующим священным свидетельствам. С. 184—185.
1296. Святого Ипполита, епископа порта или гавани Римской и мученика истины. Против Верона и Илика еретиков о богословии и воплощении [8 отрывков]. С. 186—197. PG 90, 180—188.
1297. Рассуждения о вышеизложенных богомудрых свидетельствах и других — того же святого Анастасия. Syllogismi de suppositis divinitus sapientibus testimoniis, et aliis ejusdemque sancti Anastasii. С. 197—208. PG 90, 187—194.
1298. Примечание или воспоминание. Scholium sive Нуромнестicum¹⁰⁴. С. 209—225¹⁰⁵. PG 90, 193—202 (лат.).
1299. На Константинопольцев за святого отца нашего Максима поношение, сочиненное одним монахом от огорчения сердечного. Pro sancto patre nostro Maximo, investiva a quodam monacho, diri facinoris execratione amaro corde conscripta. С. 231—233. PG 90, 201—205.
1300. Служба Преподобному Максиму. Служба 1. С. 234—257. PG 90, 205—213.
1301. Служба 2. С. 257—274¹⁰⁶. PG 90, 213—221.
1302. Синаксарь греческий. С. 277—284. ВHG 1236.
1303. Славянские синаксари. С. 285—297¹⁰⁷.
 БВ 1913. I, 1. С. 1—16; 2. С. 17—32; 3. С. 33—48; II, 5. С. 49—64; 6. С. 65—96; 7/8. С. 97—128; III, 9. 129—144; 10. С. 145—160; 11. С. 161—176; 12. С. 177—192. 1914. I, 1. С. 193—208; 2. С. 209—224; 4. С. 225—240; II, 5. С. 241—256; 6. С. 257—272. 1915. I, 1. С. 273—288; II, 5. С. 289—297.

1917

ТВОРЕНИЯ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА
 ЧАСТЬ [2]

ТСО <72>

МАКСИМА, СМИРЕННОГО МОНАХА, К ФАЛАССИЮ, ПРЕПОДОБНЕЙШЕМУ ПРЕСВИТЕРУ И ИГУМЕНУ, О РАЗЛИЧ-

¹⁰³ Написано Феодосием, пресвитером Гангрским.

¹⁰⁴ Написано Феодосием, пресвитером Гангрским.

¹⁰⁵ Далее следует раздел: «Поправки к Гипомнестику по изданному проф. С. Л. Епифановичем греческому тексту» (С. 226—230).

¹⁰⁶ Далее помещены дополнения к службе прп. Максима (С. 274—277).

¹⁰⁷ Затем следуют «Дополнения и поправки» и содержание.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

НЫХ ТРУДНЫХ МЕСТАХ БОЖЕСТВЕННОГО ПИСАНИЯ В ВОПРОСАХ И ОТВЕТАХ¹⁰⁸. TLG 2892/1. Quaestiones ad Thalassium, ср. TLG 5052/1 Scholia in Maximum Confessorem. CPGS 7688. С. 1—112. [С. 18—74.]¹⁰⁹ PG 90, 244—312.

1304. Максима монаха к Фалласию, благочестивейшему пресвитеру и игумену о различных затруднительных местах Священного Писания. С. 14—43 [С. 18—27.] PG 90, 244—261.
1305. Максима монаха пролог к помещенным на полях схолиям. С. 44—52. [С. 16—17.] PG 90, 261—265.¹¹⁰
1306. Вопросоответ 1. С. 53—55. [С. 33—34.] PG 90, 268—269.
1307. Вопросоответ 2. С. 55—60. [С. 35—36.] PG 90, 269—272.
1308. Вопросоответ 3. С. 60—64. [С. 36—37.] PG 90, 272—276.
1309. Вопросоответ 4. С. 64—67. [С. 38—39.] PG 90, 276—277.
1310. Вопросоответ 5. С. 67—70. [С. 40—41.] PG 90, 277—280.
1311. Вопросоответ 6. С. 70—73. [С. 42—43.] PG 90, 280—281.
1312. Вопросоответ 7. С. 73—75. [С. 44—45.] PG 90, 284.
1313. Вопросоответ 8. С. 75—76. [С. 46.] PG 90, 284—285.
1314. Вопросоответ 9. С. 76—78. [С. 47—48.] PG 90, 285—288.
1315. Вопросоответ 10. С. 78—83. [С. 49—51.] PG 90, 288—292.
1316. Вопросоответ 11. С. 83—84. [С. 52—53.] PG 90, 292—293.
1317. Вопросоответ 12. С. 84—85. [С. 54.] PG 90, 293.
1318. Вопросоответ 13. С. 85—87. [С. 55—56.] PG 90, 293—296.
1319. Вопросоответ 14. С. 88. [С. 57.] PG 90, 296—297.
1320. Вопросоответ 15. С. 88—90. [С. 58—59.] PG 90, 297—300.
1321. Вопросоответ 16. С. 90—95. [С. 60—62.] PG 90, 300—304.
1322. Вопросоответ 17. С. 95—99. [С. 63—65.] PG 90, 304—305.
1323. Вопросоответ 18. С. 99. [С. 66.] PG 90, 305—308.
1324. Вопросоответ 19. С. 100—101. [С. 67.] PG 90, 308.
1325. Вопросоответ 20. С. 101—104. [С. 68—70.] PG 90, 308—312.
1326. Вопросоответ 21. С. 104—112. [С. 71—74.] PG 90, 312—316.
1327. Вопросоответ 22. С. 113—118. [С. 75—78.] PG 90, 317—321.

¹⁰⁸ Перевод С. Л. Елифановича.

¹⁰⁹ Страницы в скобках даны по изданию: Творения преп. Максима Исповедника. Книга II. Вопросоответы к Фалласию. Ч. 1. Вопросы I—LV / Пер. и коммент. С. Л. Елифановича и А. И. Сидорова. М.: Мартис, 21994 (1993 с иной пагинацией). В данном переиздании опущены или сокращены многие примечания С. Л. Елифановича. Новое полное переиздание перевода С. Л. Елифановича готовит кандидат богословских наук диакон Андрей (Глушенко) (Киев).

¹¹⁰ Координаты по PG соответствуют русскому переводу вопросоответов за исключением схолий, которые на русский язык не переводились.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

1328. *Вопросоответ* 23. С. 118—120. [С. 79—81.] РГ 90, 324—328.
 1329. *Вопросоответ* 24. С. 120—124. [С. 82.] РГ 90, 328—329.
 1330. *Вопросоответ* 25. С. 124—128. [С. 83—87.] РГ 90, 329—336.
 БВ 1916. I, 1. С. 1—16 (Вступление. Со с. 14 Предисловие св. Максима к Фалласию); 2. С. 17—32 (Предисловие св. Максима к Фалласию); II, 5. С. 33—48 (Предисловие св. Максима к Фалласию. Со с. 44 Предисловие к схолиям); 6. С. 49—64 (Предисловие к схолиям, I—VI).
 1917. I, 1. С. 65—80 (IV—X); 2. С. 81—96 (X—XVII); 8. С. 97—112 (XVII—XXI включительно); IV, 10—12. С. 113—128 (XXII—XXV).

УКАЗАТЕЛИ

1. TLG — РУССКИЙ ПЕРЕВОД¹¹¹

Творения свт. Епифания Кипрского
 TLG 2021/1—33, 36—43¹¹²

TLG	Рус. пер.
1	1119—1121
2	962—996, 1008—1021, 1023—1032, 1067—1075, 1077, 1078, 1082—1085, 1090, 1092—1095, 1100—1103, 1109—1113
3 [Sp.]	983, 1007, 1022, 1076, 1091, 1108
4	1125—1127
5—11	—
12 [Sp.]	переведено ¹¹³
13[Sp.]	переведено ¹¹⁴

¹¹¹ Из 126 сочинений на греческом языке, принадлежащих или приписываемых 4-м отцам (свт. Епифанию Кипрскому, свт. Никифору Исповеднику, блж. Феодориту Кирскому, свт. Кириллу Александрийскому) и приведенных в TLG, — если иметь в виду только номер TLG, а не объем произведений, — на русский переведено 39, что составляет 31 %.

¹¹² В TLG всего 41 сочинение (без № 34, 35), в TCO переведено 5 сочинений, вне TCO — 5. Не переведено 31 сочинение, из которых 22 подложные (№ 16, 18—30, 32, 36—41).

¹¹³ Рус. пер.: Слово в неделю Ваий // ХЧ 1838. Ч. 1. С. 258—272.

¹¹⁴ Рус. пер.: Слово в Великую Субботу // ХЧ 1846. Ч. 2. С. 27—50.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

TLG	Рус. пер.	TLG	Рус. пер.
14[Sp.]	переведено ¹¹⁵	32[Sp.]	—
15[Sp.]	переведено ¹¹⁶	33	1124
16[Sp.]	—	36—41 [Sp.]	—
17[Sp.]	переведено ¹¹⁷	42	—
18—30[Sp.]	—	43 [Sp.]	—
31	—		

Творения свт. Никифора Исповедника

TLG 3086/1, 2, 7—10, 12, 13¹¹⁸

TLG	Рус. пер.	TLG	Рус. пер.
1	1239	9*, ср. 3086/8	—
2 [Dub.]	—	10*	—
7*	—	12	—
8*, ср. 3086/9	—	13*	—

Творения бл. Феодорита еп. Кирского (окончание)¹¹⁹

TLG 4089/1—35

TLG	Рус. пер.	TLG	Рус. пер.
34	1261	35	1262

Творения свт. Кирилла Александрийского

TLG 4090/1—176¹²⁰

TLG	Рус. пер.
1	1172—1180, 1195—1201, 1203—1204

¹¹⁵ Рус. пер.: Слово на святое Христово Воскресение // ХЧ 1838. Ч. 2. С. 21—38.

¹¹⁶ Рус. пер.: Слово на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа // ХЧ. Ч. XXXIV. 1829. С. 121—130.

¹¹⁷ Рус. пер.: Слово в неделю Ваий // ХЧ 1841. Ч. 1. С. 345—350.

¹¹⁸ В TLG всего 8 сочинений (без № 3—6, 11), в ТСО переведено 1 сочинение. Не переведены 7 сочинений, из которых 1 сомнительное (№ 2).

¹¹⁹ Здесь расписаны письма блж. Феодорита, не вошедшие в библиографический указатель, помещенный в предыдущем номере БВ (№ 4). Подробная роспись писем сделана в сводной таблице (см. выше, с. 547—552).

¹²⁰ В TLG всего 75 сочинений (без № 7, 24, 25, 28, 33—94, 111, 113, 128,

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

TLG	Рус. пер.	TLG	Рус. пер.
2, ср. 31	1205—1232, 1240—1254, 1266—1286	27, 29—32, 95 96	— 1079—1081, 1086—1089, 1096—1099, 1104—1107, 1115—1118, 1122—1123
3—6, 8, 9	—		1128—1140
10	—		—
11	переведено ча- стично ¹²¹	97	1141—1167
12—14	—	98—102	—
15	переведено ча- стично ¹²²	103	1168
16	—	104	1169
17	переведено ча- стично ¹²³	105	1170
18, 19	—	106	1171
20—22 ¹²⁴	переведено ¹²⁵	107	—
23	—	108	переведены
26	переведено ¹²⁶	109	фрагменты ¹²⁷

131—134, 136—139, 141—143, 145—147, 150—161, 164, 168, 169, 171—174). В ТСО переведены 9 сочинений, вне ТСО полностью или частично — 17. Остались непереуведенными полностью или частично 55 сочинений, из которых 3 подложные. Из непереуведенных сочинений 2 переведены фрагментарно в составе деяний V и VI Вселенских соборов.

¹²¹ См.: Неуведенные произведения свт. Кирилла Александрийского. Приложение 2. *Nomiliae diversae*.

¹²² *Fragmenta 1—13 ex libro II contra Theodorum Mopsuestenum*. TLG 4090/15. CPG 5229/2. PG 76, 1442—1448. Рус. пер.: Деяния 1996. Т. 3. С. 345—350 (fr. 1—12); С. 362—363 (fr. 13).

¹²³ См.: Неуведенные произведения свт. Кирилла Александрийского. Приложение 2. *Nomiliae diversae*.

¹²⁴ В № 21 опущен первый ответ.

¹²⁵ В дипломной работе С. Сулина (выпускник МДС 2004—2005 уч. г.), которая готовится к публикации в БВ.

¹²⁶ В дипломной работе К. Юлаева (выпускник МДС 2004—2005 уч. г.), исправленный вариант которой опубликован в настоящем номере БВ (см. выше, с. 65—151).

¹²⁷ *Thesaurus de Sancta et consubstantiali Trinitate*. TLG 4090/109, X66 (фр., см. TLG 7051/1), X68 (фр., см. TLG 4147/1). CPG 5215. PG 75, 9—656.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

TLG	Рус. пер.	TLG	Рус. пер.
110 [Sp.]	переведено ¹²⁸	135	—
112 [Sp.], 114, 115	—	140, 144, 148—	—
116—121	переведено частично ¹²⁹	149	—
122, 123 [Sp.],	—	162—163	—
124 [Sp.], 125—	—	165	—
127, 129—130	—	166—167, 170,	переведено ¹³⁰
		175—176	—

2. СРГ — РУССКИЙ ПЕРЕВОД¹³¹

Творения свт. Епифания Кипрского

Подлинные
СРГ 3744—3764¹³²

СРГ	Рус. пер.	СРГ	Рус. пер.
3744, см. 3760, 3761/1	1119—1121	3745, см. 3761/1, 5, 8	962—996, 1007—1032,

Рус. пер.: Деяния 1996. Т. 4. С. 43, 120 (РГ 75, 397:3—18); С. 46—47 (РГ 75, 393); С. 115 (РГ 75, 397С); С. 115 (РГ 75, 400:11—30); С. 125 (РГ 75, 32).

¹²⁸ Dialogus cum Nestorio [Sp.]. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Разговор с Несторием о том, что Св. Дева — Богородица, а не Христородица / Пер. с греч. *свящ. Василия Дмитриева* // БВ 1915. I, 4. С. 689—692. Отд. оттиск: СПб: ТСЛ, 1915. С. 24—28. Перевзд.: Российский православный университет. Ученые записки. Вып. 3 (Патрология). М., 1998. С. 283—285.

¹²⁹ См: Непереведенные произведения свт. Кирилла Александрийского. Приложение 2. *Nomiliae diversae*.

¹³⁰ См: Непереведенные произведения свт. Кирилла Александрийского. Приложение 1. Переписка свт. Кирилла с различными лицами (*Epistulae sancti Cyrilli et Variorum ad ipsum*).

¹³¹ Из 303 сочинений на греческом языке, принадлежащих или приписываемых 3-м отцам (свт. Епифанию Кипрскому, бл. Феодориту, еп. Кирскому, свт. Кириллу Александрийскому) и приведенных в данной росписи СРГ, — если иметь ввиду только номер СРГ, а не объем произведений, — на русский переведено полностью или частично 157, что составляет 51,8 %.

¹³² Всего 21 сочинение, в ТСО переведено 5.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
3745, см.	1067—1078,	3747	—
3761/1, 5, 8	1082—1085, 1090—1095, 1100—1103, 1108—1113	3748 ¹³³ 3749—3752 3753, см. 3745 3754—3764	1125—1127 — 1110 —
3746	1124		

Спорные (Dubia)
CPG 3765¹³⁴

CPG	Рус. пер.
3765	1114

Подложные (Spuria)
CPG 3766—3791¹³⁵

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
3766	переведено ¹³⁶	3769	переведено ¹³⁹
3767	переведено ¹³⁷	3770	переведено ¹⁴⁰
3768	переведено ¹³⁸	3771	—

¹³³ Полный текст сохранился только на грузинском языке (примеч. CPG).

¹³⁴ Единственное спорное сочинение, переведено в ТСО.

¹³⁵ Всего 26 сочинений, вне ТСО переведено 6.

¹³⁶ Physiologus [Sp.] TLG X02 (= TLG 2654/1). CPG 3766. PG 43, 517—533. Славянский и русский переводы первой (древнейшей) редакции, помещенной в TLG: Физиолог / Изд. подг. Е. И. Ванеева. СПб.: Наука, 1996, доп. тираж 2002 («Литературные памятники»). С. 11—48 (2 др.-рус. списка, полный и краткий; первый без главы 24 о гиене, всего 48 глав), 124—156 (рус. пер. с греч. по изд. D. Kaimakis'a, 1974; всего 49 глав, глава «О святых трех отроках» ближе к ред. TLG 31a). См. также русский перевод этой же редакции, выполненный в начале XX в. Я. И. Смирновым с опорой на первое крит. изд. Ф. Лаухерта для «Христианской символики» графа А. С. Уварова: Физиолог александрийской редакции. М., 1998. С. 17—55 (49 глав; 40 = TLG 31a). Пер. отдельных глав (1—9, 11—16, 22, 32): Аверинцев С. С. Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н. э. М., 1994. С. 196—208 (и ряд переизд.).

¹³⁷ См. примеч. 113.

¹³⁸ См. примеч. 114.

¹³⁹ См. примеч. 115.

¹⁴⁰ См. примеч. 116.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

СРГ	Рус. пер.	СРГ	Рус. пер.
3772	переведено ¹⁴¹	3773—3791	—

Армянские тексты¹⁴²

СРГ	Рус. пер.
3792—3793	—

Литургия

СРГ	Рус. пер.
3795—3798	—

Гомилии грузинские

СРГ	Рус. пер.
3800—3801	—

Гомилии коптские

СРГ	Рус. пер.
3802—3803	—

Гомилии арабские

СРГ	Рус. пер.
3805, 3807	—

Творения свт. Кирилла Александрийского

Подлинные
СРГ 5200—5411¹⁴³

СРГ	Рус. пер.
5200	1079—1081, 1086—1089, 1096—1099, 1104—1107 1115—1118, 1122—1123

¹⁴¹ См. примеч. 117.

¹⁴² Здесь и далее 8 сочинений на восточных языках и 4 литургических.

¹⁴³ Всего 192 сочинения, переведено полностью или частично в ТСО — 9, вне ТСО — 93.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
5201	1128—1140	5208	1240—1254,
5202	—		1266—1286
5203	1141—1167	5209—5217	—
5204	1172—1180,	5218	переведено ¹⁴⁶
	1195—1201,	5219	переведено ¹⁴⁷
	1203—1204	5220	переведено ¹⁴⁸
5205 (1—5)	—	5221	переведено ¹⁴⁹
5205 (6)	1168 ¹⁴⁴	5222	переведено ¹⁵⁰
5205 (7)	1169	5223	переведено ¹⁵¹
5205 (8)	1170	5224	переведено ¹⁵²
5205 (9)	1171 ¹⁴⁵	5225	—
5206—5207	—	5226	переведено ¹⁵³
5208	1205—1232,		

¹⁴⁴ Не переведены 12 схолий без указания источника, опущенные у Миня.

¹⁴⁵ Не переведена 4-я (неизданная) схолия.

¹⁴⁶ Liber de recta fide, ad Theodosium imperatorem [Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide]. TLG 4090 X06. Рус. пер.: Дмитриев 1916. С. 13—62. Часть трактата включена самим свт. Кириллом в соч. «О воплощении Единородного» (CPG 5227).

¹⁴⁷ Liber de recta fide, ad reginas [Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide]. TLG 4090 X47. Рус. пер.: Дмитриев 1916. С. 63—160. TLG 4090 X47.

¹⁴⁸ Oratio altera de recta fide, ad reginas [Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide]. TLG 4090 X45. Рус. пер.: Дмитриев 1916. С. 160—220.

¹⁴⁹ Apologeticus pro duodecim Capitibus adversus Orientales episcopos [Apoloogia xii capitulorum contra Orientales]. TLG 4090/X53 (см. TLG 5000/1). CPG 5221. PG 76, 316—385. Рус. пер.: Деянция 1996. Т. 1. С. 415—444.

¹⁵⁰ Apologeticus contra Theodoretum pro duodecim Capitibus [Apoloogia xii anathematismorum contra Theodoretum]. TLG 4090/X49 (см. TLG 5000/1). CPG 5222. PG 76, 385—452, ср. PL 48, 969—1002. Рус. пер.: Деянция 1996. Т. 1. С. 447—473; Т. 3. С. 395—396 (фр.), С. 430—431 (фр.).

¹⁵¹ Explicatio XII Caputum [Explicatio xii capitulorum]. CPG 5223. TLG 4090/X44 (см. TLG 5000/1). PG 76, 293—312. Рус. пер.: Деянция 1996. Т. 1. С. 406—414.

¹⁵² Apologeticus ad piissimum imperatorem Theodosium [Apologeticus ad Theodosium imperatorem]. TLG 4090/X30 (см. TLG 5000/1). CPG 5224. PG 76, 453—488. Рус. пер.: Деянция 1996. Т. 1. С. 499—512.

¹⁵³ Liber quod Virgo sit Deipara [Contra eos qui Theotocon nolunt confite-

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
5227, ср. 5218	переведено ¹⁵⁴	5233, 5234,	—
5228	—	5240—5244	—
5229/1	—	5245—5266	переведено ча- стично ¹⁵⁸
5229/2	переведено ча- стично ¹⁵⁵	5267—5283,	—
5229/3, 5230,	—	5292, 5295	—
5231/1	—	5301—5388	переведены ча- стично ¹⁵⁹
5231/2	переведено ¹⁵⁶	5389—5411	—
5232/1	—		
5232/2, ср. 3194	переведено ¹⁵⁷		

Подложные (Spuria)
CPG 5430—5438¹⁶⁰

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
5430 ¹⁶¹	переведено ¹⁶²	5431—5432 ¹⁶³	—

ri (Dub.)). TLG 4090 X52, ср. 5000/1. PG 76, 256—292. Рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. Слово против тех, которые не хотят исповедывать Св. Деву Богородицею / Пер. с греч. свящ. Василия Дмитриева // БВ 1915. I, 4. С. 667—688. Отд. оттиск: СП: ТСА, 1915. С. 1—23. Переизд.: Рос-сийский православный университет. Ученые записки. Вып. 3 (Патрология). М., 1998. С. 269—283.*

¹⁵⁴ См. примеч. 126.

¹⁵⁵ См. примеч. 122. Fragmenta 1—13 ex libro II contra Theodorum Mopsues-tenum. TLG 4090/15. CPG 5229/2. PG 76, 1442—1448. Рус. пер.: *Деяния 1996. Т. 3. С. 345—350 — fr. 1—12; С. 362—363 — fr. 13.*

¹⁵⁶ См. примеч. 125.

¹⁵⁷ См. примеч. 125.

¹⁵⁸ См.: Непереведенные произведения свт. Кирилла Александрийского. Приложение 2. Nomiliae diversae.

¹⁵⁹ См.: Непереведенные произведения свт. Кирилла Александрийского. Приложение 1. Переписка свт. Кирилла с различными лицами (Epistulae sancti Cyrilli et Variorum ad ipsum).

¹⁶⁰ Всего 11 сочинений, вне ТСО переведено 4.

¹⁶¹ Скорее всего является компиляцией (примеч. CPG).

¹⁶² De Incarnatione Verbi Dei, Filii Patris (Expositio et interrogatio de incarna-tione Verbi Dei Filii Patris). TLG 4090/X41 (см. TLG 5000/1). PG 75, 1413—1420. Рус. пер.: *Деяния 1996. Т. 1. С. 473—475.*

¹⁶³ CPG 5432 принадлежит Диоскору I Александрийскому (примеч. CPGS).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
5433 ¹⁶⁴	переведено ¹⁶⁵	6216 (a) ¹⁶⁶	переведено ¹⁶⁷
5434—5439	—	6216 (b) ¹⁶⁸	переведено ¹⁶⁹

Творения бл. Феодорита, еп. Кирского (окончание)¹⁷⁰

Подлинные
CPG 6200—6288¹⁷¹

CPG	Рус. пер.	CPG	Рус. пер.
6239	1264	6255 ¹⁷²	1263
6240	1258—1259	6256—6277	1265
6241—6254	1265	6278 (сир.)	—

¹⁶⁴ Диалог состоит из речений Нестория, произнесенных в Эфесе, и вымышленного ответа свт. Кирилла (примеч. CPG).

¹⁶⁵ См. прим. 128.

¹⁶⁶ Принадлежит Феодориту Кирскому. De theologia Sanctae Trinitatis et oesopomia (Lib. 2). (см. CPG).

¹⁶⁷ De Incarnatione Verbi Dei. TLG 4089/21. CPG 6216 (a). PG 75, 1420—1477. Рус. пер.: О вочеловечении Господа // ХЧ 1847. Ч. 3. С. 165—238.

¹⁶⁸ Принадлежит Феодориту Кирскому. De theologia Sanctae Trinitatis et oesopomia (Lib. 1). (см. CPG).

¹⁶⁹ De Trinitate. TLG 4089/20. CPG 6216 (b). PG 75, 1147—1189. Рус. пер.: О Святой и Животворящей Троице // ХЧ 1847. Ч. 3. С. 3—54.

¹⁷⁰ Начало см.: Библиографический указатель к ТСО // БВ 4. 2004. С. 464—465.

¹⁷¹ Из расписанных в данном номере 40 писем, в ТСО переведено 39. Осталось непереведенным письмо на сирийском языке.

¹⁷² Письмо 162 (Ad Andream Samosatenum) приводится у Миня в двух латинских версиях (PG 83, 1463. CPG 6235 и PG 84, 613. Гл. XX. CPG 6255).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

3. PG — РУССКИЙ ПЕРЕВОД

Творения свт. Епифания Кипрского

PG 41

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
156—157	962 ¹⁷³	473—544	994
157—172	963	544—553	995
173—201	964	556—577	996
201—204	965	577—581	1007
204—205	966	581—625	1008
205	967	628—633	1009
205—224	968	633—641	1010
224—232	969	641—653	1011
232—233	970	653—665	1012
233—236	971	665—677	1013
236	972	677—692	1014
237	973	692—696	1015
240—241	974	696—700	1016
241—248	975	700—817	1017
248—253	976	817—821	1018
256—257	977	821—832	1019
257—260	978	832—836	1020
260—269	979	836—845	1021
269—273	980	845—849	1022
273—280	981	849—856	1023
280	982	856—880	1024
281—285	983	880—881	1025
285—296	984	881—888	1026
296—297	985	888—953	1027
297—307	986	953—960	1028
307—320	987	960—961	1029
320—329	988	961—972	1030
329—364	989	972—989	1031
364—377	990	989—993	1032
377—388	991	993—1009	1067
388—405	992	1009—1017	1068
405—473	993	1017—1037	1069

¹⁷³ Послание архимандритов Акакия и Павла к Епифанию.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
1037—1040	1070	1061—1068	1073
1040—1052	1071	1068—1128	1074
1052—1061	1072	1128—1200	1075

PG 42

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
9—12	1076	400—473	1095
12—29	1077	473—501	1100
29—93	1078	504—516	1101
93—172	1082	516—545	1102
172—184	1083	545—640	1103
184—201	1084	640	1108
201—284	1085	641—700	1109
284—336	1090	700—740	1110
336—337	1091	740—756	1111
340—373	1092	756—773	1112
373—381	1093	773—832	1113
381—400	1094	833—885	1114

PG 43

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
12	1119	428—437	переведено ¹⁷⁶
13—185	1120	440—464	переведено ¹⁷⁷
185—236	1121	465—477	переведено ¹⁷⁸
237—293 ¹⁷⁴	1124	477—485	переведено ¹⁷⁹
293—301	1125	485—501	—
301—304	1126	501—505	переведено ¹⁸⁰
373—380	1127	517—533	переведено ¹⁸¹
379—428	— ¹⁷⁵	537—656	— ¹⁸²

¹⁷⁴ Полная версия сохранилась только на сир. яз. Также различные отрывки данного текста можно найти в: PG 88, 428—419; 92, 617, 644, 652; 94, 1177—1178 (примеч. СРГ).

¹⁷⁵ 4 произведения.

¹⁷⁷ См. примеч. 114.

¹⁷⁹ См. примеч. 116.

¹⁸¹ См. примеч. 136.

¹⁷⁶ См. примеч. 113.

¹⁷⁸ См. примеч. 115.

¹⁸⁰ См. примеч. 117.

¹⁸² 5 произведений.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Творения свт. Кирилла Александрийского

PG 68

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
134—209	1079	649—725	1104
212—261	1080	725—744	1105
264—301	1081	744—781	1106
301—357	1086	781—841	1107
360—377	1087	844—885	1115
377—408	1088	885—920	1116
408—477	1089	920—948	1117
480—533	1096	948—1009	1118
533—568	1097	1009—1061	1122
568—588	1098	1061—1125	1123
588—649	1099		

PG 69

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
13—49	1128	385—417	1135
49—109	1129	417—484	1136
112—176	1130	485—537	1137
177—225	1131	540—589	1138
225—284	1132	589—641	1139
284—236	1133	644—677	1140
336—385	1134	679—1293	— ¹⁸³

PG 70

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
9—65	1141	396—449	1149
65—109	1142	449—501	1150
109—157	1143	501—556	1151
157—205	1144	556—624	1152
205—257	1145	624—688	1153
257—304	1146	688—756	1154
304—345	1147	756—812	1155
345—396	1148	812—857	1156

¹⁸³ 7 произведений.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
857—917	1157	1288—1344	1165
917—977	1158	1344—1400	1166
977—1033	1159	1400—1449	1167
1033—1092	1160	1452—1457	1168
1092—1144	1161	1457	1169
1144—1192	1162	1457—1460	1170
1192—1237	1163	1460—1461	1171
1237—1288	1164		

PG 71

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
9—17	1172	408—581	1180
17—57	1173	581—596	1195
58—109	1174	597—637	1196
109—156	1175	640—776	1197
156—161	1176	776—844	1198
9—161	1177	844—944	1199
161—328	1178	944—1021	1200
328—408	1179	1021—1061	1201

PG 72

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
9—276	1203	365—949	— ¹⁸⁴
276—364	1204		

PG 73

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
9—17	1205	85—93	1212
20—24	1206	93—109	1213
24—29	1207	112—124	1214
29—37	1208	124—176	1215
37—53	1209	176—188	1216
53—76	1210	189—193	1217
77—85	1211	193—265	1218

¹⁸⁴ 3 произведения.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

РГ	Рус. пер.	РГ	Рус. пер.
265—273	1219	560—585	1241
273—280	1220	585—613	1242
280—304	1221	613—632	1243
304—349	1222	632—672	1244
249—364	1223	672—685	1245
365—368	1224	685—704	1246
368—385	1225	705—720	1247
385—397	1226	720—749	1248
400—409	1227	749—793	1249
409—428	1228	793—804	1250
428—433	1229	804—832	1251
433—481	1230	832—892	1252
481—497	1231	892—940	1253
497—528	1232	940—1056	1254
529—560	1240		

РГ 74

РГ	Рус. пер.	РГ	Рус. пер.
9—76	1266	484—488	1277
76—104	1267	488—496	1278
105—213	1268	497—503	1279
213—280	1269	503—512	1280
284—308	1270	512—537	1281
308—332	1271	537—552	1282
332—444	1272	552—561	1283
448—449	1273	561—608	1284
449—473	1274	608—696	1285
473—480	1275	696—756	1286
480—484	1276	757—1024	— ¹⁸⁵

РГ 75

РГ	Рус. пер.	РГ	Рус. пер.
9—1145	— ¹⁸⁶	1479—1484	—
1148—1189	переведено ¹⁸⁷	1189—1253	переведено ¹⁸⁸

¹⁸⁵ 10 произведений.

¹⁸⁷ См. примеч. 169.

¹⁸⁶ 3 произведения.

¹⁸⁸ См. примеч. 126.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
1253—1412	— ¹⁸⁹	1420—1477 ¹⁹²	переведено ¹⁹³
1413—1420 ¹⁹⁰	переведено ¹⁹¹		

PG 76

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
9—248	—	1077—1132 ²⁰¹	переведено ²⁰²
249—256	переведено ¹⁹⁴	1133—1200	переведено ²⁰³
256—292	переведено ¹⁹⁵	1201—1336	переведено ²⁰⁴
293—312	переведено ¹⁹⁶	1336—1420	переведено ²⁰⁵
316—385	переведено ¹⁹⁷	1421—1438	— ²⁰⁶
385—452	переведено ¹⁹⁸	1437—1441	переведено ²⁰⁷
453—488	переведено ¹⁹⁹	1441—1442	переведено ²⁰⁸
504—1064	—	1442—1448	переведено ²⁰⁹
1065—1077	переведено ²⁰⁰	1448—1464 ²¹⁰	— ²¹¹

¹⁸⁹ 2 произведения.

¹⁹⁰ Принадлежит Феодориту Кирскому. De theologia Sanctae Trinitatis et oeconomia (Lib. 1).

¹⁹¹ См. примеч. 169.

¹⁹² Принадлежит Феодориту Кирскому. De theologia Sanctae Trinitatis et oeconomia (Lib. 2).

¹⁹³ См. примеч. 166.

¹⁹⁴ См. примеч. 128.

¹⁹⁵ См. примеч. 153.

¹⁹⁶ См. примеч. 151.

¹⁹⁷ См. примеч. 149.

¹⁹⁸ См. примеч. 150.

¹⁹⁹ См. примеч. 152.

²⁰⁰ См. примеч. 125.

²⁰¹ Главы 24—28 подложные. Они принадлежат св. Григорию Нисскому, см.: PG 46, 1129—1137 (примеч. СРГ).

²⁰² См. примеч. 125.

²⁰³ См. примеч. 146.

²⁰⁴ См. примеч. 148.

²⁰⁵ См. примеч. 148.

²⁰⁶ Несколько фрагментов.

²⁰⁷ Fragmenta 1—5 ex libro I contra Theodorum Mopsuestenum. PG 76, 1437—1441 (лат.). Рус. пер.: Деяния 1996. Т. 3. С. 341—344, 376—377 (fr. 2).

²⁰⁸ Fragmentum 6 ex libro I contra Theodorum Mopsuestenum. PG 76, 1441—1442 (лат.). Рус. пер.: Деяния 1996. Т. 3. С. 367.

²⁰⁹ См. примеч. 122.

²¹⁰ Последние два фрагмента не указаны в СРГ, их установить не удалось.

²¹¹ Несколько фрагментов.

PG 77

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
9—390, 1065—1077	переведено частично ²¹²	981—1116	переведено частично ²¹³
401—981	—	1117—1308	— ²¹⁴

Творения бл. Феодорита, еп. Кирского (продолжение)

PG 83

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
1173—1289	1258	1416—1433	1261
1289—1412	1259	1433—1440	1262
1413—1416	1260	1440—1494	1263

PG 84

PG	Рус. пер.
613—788	1265 ²¹⁵

Творения свт. Епифания Кипрского

PG 89

PG	PG
588—597	— ²¹⁶

Творения свт. Никифора Исповедника

PG 100

PG	Рус. пер.	PG	Рус. пер.
41—160	1233	169—200	1235
159—168 (лат.)	1234	205—328	1255

²¹² См.: Непереведенные произведения свт. Кирилла Александрийского. Приложение 1. Переписка свт. Кирилла с различными лицами (*Epistulae sancti Cyrilli et Variorum ad ipsum*).

²¹³ См.: Непереведенные произведения свт. Кирилла Александрийского. Приложение 2. *Nomiliae diversae*.

²¹⁴ 4 произведения.

²¹⁵ Подробнее см. таблицу в основном тексте росписи (см. с. 247—252).

²¹⁶ 2 произведения.

РГ	Рус. пер.	РГ	Рус. пер.
329—373	1256	833—850	1236
376—533	1257	849—864	— ²¹⁷
533—621	1237	876—993	1239
621—833	1238	1001—1068	—

ПРОИЗВЕДЕНИЯ, НЕ ВОШЕДШИЕ В ТСО
И В ЗНАЧИТЕЛЬНОЙ МЕРЕ НЕПЕРЕВЕДЕННЫЕ

Свт. Кирилл Александрийский

Латинское название ²¹⁸	СРГ	ТЛГ (4090) ²¹⁹	РГ
<i>Expositio in Psalmos</i> { <i>Explanatio in Psalmos</i> } ²²⁰	5202/1—6		
Expositio in Psalmos { <i>Explanatio in Psalmos</i> }	5202/1	100	69, 717— 1273
Prooemium	5202/2	125	—
Fragmentum in Ps. 2, 7	5202/3	127	—
Fragmentum in Ps. 1, 5	5202/4	126	—
Fragmentum in Ps. 5, 8	5202/5	X65 (см. ТЛГ 7051/1)	—
Fragmentum in Ps. 48, 1 et 113, 16	5202/6	—	—
<i>Fragmenta exegetica:</i>	5205/1—5		
Fragmenta duo in Numeros ²²¹	5205/1	98	69, 641 (переведено)

²¹⁷ 3 произведения.

²¹⁸ Латинские названия произведений даны по ТЛГ (если там имеются эти произведения) и по РГ (если их нет в ТЛГ). В квадратных скобках даются названия произведений по СРГ, если они сильно отличаются от названия по ТЛГ или РГ. В фигурных скобках, соответственно, даны отличающиеся названия по РГ.

²¹⁹ Другие номера по ТЛГ указываются специально. Без оговорок подразумевается номер 4090.

²²⁰ Под названием *Expositio in Psalmos* в РГ помещено произведение Никиты Серрского (РГ 69, 697—713).

²²¹ Первый фрагмент в других местах помещается под именем Аполлинария;

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Латинское название	СРГ	TLG (4090)	РГ
Fragmenta in libros Regum ²²²	5205/2	99	69, 680— 697 (переве- дено)
Fragmentum in Proverbia	5205/3	101	69, 1277
Fragmenta in Canticum canti- corum	5205/4, ср. 7431	102	69, 1277— 1293
Fragmenta in Iob	5205/5	—	—
Commentarii in Matthaeum (frag- menta in catenis)	5206	29, X92 (см. TLG 4148/1)	72, 365—469
Commentarii in Matthaeum (frag- menta alia)	5206	—	72, 471—474
Commentarii in Lucam ²²³ :	5207/1—3с		
Homilia 3 et 4 (= In occursum Domini [homilia diversa 12])	5207/1, ср. 5256	118	77, 1040— 1049
Commentarii in Lucam (homi- lia 51) (= In transfigurationem [homilia diversa 9]) ²²⁴	5207/2, ср. 5253	116	77, 1009— 1016 = 98, 1248—1254
Commentarii in Lucam (in cate- nis) [Scholia in catenis]	5207/3a	108	72, 476— 949
Commentarii in Lucam [Scholia in catenis]	5207/3b	30	—
Commentarii in Matthaeum [Scholia in catenis]	5207/3c	X95, см. 29—30	—
Commentarii in Joannem (addita- menta)	5208	31	—

второй — отрывок из «Глафир» (РГ 69, 492С:1—4; 496В:3—5, см. выше № 1137) (примеч. СРГ).

²²² Отрывки из разных (переведенных на рус. язык) сочинений свт. Кирилла (из комментариев на Псалмы, Осию, Исаию, Матфея, Иоанна и из «О поклонении») (примеч. СРГ).

²²³ Греческий оригинал утерян, за исключением трех гомилий и схолий в катенах (примеч. СРГ).

²²⁴ Древнеславянская версия — ср.: *Hannik* 1981. Р. 242. № 267. В некоторых рукописях приписывается Проклу Константинопольскому, Панталеону и Феофилу Александрийскому (примеч. СРГС).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Латинское название	СРГ	ТЛГ (4090)	РГ
<i>Fragmenta in sancti Pauli epistulas</i>	5209/1—3		
Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos {Explanatio in epistolam ad Romanos}	5209/1	3	74, 773—856
Fragmenta in sancti Pauli epistulam I ad Corinthios {Explanatio in epistolam I ad Corinthios}	5209/2	4	74, 856—916
Fragmenta in sancti Pauli epistulam ii ad Corinthios {Explanatio in epistolam II ad Corinthios}	5209/2	5	74, 916—952
Fragmentum in sancti Pauli epistulam I ad Corinthios {Explanatio in epistolam I ad Corinthios}	5209/2	129	—
Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Hebraeos {Explanatio in epistolam ad Hebraeos}	5209/3	6	74, 953—1005
<i>Fragmenta in Acta apostolorum et in epistulas catholicas:</i>	5210		
Fragmenta in Acta apostolorum	5210	95	74, 757—773
Fragmenta in epistolam B. Jacobi apostoli [Fragmenta in Acta apostolorum et in epistulas catholicas]	5210	—	74, 1007—1012
Fragmenta in epistolam I B. Petri [Fragmenta in Acta apostolorum et in epistulas catholicas]	5210	—	74, 1012—1016
Fragmenta in epistolam II B. Petri [Fragmenta in Acta apostolorum et in epistulas catholicas]	5210	—	74, 1017—1021

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Латинское название	СРГ	TLG (4090)	РГ
Fragmenta in epistolam I divi Joannis [Fragmenta in Acta apostolorum et in epistulas catholicas]	5210	—	74, 1021—1024
Fragmenta in epistolam Judae [Fragmenta in Acta apostolorum et in epistulas catholicas]	5210	—	74, 1024
Thesaurus de Sancta et consubstantiali Trinitate	5215	109, X66 (frr., см. TLG 7051/1), X68 (frr., см. TLG 4147/1)	75, 9—656
Thesaurus de Sancta et consubstantiali Trinitate (additamenta)	5215	130, ср. 4090/109	75, 1479—1484
De Sancta Trinitate dialogi i—vii	5216	23, X67 (frr., см. TLG 7051/1), X91 (fr.)	75, 657—1124
Capita argumentorum de Sancto Spiritu	5216	—	75, 1124—1145
Adversus Nestorium [Libri v contra Nestorium]	5217*	X47, см. 5000/1	76, 9—248
Scholia de Incarnatione Unigeniti ²²⁵	5225*	X62, см. 5000/2; X69 (fr. a), см. 4147/1	75, 1369—1412, ср. PL 48, 1005—1040
Quod unus sit Christus	5228	27	75, 1253—1361
Fragmenta ex operibus dogmaticis deperditis [Fragmenta ex libris contra Diodorum et Theodorum]:	5229/1—3	X74 (fr. a, см. TLG 4147/1)	76, 1435—1452

²²⁵ На греч. яз. сохранились только фрагменты (примеч. СРГ).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Латинское название	СРГ	TLG (4090)	РГ
Fragmenta ex libro contra Diodorum Tarsensem [Fragmenta ex libris contra Diodorum et Theodorum (1)]	5229/1	14	76, 1435—1438 (гл. 16—25) (лат.)
Fragmenta ex libro II contra Theodorum Mopsuestenum [Fragmenta ex libris contra Diodorum et Theodorum (2)]	5229/2	15	76, 1448—1449 (лат.)
Fragmenta ex libro III contra Theodorum Mopsuestenum [Fragmenta ex libris contra Diodorum et Theodorum (3)]	5229/3	16	76, 1449 (лат.)
<i>Fragmenta ex operibus dogmaticis deperditis [Liber contra Synousiastas (fragmenta)]:</i>	5230/1—3		
Fragmenta graeca	5230/1	X70 (см. TLG 4147/1)	—
Fragmentum latinum	5230/2*	—	—
Fragmenta (сир.)	5230/3	—	76, 1427—1435 (лат.) ²²⁶
<i>De dogmatorum solutione</i>	5231/1—2		
Quaestio ad Cyrillum (e tractatu de dogmatum solutione)	5231/1	19	—
Solutiones (fragmentum e tractatu de dogmatum solutione) (e cod. Vat. gr. 447)	5231/2	135	—
<i>Adversus Julianum imperatorem [Contra Julianum imperatorem]:</i>	5233/1,3, frr. a—j	ср. X94 (фр. 23—35, см. TLG 1286/21)	—
Adversus Julianum imperatorem (lib. 1—2)	5233/1	176	76, 504—612
Adversus Julianum imperatorem (lib. 3—10) ²²⁷	5233/1	—	76, 613—1057

²²⁶ Лат. пер. сирийской версии.

²²⁷ Целиком сохранилось 10 книг. От других дошли только фрагменты (примеч. СРГ).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Латинское название	CPG	TLG (4090)	PG
Fragmenta ex reliquis s. Cyrilli contra Julianum libris qui desi- derantur	5233/1	175	76, 1057— 1064
Adversus Julianum imperatorem	5233/3	—	76, 504A— 505C, 509A—512B, 1056B— 1057B
Fragmenta	5233 (fr. a—c; e—g; i—j)	—, X72 (fr. g, см. TLG 4147/1)	—
Fragmentum e libro xiv apud Joannem Thessalonicensem	5233 (fr. d)	140	—
Fragmentum	5233 (fr. h)	144	—
<i>Fragmenta dogmatica:</i>	5234/1—3		
Tractatus de inhumanatione	5234/1	X73 (см. TLG 4147/1)	—
Adversus eos qui negant offe- rendum esse pro defunctis	5234/2	18	76, 1424— 1426
Fragmentum incertum papyra- ceum	5234/3	170	—
Epistulae paschales sive Homiliae paschales (ep. 1—30) ²²⁸	5240, ср. CPL 239	32	77, 401—981
Epistola ad Theodosium II im- peratorem de ratione pascha- li (арм.)	5241	—	—
<i>Appendix</i>			
Prologus de ratione Paschae [Dub.] (лат.)	5242 (= Ep. 87), ср. CPL 2291	—	77, 383—390
Prefatio de ratione Paschae [Dub.] (лат.)	5243, ср. CPL 2290	—	—

²²⁸ Пересказ содержания этих слов с переводом отдельных фраз и отрывков содержится в: *Миролубов 1889*. С. 108—231. Рус. перевод 13-го слова ранее был опубликован в *ХЧ (1842. Ч. 1. С. 326—351)* под названием: *Беседа при вступлении во св. Четырдесятницу*.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Латинское название	СРГ	ТЛГ (4090)	РГ
Homiliae diversae	5245—5266 См. прило- жение 2	См. прило- жение 2	77, 981— 1116
Fragmenta homiliae de uno Filio	5267	8	—
Fragmenta homiliae quod unus est Christus	5268	9	—
Fragmenta homiliae de die novis- sima	5269, ср. 5206	13	—
Homiliarum incertarum frag- menta ²²⁹	5270/1—11	12	—
Sermo de obitu sanctorum trium puerorum (fragmenta) [Sp.] {Ser- mo... puerorum necnon sapientis- simi Danielis} ²³⁰	(5271)	122	77, 1117
Sermo de miraculo trium puero- rum (копт.) [Sp.]	5272	—	—
Encomium s. Athanasii (fragmen- ta) (копт.)	5273	—	—
Homilia in s. Mariam virginem (копт.)	5274	—	—
De exitu animi (копт.)	5275	—	—
Sermo de nativitate (копт.)	5276	—	—
Dialogos Cyrilli cum Anthimo et Stefano diaconis	5277	—	—
Sermo de paenitentia (араб.) [Sp.]	5278	—	—
Homilia de visione Siuthii (араб.)	5279	—	—
Homiliae de Melchisedech i—ii (эфиоп.)	5280	—	—

²²⁹ Один из фрагментов (Fr. 10) — отрывок из гомилии Пс.-Кирилла Иеру-
салимского (СРГ 3590).

²³⁰ Древнерусский пер.: Великие Минеи Четии, собранные всероссийским
митрополитом Макарием. СПб., 1868 sqq. Декабрь (1—23). Col. 1100—1107
(примеч. СРГ). Старославянская версия — ср.: *Hannik* 1981. P. 159. № 133
(примеч. СРГС).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Латинское название	СРГ	TLG (4090)	РГ
Oratio in ascensionem Domini (olim sub nomine Athanasii)	5281, ср. 2171 [Sp.]	148	—
Homilia habita in ecclesia Cyrini (fragmentum)	5282	149	—
Sermo in dedicationem ecclesiae S. Raphaelis in quo dicta Theophili refert (араб.)	5283	—	—
Homiliae (арм.)	5292	—	—
[Тексты на арабском] ²³¹	5295	—	—
Epistulae sancti Cyrilli et Variorum ad ipsum	5301—5411 Часть писем не переведена. См. приложение 1	См. приложение 1	77, 9—390
	Spuria ²³²		

Латинское название	СРГ	TLG (4090)	РГ
Defensio fidei (лат.)	5431*	—	—
De Sancta Trinitate {Liber de Sacrosanta Trinitate} ²³³	5432	123	77, 1120— 1173
Collectio dictorum Veteris Testamenti [Collectanea]	5434	124	77, 1176— 1289
De synagogae defectu (fragmentum)	5435	112	76, 1421— 1424
Quaestiones de fide ²³⁴	5436	—	—
Liturgia ²³⁵	5437/1—4	—	—

²³¹ См.: Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Litteratur, I. Roma, 1944 (StT 118). S. 362—364.

²³² Ср. с СРГ 5242, 5243, 5254, 5255, 5257, 5258, 5271—5279, 5295 (прим. СРГ).

²³³ Принадлежит Диоскору I Александрийскому (примеч. СРГС).

²³⁴ Не изданы. См.: Монас. гр. 551.

²³⁵ Литургии на сирийском, армянском и коптском сильно отличаются друг от друга (примеч. СРГ).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Латинское название	СРГ	ТЛГ (4090)	РГ
Liturgia (сир.) ²³⁶	5437/1	—	—
Liturgia (арм.) ²³⁷	5437/2	—	—
Liturgia (копт.)	5437/3	—	77, 1291— 1308 (лат.)
Liturgia (эфиоп.)	5437/4	—	—
Canones v (арм.)	5438	—	—
Chronographia brevis	5439	—	—
Fragmenta in canticum Moysis	—	—	69, 1273— 1276

Приложение 1 и 2 см. на с. 584—597

Свт. Епифаний Кипрский (продолжение см. на с. 598)

Латинское название ²³⁸	СРГ	ТЛГ (2021)	ВНГ	РГ
De mensuris et ponderibus (excerptum Graecum 2)	3746 (a)	36	—	—
De mensuris et ponderibus (excerptum Graecum 3)	3746 (b)	37	—	—
De mensuris et ponderibus (excerptum Graecum 4)	3746 (c)	38	—	—
De mensuris et ponderibus (ap. Cosmam) (excerptum Graecum 6)	3746 (e)	39	—	88, 428— 429
De mensuris et ponderibus (ap. Chronicon paschale) (ex- cerptum Graecum 7)	3746 (f)	40	—	92, 617, 644, 652
De mensuris et ponderibus (ap. Joannem Damascenum) (excerptum Graecum 8)	3746 (g)	41	—	94, 1177— 1178 (пере- ведено)

²³⁶ Принадлежит Кириллу Иерусалимскому или Кириллу Александрийскому (примеч. СРГ).

²³⁷ Существует лат. пер.

²³⁸ Латинские названия произведений в круглых скобках даны по ТЛГ (если они там содержатся) и по РГ (если их нет в ТЛГ). В квадратных скобках даются названия произведений по СРГ, если они сильно отличаются от названия по ТЛГ или РГ. В фигурных скобках, соответственно, даны отличающиеся названия по РГ.

*Приложение 1. Переписка свт. Кирилла с различными лицами
(Epistulae sancti Cyrilli et Variorum ad ipsum) (продолжение см. на с. 585—593)*

Латинское название	№ по PG ²³⁹	PG 77	СРГ ²⁴⁰	TLG (4090)	Рус. перевод ²⁴¹
Ad monachos Aegypti	1	9—40	5301 =[8621]	X01, см. 5000/1	—
Ad Nestorium	2	40—41	5302* = [8627]	X02, см. 5000/1	Т. 1. С. 142—143
Nestorii ad Cyrillum	3	44	[5303] = 5666*	2746/1*, см. 5000/1	Т. 1. С. 144
Ad Nestorium	4	44—49	5304* = [8629]	X04, см. 5000/1, 3	Т. 1. С. 144—147; Т. 2. С. 97—99; Т. 3. С. 165 (fr.), 411—414
Nestorii ad Cyrillum	5	49—57	[5303] = 5669*	2746/2*, см. 5000/1	Т. 1. С. 147—150; Т. 3. С. 414—417
Ad Nestorium	6—7 (лат.)	57—60	5306	—	—
Ad vituperatores	8	60—61	5307* = [8624]	X11, см. 5000/1	Т. 1. С. 150—151
Ad quendam Nestorii studiosum	9	61—64	5308* = [8623]	X10, см. 5000/1	Т. 1. С. 151—152
Ad apocrisiarios Constantinopoli constitutos	10	64—69	5309* = [8622]	X12, см. 5000/1	Т. 1. С. 152—155

²³⁹ Для единообразия латинские цифры номеров заменены на арабские.

²⁴⁰ Знак * после номера СРГ означает, что греческий текст писем содержится в АСО.

²⁴¹ Тома и страницы русского перевода указаны по: Деяния 1996.

Латинское название	№ по PG	PG 77	CPG	TLG (4090)	Рус. перевод
Eadem epistula interprete Mario Mercatore	10 (лат.)	69—80	5309	—	—
Ad Caelestinum papam	11	80—85	5310* = [8636]	X42, см. 5000/1	Т. 1. С. 157—160
Commonitorium ad Posidonium diaconum	(11*) ²⁴²	85—89	5311* = [8637]	X60, см. 5000/1	—
Caelestini papae ad Cyrillum	12	89—93	5312*	см. 5000/1	Т. 1. С. 160—162
Ad Iohannem Antiochenum	13	93—96	5313* = [8642]	X07, см. 5000/1	Т. 1. С. 181—182
Ad Acacium Beroeensem	14	97—100	5314* = [8625]	X09, см. 5000/1	Т. 1. С. 182—184
Acacii Beroneensis ad Cyrillum	15	100—101	[5315] = 6479*	см. 5000/1	Т. 1. С. 184—185
Ad Iuvenalem Hierosolymitanum	16	104—105	5316* = [8643]	X08, см. 5000/1	Т. 1. С. 186—187
Ad Nestorium	17	105—121; 84, 575—573	5317* = [8644]	X05, см. 5000/1	Т. 1. С. 191— 199 ²⁴³
Ad clerum populumque Constantinopolitanum	18	124—125	5318* = [8645]	X13, см. 5000/1	Т. 1. С. 199—200

²⁴² Письмо в PG без номера под названием: *Ὑπομνηστικὸν τοῦ ἀγιωτάτου ἐπισκόπου Κυρίλλου γενόμενον πρὸς Ποσειδώνιον...* (Commonitorium sanctissimi episcopi Cyrilli, quod Posidonio dedit...).

²⁴³ Другой перевод части этого письма (С. 441—455) был ранее опубликован отдельными фрагментами под названием «Изъяснение Символа веры, составленного отцами Никейского Собора» (ХЧ 1841. Ч. 1. С. 166—199) и «Двенадцать глав» (ХЧ 1841. Ч. 1. С. 57—62).

Латинское название	№ по PG	PG 77	CPG	TLG (4090)	Рус. перевод
Ad monachos Constantinopolitanos	19	125—128	5319*= [8646]	X43, см. 5000/1	Т. 1. С. 200—201
Ad clerum populumque Alexandrinum	20	128—129	5320*= [8665]	X14, см. 5000/1	Т. 1. С. 211—212 ²⁴⁴
Ad eosdem	21	129—132	5321*= [8666]	X15, см. 5000/1	Т. 1. С. 212
Iohannis Antiocheni episcopae ad Cyrillum	22	132	[5322] = 6307*	см. 5000/1	Т. 1. С. 214
Ad Cornarium et Potamonem episcopos et Dalmatium archimandritam et Timotheum et Eulogium presb.	23	132—137	5323*	X18, см. 5000/1	Т. 1. С. 266—269
Ad clerum populumque Alexandrinum	24	137	5324*	X16, см. 5000/1	Т. 1. С. 273—274
Ad eosdem	25	137—140	5325*	X17, см. 5000/1	Т. 1. С. 274
Ad patres monachorum	26	140—141	5326*	X19, см. 5000/1	Т. 1. С. 275
Ad clerum populumque Constantinopolitanum	27	141—144	5327*	X27, см. 5000/1	Т. 1. С. 382—383
Ad Theopemptum, Potamonem et Danielem episcopos	28	144—145	5328*	X28, см. 5000/1	Т. 1. С. 388

²⁴⁴ В рус. пер. оно имеет иное название: «Первое послание Кирилла, писанное из Родоса, прежде Собора».

Латинское название	№ по PG	PG 77	CPG	TLG (4090)	Рус. перевод
Alypii apostolorum presbyteri ad Cyrillum	29	145—148	[5329] = 5779*	см. 5000/1	Т. 1. С. 395—396
Maximiani creati episcopi Constantinopolitani ad Cyrillum	30	148—149	[5330] = 5770*	см. 5000/1	Т. 1. С. 514
Ad Maximianum Constantinopolitanum	31	149—156	5331*	X29, см. 5000/1	Т. 1. С. 514—517
Ad Iuvenalem et ceteros concilii legatos Constantinopolim missos	32 (лат.)	155—158	5332*	X76, см. 4148/1	Т. 1. С. 517
Ad Acacium Bereeensem	33 (лат.)	157—162	5333*	X77, см. 4148/1	—
Ad Rabbulam Edessenum	34 (лат.)	161—164	5334	см. 5000/1	—
Iohannis Antiocheni ad Xystum episcopum Romanum, Cyrillum et Maximianum	35	164—165	[5335] = 6335*	см. 5000/1	Т. 1. С. 532
Pauli Emeseni ad Cyrillum	36	165—168	[5336] = 6338*	см. 5000/1	Т. 1. С. 533
Ad Theognostum et Charmosynum presbyteros et Leontium diaconum	37	168—169	5337*	X57, см. 5000/1	—
Iohannis Antiocheni ad Cyrillum	38	169—173	[5338] = 6310*	см. 5000/1	Т. 1. С. 534—535
Ad Iohannem Antiochenum	39	173—181	5339*	X33, см. 5000/1, 3	Т. 1. С. 540—543; Т. 2. С. 100—103, 231 (fr.); Т. 3. С. 166 (fr.)

Латинское название	№ по PG	PG 77	CPG	TLG (4090)	Рус. перевод
Ad Acacium Melitenum	40	181—201	5340*	X34, см. 5000/1	Т. 1. С. 543—551
Ad Acacium episcopum Scythopolis (Ad eundem)	41	201—221	5341*	X39, см. 5000/1	Т. 4. С. 420—421 (fr.) ²⁴⁵
Ad Rufum Thessalonicensem	42	221	5342	X79, см. 4148/1	—
Ad eundem	43	221—224	5343	X80, см. 4148/1	—
Commonitorium ad Eulogium presbyterum	44	224—228	5344*	X37, см. 5000/1	Т. 1. С. 551—553
Ad Succe(n)sium episcopum Diocæsareæ	45	228—237	5345*	X50, см. 5000/1	переведено ²⁴⁶
Ad eundem	46	237—245	5346*	X51, см. 5000/1	переведено ²⁴⁷
Iohannis Antiocheni ad Cyrillum	47	248—249	[5347] = 6311*	см. 5000/1	—
Ad Donatum episcopum Nicopolis	48	249—253	5348*	X35, см. 5000/1	Т. 1. С. 553—555
Ad Maximianum Constantinopolitanum	49	253—256	5349*	X36, см. 5000/1	Т. 1. С. 555—556
Ad Valerianum episcopum Iconii	50	256—277	5350*	X31, см. 5000/1	Т. 1. С. 556—565

²⁴⁵ PG 76, 217—220.

²⁴⁶ Переведено К. Юлаевым, готовится к публикации в БВ.

²⁴⁷ Переведено К. Юлаевым, готовится к публикации в БВ.

Латинское название	№ по PG	PG 77	CPG	TLG (4090)	Рус. перевод
Xysti episcopi Romae ad Cyrilum	51 (лат.)	277—282	[5351]	—	Т. 1. С. 565—567
Xysti episcopi Romae ad Iohannem Antiochenum	52 (лат.)	283—286	[5352]	—	Т. 1. С. 567—569
Ad Xystum episcopum Romae (fragm.)	53	285—288; 86, 1832A	5353	114	—
Ad Eusebium presb. Antiochenum	54	288—289	5354*	X59, см. 5000/1	—
Ad Anastasium, Alexandrum, Martinianum, Iohannem, Pargorium presb. et Maximum diac. ceterosque monachos Orientales	55	289—320	5355*	X40, см. 5000/1	Т. 1. С. 569—581; Т. 3. С. 367 (fr.)
Ad Gennadium presb. et archimandritam	56	320	5356	X81, см. 4148/1	—
Comonitorium ad Maximum diaconum Antiochenum	57	320—321	5357	X82, см. 4148/1	—
Ad eundem	58	321	5358	X83, см. 4148/1	—
Ad Aristolaum tribunum	59 (лат.)	323—324	5359	—	—
Ad eundem	60 (лат.)	323—326	5360	—	—
Ad Iohannem Antiochenum	61 (лат.)	325—328	5361	—	—
Ad eundem	62 (лат.)	327—328	5362	X84, см. 4148/1	—
Ad eundem	63	328	5363	—	—
Ad Maximum, Iohannem, Thalassium presb. et archimandritas	64 (лат.)	327—330	5364	—	—

Латинское название	№ по PG	PG 77	СРГ	TLG (4090)	Рус. перевод
Ad Mosaeum episcopum Aradi et Antaradi	65 (лат.)	329—330	5365	—	—
Iohannis Antiocheni ad Cyrillum	66 (лат.)	329—332	5366	—	—
Ad eundem et synodum Antiochenum	67	332—337	5367*	X38, см. 5000/1	Т. 1. С. 581—583; Т. 3. С. 372—373
Ad Acacium Melitenum	68 (лат.)	337—338	5368	—	Т. 3. С. 354, 501—502 (fr.)
Ad eundem	69	337—340	5369	X85, см. 4148/1	Т. 3. С. 373 (fr.), 484—485
Ad Lampronem presb. Alexandrinum	70	341	5370	X86, см. 4148/1	Т. 3. С. 353, 501 (fr.)
Ad Theodosium imperatorem	71 (лат.)	341—344	5371	—	Т. 3. С. 374 (fr.)
Ad Proclum Constantinopolitanum	72	344—345	5372	X87, см. 4148/1	Т. 3. С. 375—376 (fr.), 485—486
Rabbulae Edesseni ad Cyrillum (fragmenta)	73 (лат.)	347—348	[5373] = 6494	—	Т. 3. С. 355—356, 502 (fr.)
Ad Rabbulam Edessenum	74 (лат.)	347—348	5374	—	Т. 3. С. 354
Attici Constantinopolitani ad Cyrillum	75	348—352	[5375] = 5652	—	—
Ad Atticum Constantinopolitanum	76	352—360	5376	X88, см. 4148/1	—
Ad Domnum episcopum Antiochiaie	77	360—361	5377	X63, см. 5000/3	Т. 3. С. 122—123
Epistula canonica ad Domnum	78	361—364	5378	162	переведено ²⁴⁸

²⁴⁸ Слав. пер. «Послания к Домну», разделенного на три правила (1—3), опубликован в: Правила 2000. С. 561—570.

Латинское название	№ по PG	PG 77	СРГ	TLG (4090)	Рус. перевод
Ad episcopos qui sunt in Libya et Pentapoli	79	364—365	5379	163	переведено ²⁴⁹
Ad Optimum episcopum	80	365—372	5380	115	—
Ad monachos in Phua constitos (fragmenta)	81	372—373	5381	X64, см. 5000/4	Т. 3. С. 525—526
Ad Amphilochium episcopum Sidae	82	376	5382	X89, см. 4148/1	—
Ad Calosyrium	83	76, 1065— 1077	5383	22	переведено ²⁵⁰
Ad Euoptium episcopum Ptolemaidis	84	76, 385—388	5384	X48, см. 5000/1	Т. 1. С. 445—446
Ad Carthaginense concilium	85	376—377	5385	165	переведено ²⁵¹
Ad Euoptium episcopum Ptolemaidis	86 (лат.)	377—384	5386	—	—
Prologus de ratione Paschae ²⁵²	87 (лат.)	385—390	[5387] = 5242	—	—
Hypatiae ad Cyrillum	88 (лат.)	389—390; 84, 848	5388	—	—
Epistula ad Iohannem Antiochenum	—	—	5389*	X55, см. 5000/1	—

²⁴⁹ Слав. пер. «[Послания] к епископам, сущим в Ливии и Пентаполе», разделенного на два правила (4, 5), опубликован в: Правила 2000. С. 572—575.

²⁵⁰ См. примеч. 125.

²⁵¹ См. примеч. 130. Рус. пер.: Деяния девяти поместных соборов. Казань, 1901. Изд. 2. С. 138.

²⁵² В списке непереведенных сочинений св. Кирилла указано как самостоятельное сочинение. См. выше на с. 580.

Латинское название	№ по PG	PG 77	CPG	TLG (4090)	Рус. перевод
<i>Epistula ad eundem</i>	—	—	5390*	X56, см. 5000/1	—
<i>Epistula ad eundem pro Theodoro</i> (лат.)	—	—	5391* ²⁵³	—	Т. 3. С. 371
<i>Epistula ad Acacium Beroeensem</i>	—	—	5392*	X54, см. 5000/1	—
<i>Epistula ad Maximianum Constantinopolitanum</i>	—	—	5393*	X58, см. 5000/1	—
<i>Epistula ad Maximianum</i> (fragmentum) ²⁵⁴ (лат.)	—	84, 826	5394	—	—
<i>Libellus Cyrilli et Memnonis Ephesini ad consilium Ephesinum</i>	—	—	5395*	X26, см. 5000/1	Т. 1. С. 306—307
<i>Breve directorium ad mandatarios Constantinopolim missos</i> (лат.)	—	—	5396* ²⁵⁵	—	—
<i>Epistula ad Theodosium imperatorem</i> (fragmenta)	—	110, 785C— 789A	5397	166	—
<i>Epistula ad Photium presbyterum</i> (fragmentum)	—	—	5398	167	—
<i>Epistula ad monachos Constantinopolitanos</i> (fragmentum)	—	—	5399	X90, см. 4148/1	—
<i>Epistula prima ad monachos de fide</i> (сир.)	—	—	5400	—	—

²⁵³ Содержится в: ACO I; IV (другая версия).

²⁵⁴ Е. Шварц полагает, что это отрывок из другого письма Максимиану (примеч. CPG).

²⁵⁵ Содержится в: ACO I.

Латинское название	№ по РГ	РГ 77	СРГ	ТЛГ (4090)	Рус. перевод
Epistula ad Rabbulam Edesse- num (сир.)	—	—	5401	—	—
Epistula ad Iohannem Antioche- num (fragmenta) (сир.)	—	—	5402	—	—
Epistula ad eundem (fragmen- tum) (сир.)	—	—	5403	—	—
Epistula ad eundem (fragmen- tum) (сир.)	—	—	5404	—	—
Epistula ad Dalmatium presb. et abbatem (fragmentum) (сир.)	—	—	5405	—	—
Epistula ad Victorem monachum (fragmentum) (копт.)	—	—	5406	—	—
Commonitorium ad Victorem mo- nachum (копт.)	—	—	5407	—	—
Epistola ad Comarium et Pota- monem episc. et Victorem mona- chum (копт.)	—	—	5408	—	—
Epistula ad eundem (копт.)	—	—	5409	—	—
Epistulae tres ad Sinuthium (копт.)	—	—	5410	—	—
Epistula ad episcopum qui com- mentarios in Pauli epistulas rogavit ²⁵⁶	—	—	5411	—	—

²⁵⁶ Не издано. См.: Athon Iviron 39.

Приложение 2. Homiliae diversae (продолжение см. на с. 595—597)

Латинское название	№ по PG ²⁵⁷	PG 77	СРГ	ТЛГ (4090)	Рус. перевод ²⁵⁸
Ephesi habita, valde pulchra	1	981—985	5245*	X22, см. 5000/1	Т. 1. С. 476—477 [С. 264—266]*
Ephesi dicta, in die s. Ioannis euangelistae ²⁵⁹	2	985—989	5246*	X21, см. 5000/1	Т. 1. С. 495—496 [С. 266—267]*
De Paulo Emisae episcopo, qui ante disseruerat, et de incarnatione Dominica	3	989—992	5247*	X32, см. 5000/1	Т. 1. С. 540 [С. 281]*
Ephesi in Nestorium habita, quando septem ad sanctam Mariam descenderunt	4	992—996	5248*	X25, см. 5000/1	Т. 1. С. 279—281 [С. 267—270]*
Ephesi dicta, cum synaxis perageretur, deposito Nestorio	5	996—1001	5249*	X20, см. 5000/1	Т. 1. С. 276— 279 ²⁶⁰ [С. 267— 270; 271—272]*

²⁵⁷ Для единообразия латинские цифры номеров заменены на арабские.

²⁵⁸ Тома и страницы русского перевода указаны по: Деяния 1996. См. также другой рус. пер. в: *Миролюбов 1889*. Соответствующие страницы из книги А. Миролюбова помещены в квадратные скобки; если перевод выполнен фрагментарно, он отмечен знаком #.

²⁵⁹ Имеется древнеславянская версия. Ср.: *Hannik 1981*. P. 214. № 214 (примеч. СРГС).

²⁶⁰ Недавно был опубликован третий русский перевод: *Св. Кирилл Александрийский*. Гомилия пятая, произнесенная в Эфесе во время богослужебных собраний, когда Несторий был низвержен из сана / Пер. Д. И. Макарова // *Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты)*. (Екатерининские чтения. Вып. 1). Материалы Международной первой богословской научно-практической конференции 9—10 декабря 2003 г. Екатеринбург, 2003. С. 178—182.

Латинское название	№ по РГ	РГ 77	СРГ	ТЛГ (4090)	Рус. перевод
Ephesi dicta in Iohannem episcopum Antiochenum schismaticum	6	1001—1005	5250*	X23, см. 5000/1	Т. 1. С. 322—324 [С. 272—275]*
Ephesi habita, priusquam a comite comprehenderetur, militibusque asservandus traderetur	7	1005—1009	5251*	X24, см. 5000/1	Т. 1. С. 340—342 [С. 276—277]*
Habita Ephesi in majori Ecclesia quae vocatur Mariae	8 (лат.)	1009—1010	5252*	—	— [С. 279—280]
Commentarii in Lucam (homilia 51) (= In transfigurationem) {In transfigurationem Domini et Dei, et Salvatoris nostri Jesu Christi}	9	1009—1016	[5253] = 5207/2	116	— [С. 248—252]*
In mysticam coenam [et pedum lavationem in sancta Quinta] [Sp.] ²⁶¹	10	1016—1029	[5254] = 2617	—	— [С. 293—300]*
Encomium in sanctam Mariam Deiparam ²⁶²	11	1029—1040	5255	117	— [С. 255—264]*
Commentarii in Lucam (homilia 3 et 4) {In occursum Domini nostri Jesu Christi}	12	1039—1049	[5256] = 5207/1	118	— [С. 252—255]*

²⁶¹ Принадлежит Феофилу Александрийскому.

²⁶² Имеется древнеславянская версия. Ср.: *Hannik* 1981. Р. 236. № 251 (Примеч. СРГС).

Латинское название	№ по PG	PG 77	СРГ	TLG (4090)	Рус. перевод
In sanctum festum Palmarum et in pullum asini	13 ²⁶³	1049— 1072 (= 86, 2913—2937)	[5257] = 7657	—	— [С. 245—248]#
De exitu animi et de secundo adventu ²⁶⁴	(14) ²⁶⁵	1072—1089	5258	119	— [С. 241—244]#
De incarnatione Dei Verbi	15	1089—1096	5259	X78, см. 4148/1	— [С. 289— 292] ²⁶⁶
Dicta in festo sancti Joannis Baptistae die XVIII mensis Pharmuthi, indictione XI, de facta concordia Ecclesiarum, et contra nefandum Nestorium	16	1096	5260*	X61, см. 5000/1	T. 1. С. 534 [С. 282]
In parabolam vineae	17	1096—1100	5261	120	— [С. 255—258]

²⁶³ Рус. пер. этого сочинения был опубликован под названием: Беседа св. Кирилла Александрийского на святой праздник вайй (ХЧ 1841. Ч. 2. С. 3—23).

²⁶⁴ В основе две гомилии: св. Кирилла (Vat. gr. 200 f. 260^v) и Феофила Александрийского (см. СРГ 2618) (примеч. СРГ).

²⁶⁵ Рус. пер. этого сочинения был опубликован под названием: «Слово свт. Кирилла Александрийского на исход души и на Второе пришествие» (ХЧ 1841. Ч. 1. С. 200—225); отдельно издавался и другой перевод этого слова: «Слово о исходе души и о Страшном суде». М.; Св.-Пантелеимоновский монастырь, 1909.

²⁶⁶ Последние 7 строк не переведены.

Латинское название	№ по PG	PG 77	СРГ	TLG (4090)	Рус. перевод
Fragmenta de translatione reliquiarum martyrum Cyri et Joannis (Oratiunculae tres in translationem reliquiarum sanctorum martiron Cyri et Joannis)	18	1100—1105	5262	121	— [С. 234—238] ²⁶⁷
Sermo steliteuticus adversus eunuchos	19	1105—1109	5263	X93, см. 3043/1	— [С. 238—241]
Quod homo non deiferus (fragmenta)	20	1109—1112	5264	10	—
Sermo prosphonicus ad Alexandrinos de fide (fragmenta) ²⁶⁸	21	1112—1113	5265*	17, X75 (fr. a)	— [С. 285—286]*
Sermo ad Alexandrinos (fragmentum) (Sancti Cyrilli ex homilia ad Alexandrinos)	22	1116	5266	11	— [С. 286—287]*

²⁶⁷ Последние 6 строк не переведены.

²⁶⁸ По жанру не гомилия, а догматический трактат. По мнению Барденхевера, следующий фрагмент (№ 22) составляет с данным единое целое (примеч. СРГ).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Свт. Епифаний Кипрский (продолжение, начало см. на с. 583)

Латинское название	СРГ	TLG (2021)	BHG	PG
De mensuris et ponderibus (ap. Joannem Damascenum) (excerptum Graecum 8)	3746 (d, h) ²⁶⁹	—	—	—
De LXX interpretibus	3747	—	—	—
De XII gemmis ²⁷⁰	3748	5	—	89, 588A— 589D
Tractatus contra eos qui ima- gines faciunt ²⁷¹ (fragmenta)	3749	8	—	—
Epistula ad Theodosium imperatorem ²⁷² (fragmenta)	3750	9	—	—
Testamentum ad cives (frag- menta)	3751	10	—	—
Epistula dogmatica ²⁷³ (frag- mentum)	3752	—	—	—
Epistula ad Joannem Hieroso- lymitanum (лат.)	3754	11 (fr. gr.)	—	43, 379— 392
Epistola ad Hieronymum (лат.)	3755	—	—	43, 391— 392
Epistula ad Eusebium, Mar- cellum, Vivianum, Carpum et ad Aegyptios (fragmentum)	3756	7	—	—
Epistula ad clericos Aegypti (fragmenta) (сир.)	3757	—	—	—

²⁶⁹ СРГ 3746 (h), ср. СРГ 3761.2 (a).

²⁷⁰ Полный текст сохранился только на грузинском. Небольшой греческий отрывок из PG также не переведен.

²⁷¹ Г. Острогорский, вопреки мнению Ф. Долгера и Б. Хеммердингера, считает данный фрагмент подложным.

²⁷² Г. Острогорский, вопреки мнению Ф. Долгера и Б. Хеммердингера, считает данный фрагмент подложным.

²⁷³ К. Холл без достаточных оснований считает данный фрагмент отрывком из Testamentum ad cives (СРГ 3751) (примеч. СРГ). Г. Острогорский, вопреки мнению Ф. Дёлгера и Б. Хеммердингера, считает данный фрагмент подложным.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Латинское название	CPG	TLG (2021)	BHG	PG
<i>Epistula ad presbyteros Pisidiae</i> ²⁷⁴ (fragmentum) (сир.)	3758	—	—	—
<i>Epistula ad Basilianum</i> ²⁷⁵ (fragmentum) (сир.)	3759	—	—	—
<i>Epistula ad Magnum, Antio- chiaie presbyterum</i> ²⁷⁶ (= Ан- коратус 77) (fragmentum) (сир.)	3760, ср. 3744	—	—	—
<i>Fragmenta in catenis:</i>	3761/1— 11	4102/1, 8, 39		
Scholia in Genesim	3761/1, ср. 3744, 3745 ²⁷⁷	—	—	—
Scholia in Psalmos	3761/2/ а, ср. 3746 ²⁷⁸	—	—	43, 244D— 245A
	3761/2/ b	—	—	—
Scholia in Proverbia	3761/3	—	—	—
Scholia in Matthaеum	3761/4/ а ²⁷⁹ —с	— 4102/1 (Р. 25:23) [а]	—	—
Scholia in Marcum	3761/5	—	—	—
Scholia in Lucam	3761/6	—	—	—
Scholia in Iohannem	3761/7	—	—	—

²⁷⁴ У Севира Антиохийского.

²⁷⁵ У Севира Антиохийского.

²⁷⁶ У Севира Антиохийского.

²⁷⁷ В частности, здесь содержатся пять отрывков из «Анкората» и «Панария», точно идентифицировать которые не удается.

²⁷⁸ Из *De mensuris et ponderibus*, перев. на рус. яз.

²⁷⁹ Строка из гл. 57,18 «Панария» (V. 3. P. 432:8). Рус. пер., включающий данный фрагмент, см.: Библиографический указатель к ТСО № 1109.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Латинское название	СРГ	ТЛГ (2021)	ВНГ	РГ
Scholia in Actus	3761/8, ср. 3745	— 4102/8 (Р. 135: 12—19 ²⁸⁰ ; 178:17— 179:5 ²⁸¹ ; 193:21— 194:5 ²⁸²)	—	—
Scholia in epistulas Pauli	3761/9 ²⁸³	— 4102/39 (Р. 555: 33—556:7)	—	—
Scholia in catena coptica	3761/10	—	—	—
Scholia in catena arabica	3761/11	—	—	—

Spuria

Латинское название	СРГ	ТЛГ (2021)	ВНГ	РГ
Panarion (Adversus hereses) [fragmentum] ²⁸⁴	3745	3	—	—
Homilia in laudes Mariae deiparae (De laudibus sanctae Mariae Deiparae) ²⁸⁵	3771	16	ВНГ 1143	43, 485—501
Homilia VII: In sanctam Christi Resurrectionem	3773	42	—	43, 505—508 (лат.)

²⁸⁰ Из «Панария» 21,1 (V. 1. Р. 239:12—238:5). Рус. пер., включающий данный фрагмент, см.: Библиографический указатель к ТСО № 984.

²⁸¹ Из «Панария» 30, 22 (V. 1. Р. 363:19—264:14). Рус. пер., включающий данный фрагмент, см.: Библиографический указатель к ТСО № 993.

²⁸² Из «Панария» 28, 2—3 (V. 1. Р. 315:5—11, 315:14—316:6). Рус. пер., включающий данный фрагмент, см.: Библиографический указатель к ТСО № 991.

²⁸³ Краткий пересказ отрывка из гл. 53, 9 «Панария» (V. 2. Р. 336:14—24).

²⁸⁴ Непереведенный отрывок, изданный К. Холлом (см.: *Holl K. Eriphanus I. Anchoratus und Panarion. Leipzig, 1915. S. 162—168.*)

²⁸⁵ Древнерусский перевод: Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 25—31. Вып. 13. Тетрадь 2. М., 1912. 26 декабря. Стлб. 2368—2380 (в аппарате — уточнения и сопоставления текстов по РГ).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Латинское название	СРГ	ТЛГ (2021)	ВНГ	РГ
Homilia de hyrapante (неизд.)	3774	—	ВНГ ^a 1956s	—
Homilia de nativitate (неизд.)	3775	—	ВНГ ⁿ 1894i	—
Tractatus de numerorum mysteriis	3776	18		43, 508— 517
De prophetarum vita et obitu (recensio prior){De Vitis Prophetarum eorumque obitu ac sepultura}	3777	21 = 1750/ X02	ВНГ ^a 1585, 741c, 778d, 778f, 2155	43, 393— 413
De prophetarum vita et obitu (recensio altera) {De Vitis Prophetarum}	3778	22 = 1750/ X03	ВНГ ^a 1587, 778e—f, 958d, ВНГ ⁿ 484xb, 2155b	43, 415— 428
Enumeratio lxxii prophetarum et prophetissarum (textus)	3779	20 = 1750/ X01	ВНГ 1591a	—
Index apostolorum (textus) ²⁸⁶	3780	23=1750/ X04; част. 24 = 1750/X05	ВНГ 150— 150d, ВНГ ⁿ 150m	—
Index apostolorum discipulorumque ²⁸⁷	3780a	1750/4	ВНГ 151— 152b	—
Index anonymus graeco-syrus	3780b	—	ВНГ 154	—
Index apostolorum cum appendiculis	3780c	—	ВНГ 153c	—
Index discipulorum (textus)	3781, ср. 3780	24 = 1750/ X05	ВНГ 150i—k, 152k	—

²⁸⁶ Необходимые сведения о коллекции текстов «Апостольские списки», включая дошедшие под именем Епифания, см. на рус. яз.: *Виноградов А. Ю.* Апостольские списки // БТ 40. 2005. С. 128—147 (о списке Пс.-Епифания см. с. 135—136).

²⁸⁷ Принадлежит Пс.-Дорофею (примеч. СРГС). См. указ. статью А. Ю. Виноградова.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Латинское название	СРГ	ТЛГ (2021)	ВНГ	РГ
Appendices ad indices apostolorum discipulorumque (textus) ²⁸⁸	—	43 = 1750/ X06	—	—
Nomina apostolorum	3782	25	ВНГ ^a 156n	—
Commentarii in hexameron (араб.) (эфиоп.)	3783	—	—	—
Commentarii in psalmos (арм.) (груз.) ²⁸⁹	3784	—	—	—
Homiliae in Lucam (арм.)	3785	—	—	—
Testimonia ex divinis et sacris scripturis (= De divina inhumanatione)	3786	26	—	—
Notitiae episcopatum	3787	27	—	—
Aprophthegmata (ар. Aprophthegmata patrum) ²⁹⁰	3788 (5560)	28	—	65, 161С— 167А
De fide (fragmentum) ²⁹¹	3789	29. Ср. ТЛГ 7051/1 (Р. 299: 3—10)	—	—
De Trinitate (fragmentum)	3790	30. Ср. ТЛГ 7051/1 (Р. 317: 5—8)	—	—
Epistula ad Theodoretum (I) imperatorem	3791	—	—	—
De xii gemmis (fragmenta ap. Anastasium Sinaitam, Quaestiones et responsiones) ²⁹²	7746	5	—	89, 588— 589

²⁸⁸ Хотя не входит в число подложных сочинений (согласно ТЛГ), составляется с предшествующими сочинениями единое целое.

²⁸⁹ Принадлежит бл. Феодориту Кирскому (примеч. СРГС 6202).

²⁹⁰ Рус. пер.: О святом Епифане, епископе Кипрском // Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Вечное, 1965 (пер. МДА, 1855). Репринт: ТСЛ, 1993. С. 57—59.

²⁹¹ Принадлежит Ипполиту (примеч. СРГС).

²⁹² Текст приводится со значительными сокращениями, рус. пер. см. в пере-

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Латинское название	СРГ	ТЛГ (2021)	ВНГ	РГ
De xii gemmis (fragmenta alia ap. Anastasium Sinaitam, Quaestiones et responsiones) ²⁹³	7746	6	—	89, 596—597

Армянские тексты

Латинское название	СРГ	ТЛГ (2021)	ВНГ	РГ
Sermo de Antichristo	3792	—	—	—
Sermones varii:	3793/a—b	—	—	—
Oratio de imagine Edessena	3793/a	—	—	—
Homiliae	3793/b	—	—	—

Литургия

Латинское название	СРГ	ТЛГ (2021)	ВНГ	РГ
Liturgia praesanctificatorum ²⁹⁴	3795	31	—	43, 1285—1328
Fragmenta precatonis et exorcismi [Sp.] (Sanctii Epiphanii Precatio et Exorcismus ad Immundum Spiritum Ejicendum)	3796	19	—	43, 537—538
Anaphora Graeca (fragmenta) [Sp.]	3797	32	—	—
Anaphora aethiopica (эфиоп.)	3798	—	—	—

воде «О 12-ти камнях» (см.: Библиографический указатель к ТСО № 1125—1126).

²⁹³ Не совпадает с текстом De xii gemmis.

²⁹⁴ Приписывается Григорию Двоеслову, Герману I Константинопольскому и Елифаню (примеч. СРГ).

Гомилии грузинские

Латинское название	СРГ	TLG (2021)	ВНГ	РГ
Homilia de sancta semper virgine Maria ²⁹⁵ (груз., сир. [?])	3800	—	—	—
Homilia de conceptione An-nae	3801	—	—	—

Гомилии коптские

Латинское название	СРГ	TLG (2021)		РГ
Sermo de Christo nato (fragmentum)	3802	—	—	—
De epiiphania (част. издано)	3803	—	—	—

Гомилии арабские

Латинское название	СРГ	TLG (2021)	ВНГ	РГ
Homiliae arabicae, Tractatus contra Iudaeos	3805	—	—	—
Fragmenta arabica	3807	—	—	—

Таблицу канонических сочинений свт. Никифора Исповедника см. на с. 605—609

²⁹⁵ Поскольку здесь упоминаются Несторий и Евтихий, не может быть приписана Епифанию (примеч. СРГ).

Свт. Никифор Исповедник²⁹⁶
Канонические сочинения²⁹⁷ (продолжение см. на с. 606—609)

Название ²⁹⁸	Mansi XIV (1769)	Ралли— Потли IV (1854)	РГ 100 (1865)	Pitra ²⁹⁹	Русский перевод ³⁰⁰
Aliquot canones (1—17) ³⁰¹	119—124 (К—польский)	431 (только 7 правил:	852—853	—	Р. п. частичный. С. 592—594.

²⁹⁶ Перечни соч. (неполные): *Beck 1959*. S. 490—491; *Bibliotheca Sanctorum*. Vol. 9. Roma, 1967. P. 879—882.

²⁹⁷ Таблица составлена А. Г. Дунаевым при участии А. Г. Бондача. Соответствие номеров канонов в разных изданиях указано ниже в специальных таблицах. Судя по сводке всех сведений, дошедших до нас о соборных деяниях Константинопольского патриархата и собранных в издании В. Грюмеля, в период патриаршества Никифора не было Соборов, которые принимали бы канонические правила. Этот факт заставляет некоторых ученых усомниться в подлинности канонических сочинений Никифора, см.: *DSAM 11*. P. 185, № 12. Однако нельзя вовсе исключить личного (т. е. без соборного признания при жизни) правового творчества патриарха. О правилах свт. Никифора в разных рукописях см.: *РГ 100*, 13—15. До сих пор нет не только критического, но даже сводного издания правил Никифора. Попытка сопоставления разных изданий предпринята нами впервые.

²⁹⁸ Латинские названия даны по *РГ*.

²⁹⁹ *Pitra 1868*.

³⁰⁰ *Никодем 1911*, I. С. 43 (о правилах); II. С. 574—602. При переводе этого труда еп. Никодима (Милаша) на русский язык авторские переводы канонов, выполненные по изданию Ралли—Потли, заменялись славянскими переводами из «Книги правил». Поскольку каноны Никифора в данном сборнике отсутствовали, они были переведены на русский непосредственно с греческого (также по Ралли—Потли). Перевод, очевидно, принадлежит проф. И. С. Пальмову, под редакцией которого опубликованы «Правила Православной Церкви».

³⁰¹ У Бека (*Beck 1959*. S. 490—491) указаны другие редакции: *Pitra 1858*. P. 389—393 и *Pitra 1868*. P. 330—332; *Cotelerius 1686*. P. 451—453. Все издания греч. текста и лат. перевода восходят к Бонифидию (*Juris Orientalis libri III / Ab E. Bonifidio digesti ac notis illustrati... cum latina interpretatione*. Lib. II. Paris, 1573. P. 19—21) и Левен-

Название	Mansi XIV (1769)	Ралли— Потли IV (1854)	PG 100 (1865)	Pitra	Русский перевод
Собор 814 г.)		2 = 1; 3 = 2; 4 = 3; 9 = 4; 12 = 5; 13 = 6; 16 = 7)			Canones 2—4 = правила 39—41; 9 = 42; 12—13 = 43—44; 16 = 45.
Canones ex ecclesiasticis Consti- tutionibus (1—37) ³⁰²	124—128 (1— 37) (= Cotele- rius 1686, 445—450) (да- та неизвестна)	427—431 (1—37, + 38)	856—860	—	С. 574—592 (пра- вила 1—38)
Ex canonibus Nicephori (ex eccle- siasticis Constitutionibus) (1, 6, 9, 16, 17, 19, 29, 56, 66) ³⁰³	129 (дата неиз- вестна)	431 а—b (= Cotele- rius 1686, 451—453)	860—861	—	Р. п. частичный. С. 594—595. Са- ноп 1 = правило 46; 9 = 47; 16 = 48; 56 = 49.

клаву [Juris graeco-romani tam canonici quam civilis tomi duo... / Ed. J. Leunclavius. Francofurti, 1596 [repr. Farnborough, 1971]. Т. I. Р. 196), опубликовавшим 17 канонов.

³⁰² 37 главных правил, собранные Матфеем Властарем из всех канонических сочинений Никифора и помещенные им в свою «Алфавитную Синтагму» в качестве одного из приложений (приложения имеются в ряде рукописей, но до сих пор не опубликованы в составе «Синтагмы» Властаря, включая и ее рус. пер.). Позднее вошли (в новогреч. пер.) в «Пидалион». Из этих правил в славянскую «Кормчую» (57 гл.) вошли только 23 правила. См. таблицу 1 сравнительной нумерации канонов свт. Никифора.

³⁰³ Полностью см. у Котелье (Cotelerius 1686).

Название	Mansi XIV (1769)	Ралли— Потли IV (1854)	PG 100 (1865)	Pitra	Русский перевод
[Canones] Nicephori patriarchae	129—132 (дата неизвестна)	—	861—864	—	Р. п. частичный ³⁰⁴
Epistula canonica [17 канонических вопросов и ответов] [Spurium]	—	431 g—i (= Cotelierius 1686, 453)	—	—	С. 596—602 ³⁰⁵
Epistula ad monachum quemdam Theodosium, et inclusum Corinthi, contens quarumdam quaestionum solutionem [Spurium] ³⁰⁶	—	V (1855), 399—401	1061—1064	—	—
Ejusdem ad eundem [Spurium]	—	V (1855), 401—402	1065	—	—

³⁰⁴ Сопоставления с рус. переводом см. в таблицах 1 и 5 сравнительной нумерации канонов.

³⁰⁵ Послание принадлежит прп. Феодору Студиту (PG 99, 1645—1653, ep. lib. II, 215 = ep. 549 / Ed. C. Fatouros, Theodori Studitae Epistulae. Vol. 2. Berlin: De Gruyter, 1992 [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 31]. P. 831—838. TLG 2714/2). Перевод в *Никодим 1911* заимствован из рус. пер. писем прп. Феодора Студита (№ 216. Т. 2. СПб., 1908. С. 622—627. Переизд.: Т. 2. М., 2003. № LXXXVII. С. 191—198), с некоторыми оговоренными в сносках изменениями.

³⁰⁶ Это послание, как и два следующих, принадлежит хартофилаксу Никифору, жившему в последней четверти XI в. О нем и об атрибуции указанных посланий см.: *Бенешевич В. Н.* Ответы хартофилакса Никифора на вопросы монаха Максима // ВВ 12. 1907. С. 518—524.

Название	Mansi XIV (1769)	Ралли— Потли IV (1854)	PG 100 (1865)	Pitra	Русский перевод
Ejusdem ad eumdem [Spurium]	—	—	1065—1068 (фрагм.; лат.) ³⁰⁷	—	—
De VI primis oecumenicis conciliis Capitula de variis argumentis (1— 14) [Spurium] ³⁰⁹	— —	— —	— —	317—320 320—327	Р. п. есть ³⁰⁸ —

³⁰⁷ Греч. оригинал: Ed. *Μ. Γεδεών* // *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*. 1916. 36. № 1—2.

³⁰⁸ Питра опубликовал текст по рукописи, не зная, что он уже был издан ранее (Graecolat. Patr. Bibliothec. Nov. Aust. Parisiis, 1648. P. 603—610). По парижскому изданию осуществлен русский перевод: *Никифор Константинопольский, свт.* О шести Вселенских Соборах // ХЧ 1841. Ч. 3. С. 69—75. На самом деле данный текст является фрагментом сочинения (см. ниже, примеч. 349): *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815* / Ed. *J. Featherstone*. Leuven, Turnhout, 1997 (CCSG 33). P. 72:6—73:17 (TLG 3086/12).

³⁰⁹ Гл. 8 является постановлением патр. Никифора II Константинопольского (1260—1261 гг.; изд.: *Γεδεών Μ.* *Κανονικαὶ διατάξεις τῶν ἀγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως*. 2. Κ-πολεῖ, 1889. Σ. 43—44). Происхождение остальных глав неясно.

Название	Mansi XIV (1769)	Ралли— Потли IV (1854)	РС 100 (1865)	Pitra	Русский перевод
Canones CCXXVII ³¹⁰ ; Ex Typico excerpti canones (1— 87) ³¹² ; Ex ecclesiasticis Constitutioni- bus (88—227)	—	—	—	327—348 327—336 336—348	Р. п. частичный ³¹¹

³¹⁰ Первоначально Питра опубликовал 161 канон свт. Никифора (*Pitra 1858*; издание было недоступно); все они переизданы им в *Pitra 1868*. Мы включили в таблицы 2 и 3 сравнительной нумерации канонов сведения о соотношении двух этих изданий, которые приводит сам Питра (*Pitra 1868*. Р. 349—350).

³¹¹ Сопоставления с рус. пер. см. в таблицах 2 и 3 сравнительной нумерации канонов.

³¹² Питра сообщает, что каноны 1—87 извлечены им из трех рукописей, где сохранились под заглавием «*ἐκ τοῦ αὐτοῦ* (Никифора) *Τυπικῶν*» (*Pitra 1868*. Р. 327. Примеч. 1). Ни в РС, ни у Ралли—Потли нет «Типика», который бы атрибуировался Никифору. Отсутствует он и в наиболее полном новейшем издании, содержащем (в англ. пер.) все ранее издававшиеся византийские монашеские типики: *Byzantine monastic foundation documents: A complete Transl. of 'surviving Founders' Typika and Testaments: [In 5 vol.] / Ed. by J. Thomas, A. C. Hero with the assist. of G. Constable; Transl. by R. Allison et al.; Administrative comment. by J. Thomas. Washington: Dumbarton Oaks, 2000 (Dumbarton Oaks Studies 35)*. Это означает, что «Типик» Никифора (если такая атрибуция правильна) либо не сохранился, за исключением опубликованных Питрой канонов, либо остается неизданным.

Каноны свт. Никифора Исповедника
(сравнительная нумерация в различных собраниях)³¹³

Таблица 1

Canones ex ecclesiasticis Constitutionibus ³¹⁴ (38 канонов)	Aliquot canones ³¹⁵ (17 канонов)	Τὸ αὐτὸ καὶ νόμος § ³¹⁶ (7 канонов)	Ex canonibus Nicephori (ex ecclesiasticis Constitutionibus) ³¹⁷ (9 канонов)	[Canones] Nicephori patriarchae ³¹⁸ (6 не-пронумерованных канонов)	Славянский перевод ³¹⁹ (23 канона)	Русский перевод (49 канонов)
1	14	—	—	—	1	1
2	10, 11	—	—	—	2	2
3	—	—	—	—	3	3
4	6	—	—	—	—	4

³¹³ Таблицы 1—6 составлены А. Г. Бондачем. В таблицу не включены канонические послания, атрибулируемые свт. Никифору (см. выше примеч. 305, 306).

³¹⁴ Mansi XIV, 124—128 (= *Cotelierius 1686*, 445—450); *Ράλλης—Ποτλής 1854. Т. Д'. Σ. 427—431*; PG 100, 856—860.

³¹⁵ Mansi XIV, 119—124; PG 100, 852—853.

³¹⁶ *Ράλλης—Ποτλής 1854. Т. Д'. Σ. 431* (перепечатаны из «Пидалиона»).

³¹⁷ Mansi XIV, 129; *Ράλλης—Ποτλής 1854. Т. Д'. Σ. 431a—b* (= *Cotelierius 1686*, 451—453); PG 100, 860—861. Очевидно, эти каноны заимствованы из какого-то обширного собрания канонов Никифора, о чем свидетельствует их особая нумерация.

³¹⁸ Mansi XIV, 129—132; PG 100, 861—864. Вместо номера мы указываем incipit лат. перевода. Каноны «Qui publici» и «Antiminsia citra» присутствуют также в «Эпитоме канонов» Константина Арменупула; канон «Si adulta», возможно, является своеобразной переработкой или дополнением канона 38 (заимствован из «Эпитомы» Арменупула; в *Pitra 1868* напечатан под № 79). См. также таблицу 5 (С. 617).

³¹⁹ Святого Никифора Константина града исповедника, и иже с ним святых отец, правила о церковных счинениях // Кормчая. М., 1650 (= Варшава, 1786; М., 1888; М., 1912; СПб.: Воскресение, 1998). Гл. 58. С. 1308—1311 (пагинация репринта). Если в этом editio princeps «Кормчей» (т. н. «Иосифовская Кормчая») и в его исправленном переиздании (Кормчая. М., 1653 [«Никоновская Кормчая»]) правила Никифора составляют гл. 58, то в сино-

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Canones ex ecclesiasticis Constitutionibus (38 канонов)	Aliquot canones (17 канонов)	Τοὺς αὐτοὺς κανόνες ζ' (7 канонов)	Ex canonibus Nicephori (ex ecclesiasticis Constitutionibus) (9 канонов)	[Canones] Nicephori patriarchae (6 не-промульгованных канонов)	Славянский перевод (23 канона)	Русский перевод ³²⁰ (49 канонов)
5	—	—	—	—	4	5
6	—	—	—	—	5	6
7	8	—	—	—	6	7
8	15	—	—	—	—	8
9	—	—	—	—	7	9
10	—	—	—	—	—	10
11	—	—	—	—	8	11
12	—	—	—	—	—	12
13	—	—	—	—	9	13
14	—	—	6 (пространная ред.)	—	10	14
15	—	—	—	«Monachas sarrarium» (fr.)	11	15
16	—	—	17	—	12	16
17	—	—	19	—	13	17
18 ³²¹	—	—	19 ³²²	—	13	18
19	5	—	—	—	—	19
20	—	—	29	—	—	20
21	—	—	—	—	14	21
22	—	—	—	—	15	22
23	—	—	—	—	—	23

дальном издании (Книга кормчая. М., [1787]. Ч. 1—2) — гл. 57. Это вызвано тем, что в «Кормчей» 1787 г. была опущена гл. 47 «Никоновской Кормчей» и нумерация гл. 48—71 сместилась на единицу. (Указания еп. Никодима о том, какие каноны отсутствуют в «Кормчей» [Никодим 1911. I. С. 43. Примеч. 7], не вполне точны.)

³²⁰ Никодим 1911. II. С. 574—595.

³²¹ В «Пидалионе» (и в «Кормчей») каноны 17 и 18 объединены как составляющие одно целое по смыслу.

³²² Канон 19, таким образом, приблизительно соответствует канону 17 в «Пидалионе»; аналогична ситуация с каноном 13 в «Кормчей».

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Canones ex ecclesiasticis Constitutionibus (38 канонов)	Aliquot canones (17 канонов)	Τοὺ ἀριθμοῦ κανόνες ζ' (7 канонов)	Ex canonibus Nicephori (ex ecclesiasticis Constitutionibus) (9 канонов)	[Canones] Nicephori patriarchae (6 не-пронумерованных канонов)	Славянский перевод (23 канона)	Русский перевод (49 канонов)
24	—	—	—	—	16	24
25	—	—	66	—	—	25
26	7	—	—	—	17	26
27	—	—	—	—	18	27
28	—	—	—	—	19	28
29	—	—	—	—	20	29
30	—	—	—	—	—	30
31	—	—	—	—	—	31
32	17	—	—	—	—	32
33	—	—	—	«Quod oporteat»	—	33
34	1	—	—	—	—	34
35	—	—	—	—	21	35
36	—	—	—	—	22	36
37	—	—	—	—	23	37
38 ³²³	—	—	—	«Si mulier»	—	38
—	2	1	—	—	—	39
—	3	2	—	—	—	40
—	4	3	—	—	—	41
—	9	4	—	—	—	42
—	12	5	—	—	—	43
—	13	6	—	«Monachas sacrarium» (fr.)	—	44
—	16	7	—	«Monachas sacrarium» (fr.)	—	45
—	—	—	1	—	—	46
—	—	—	9	—	—	47

³²³ Канон 38 добавлен в изд. Ралли—Потли на основании «Каноникона» монаха Христофора, см.: Ράλλης—Ποτλής 1854. Τ. Δ'. Σ. ε' (в PG — непосредственно из рукописи³). Этот канон имеется также в «Эпитоме» Арменула (см. таблицу 5) и в *Pitra* 1868 (под № 78).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Canones ex ecclesiasticis Constitutionibus (38 канонов)	Aliquot canones (17 канонов)	Тод айтоб кароуес ζ (7 канонов)	Ex canonibus Nicephori (ex ecclesiasticis Constitutionibus) (9 канонов)	[Canones] Nicephori patriarchae (6 не-прономерованных канонов)	Славянский перевод (23 канона)	Русский перевод (49 канонов)
—	—	—	16	—	—	48
—	—	—	56	—	—	49

Таблица 2

Ex Typico excerpti canones ³²⁴ (87 канонов)	[Canones Nicephori] ³²⁵ (161 канон)	Русский перевод (49 канонов)	Theodori Studii poenae (1—65) ³²⁶
1	1	—	—
2	2	20	—
3	3	5	—
4	4	—	—
5	5	31	—
6	6	26	—
7	7	7	—
8	8	2 (fr.)	—
9	9	2 (fr.)	—
10	10	28	—
11	11	43	—
12	12	29	—
13	13	44	—
14	14	22	—
15	15	21	—
16	16	1	—
17	17	8	—
18	18	3	—
19	19	45	—

³²⁴ Pitra 1868. P. 327—336.

³²⁵ Pitra 1858.

³²⁶ PC 99, 1733—1758. Каноны 54—63, изданные Питрой, приблизительно соответствуют некоторым из «Епитимий» прп. Феодора Студита.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Ex Typico excerpti canones (87 канонов)	[Canones Nicephori] (161 канон)	Русский перевод (49 канонов)	Theodori Studii poenae (1—65)
20	20	—	—
21	21	—	—
22	22	32	—
23	23	—	—
24	24	49	—
25	25	6	—
26	26	—	—
27 ³²⁷	27	27	—
28	28	30	—
29	29	—	—
30	30	12	—
31	31	24	—
32	32	13	—
33	33	25	—
34	34	9	—
35	35	—	—
36	36	46	—
37	37	—	—
38	38	—	—
39	39	—	—
40	40, 79	33	—
41	41	—	—
42	42	39	—
43	43	47	—
44	44, 70	—	—
45	45	40	—
46	46	41	—
47	47	15	—
48	48, 71	48	—
49	49	16	—
50	50	10	—
51	51	17, 18	—

³²⁷ Канон 27 в издании Питры противоположен по смыслу аналогичному канону во всех остальных изданиях греч. текста, а также в слав. и рус. переводах. Это произошло вследствие того, что при его публикации Питра отдал предпочтение рукописям с явной ошибкой писцов.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Ex Turico excerpti canones (87 канонов)	[Canones Nicephori] (161 канон)	Русский перевод (49 канонов)	Theodori Studii poenae (1—65)
52	52	19	—
53	53	4	—
54	54	—	1
55	55	—	2 (fr.)
56	56	—	2 (fr.)
57	57	—	3
58	58	—	5
59	59	—	12
60	60	—	20
61	61	—	23
62	62	—	27
63	63	—	30
64	64	—	—
65	65	—	—
66	66	—	—
67	67	—	—
68	68	—	—
69	69	—	—
70	146	—	—
71	147	—	—
72	148	—	—
73	—	—	—
74	—	—	—
75	—	—	—
76	127	—	—
77	—	—	—
78	—	38	—
79	35	—	—
80 ³²⁸	—	—	—
81	—	—	—
82	—	—	—
83	—	42	—
84	80	—	—
85	72	11	—

³²⁸ Переработка второй части предыдущего канона.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Ex Typico excerpti canones (87 канонов)	[Canones Nicephori] (161 канон)	Русский перевод (49 канонов)	Theodori Studii poenae (1—65)
86	—	—	—
87 (пространная ред.)	—	14	—

Таблица 3

Canones ex ec- clesiasticis Constitutionibus ³²⁹ (каноны 88—227)	[Canones Nicephori] (161 канон)	Русский перевод (49 канонов)	«Эпитома канонов» Константина Арменула ³³⁰ (10 пронумеров- ванных канонов)
88	84	—	—
89	74	23	—
90	75	34	—
91	76	35	—
92	77	36	—
93	78	37	—
94	81	—	«Qui publici» (II, 1; 77A13—B1)
95 ³³¹	82	—	«Antimisia citra» (II, 6; 97A5—13)

³²⁹ *Pitra* 1868. P. 336—348.

³³⁰ Византийский канонический сборник, составленный, предположительно, в сер. XIV в. Старое изд.: *PG* 150 (1865), 45—168 (мы указываем номер раздела и титула, в котором находится канон, и номера столбцов и строк по этому изд.). Критическое изд. (Edition critique et commentaire de l'Épitomé des saints canons de Constantin Harménopoulos: Thèse pour le doctorat / Texte établi, trad. et comm. par S. Perentidis, Paris, 1980—1981) до сих пор не опубликовано и недоступно для нас.

³³¹ Каноны 96—227 не имеют соответствий ни в одном из изданий канонов свт. Никифора (кроме *Pitra* 1858). Будучи извлечены Питрой из различных рукописей, они нуждаются в специальном текстологическом исследовании для проверки их атрибуции свт. Никифору. Здесь мы можем только указать, что каноны 187—189 соответствуют канонам 3, 9 и 11 патр. Николая Константинопольского (*Ράλλης—Ποτλῆς* 1854. Т. A. Σ. 419—421, 425—426; рус. пер.: *Никодим* 1911. Т. II. С. 604—605, 609—610). Кроме того, некоторые из этих канонов

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К «ТСО»

Отдельные каноны свт. Никифора,
включенные в церковно-правовые сборники

Таблица 4

«Пандекты» Никона Черногорца ³³² (3 канона)	Ex Turico excerpti canonos (87 канонов)	Русский перевод (49 канонов)
4 ³³³ (390.7—12)	3, 39	5
5 (391.1—5)	40	33

Таблица 5

«Эпитома канонов» Константина Арменопула (10 пронумерованных канонов)	Русский перевод (49 канонов)	[Canones] Nicephori patriarchae (6 пронумерованных канонов)
II, 1 (77A8—12)	8	—
II, 1 (77A13—B1)	—	«Qui publici»
II, 6 (97A5—13)	—	«Antiminsia citra»
II, 6 (9715—B2)	1	—
II, 6 (97B4—7)	5	—
II, 6 (97B8—11)	9	—
IV, 2 (121D12—123A2)	15, 44, 45	«Monachas sacrarium» (полностью)
V, 1 (128C3—7)	45	—
VI (165C13—D6)	38	«Si mulier»
VI (165D13—167A3)	—	«Si adulta»

могут присутствовать в древнеславянской редакции «Кормчей» под именем Василия Великого (изд. слав. пер.: Василия Великого правила чернцам, 1—54 // Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов. II. С. 67—71).

³³² Византийский канонический сборник кон. XI в. Критическое изд. части греч. текста и др.-рус. пер.: Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII века (юрид. тексты) / Изд. подгот. К. А. Максимович // М.: Языки культуры, 1998 (указываем пагинацию и номера строк по этому изд.).

³³³ Канон в форме вопросоответа. Вопрос представляет собой видоизмененный канон 5 в изд. Ралли—Потли (3 — у Питры). Ответ соответствует канону 39 в *Pitra* 1868; на рус. язык не переведен.

Номоканон при Большом Требнике ³³⁴ (12 статей)	Русский перевод (49 канонов)
66	15
67	21
83	22
85	23
112	17
160 ³³⁵	—
169 ³³⁶	—
172	3
183	7, 36 ³³⁷
215	12
217	47
225 ³³⁸	—

³³⁴ Византийский литургико-канонический сборник, руководство для духовников по проведению исповеди и наложению епитимий. Согласно А. С. Павлову, составлен на Афоне в 1-й пол. XV в. Первое издание слав. перевода — Киев, 1620; затем многократно переиздавался в России вплоть до XIX в. Критическое изд. греч. оригинала и слав. пер.: Номоканон при Большом Требнике. Его история и тексты, греческий и славянский... / Изд. подгот. и коммент. А. С. Павлов. 2-е изд., перераб. М., 1897 (с. 481—498 — сравнительная таблица статей этого Номоканона в дониконовских изданиях). Мы указываем номера статей, содержание которых полностью или частично совпадает с канонами свт. Никифора.

³³⁵ В тексте статьи отсутствует указание на авторство. По содержанию статья близка к канону 196 свт. Никифора в изд. Питры (*Pitra 1868*. P. 345—346; в изд. *Pitra 1858* — канон № 149), а также к 17-му каноническому ответу патр. Тимофея Александрийского (*Pitra 1864*. P. 641; слав. пер. в гл. 61 [60] «Кормчей»). Этот ответ, однако, скорее всего не принадлежит Тимофею (согласно *СРГ 2520*).

³³⁶ Примерно соответствует гл. 11 из *Capitula de variis argumentis (Pitra 1868*. P. 326). Рус. пер. нет.

³³⁷ Помимо этого, в ст. 183 имеются фрагменты, близкие к канонам 67 и 94 в *Pitra 1868*.

³³⁸ Соответствует канону 171 в *Pitra 1868* (№ 160 в *Pitra 1858*). В статье также дается ссылка на «24-й канон свт. Никифора»; по смыслу здесь подходит канон, изданный под № 1 в: *Pitra 1868*.

Название ³⁴⁰	TLG ³⁴¹	PG 100
Chronographia Brevis ab Adamo ad Michaelis et Theophili tempora [Dub.] [Stichometria (Quae Scripturae canonicae), PG 100, 1056—1060] ³⁴²	3086/2 (ed. de Boor, recensio-nes duae)	1001—1060
Altera demonstratio de sanctis imaginibus	—	849
Duodecima capita contra Iconomachos ³⁴³	—	—
Adversus Iconomachos ³⁴⁴	3086/10*	—

³³⁹ Таблица составлена А. Г. Дунаевым и В. А. Барановым.

³⁴⁰ Латинские названия даны по TLG (при отсутствии в TLG — по другим публикациям либо авторитетным справочникам).

³⁴¹ Знаком * обозначены сочинения, доступные только в режиме он-лайн.

³⁴² Уже в древности Анастасием Библиотекарем был сделан лат. перевод (*Chronographia tripartita* // *PL* 129, 511—554. Перечень других изданий: PG 100, 10—11). Обзор славянских переводов (разных редакций, из которых к греч. подлиннику близка лишь первая, впервые изданная и изученная Я. Н. Щаповым): *Пиотровская Е. К.* Краткий археографический обзор рукописей, в состав которых входит текст «Летописца вскоре» константинопольского патриарха Никифора // *ВВ* 37 (1976), 247—254; *Она же.* «Летописец вскоре» // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 1. (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 231—234 (лит.-ра). Новейшие издания славянского перевода: «Летописец вскоре» патриарха Никифора // *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований: [В 2 т.] Т. II / Подгот. к изд. и доп. Ю. К. Бегуновым, И. С. Чичуровым, Я. Н. Щаповым; Под общ. рук. Я. Н. Щапова; [Отв. ред. Д. С. Ангелов, Б. А. Рыбаков] // *София: Изд.-во Болгар. АН,* 1987. С. 210—230 (текст парал.: слав., греч. Греч. текст [по ГИМ, Син. греч. 467, Владимир № 318], как и слав. перевод, примерно совпадает с изд. де Боора, р. 81—101); *Пиотровская Е. К.* Византийские хроники IX века и их отражение в памятниках славяно-русской письменности: («Летописец вскоре» константинопольского патриарха Никифора) // *СПб., 1998* (ППС, вып. 97 [34]).

³⁴³ *Mai A.* *Spicilegium Romanum.* Vol. 10. Pars 2. Roma, 1844. P. 152—156; *Paradopoulos-Kerameus A.* *Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας.* Vol. 1. St. Petersburg, 1891; Bruxelles, 1963. P. 454—460 (лучший текст, чем у Май).

³⁴⁴ *Sancti Nicephori Antirrheticus, liber quartus* // *Pitra 1858.* P. 233—291.

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Название ³⁴⁰	TLG ³⁴¹	PG 100
Sanctorum Patrum Testimonia octogenta de Christi incarnatione, duplici natura ac resurrectione ³⁴⁵	—	—
De Magnete ³⁴⁶	3086/7*	—
Eusebii Caesarensis Refutatio ³⁴⁷	3086/8*, cf. 3086/9*	—
Pseudo-Epiphanii sive Epiphaniidis Confutatio ³⁴⁸	3086/9*, cf. 3086/8*	—
Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 ³⁴⁹	3086/12	—
De Cherubinibus a Moysae factis (opuscula I—VII) ³⁵⁰	—	—
De diaita ³⁵¹	—	—

³⁴⁵ Florilegium из святоотеческих сочинений, составленный патриархом Никифором и являющийся дополнением к «Антирретикам» (выше, № 1255—1257). Издан Питрой как отдельный трактат после антологии из Макария Магнезийского: *Pitra 1852*, 336—370.

³⁴⁶ *Pitra 1852*. P. 302—335. Выборка из сочинения Макария Магнезийского (CPG 6115). Ср.: *Арсений (Иващенко), еп. Макарий Магнезийский // ХЧ 1883*. Ч. 1. № 5/6. С. 597—632; *Сагарда А. И. Антиохийская богословская школа: Макарий Магнезийский // Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии*. СПб., 2004. С. 953—966.

³⁴⁷ *Pitra 1852*. P. 371—503.

³⁴⁸ *Pitra 1858*. P. 292—380 (продолжение предыдущего сочинения, изданного Питрой в виде двух отдельных произведений; по мысли Никифора, цитаты у Мамоны принадлежат на самом деле не Епифанию Саламинскому, а некоему Эпифаниду).

³⁴⁹ *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 / Ed. J. Featherstone. Leuven; Turnhout, 1997 (CCSG 33)*. Рус. пер. фрагмента указан выше в примеч. 308.

³⁵⁰ *Declerck J. Les sept opuscules sur la fabrication des images attribués à Nicéphore de Constantinople // Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday / Ed. by B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun. Leuven, Paris, 2004. P. 127—144 (Analecta 137)*.

³⁵¹ *Στίχοι περὶ διαίτης*. Издано В. С. Бенешевичем по Sinait. 355 (531). Л. 180а—183б: Описание греческих рукописей монастыря святой Екатерины на Синае (*Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in monasterio Sanctae Catharinae in Monte Sina asservantur*). Т. I: Замечательные рукописи в библио-

Название ³⁴⁰	TLC ³⁴¹	PG 100
Corpus asceticum (неизд.) ³⁵²	—	—
Liber onirocriticus [Spurium?] ³⁵³	3086/13*	—
Oratio (Гомилия в день трех святителей) (ВНГ 748w): Spurium (DSAM 11. P. 185, № 13).	—	—

Сводную таблицу серии ТСО см. на с. 622—626

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

(продолжение см. на с. 627)

- Деяния 1996 — Деяния Вселенских Соборов. Т. 1—4. СПб., 1996.
- Дмитриев 1916 — Перевод и анализ сочинения св. Кирилла Александрийского
Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστewς τῆς εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Курсовое сочинение студента 71-го курса *свщ.* В. Дмитриева по II-й кафедре Патрологии за 1915/1916 учебный год (ОР РГБ. Ф. 172. Д. 235. Ед. 4).
- Миролюбов 1889 — Миролюбов А. Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889 (ранее публ.: Труды КДА. 1887. № 6, С. 200—218; № 7. С. 336—355; № 9. С. 53—71; № 10, С. 248—276; № 11. С. 321—350; 1888. № 4. С. 534—582; № 11. С. 63—74; 1889. № 3. С. 467—483; № 6. С. 320—341; № 9. С. 125—144; № 11. С. 358—384; № 12. С. 480—522).
- Муретов 1915 — Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Ч. 1. Жизнь преподобного Максима и служба ему / Перевод, издание и примечания проф. М. Д. Муретова. СПб, 1915 (ТСО 69).
- Никодим 1911 — Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / Пер. с сербск. Т. 1—2. СПб., 1911—1912 (и репринты).
- О возобновлении 1877 — Дело № 80. 1877. О возобновлении академического издания ОР РГБ. Ф. 172. К. 25. Ед. 17. 30 л.

теке Синайского монастыря и Синаеджуванийского подворья (в Каире), описанные архимандритом Порфирием (Успенским) / Под ред. и с дополнениями В. С. Бенешевича. Пг., 1911. С. 555—558.

³⁵² Выборки из сочинений Златоуста канонического характера, см.: DSAM 11. P. 185, № 11.

³⁵³ Guidorizzi G. Libro dei sogni (Collana di Studi e Testi 5). Napoli: D'Auria, 1980. P. 51—82. Pars 1 (textus): P. 51—64; Pars 2 (appendix prior): P. 65—73; Pars 3 (appendix altera): P. 74—82.

СВОДНАЯ ТАБЛИЦА СЕРИИ ТСО
(продолжение см. на с. 623—626)

№ ТСО ³⁵⁴	Правильный № ТСО	Год издания	Автор	№ части ³⁵⁵	№ книги
1	1	1843	Св. Григорий Богослов	1	1, 2
2	2	1843	Св. Григорий Богослов	2	3, 4
3	3	1844	Св. Григорий Богослов	3	1, 2
4	4	1844	Св. Григорий Богослов	4	3, 4
5	5	1845	Св. Василий Великий	1	1, 2
6	6	1845	Св. Василий Великий	2	3, 4
7	7	1846	Св. Василий Великий	3	1, 2
8	8	1846	Св. Василий Великий	4	3, 4
9	9	1847	Св. Василий Великий	5	1, 2
10	10	1847	Св. Василий Великий	6	3, 4
—	11	1847	Св. Григорий Богослов	5	—
11	12	1848	Св. Василий Великий	7	1, 2
12	13	1848	Св. Ефрем Сирин	1	3, 4
—	14	1848	Св. Григорий Богослов	6	—
13	15	1849	Св. Ефрем Сирин	2	1, 2
14	16	1849	Св. Ефрем Сирин	3	3, 4
15	17	1850	Св. Ефрем Сирин	4	1, 2
16	18	1850	Св. Ефрем Сирин	5	3, 4

³⁵⁴ В квадратных скобках указана нумерация, содержащаяся в указателе к ПрибТСО (в случае несовпадения с выходными данными).

³⁵⁵ Жирным шрифтом выделены номера частей, которыми завершаются творения того или иного автора.

№ ТСО	Правильный № ТСО	Год издания	Автор	№ части	№ книги
17	19	1851	Св. Афанасий Великий	1	1, 3
18	20	1851	Св. Ефрем Сирий	6	2, 4
19	21	1852	Св. Афанасий Великий	2	1, 3
20	22	1852	Св. Ефрем Сирий	7	2, 4
21	23	1853	Св. Афанасий Великий	3	1, 3
22	24	1853	Св. Ефрем Сирий	8	2, 4
23	25	1854	Св. Афанасий Великий	4	1, 2
23 [24] ³⁵⁶	26	1854	Св. Исаак Сирий	—	—
25	27	1855	Св. Кирилл Иерусалимский	—	1, 2
26	28	1855	Блж. Феодорит Кирский	1	3, 4
27	29	1856	Блж. Феодорит Кирский	2	1, 2
28	30	1856	Блж. Феодорит Кирский	3	3, 4
29	31	1857	Блж. Феодорит Кирский	4	1, 2
30	32	1857	Блж. Феодорит Кирский	5	3, 4
31	33	1858	Прп. Нил Синайский	1	1, 2
32	34	1858	Прп. Нил Синайский	2	3, 4
33	35	1859	Прп. Нил Синайский	3	1, 2
—	36	1859	Блж. Феодорит Кирский	6	—
34	37	1859	Прп. Исидор Пелусиот	1	3, 4
35	38	1860	Прп. Исидор Пелусиот	2	1, 2
36	39	1860	Прп. Исидор Пелусиот	3	3, 4
—	40	1861	Блж. Феодорит Кирский	7	—
37	41	1861	Св. Григорий Нисский	1	1, 2

³⁵⁶ Номер 23 ошибочный. В печатном и рукописном указателе указан номер 24.

№ ТСО	Правильный № ТСО	Год издания	Автор	№ части	№ книги
38	42	1861	Св. Григорий Нисский	2	3, 4
39	43	1862	Св. Григорий Нисский	3	1, 2
40	44	1862	Св. Григорий Нисский	4	3, 4
41	45	1863	Св. Григорий Нисский	5	1, 3, 5
42	46	1863	Св. Епифаний Кипрский	1	2, 4, 6
43	47	1864	Св. Григорий Нисский	6	1, 3, 5
44	48	1864	Св. Епифаний Кипрский	2	2, 4, 6
44 (внеочеред- ной) [43 ^a] ³⁵⁷	49	1865	Св. Григорий Нисский	7	1
		1866			2
		1868			3
45	50	1871	Св. Григорий Нисский	8	1, 2
		1872			3, 4
46	51	1872	Св. Епифаний Кипрский	3	1, 2, 3, 4
47	52	1880	Св. Кирилл Александрийский	1	1, 3
48	53	1880	Св. Епифаний Кипрский	4	2, 4
47/[47 ^a]	52 ^a	1881	Св. Кирилл Александрийский	1 (прод.)	1, 3
48/[48 ^a]	53 ^a	1881	Св. Епифаний Кипрский	4 (прод.)	2, 4
49	54	1882	Св. Кирилл Александрийский	2	1, 3
50	55	1882	Св. Епифаний Кипрский	5	2, 4
49/[51] ³⁵⁸	54 ^a	1883	Св. Кирилл Александрийский	2 (прод.)	1, 3

³⁵⁷ В печатном и рукописном указателе.

³⁵⁸ Этот и следующий номера в чит. зале МДА на переплетах были поставлены ошибочно, с опережением, в то вре-

№ ТСО	Правильный № ТСО	Год издания	Автор	№ части	№ книги
50/[52]	55 ^a	1883	Св. Епифаний Кипрский	5 (прод.)	2, 4
51/[51 ^a]	56	1884	Св. Кирилл Александрийский	3	1, 2, 3, 4
52/[52 ^a]	57	1884	Св. Епифаний Кипрский	6	2, 4
51/[51 ^b]	56 ^a	1885	Св. Кирилл Александрийский	3 (прод.)	1, 3
52/[52 ^b]	57 ^a	1885	Св. Епифаний Кипрский	6 (прод.)	2, 4
53	58	1886	Св. Кирилл Александрийский	4	1, 2, 3, 4
54	59	1887	Св. Кирилл Александрийский	5	1, 2, 3
54/[55]	60		Св. Кирилл Александрийский	6	4
55/[55 ^a]	60 ^a	1888	Св. Кирилл Александрийский	6 (прод.)	1, 2, 3, 4
56	61	1889	Св. Кирилл Александрийский	7	1, 2, 3, 4
57	62	1890	Св. Кирилл Александрийский	8	1, 2, 3, 4
57/[57 ^a]	62 ^a	1891	Св. Кирилл Александрийский	8 (прод.)	1
57/[58]	63		Св. Кирилл Александрийский	9	2, 3, 4
58/[58]	63 ^a	1893	Св. Кирилл Александрийский	9 (повт., прод.)	—
60	64	1896	Св. Ефрем Сирин	7	—
61	65	1896	Св. Кирилл Александрийский	10	—
61/<62> ³⁵⁹	66	1897	Св. Ефрем Сирин	8	—
63	67	1898	Св. Кирилл Александрийский	11	—
66 ³⁶⁰ /<>64>	68	1901	Св. Кирилл Александрийский	12	—

мя как продолжались печататься 49-й и 50-й номера ТСО. Соответственно, следующие за ошибочными номерами (51 и 52) четыре номера имеют индексы [a] и [6].

³⁵⁹ Представляется целесообразным заменить лишний № 61 на недостающий № 62.

³⁶⁰ Номер ошибочный.

№ ТСО	Правильный № ТСО	Год издания	Автор	№ части	№ книги
65	69	1904	Св. Никифор Константинопольский	1	—
66	70	1906	Св. Кирилл Александрийский	13	—
67	71	1907	Св. Никифор Константинопольский	2	—
—/<67>	72	1907	Блж. Феодорит Кирский	7	—
68	73	1908	Блж. Феодорит Кирский	8	—
67/<69>	74	1909	Св. Кирилл Александрийский	14	—
68/<70>	75	1912	Св. Кирилл Александрийский	15	—
69 <71>	76	1915	Св. Максим Исповедник	1	—
—/<72>	77	1917	Св. Максим Исповедник	[2] ³⁶¹	—

³⁶¹ Предполагаемый номер части.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

(продолжение, начало см. на с. 621)

- О переводах 1912 — О переводах «Творений св. Отцев» 1911—1912. ОР РГБ. Ф. 172. К. 44. Ед. 2. 15 л.
- Правила 2000 — Правила святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отец с толкованиями. Т. I. Правила святых апостол и святых отец. М., 1876 (М., 2000).
- Ράλλης—Ποτλής 1854. Τ. Δ' — Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευθύμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων ἐκδοθέν συν πλείστοις ἄλλαις τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετὰ τῶν ἀρχαίων ἐξηγητῶν καὶ διαφόρων ἀναγνωσμάτων ὑπὸ Γ. Α. Ράλλη καὶ Μ. Ποτλή, ἐγκρίσει τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Τ. Δ'. Ἀθήνησιν, ἐκ τῆς τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος, 1854 (1992).
- Beck 1959 — Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959.
- Cotelierius 1686 — Cotelierius. Ecclesiae graecae monumenta. Vol. 3. Paris, 1686.
- Hannik 1981 — Hannik Chr. Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. Wien, 1981 (Wiener byzantinistische Studien XIV).
- Ortiz de Urbina 1965 — Ortiz de Urbina. Patrologia syriaca. Romae, 1965.
- Pitra 1852 — Spicilegium Solesmense / Ed. J. B. Pitra. Vol. 1. Paris, 1852, repr. Graz: Akademische Druk, 1962.
- Pitra 1858 — Spicilegium Solesmense / Ed. J.-B. Pitra. Vol. 4. Paris, 1858, repr. Graz: Akademische Druk, 1963.
- Pitra 1864 — Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta / Ed. J.-B. Pitra. Vol. 1. Roma, 1864.
- Pitra 1868 — Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta / Ed. J.-B. Pitra. Vol. 2. Roma, 1868.

СВЩ. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

БИБЛИОГРАФИЯ ПО АГИОЛОГИИ

В рукописном архиве свщ. Павла Флоренского (Музей священника Павла Флоренского, Москва) к «Докладной записке <о кафедре агиологии>», опубликованной выше¹, прилагался библиографический список, составленный, скорее всего, также как и «Записка», в мае 1917 г. Однако в то время как чистовик «Записки» был перепечатан и подан в Совет Академии, библиография так и осталась в черновом рукописном варианте; возможно, автор счел составление чистовика необязательным. Тем не менее, несмотря на свою незавершенность, данный материал в достаточной мере отражает энциклопедический подход о. Павла, свободно владевшего источниками по одной из своих любимых церковно-исторических дисциплин.

Библиография по агиологии состоит из 5-ти частей. В первой, самой обстоятельной, приводится список источников, опубликованных в России в основном на греческом языке; во второй перечислена переводная литература; в третьей и четвертой кратко указаны научная литература и исследования; и, наконец, на отдельном листочке Флоренский выписал названия сборников житий святых, которые могут с полным основанием рассматриваться как отдельная 5 часть. Все данные, приведенные о. Павлом в первой части, при подготовке настоящей публикации были идентифицированы по фундаментальному агиографическому справочнику «Греческая агиографическая библиотека» (ВНГ). В результате удалось составить почти что полный перечень публикаций греческих текстов по агиологии, сделанных отечественными

¹ См. с. 465—473.

исследователями в предреволюционную эпоху — как учтенных, так и не учтенных автором. Для удобства читателя полный список имен дореволюционных отечественных агиологов и их публикаций (в виде соответствующих номеров из ВНГ) помещен отдельным приложением. В этом списке номера публикаций, непосредственно учтенных о. Павлом, составляют более $1/3^2$, хотя, как ясно из авторских замечаний общего характера, ему было известно значительно большее число текстов.

Публикуемая ныне библиография по агиологии исправлена, перепроверена и отчасти унифицирована. Сокращения слов раскрыты без дополнительных пояснений. Недостающие слова или фразы помещены в квадратные скобки. Записи на отдельных небольших листках интегрированы с основным текстом. Без оговорок сделаны небольшие композиционные перемещения для объединения информации о публикациях одного и того же ученого. В сносках указаны номера из ВНГ (при ссылках на сборники текстов — в порядке их последовательности в публикации), а также — там, где это возможно — из недавно выпущенного Издательским советом РПЦ справочника «Исихазм. Аннотированная библиография» (ИАБ), в котором содержится много дополнительной информации.

Иером. Леонтий (Козлов), С. Ю. Акишин

[1.] ЛИТЕРАТУРА ПО АГИОЛОГИИ
НА ГРЕЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ, ИЗДАННАЯ В РОССИИ

[А. А.] *Васильев*. *Anecdota graeco-byzantina*. М., 1893.

[А.] *Пападопуло-Керамевс* составил сборник статей и житий святых из Иерусалимской библиотеки (*Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*). Т. 1—5. [СПб.,] 1891—1898.³ Издан Палестинским обществом.

² Общее число публикаций на момент составления записки — 244.

³ См. ниже приложение (С. 640).

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Он же издал «[Varia graeca sacra:] Сборник [греческих] неизданных богословских текстов IV—XV веков» с предисловием и указателем имен и понятий. Напечатан в «Записках Историко-филологического факультета [Императорского] Санкт-Петербургского Университета». Ч. 95. 1909.⁴

Varia graeca sacra:

- 1) Богатое собрание чудес вмч. Артемия по разным кодексам⁵.
- 2) Похвальное слово сиракузской мч. Лукии Иоанна Тцетцы, писателя XII в.⁶
- 3) Сказание игумена Игнатия об иконе Иисуса Христа⁷.
- 4) Житие св. Агапита, епископа Синая, и песнопение в честь него⁸.
- 5) Слово Константина Акрополита в честь св. Афанасия, епископа Адрамиттийского⁹.
- 6) Рассказ о чуде Богородицы в Константинополе в 1426 г.¹⁰

Далее идет ряд текстов не агиологического характера.

И. [В.] Помяловский. Издал на греческом языке жития святых:

1. [Житие] иже во святых отца нашего Феодора, архиепископа Едесского / По двум рукописям Московской Синодальной библиотеки. Напечатано в Записках Историко-филологического Факультета Императорского Санкт-Петербургского Университета. Ч. 29. СПб., 1892.¹¹

⁴ Репринт: Leipzig, 1975 (Subsidia Byzantina lucis ope iterata. Vol. VI). Новое предисловие издателей на немецком языке на с. 5—10. Далее римскими цифрами указаны порядковые номера опубликованных текстов.

⁵ № I (ВНГ 173), № II (ВНГ 174).

⁶ № III (ВНГ 996).

⁷ № IV (ВНГ 798).

⁸ № V (ВНГ 35).

⁹ № VII (ВНГ 192).

¹⁰ № VIII (ВНГ 1076).

¹¹ ВНГ 1744; ИАБ IV. № 1844.

БИБЛИОГРАФИЯ ПО АГИОЛОГИИ

2. [Житие] иже во святых отца нашего Григория Синаита / По рукописи Московской Синодальной библиотеки. Напечатано там же. Ч. 35. 1894.¹²
3. [Житие] прп. Афанасия Афонского / По рукописи Московской Синодальной библиотеки. Напечатано там же и та же часть. 1895.¹³
4. [Житие] прп. Паисия Великого / По рукописи Московской Синодальной библиотеки. Ч. 50. Там же. 1902.¹⁴
5. Повествование о чудесах св. вмч. Мины. Ibid. 1902.¹⁵

Примечание: Издания Помяловского снабжены указателями: 1) собственных имен и 2) наиболее замечательных слов и речений.

Г. Ф. *Церетели* издал на греческом языке житие иже во святых отца нашего Арсения Великого, по рукописи Московской Синодальной библиотеки¹⁶. Напечатано в Записках Историко-филологического факультета Санкт-Петербургского Университета. 1905. Ч. 74.

С. Г. *Вилинский* издал греческие и славянские редакции жития Василия Нового. Записки Историко-филологического факультета Новороссийского Университета. Одесса, 1911.¹⁷

Ряд житийных текстов с целью изучения Палестины издан Палестинским обществом при участии:

В. Г. *Васильевского*, издавшего житие Мелетия Нового в двух редакциях; Православный Палестинский Сборник. Вып. 17, 1886. С предисловием и русским переводом¹⁸;

¹² ВHG 722; ИАБ VI. № 1583.

¹³ ВHG 187; ИАБ VIII. № 342.

¹⁴ ВHG 1402—1403.

¹⁵ ВHG 1256—1269.

¹⁶ ВHG 168; ИАБ IV. № 1268.

¹⁷ См.: *Вилинский С. Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе*. Одесса, 1913. Ч. 1. Исследование; Одесса, 1911. Ч. 2. Тексты [ВHG 264, 264b—d].

¹⁸ ВHG 1247, 1248.

- А. Пападопуло-Керамевса, издавшего два жития св. Феогния, епископа Витилийского, с предисловием и переводом на русский язык Г. С. Дестуниса. Ibid. Вып. 32.¹⁹
- Его же, издавшего Мученичество 60 новых св. мучеников VIII века. Ibid. 34 вып.²⁰
- Н. [Я.] Марра, издавшего житие Петра Ивера на грузинском языке, снабдил примечаниями и переводом на русский язык. Ibid. 47 вып.²¹
- А. [И.] Пападопуло-Керамевса, издавшего 11 житийных текстов палестинских святых с предисловием²². Перевод на русский язык сделан В. В. Латышевым. Ibid. 57 вып.
- В. В. Латышева, издавшего 3 текста житий святых с предисловием и переводом на русский язык. Ibid. Вып. 60.²³
- Хр. Лопарев издал греческий текст жития св. Модеста, архиепископа Иерусалимского. Памятники древней письменности. 1892.²⁴
- Он же. Житие праведного Евдокима. Ibid. 1893.²⁵
- Много греческих житийных текстов издано в Византийском времени светскими учеными с разночтениями и рецензиями на них, отчасти в Летописи Историко-филологического общества в Одессе, в Известиях Императорской Академии Наук, в Записках Императорской Академии Наук, в Известиях Русского Археологического Института в Константинополе, Христианском Востоке, серии, посвященной изучению христианской культуры народов Азии и Африки.

¹⁹ ВHG 1786, 1787.

²⁰ ВHG 1218.

²¹ ИАБ XIV. № 187.

²² Собрание палестинской и сирийской агнологии (*Συλλογή παλαιστινῆς καὶ σιριακῆς ἀγιολογίας I*) // ППС 57. 1907 [ВHG 1200, 579, 1684, 205, 1177, 1179e, 694, 695, 1218, 465, 115, 142, 700, 702ab].

²³ ППС 60. 1913 [ВHG 1178, 964, 1541, 1541a].

²⁴ Памятники древней письменности 91. 1892 [ВHG 1299, а также 1299а, 1299k, 1299q].

²⁵ ВHG 607.

В. В. Латышев издал анонимный византийский менологий X века на греческом языке по кодексу Московской Синодальной библиотеки. *Menologium byzantinum anonimum*²⁶. Т. 1 [февраль—март]. 1911; Т. 2 [июнь—август]. 1912. Petropoli.

Арсений, епископ, издал на греческом языке с переводом на русский житие Феодоры Солунской, но без введения и без указателя²⁷.

[*А. Н.*] *Веселовский* в приложении к Розыскам в области русского духовного стиха издал на греческом языке Хождение Феодоры по мытарствам (Исследования в области русской духовной жизни) и Видение Григория (из жития Василия Нового) // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. [Т. 46. 1889—1890. С. 3—89; Т. 53. 1891—1892. С. 3—174].²⁸

[2.] ПЕРЕВОДНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО АГИОЛОГИИ В РОССИИ

Евсевий, [еп. Кесарийский.] Церковная история. [Т.] I и II. О палестинских мучениках. Изд. Петроградской Духовной Академии. 1850—1858.

Феодорита, [еп. Кирского.] История боголюбцев, [или повествование о святых подвижниках]. СПб., 1853.²⁹

Лавсаик, [или повествование о жизни святых и блаженных Отцов.] Палладия, [еп.] Елеонопольского. Изд. 2. [СПб.,] 1854.³⁰

²⁶ Menologii anonimi Byzantii saeculi X quae supersunt. Номера ВНС см. ниже в приложении.

1423а, 277е, 605е, 1202а, 1423, 1332, 277, 1202, 1414m, 1669с, 1544с, 1027—1027b, 1672а, 1312z, 1047, 1048, 835—837cde.

²⁷ ВНС 1737.

²⁸ ВНС 263.

²⁹ ИАБ V. № 299.

³⁰ ИАБ IV. № 332.

- Иоанна Мосха*. Луг духовный. М., 1853 и другие издания³¹.
- Григория Двоеслова*, [свт.]. Собеседования о жизни италийских отцов [и о бессмертии души]. Казань, 1858.³²
- Прот. П. Соловьев*. Христианские мученики [пострадавшие] на Востоке [по завоевании Константинополя турками]. СПб., 1862 [пер. с новогреческого].
- [*Прот. П. Соловьев*.] Сказание о мучениках христианских, [чтимых православною церковью]. Казань, 1865.
- Достопамятные сказания [о подвижничестве святых и блаженных отцов / Пер. с греч.]. Изд. 4. [СПб.,] 1870.³³
- [*Азария, монах*]. Афонский патерик [или Жизнеописание святых, на святой Афонской горе просиявших / Иждивением Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне]. 1—2 тт. Несколько изданий. Последнее 1897 г.³⁴
- Великие Минеи-Четьи *Макария*, [митр. Всероссийского], издаются с 1866 г.³⁵
- Руфин*, [пресвитер.] [Жизнь] пустынных отцов³⁶ / [Пер.] свящ. [М. И.] Хитрово. [СТСЛ.] 1898 и др. изд.³⁷
- Древний патерик, [изложенный по главам / Пер. с греч. В. Рождественского. 3 изд. М.,] 1899³⁸.
- Палестинский патерик. Вып. 1—21 / [Изд. И. В. Помяловский. СПб., Православное палестинское общество, 1885—1914].³⁹
- Четьи-Минеи. *Дмитрия*, [митр.] *Ростовского*. Последнее издание 1897 г. с дополнениями.⁴⁰

³¹ ИАБ IV. № 1492.

³² Переиздание: М.; Рига: Благовест. 1996.

³³ ИАБ IV. № 221.

³⁴ ИАБ VIII. № 314.

³⁵ Издание до сих пор не завершено.

³⁶ У о. Павла: «Путь пустынных отцов».

³⁷ ИАБ IV. № 316.

³⁸ ИАБ IV. № 234.

³⁹ ИАБ IV. № 138.

⁴⁰ Ср. более позднее издание: Жития святых, на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского, с дополнени-

- Филарет [(Гумилевский), архиеп.] Черниговский. Святые Южных славян. [Описание жизни их. СПб.,] 1883.
- Его же. Святые подвижницы Восточной Церкви. [СПб.,] 1871.⁴¹
- [М.] Сабинин. [Полное жизнеописание] святых Грузинской Церкви. [Жребий Божией Матери: В 2 ч. СПб.,] 1871—1872.⁴²
- И. [И.] Соколов. Житие [иже во святых отца нашего] Григория Синаита / Пер. на рус. яз. [с греческого (по изданному списку XVI в.) пер. с предисловиями и примечаниями] по тексту Помяловского. Издано Афонским Пантелеимоновым монастырем. [М.,] 1904.⁴³

[3.] ЛИТЕРАТУРА ПО ОБЩЕЙ АГИОЛОГИИ

- Протоиерей Дм. Вершинский. Месяцеслов Прав[ославно-Кафолической Восточной] Церкви. [СПб.,] 1856. В основу его положены Acta sanctorum болландистов.
- Филарет [(Гумилевский), архиеп. Черниговский]. Историческое учение об отцах Церкви. [В 3 т. СПб.,] 1859.⁴⁴
- Его же. Русские святые, [чтимые всею церковью или местно: Опыт описания жизни их. Отд. I: Январь—апрель. Отд. II: Май—август. Отд. III: Сентябрь—декабрь. СПб., 1882.]
- [Д. А. Эристов]. Словарь исторический о святых, [прославлен-

ями, объяснительными примечаниями и изображениями святых: В 12 кн. М., 1902—1911. Это издание является русским переводом (с небольшими сокращениями или, наоборот, дополнениями) с церковнославянского (одно из последних изданий: Киево-Печерская лавра, 1870); ниже о. Павел называет его «синодальным». Много репринтов и переизданий.

⁴¹ ИАБ IV. № 13.

⁴² ИАБ XIV. № 70. Новое переизд. под названием: Иверский патерик. М., 2004.

⁴³ ИАБ VI. № 1585.

⁴⁴ Репринт с данного издания: СТСЛ, 1996. Репринт с 3 изд. (СПб., 1882): М., 1994.

ных в Российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. СПб., 1842].

Сергий [(Спасский)], архиепископ Владимирский. [Полный] месяцеслов Востока. 1-е изд. Т. 1. [Восточная агиология. М., 1875;] Т. 2. [Святой Восток. М.,] 1876 г. 2 изд. 1901 г.⁴⁵

Хр. Лопарев. Описание некоторых греческих житий святых // ВВ [2. 1895. С. 592—612; 4. 1897. С. 378—401; 12. 1905—1906. С. 167—171].⁴⁶

Н. Петров. О происхождении и составе славяно-русского печатного пролога (иноземные источники) Сочинение Экстраординарного профессора Киевской Дух. Академии. Киев, 1875.

[4.] ИССЛЕДОВАНИЯ ПО АГИОЛОГИИ⁴⁷

[Д. П.] *Шестаков.* Исследования в области греческих [народных] сказаний о святых. [Варшава,] 1910 г.

Его же. Много статей агиологического характера, помещенных главным образом в Византийском Временнике⁴⁸, частью в Богословском Вестнике⁴⁹.

[Х. М.] *Лопарев.* Византийские жития святых VIII—IX вв. Византийский временник. Т. 17, 18 и 19 и отдельно с указателем⁵⁰.

⁴⁵ Репринт 2-го изд. в 3 книгах: М., 1997.

⁴⁶ ВВГ 468, 1058, 1065.

⁴⁷ К перечисленным ниже о Павлом книгам следует добавить исследование, вышедшее в год составления записки: *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М., 1917, переизд.: СПб., 1997.

⁴⁸ См.: *Шестаков Д. П.* К истории текстов жития святого Климента, папы Римского, пострадавшего в Херсоне // ВВ 14. 1909. С. 215—236; Житие Симеона Дивногорца в его первичной редакции // ВВ 15. 1909. С. 332—356.

⁴⁹ *Шестаков Д. П.* Заметки о греческих текстах житий и Макарьевских Минеех Четиях // ВВ. 1914. № 2. С. 369—382.

⁵⁰ *Лопарев Х. М.* Греческие жития святых VIII и IX вв.: Опыт научной классификации памятников агиографии с обзором их с точки зрения исторической и историко-литературной. Ч. 1: Современные жития. Пг., 1914.

[С. Г.] *Вилинский*. Житие [св.] Василия Нового [в русской литературе: В 2 ч. Ч. 1: Исследование. Одесса, 1913; Ч. 2: Тексты. Одесса, 1911].

[П. А.] *Сырку*. [Житие Григория Синаита, составленное Константинопольским патриархом Каллистом. СПб.,] 1909. Историко-археологическое введение к изданию славянского текста [жития] Григория Синаита по рукописи XVI века.⁵¹

[5. ЖИТИЯ СВЯТЫХ, СОСТАВЛЕННЫЕ
РУССКИМИ АВТОРАМИ]⁵²

[А. Н.] *Бахметьев*. [Избранные] жития святых, [кратко изложенные по руководству] Четых-Миней. М., 1867.

[С. П.] *Извольский*. Жития святых: Составлено по Четых-Миней: [Апрель. М., 1873; Май. М., 1884; Июнь. М., 1880; Август. М., 1880; Октябрь. М., 1880].

Филарет (Гумилевский), еп. Жития святых, чтимых [Православною Церковью, с введением о праздниках Господских и Богородичных, и о явленных чудотворных иконах: В 12 кн.] СПб., 1885 [1892].⁵³

Соф. Дестунис. Жития святых, [составлены] по Четых-Минейам и другим [книгам. Май.] СПб., 1886.

Свящ. М. Едлинский. Святые угодники Божии. Киев, 1897⁵⁴.

⁵¹ ИАБ VI. № 1584.

⁵² Названия книг выписаны на отдельном маленьком листочке.

⁵³ В 6-ти томах были переизданы Сретенским монастырем в 2000 г. Неверный год издания (1885) поставлен, вероятно, по ошибке, по аналогии с изданием: *Протопопов Д. М.* Жития святых, чтимых православною российскою церковью... М., 1884—1885.)

⁵⁴ См. также: *Едлинский М., свц.* Подвижники и страдальцы за веру православную и землю Русскую от начала христианства на Руси до позднейших времен. Т. 1. СПб., 1895; Подвижники и страдальцы за Веру Православную и землю Свято-Русскую. Т. 2. СПб., 1899; Подвижники и страдальцы за веру православную и землю Русскую от начала христианства на Руси до позднейших времен. Т. 3. СПб., 1901.

[Е.] *Поселянин*. Полное собрание житий святых Православной Греко-Российской Церкви. СПб., 1908.

Димитрий (Самбикин), еп. [*Подольский*]. Месяцеслов русских святых, всюю русскою церковию или местною чтимых. [1 изд.] 1870—1883 гг. в 1—4 вып.; 2 изд. 1893—1903 г. в 1—12 вып.⁵⁵

Синодальное издание Житий святых на русском языке мало чем отличается от Четьих-Миней св. Димитрия⁵⁶. Это — простой перевод последних на рус. язык, снабженный историческими и топографическими примечаниями.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ГРЕЧЕСКИЕ АГИОГРАФИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ, ИЗДАННЫЕ РУССКИМИ УЧЕНЫМИ ДО 1917 Г.⁵⁷

Алмазов А. И.: 1858rs, 460, 2090.

Амфилохий, еп. Угличский (Сергиевский П. И.): 917, 1021, 1114, 919e, 1831d, 1144h.

Арсений (Ивашенко), еп.: 654, 535, 1220, 1545, 1737.

Бенешевич В. Н.: 1431n, p, 2470, 1322v.

Билбасов В. А.: 355, 356, 1317.

Васильев А. А.

⁵⁵ 2-е издание имеет более пространное название: Месяцеслов святых, всюю русскою Церковию или местно чтимых, и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и св. угодников Божиих в нашем отечестве.

⁵⁶ Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих Миней св. Димитрия Ростовского с дополнением из Пролога. С изображениями святых и примеч. Кн. 1—12. М., изд. Моск. синодальная тип., 1902—1911.

⁵⁷ Указатель составлен по основной части справочника ВHG (Bibliotheca Hagiographica Graeca. Т. I—III. Bruxelles, 1957). Курсивом выделены публикации, перечисленные в дополнительной части справочника (Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae. Bruxelles, 1984). Памятники, учтенные свщ. Павлом Флоренским, выделены полужирным шрифтом. Если он ссылался на сборник текстов без указания его содержания, то в таком случае полужирно выделено название всего сборника.

Anecdota graeco-byzantina (М., 1893): 832, 812f, 812g, 228, 812i, 1871, 1872, 1874, 117d, 812, 810, 811, 804a, 804b, 805, 1004, 1005, 778—778b, 765b, 2277c, 2090.

Др. публ.: 1209, 1512, 705, 156b.

Василювский В. Г.: 1474, **1247, 1248**, 668, 1671, 1676, 1210.

Веселовский А. Н.

Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук (СПб.; Пг.; Л., 1872—1928): 1766, 675, 678, 687, 1410—1410a, **263**.

Вишинский С. Г.: **264, 264b—d**, 264b, 363.

Григорович В. И.: 356.

Дмитриевский А. А.: 191, 1617n, 1617ph.

Доброклонский А. П.: 1756t, 1755m, 1755d.

Епифанович С. Л.: 1233m, 1236, 1235.

Истрин В. М.

ЧОИДР: 2036, 2036b—e⁵⁸.

Летопись историко-филологического общества: 1343, 2390, 2389, 1344, 1345, 1346.

Откровение Мефодия Патарского (М., 1897): 1873, 1874c, 1875.

Др. публ.: 179, 1318k, 484z, 487.

Красносельцев Н. Ф.: 881w, 812b, 812x.

Крашенинников М.: 243, 1954, 1136h.

Лавров П. А.: 351, 266, 347.

Латышев В. В.

Menologii anonymi byzantini... (Т. I—II. Petropoli, 1911—1912): 1423a, 277e, 605e, 1202a, 1423, 1332, 277, 1202, 1414m, 1669c, 1544c, 1027—1027b, 1672a, 1312z, 1047, 1048, 835—837cde.⁵⁹

ППС: 674, **964, 1178, 1541, 1541a**⁶⁰.

⁵⁸ Те же номера (а также годы и страницы) и в основной, и в дополнительной части.

⁵⁹ Возможно, имеются и другие номера.

⁶⁰ Упоминает без названия имен — три текста житий.

- Mémoires de l'Académie (de Saint-Pétersbourg, VIIIe série):
 266, 268, 298, 981b, 1024, 1412, 1416, 1416b, 1669, 1543,
 1312y, 1026, 548, 1792e, 91, 758, 1787z.
 Др. публ.: 845, 850, 493m, 1755, 1755b, 639, 106, 605b.
 Лебедев Д. А.: 1431n.
 Лопарев X. М.:
 Памятники древней письменности (СПб.; Л., 1878—1925):
 1299, 1299a, 1299k, 1299q.
 ВВ: 1058, 468, 1065.
 Др. публ.: 607, 1445v, 1743, 1646, 606.
 Мелиоранский Б. М.: 791.
 Меньшиков А. И.: 355.
 Муретов М. Д.: 1233m, 1234.
 Никитский А. В.: 891.
 Пападопуло-Керамевс А. И.:
Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη. Ἀνέκδοτα ἑλληνικά (Constanti-
 poli, 1884): 697, 212, 1000, 1676.
Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας (Т. I—IV. Petropoli, 1891—
 1898): 766, 67, 540—542, 220, 1421, 84, 693, 1793, 1196,
 533, 1471, 197, 394, 395, 1361, 645, 1577—1577a, 1649,
 1651, 1664, 1652, 752, 1641, 1939, 113, 1606, 1032, 193,
 1476, 361.
 ППС: 1394a, 1131, 1786, 1787, 1217, 1318n.
 Monumenta graeca et latina ad historiam Photii patriarchae perti-
 nentia I (СПб., 1899): 139, 652, 944, 947b.
 Собрание палест. и сир. агиологии (ППС 57. 1907): 1200,
 579, 1684, 205, 1177, 1179e, 694, 695, 1218, 465, 115, 142,
 700, 702ab.
 Varia graeca sacra (Petropoli, 1909): 173, 173a, 173b, 173c, 174,
 996, 798, 35, 192, 1076.
 Др. публ.: 1001, 1002, 2380—2381, 2382, 1562, 1347, 1101,
 194, 962, 1745, 265, 729.
 Помяловский И. В.: 1608, 1744, 722, 187, 1402—1403, 1256—
 1269.

БИБЛИОГРАФИЯ ПО АГИОЛОГИИ

Рыстенко А. В.: 687, 687а, 687к, 1371z, 1372⁶¹.

Серафимов С. А.: 266.

Смирнов Е.: 796, 1069.

Сперанский М. Н.: 2035

Сырку П. А.: 1908.

Троицкий Е., свящ.: 985.

Тыницкий Н. Л.: 355⁶².

Успенский Ф. И.: 1392.

Церетели Г. Ф.: 168.

⁶¹ Последние два номера опубликованы в 1928 г.

⁶² Тыницкий Н. Л. Clemens Bulgar. 1. Monumenta ad SS. Cyrilli et Methodii successorum vitas resque gestas pertinentia I. СПб, 1918. С. 66—140.

Г. М. КЕССЕЛЬ

ИОАНН ОТШЕЛЬНИК,
СИРИЙСКИЙ ПИСАТЕЛЬ IV В.
АННОТИРОВАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Причиной появления данной аннотированной библиографии является практически полное отсутствие каких-либо сведений об Иоанне Апамейском и его учении в русскоязычной литературе¹. В недавно вышедшей в свет «Библиографии исихазма»² есть параграф, посвященный Иоанну, однако, с одной стороны, в нем перечислена только малая часть имеющихся изданий и исследований; а с другой — среди указанных работ три (№ 186—188) относятся не к Иоанну Отшельнику, а к Иоанну Дальятскому, жившему тремя столетиями позже, чьи сочинения никогда не смешивались с произведениями Иоанна Отшельника (также важно сделать еще одну поправку: под № 187 упомянута неопубликованная докторская диссертация, важнейшей частью которой является сирийский текст и английский перевод 22 гомилий Иоанна Дальятского).

Помещенная ниже библиография призвана подробнее познакомить заинтересовавшихся читателей с изданными творениями Иоанна Отшельника и дать представление о том, в каких направлениях шло изучение его наследия.

¹ См. выше в Отделе I мой рус. пер. слова «О молитве», снабженный вступительной статьей общего характера.

² ИАБ V. № 183—195. Составитель раздела — А. В. Муравьев.

ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

- Brock S.* John the Solitary, On Prayer // *JThS* 30. 1979. P. 84—101 [публикация слова «О молитве» с анализом его содержания, установлением параллелей с уже изданными сочинениями Иоанна]; *Bettiolo P.* Sulla preghiera: Filosseno o Giovanni? // *Muséon* 94. 1981. P. 75—89 [переиздание текста слова «О молитве» с приведением разночтений по рукописи British Library Add. 12167, где это произведение приписано Филоксену Маббугскому; Беттиоло подтверждает авторство Иоанна через установление нескольких параллелей этого текста с его другими сочинениями]. Англ. пер.: *Mar John the Solitary, On Prayer* // *Miller D.* The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston/Massachusetts, 1984. P. 466—468. Итал. пер.: *Bettiolo P.* Mar Giovanni il Solitario, Mar Giovanni di Dalfatha // *Testi siriaci sulla preghiera*. Bose: Qiqajon, 1993 (Testi dei Padri della Chiesa 5). Рец.: *Pinggéra K.* // *OS* 47. 1998. P. 223—226.
- Brock S.* Malpanuta d-'abahata suryaye d-'al-slota. Glane: Verlag Bar Hebraus, 1988. P. 30—47 [сирийский текст «Послания к Исихию»]. Англ. пер.: *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* / Introduced and translated by *Sebastian Brock*. Kalamazoo, 1987. P. 77—100 (Cistercian Studies 101). Исп. пер.: *Juan el Solitario, Carta a Hesiquio* (Introducción, traducción y notas de *Manel Nin*) // *Quadernos Monásticos* 110. 1994. P. 367—390. Итал. пер.: *Chiala S., Nin M., Abramo di Kashkar.* Giovanni il Solitario. Nell'umiltà e nella mitezza. Regole monastiche, Lettera a Esichio. Bose: Qiqajon, 2000 (Testi dei Padri della Chiesa 45).
- Dederling S.* Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen. Uppsala, 1936 [название, вынесенное издателем в заглавие, является неточным; в действительности Дедерином был издан сирийский текст четырех бесед Иоанна с Евтропием и Евсевием, имеющий следующее над-

- писание в рукописях: «О душе и различении телесных, душевных и духовных страстей людей»]. Франц. пер.: *Hausherr I. Jean le Solitaire-Pseudo-Jean de Lycopolis. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes. Roma, 1939 (OCA 120).*
- Nin M. Quatro Lettere Siriache Attribuite a Giovanni il Solitario. Roma, 1987 [неизданная магистерская диссертация].*
- Nin M. Commentario de Juan el Solitario a Ef. 6, 11 // StMon 33. 1991. P. 207—222 [издание и испанский перевод комментария на Еф. 6, 11: «Облекитесь во всеоружие Божие»].*
- Nin M. Memra de Juan el Solitario // StMon 37. 1995. P. 19—39 [издание и испанский перевод слова «О промысле Божиим и почему в сем мире добрые угнетаются, а злые и беззаконные процветают»].*
- Nin M. Giovanni il Solitario. Due dossologie cristologiche // Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung (Festschrift für Basil Studer) / Magnus Löhrer, Elmar Salmann (Hrsg.). Roma, 1995. P. 205—218 (Studia Anselmiana 116) [издание и итальянский перевод двух доксологий христологического характера].*
- Nin M. Juan il Solitario. Los Cinco Discursos sobre las Bienaventuranzas. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997 [неизданная докторская диссертация, посвященная анализу и изданию комментария на заповеди блаженств].*
- Rignell L. G. Briefe von Johannes dem Einsiedler. Lund, 1941 [издание сирийского текста, сопровождаемого немецким переводом, трех посланий: «К Феодулу» (о таинстве новой жизни после воскресения), «К Евтропию и Евсевию» (о духовной жизни), «К Евтропию и Евсевию» (об истинном причастии к Богу в новой жизни)].*
- Rignell L. G. Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler (Johannes von Arameia). Lund, 1960 (Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 54. Nr. 4) [издание сирийского текста, сопровождаемого нем. переводом, трех произведений: «Послания о безмолвии», «Слова о таинстве Крещения» и «Послания к Тео-*

дулу о Крещении»]. Англ. пер. («Послание о безмолвии»): Mar John the Solitary, An Epistle on Stillness // Miller D. The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston/Massachusetts, 1984. P. 461—466.

Johannes von Apamea. Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen / W. Strottmann (Hrsg.). Berlin, 1972 (PTS 11) [содержит очень полезный перечень всех известных сочинений, приписанных в рукописной традиции Иоанну Отшельнику, обсуждение проблемы идентичности Иоанна, а также сирийский текст, сопровождаемый немецким переводом следующих произведений: шесть бесед с Фомасием (о грядущей надежде; о грядущем преображении людей; о том, почему люди не были изначально сотворены в той жизни, которая грядет; о причине пребывания людей во плоти), «Послание Фомасию», «Послание Фомасия Иоанну» (о таинстве домостроительства спасения Христа), три «Слова Фомасию»]. Ред.: Davids A. // BZ 68. 1975. P. 404—409; Macomber W. // OCP 40. 1974. P. 193—196; Durand G. M. // Revue des sciences philosophiques et théologiques 58. 1974. P. 470—473; Jansma T. // Bibliotheca Orientalis 31. 1974. P. 42—52; Wickham L. R. // Journal of Semitic Studies 20. 1975. P. 124—126. Франц. пер.: Lavenant R. Jean d'Apamée. Dialogues et traités. Paris, 1984 (SC 311). Ред.: Brock S. // Sobornost 7,1. 1985. P. 59—60; Bunge G. // OS 36. 1987. P. 331—332; De Halleux A. // Muséon 98. 1985. P. 238—239; Speyer W. // ViC 32. 1978. P. 309—311; Wickham L. R. // JThS 36. 1985. P. 497—498); You-sif P. // OCP 51. 1985. P. 228—229.

Strottmann W. Der Kohelet-Kommentar des Johannes von Apamea. Syrischer Text mit vollständigem Wörterverzeichnis. Göttingen, 1998 (Göttinger Orientforschungen, Reihe 1, Syriaca 30) [издание комментария на Книгу Екклесиаста, аутентичность которого пока не подтверждена полностью].

Wensinck A. J. New Data Concerning Syriac Mystic Literature. Amsterdam, 1923 (Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde. Deel 55, Serie A, № 4) [издание и английский перевод изречений в 20 главах (о духовном состоянии души), аутентичность которых пока под сомнением].

ИССЛЕДОВАНИЯ

Aubert R. Jean le Solitaire // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 27. 1998. Col. 639 [содержит краткий обзор основной литературы по Иоанну].

Blum G. G. The Mystology of John the Solitary from Apramea // *Harp* 5. 1992. P. 111—129 [исследуется учение о духовном совершенствовании человека, подчеркивается первостепенное влияние Священного Писания и укорененность учения Иоанна в древнесирийской духовной традиции].

Bradley B. Jean le Solitaire // *DSAM* 8. 1974. Col. 764—772 [обстоятельный обзор жизни Иоанна Отшельника, его сочинений, духовного учения, его источников и последующего влияния].

Chabot J.-B. Eclaircissement sur quelques point de la littérature syriacque // *Journal asiatique* 8. 1906. P. 259—293 [обзор сведений об Иоанне, известных в начале XX в.].

De Halleux A. La christologie de Jean le Solitaire // *Muséon* 94. 1981. P. 5—36 [автор подчеркивает архаичность христологии Иоанна и, делая вывод, что Иоанн не мог быть монофизитом, следующим образом определяет его позицию: «Дохалкидонский автор, симпатизирующий прокирилловскому течению, развивавшемуся в Эдесской школе»].

De Halleux A. Le milieu historique de Jean le Solitaire // *Symposium Syriacum III / R. Lavenant* (Ed.). Roma, 1983. P. 299—305 (OCA 221) [краткий анализ богословской терминологии,

в результате которого Аллэ помещает время творчества Иоанна между III и IV Вселенскими Соборами].

Harb P. Aux sources de la mystique nestorienne du VIIe/VIIIe siècle: Jean le Solitaire (Jean d'Apamée) // Proceedings of the 28th International Congress of Orientalists (Canberra 1971). Wiesbaden, 1976. P. 36 [Харб подчеркивает, что учение Иоанна, будучи совершенно независимым от традиции «ученого» египетского монашества, оказало значительное влияние на многих позднейших аскетических писателей].

Harb P. Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée) // ParOr 2. 1971. P. 225—260 [анализ учения о трех этапах духовной жизни — телесном, духовном и душевном].

Hausherr I. Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée // OCP 14. 1948. 3—42 (= *Hausherr I.* Études de spiritualité orientale. Roma, 1969. P. 181—216 (OCA 183)) [анализ духовного учения трех диалогов, входящих в состав «Диалога о душе и страстях людей»; подчеркивается православный и традиционный характер мистики Иоанна, который определяется как «мистик надежды», в чьих сочинениях отсутствует философская терминология].

Hausherr I. Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis? // OCP 4. 1938. P. 497—520 (= *Hausherr I.* Hésychasme et prière. Roma, 1966. P. 63—86 (OCP 176)) [Осэр определяют подлинного автора сочинения, изданного Дедерином в 1936 г.: проблема авторства решается через разграничение нескольких Иоаннов].

Hunt H. «Praying the body»: Isaac of Nineveh and John of Aramea on anthropological integrity // Harp 11/12. 1998/1999. P. 153—159 [Хант исследует идеи Иоанна Отшельника и Исаака Сирина о необходимости использования тела при общении с Богом, в том числе для преуспевания в духовной жизни].

Kitchen R. In Search of lost Apophthegmata in John the Solitary of Aramea // Syriac Symposium III: The Aramaic Heritage of Syria (June 1999, Notre Dame, Indiana) [в этом неизданном до-

- кладе анализируется богословское содержание 14 рассказов, входящих во второй диалог «О душе и страстях людей» и посвященных преимущественно бесстрастию].
- Lavenant R.* Le problème de Jean d'Aramee // *ОСР* 46. 1980. P. 367—390 [Лавнан разбирает тезисы Осэра и Штроттманна об идентичности авторов с именем Иоанн и отдает предпочтение Осэру, считая, что существовали три различных Иоанна].
- Martikainen J.* Die Sentenzen des Johannes von Aramea // *Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte (Festschrift für Wolfgang Hage) / Martin Tamck, Wolfgang Schwaigert, Egbert Schlarb (Hrsg.). Münster, 1995. S. 76—81 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 1) [краткий обзор трех сборников изречений].*
- Martikainen J.* Johannes von Aramea und die Entwicklung der Syrischen Theologie // *Symposium Syriacum IV / R. Lavenant (Ed.). Roma, 1987. S. 257—263 (OCA 229) [анализ].*
- Nin M.* Il Commento di Giovanni il Solitario a Mt. 5, 3 // *Нарп* 5. 1992. P. 29—37 [анализ комментария на первую заповедь блаженств, подчеркивается аскетический характер произведения].
- Sauget J.-M.* Giovanni di Licopoli // *Dizionario patristico e di antichità cristiana 2. Roma, 1983. Col. 1568—1570 [приводятся сведения общего характера. Словарь переведен на франц. и англ. языки].*
- Van Leijzen L.* De driedeling van het geestelijk leven bij Johannes van Aramea. Kritische kanteekeningen bij einige gangbare interpretaties // *Het Christelijk Oosten* 51. 1999. S. 213—240 [исследуются основные моменты учения о духовной жизни].
- Van Leijzen L.* Ruhanuta. Een Inleiding in de Spiritualiteit van Johannes van Aramea, met Bijzondere Aandacht voor zijn «Gesprekken en Verhandelingen». Nijmegen, 1998 [неизданная магистерская диссертация, в которой исследуется учение о духовной жизни].
- Van Reeth J. M. F.* Melchisedech, le roi qui n'a pas d'âge et son

grand interprète Jean d'Arāmée // *Acta Orientalia Belgica* 13. 2000. P. 135—150 [через образ Мелхиседека рассматривается еретическое учение Иоанна Апамейского, в особенности его иерархическая космология, представляющая творение мира как ряд последовательных эманаций].

Vergani E. Isaia 6 nella letteratura siriana. Due autori del V secolo: Balai e Giovanni il Solitario // *Annali di scienze religiose* 7. 2002. P. 169—194 [анализ толкования Иоанном Ис. 6].

Vööbus A. History of Asceticism in the Syrian Orient. T. III. Louvain 1988. P. 95—109 («The writings under the name of Jōhannān the Solitary») (CSCO 500, Subsidia 81) [подробный анализ аскетического учения Иоанна].

РЕЦЕНЗИИ

АНТОНИЙ-ЭМИЛИЙ Н. ТАХИАОС. СВЯТЫЕ БРАТЬЯ КИРИЛЛ И МЕФОДИЙ, ПРОСВЕТИТЕЛИ СЛАВЯН / Перевод с новогреческого языка иером. Дионисия (Шленова), иером. Леонтия (Козлова), ижум. Тихона (Зайцева), С. Кима. Под ред. иером. Дионисия (Шленова) и В. А. Шленова. Сергиев Посад, 2005. 391 с.

Из года в год 24 мая, в День славянской письменности, в Успенском соборе Московского Кремля совершается патриаршая литургия, а затем на Славянской площади служитя молебн. Народу собирается много, и, как всегда бывает в праздник, многие хотели бы побольше узнать-прочитать о празднуемом событии — например, о свв. равноапостольных Кирилле и Мефодии, которые в церковном календаре названы «учителями Словенскими».

Нельзя сказать, чтобы книготорговцы совсем ничего не предлагали на эту тему. Широкому читателю нужны популярные издания, и на лотках, да и в книжных магазинах они бывают представлены (даже двумя-тремя названиями).

Такова, к примеру, скромная брошюра «Жизнь и труды преподобных отец наших Мефодия и Константина, в монашестве Кирилла, учителей славянских» (М., 2002), представляющая собой фрагмент из «Житий святых» св. Димитрия Ростовского (1651—1709). Такова, далее, книга небольшого формата «Святые равноапостольные Кирилл и Мефодий, просветители славян» сочинения А. С. Князева; она вышла в свет в Санкт-Петербурге в 1866 г., а сейчас печатается в новой орфографии (с похвальным прибавлением службы и акафиста равноапостольным братьям). Наконец, продолжает издаваться (с изменени-

ями) небольшое «историческое повествование» «Братья» писателя В. М. Воскобойникова, впервые опубликованное еще в 1979 г.

Научные издания — например, небольшая книга С. Б. Бернштейна «Константин-Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности» (первое издание: М., 1984) и отличная новая публикация Кирилло-Мефодиевских источников Б. Н. Флори («Сказания о начале славянской письменности»; первое издание: М., 1981) — найти трудно и они не вполне подходят для массовой аудитории.

Но популярные издания устарели, а научные для читателя-специалиста слишком сложны. Напрашивается печальное заключение: на книжном рынке, к сожалению, нет книги, которая могла бы доступно и достоверно рассказать заинтересованному человеку о просветительских трудах Кирилла и Мефодия.

Собственно, в последней фразе следовало бы употребить прошедшее время: теперь такая книга есть! После выхода в свет рецензируемого труда знаменитого греческого слависта Антония-Эмилия Н. Тахиаоса — в России его обычно именуют Антоном Николаевичем — отмеченная лакуна восполнена. Именно эта вполне для всех доступная, весьма информативная, исчерпывающая и дельно написанная книга опубликована теперь на русском языке. Далее для именованного этого труда мы будем использовать сокращение «СБ» (= «Святые братья»).

На обороте титульного листа русского издания «СБ» сказано, что книга рекомендована Учебным комитетом РПЦ для библиотек духовных учебных заведений. Если бы на обороте титула была помещена аннотация, то адресат можно было бы указать примерно так: «...для специалистов и всех, кто интересуется жизнью и трудами Кирилла и Мефодия». Думается, что «СБ» можно по праву рекомендовать для всех школьных библиотек России и русской диаспоры за рубежом и для библиотек иных образовательных учреждений.

Именно в качестве роскошного подарочного альбома «для

всех»¹ книга А.-Э. Н. Тахиаоса была издана в конце 1980-х гг.² Этот богатый альбом (большого формата, на мелованной бумаге, в матерчатом переплете) содержит множество высококачественных цветных иллюстраций, которые надолго удерживают пристальное внимание читателя. Если всего лишь просмотреть иллюстрации и прочитать обстоятельные подписи к ним, то уже накопится немалое знание.

Что же касается основного текста «СБ», то он, отражая современное состояние специальных научных исследований, изложен в расчете на читателя, не имеющего специальной подготовки. А.-Э. Н. Тахиаос начинает «с самого начала»: что представлял собой город Солунь-Фессалоники в начале IX в., в чем состояло византийское воспитание и образование детей, какое положение занимала семья святых братьев в обществе и так далее вплоть до восприятия Кирилло-Мефодиевского духовного наследства в православных славянских странах (в том числе на Руси, в России). Научный аппарат (например, в виде постраничных сносок) предусмотрен не был.

Надо, однако, сказать, что впоследствии А.-Э. Н. Тахиаос приступил к доработке и качественному преобразованию своей книги. В 1992 г. ученый издал в Фессалониках новый вариант своего труда на новогреческом языке уже как научную монографию, с разбивкой на 9 глав, с постраничными примечаниями и расширенной библиографической заметкой³. Иллюстрации, выполненные в черно-белом варианте, на сей раз отступили на вто-

¹ Этот альбом в торжественный день прилично преподнести, например, выпускнику средней школы.

² Она была опубликована в двух версиях — на новогреческом и на английском языках. Англ. версию см.: *Tachiaos A.-E. N. Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs / Translation: D. Whitehouse. Thessaloniki, 1989. 198 pp.*

³ *Ταχιάος Α.-Αίμ. Ν. Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι θεμελιωτές της αρχαίας σλαβικής γραμματείας. Θεσσαλονίκη, Εκδοτικός οίκος αδελφών Κυριακίδη, 1992. 264 σ.*

рой план. Короче говоря, прибавив полноценный научный аппарат, Тахиаос теперь постарался учесть интересы специалистов — историков, филологов, философов, богословов. А в 2001 г. в Америке (в издательстве Свято-Владимирской семинарии) была опубликована еще более улучшенная английская версия⁴, в которой по сравнению с фессалоникийским изданием некоторые разделы были расширены, выполнено новое деление на главы⁵, а примечания вынесены в конец книги (р. 159—197).

Итак, жанр первоначальной книги А.-Э. Н. Тахиаоса как изменился, так и не изменился: с одной стороны, получив научный аппарат, она отныне адресуется (в том числе) читателю-специалисту; с другой стороны, манера основного изложения осталась прежней, общедоступной.

Именно эта расширенная версия «СБ» 2001 г. и предложена сейчас российскому читателю. Книга переводилась с новогреческого языка, при этом переводчики тщательно сверили свой текст с последним изданием на английском языке, наиболее полным. По содержанию перевод «СБ» отвечает критерию точности. В то же время переведенный текст читается легко (и нет таких признаков его иноязычного происхождения, которые заставляли бы спотыкаться). И, наконец, нельзя не отметить и того, что русский текст «СБ» отличается большей полнотой, поскольку А.-Э. Н. Тахиаос написал для него ряд дополнительных примечаний.

К тексту русской версии «СБ» с согласия А.-Э. Н. Тахиаоса были присовокуплены (в форме обширного приложения) Кирилло-Методиевские источники в классическом переводе знаменитого российского слависта Петра Алексеевича Лаврова (1856—1929). Эти источники, ни разу не переиздававшиеся после рево-

⁴ *Tachiaos A.-E. N. Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs.* Crestwood, NY, 2001. 206 p. Легко заметить, насколько название книги на английском языке отличается от названия на русском языке. Акценты смещены дважды, особенно в подзаголовке.

⁵ Была прибавлена еще одна глава «The Cult of Saints Cyril and Methodius»; в переводе: «Почитание святых Кирилла и Мефодия».

люции, имеют ценность как документы истории науки и в то же время представляют интерес для самого широкого читателя.

Полиграфически русское издание «СБ» исполнено вполне «на уровне». На передней стороне обложки помещена тонкого письма икона Кирилла и Мефодия⁶ из ризницы Свято-Троицкой лавры. Хотелось бы, наконец, обратить внимание на редкие фотоматериалы, которыми завершается книга. Здесь помещены (из архива Б. И. Царева) 11 уникальных фотоснимков, имеющие отношение к монастырю Полихнион/Полихрон (?), в котором Мефодий и, быть может, Кирилл провели часть своей жизни, готовясь к культурно-просветительной миссии среди славянских народов.

Как же все-таки относиться к рассматриваемой сейчас книге — как к популярному, учебному или строго научному изданию?

Если иметь в виду первую установку, то следовало бы преимущественно говорить об эффективности изложения (доступности, интересности, цельности, запоминаемости, церковно-воспитательной ценности и т. д.).

Мы, однако, держимся второй установки и предполагаем полемически рассмотреть некоторые общезначимые научные проблемы, затронутые А.-Э. Н. Тахиаосом (причем, конечно, только в тех случаях, когда ученый, не ограничивая себя обобщением работ предшественников, занимает собственную позицию и несет за нее ответственность).

Предварительно, однако, нельзя не отметить, что приводимая в «СБ» информация свободна от многочисленных мифов, которыми наполнены указанные выше массовые брошюры. Книга написана объективно, без некритичной предзаданности и назидательности. Ее автор — горячий приверженец Кирилла и Мефодия, но он воздерживается от голословных и временами чрезмерных похвал-восклицаний, предпочитая спокойно сообщать факты.

Переходим к дискуссионной части.

⁶ Написана в XX в. Тип иконы — новый, невиданный.

В числе дискутируемых вопросов важное место занимает проблема: были солунские братья этническими греками или славянами? Проблема объективно сложна, к тому же еще отягощена политико-престижными обертонами.

С одной стороны, в латинских источниках (в *Зальцбургском меморандуме* [IX в.]⁷ и *Легенде Кристиана* [написана, по всей видимости, в конце X в.]⁸) о Мефодии сказано, казалось бы, совсем ясно: *graecus Methodius; natione graecus*. Тем не менее здесь не исключается двусмысленность: возможно, что имелись в виду конфессия или подданство первоучителя.

С другой стороны, в одном относительно раннем славянском источнике (в созданном как проложное сказание *Успении Кирилловом*, написанном, вероятно, в XIII в.)⁹ о Константине-Кирилле говорится: *рѣдомъ сынъ блзгаринъ*. Исследователи, однако, не без оснований подозревают, что перед нами общее место, тем более что источник в целом передает исторические факты неточно.

С точки зрения Тахиаоса, солунские братья — это его сонародники, т. е. греки. Уже в работе 1968 г.¹⁰ ученый доказывал, что если Мефодий, согласно его пространному житию (II:5)¹¹, получил от императора назначение *княженни държати словѣнь*.

⁷ Важный Кирилло-Мефодиевский источник имеет и другое название: *Conversio Bogoariorum et Carantanorum* («Обращение [в христианство] баварцев и каринтийцев»).

⁸ Источник, составленный монахом Кристианом, содержит, среди прочего, и сведения о пребывании Кирилла и Мефодия в Великой Моравии.

⁹ Произведение сохранилось в семи списках, из которых старший восходит к XV в.

¹⁰ *Taxiáos A.-Aim. H éθνικότης Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου...* Полные выходные данные статьи см. в «СБ» на с. 245.

¹¹ При цитировании житий Константина-Кирилла и Мефодия предпочтительнее опираться на издание: *Constantinus et Methodius Thessalonicensis. Reconsuerunt et illustraverunt F. Grivec et F. Tomšič. Zagreb, 1960*. Оно хорошо тем, что в нем не только проставлены традиционные главы, но и предпринята разбивка на стихи, так что возможны точные ссылки. Житие Кирилла публикуется по рукописи XVII в. Хиландарского монастыря, а житие Мефодия — по Успенскому сборнику XII в.

ико, [...] да бзи проучиназ га въѣмз обзичаемз словѣньки-
нимз и обзиказ га по малю¹², то первоучитель не может быть эт-
ническим славянином, ибо имплицитно, что славянских обыча-
ев он как раз и не знал. Затем исследователь еще раз доказывал
то же самое в статье 1973 г.¹³

В «СБ» Тахиаос ссылается на молчание источников относи-
тельно славянского происхождения братьев: по его словам, все
источники «свидетельствуют о том, что Константин и Мефо-
дий были детьми некоего достаточно знатного по происхождению
греческого друнгария»¹⁴; «ни в одном источнике не сообщается,
пусть даже косвенно, о том, что они были славянами, в то же
время об их греческом происхождении известно из древнейших
источников» (с. 32). Между тем, как упомянуто выше, на самом
деле хотя бы в одном источнике упоминание о славянстве Кирил-
ла — есть. Тахиаос ссылается на Зальцбургский меморандум, но
интерпретация соответствующего фрагмента, как мы уже сказа-
ли, не однозначна.

Новым является, однако, аргумент исследователя, соглас-
но которому этническое происхождение якобы можно доказать
лингвистически. Ссылаясь на авторитет М. Альтбауэра¹⁵, Тахиа-
ос утверждает, что у того «на основании лингвистических данных
делается вывод, что Кирилл и Мефодий были греческого прои-
схождения» (с. 32, примеч.).

Между тем лингвистические данные могут быть показатель-

¹² Император «дал ему во владение славянское княжество», «чтобы он мог
изучить все обычай славянские и мало-помалу с ними свыкнуться» («СБ».
С. 302 / Пер. П. А. Лаврова).

¹³ *Tachiaos A. L'origine de Cyrille et Méthode*. Полные выходные данные ста-
тьи см. в «СБ» на с. 247.

¹⁴ В русской версии не совсем ясно, что является предметом логического уда-
рения — знатность или этническая принадлежность. Между тем в английском
переводе книги сказано вполне отчетливо: братья были «sons of a Greek drun-
garius of noble birth» («сыновьями друнгария-грека благородного происжде-
ния») (с.19).

¹⁵ *Altbauer M. Scs. locativus pluralis въ годомѣхъ* // Slovo 9—10. 1960.

ными лишь в том аспекте, насколько полно солунские братья владела греческим (или славянским) языком. Если в тексте устанавливается качество, именуемое *идиоматичностью* (о чем ниже), то действительно можно думать, что соответствующий язык является для пишущего родным, «природным», «материнским» (Muttersprache).

О существовании греческих текстов, вышедших из-под пера Кирилла и Мефодия, в источниках упоминается неоднократно, но до нас они, к сожалению, не дошли. Что же касается славянских текстов, восходящих к трудам первоучителей, то нам известны как выполненные ими переводы с греческого, так и оригинальные сочинения.

Лингвистический анализ этого материала дает основания полагать, что перед нами именно *идиоматичные* тексты.

Чтобы пояснить, что имеется в виду, рассмотрим показательный пример.

Греч. глагол *βάλλω* «бросать, метать» (лексикографическая дефиниция: «заставить переместиться по воздуху [или упасть] движением руки»¹⁶) имеет два семантически точных славянских соответствия — глаголы *врѣщн* и *мѣтати*, которые, кстати сказать, представлены в современном русском языке, и с той же семантикой.

Ср. евангельские контексты с первым глаголом: *вѣзаша же камене да врѣжѣтъ (ἵνα βάλωσιν) на нь* (Ин. 8, 59; ЗМАО); *лице снѣ еси божи врѣзи ѿ ннзѡу (βάλε σεαυτὸν κάτω)* (Мф. 4, 6; АСО). В последнем случае в Зографском евангелии есть вариант: *поуѣти себѣ*. Приставка при глаголе обычно уточняет направление движения, но основной семантики не изменяет: *н избрѣгошѣ (ἐξέβαλεν) н*¹⁷ *вѣнз нз винограда* (Мк. 12, 8; МЗ).

¹⁶ Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С. А. Кузнецов // СПб., 2000. С. 98.

¹⁷ н — старое личное местоимение 3-го лица м. р. ед. ч. в вин. падеже, т. е. н = «его».

Ср. евангельские контексты со вторым глаголом (в том числе и приставочные): *раздѣлѣи́жѣ же рнззи его меташа* (*ἔβαλον*) *жрѣбиа* (Лк. 23, 34; СО); *дрѣво поѣткажтѣ и вз огонь вѣмѣтѣжтѣ* (*βάλλεται*) (Лк. 3, 9; СО); *взмѣтажша* (*βάλλοντες*) *дарзи своа* *вз газофлакиж* (Лк. 21, 1; СО).

В некоторых случаях, однако, *βάλλω* передается не посредством *врѣщи* или *мѣтати*, а посредством других глаголов. Так, в повествовании об исцелении гугнивого сказано: *и взложн* (*ἔβαλε*) *прѣтѣ* *вз уши его* (Мк. 7, 33; СО); в эпизоде возвращения Иудой серебра имеем: *нѣтитъ догтонно взложн* (*βαλεῖν*) *его* *вз корванж* (Мф. 27, 6; СО). В притче об усохшей лозе повествуется, что ее собирают *и вз огонь взлагжтѣ* (*βάλλουσι*; Ин. 15, 6; О). Ср., далее: *взньзн* (*βάλε*) *ножж* *свон* *вз ножжницж* (Ин. 18, 11; О); в Саввиной книге, однако, имеем вариант: *вззвратн*. Ср. также глагольное употребление с опорным словом *тьмьннца*: *взгидн* (*ἔβαλεν*) *и вз тьмьнцж* (Мф. 18, 30; СО); *не оубо еѣ* *взгиденз* (*βεβλημένος*) *вз тьмьнцж* *ноанз* (Ин. 3, 24; О); аналогично см.: Лк. 23, 19.25; Лк. 12, 58; Мф. 5, 25. Если опорное слово — *одрѣ*, то эквивалентом *βάλλω* может быть *лежати*: *огабенз жнлами на одрѣ* *лежашь* (*βεβλημένον*; Мф. 9, 2; ЗМАСО). Применительно к именованию сыпучих веществ на месте *βάλλω* встречаются переводы *нзззипатн* (соль; Мф. 5, 13, Лк. 14, 35) и *огзипатн* (гноем; Лк. 13, 8). Если же имеются в виду жидкости (вода, вино, миро), то *βάλλω* переводится как *взлнатн* или *вззлнатн*: *взлнга* (*βάλλει*) *кодж* *вз оумзивальннцж* (Ин. 13, 5; СО), *вззлнговьши* (*βαλοῦσα*) *ин миро се на тѣло мое* (Мф. 26, 12; СО).

На дальнейшее откажемся от выписок и скажем суммарно, что приставочные глаголы с корнем *βάλλω* имеют ряд разнообразных соответствий: *прошнблтигн* (о траве), *стгзатн* (о споре); *интн* (на брань), *злагати* (в сердце), *прнложитн* (о притче), *одѣтн* (об одежде), *обложитн* (об осаде крепости), *окабевгали* (в притче о домоправителе), *нзгонатн* (бесов или

торгующих из храма), *извѣстн* (из виноградника), *нѣтъкъжтн* (глаз), *изножтн* (из сокровищницы), *нѣходнѣтн* (афедроном) и другие.

Приведенный обширный материал показывает, что переводчики далеко не всегда опирались на греч. текст: иначе мы постоянно имели бы в качестве соответствия *βάλλω* смысловые эквиваленты *врѣщн* или *мѣтатн*. Если по сочетаемости греческой речи возможно «вбрасывать» воду в умывальник, а для славянина нужно ее «вливать», то переводчики, собственно говоря, действовали именно по законам славянской речи и, как бы не обращая внимания на оригинал, предпочитали «вливание» «вбрасыванию». Иначе говоря, в славянском языке ключевое слово вода требует после себя глагола *взлипати*, ключевое слов *голь* — *взипати*, ключевое слово *ножь* — *взнзнѣтн* и т. д. (см. выше). Явление выбора зависимого слова с опорой на ключевое слово того языка, на который осуществляется перевод (т. е. независимо от языка оригинала), — это и есть феномен *идиоматичности* (самобытности языка).

Когда двуязычный человек плохо владеет вторым языком, то, переводя на него, он воспроизводит словосочетаемость родного языка. Если же переводчик переводит со второго языка на родной, то он всегда сохраняет сочетаемость родного языка. Мы ничего не знаем о том, как Кирилл и Мефодий писали по-гречески, но их переводы непреложно показывают, что славянским языком они владели «как родным», т. е. в совершенстве (или идиоматично).

Казалось бы, отсюда можно сделать вывод, что они и были славянами. Тем не менее между владением (литературным) языком и этнической принадлежностью неразрывной сопряженности нет: пушкинская Татьяна, «русская душой» и русская по рождению, «по-русски плохо знала» и «выражалася с трудом на языке своем родном»; зато по-французски она писала совершенно. Следовательно, будучи уверенными, что Кирилл и Мефодий в своих переводах дали нам образцы идиоматичной славянской речи, мы

в то же время на этом основании не вправе судить о народе, к которому они принадлежали по рождению и самосознанию.

Таким образом, вопреки Тахиаосу, доказать этническое происхождение Кирилла и Мефодия с помощью лингвистических методов анализа невозможно.

Впрочем, пишущий эти строки почти уверен, что первоучители были греками¹⁸, а если это так, то их служение не своему, а «чужому» народу — это действительно высокий нравственный подвиг.

Таково **первое замечание** лингвистической природы.

Второе замечание лингвиста касается т. н. *рушких писмьен*, якобы виденных Кириллом в Крыму (где он сделал остановку, направляясь в Хазарию).

В житии Кирилла (VIII:15) сказано, что в Херсонесе Таврическом первоучитель нашел Евангелие и Псалтырь, *рушкыи писмьень писано*, и быстро научился их читать. Исследователи долго гадали, что стоит за данным сообщением, и сам Тахиаос разбирает три гипотезы: во-первых, это были тексты на готском языке; во-вторых, славяне Крыма, будучи крещены, действительно изобрели для себя особое письмо и выполнили переводы; в-третьих, в протографе жития имела место метатеза (перестановка литер), и читать следует не *рушкыи писмьень* (пигьмьень), а — *рушкыи писмьень*. Назвав всего три гипотезы, Тахиаос далеко не исчерпал литературу вопроса.

Ученый оказался приверженцем второй гипотезы, но с существенными модификациями. Он выступает с догадкой, которая в литературе вопроса до сих пор, как кажется, высказана не была¹⁹.

¹⁸ Сложное доказательство сейчас (из-за нехватки места) невозможно воспроизвести. См.: *Верещагин Е. М.* Наблюдения над языком и текстом архаичного источника — Ильиной книги: анализ тропарей IX песни канона Димитрию Солунскому // *Вопросы языкознания*. 2003. № 1. С. 119—147.

¹⁹ Во всяком случае, она не упомянута в обзорной статье: *Костова К.* Рушкыи писмьень // *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т. III. София, 2003. С. 500—503.

По его мнению, пребывая еще на горе Олимп в Вифинии, со- лунские братья уже трудились над переводами с греческого на славянский и составили азбуку, которая находилась «в процессе постоянного усовершенствования» (с. 105). Тахиаос продолжа- ет: «Отправляясь в хазарскую миссию, Кирилл мог взять с собой и бывшие у него недоработанные переводы Евангелия и Псалти- ри, поскольку знал, что в окрестностях Крыма ему может пред- ставиться удобный случай встретить людей из рода руссов [...]. Таким образом, достаточно легко и логично можно объяснить его встречу с человеком, говорившим по-русски, которому Кирилл поспешил *показать* перевод и попытался *научить* читать» (там же).

Таким образом, сообщение жития, согласно Тахиаосу, перево- рачивается: Кирилл не *нашел* письмена, а *принес* их с собой; не *научился* читать от человека «глаголюща тою бегѣдом», а, на- против, *обучил* его чтению. Откровенно говоря, слишком много допущений, идущих от т. н. здравого смысла (иначе сказать: спе- куляций), а не от источников.

Между тем третья гипотеза о *с҃урькзѣнхъ писменѣхъ*, поко- ящаяся на вполне допустимой конъектуре и исходящая из при- знания высокого статуса сирийского языка (что зафиксировано в славянской книжности)²⁰, представляется более убедительной, и консенсус большинства ученых состоит в том, что именно ее счита- ют самой вероятной²¹.

Тем не менее интерпретация упоминания о *рушких письменах* продолжается, и проблему нельзя считать закрытой.

Третье замечание лингвиста касается трактовки Тахиаосом в «СБ» происхождения первой славянской азбуки — *глаголицы*.

²⁰ Гипотеза предложена А. Вайаном и развита Р. О. Якобсоном. См.: Vaillant A. Les «lettres russes» de la Vie de Constantin // *Révue des études slaves* 15. 1935; Jakobson R. O. Saint Constantin et la langue syriaque // *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 7. 1939—1944.

²¹ *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Пер- вый век христианства на Руси. М., 1995. С. 205.

Тема, к сожалению, изложена очень кратко — всего на двух страницах (с. 106, 107). В сознании людей Кирилл и Мефодий представлены прежде всего как изобретатели азбуки, но в «СБ» этому важнейшему эпизоду их деятельности почти не уделено внимания. Даже сводной таблицы, содержащей буквы глаголического алфавита, в книге не найти.

Упомянув о множестве попыток выяснить генезис глаголицы, ученый (несколько неожиданно) объявляет проблему окончательно закрытой. На с. 107 своей книги он пишет: «Выдающимся специалистом по русской палеографии Е. Э. Гранстрем была предложена теория, которая получила самое широкое научное признание и лишила смысла дальнейшее продолжение спора о происхождении глаголицы. Гранстрем доказала, что Кирилл, составляя славянскую азбуку, избирал для нее буквы из византийских криптографических алфавитов и из символов, употребляющихся в магии, алхимии и других областях знания, находившихся так или иначе в поле зрения византийцев». Откровенно говоря, Тахиаос объявил общепризнанной экстравагантную гипотезу, которая почти не нашла себе сторонников.

Между тем наибольший интерес вызывает, например, гипотеза личностного (творческого) изобретения азбуки Кириллом.

Ее в свое время (еще в 1949 г.) предложил Георгий (Юрий) Чернохвостов, работавший в Финляндии. Согласно Чернохвостову предположения ученых о том, что глаголица восходит к коптскому, арабскому, еврейскому, самаритянскому, финикийскому, древнеперсидскому, готскому, латинскому, армянскому, грузинскому алфавитам или к греческим минускулам, должны быть оставлены, потому что глаголица как совокупность начерков литер была *изобретена* (*ist erfunden worden*²²) славянскими первоучителями.

При этом исследователь показал, что начерки глаголических литер в общем и целом слагаются из трех христианских симво-

²² Чернохвостов писал по-немецки.

лов: креста (как символа Иисуса Христа: †, ‡, †, Δ; в сочетании с кругом: Ϡ, Ϟ, б, ђ, Ѡ, Ѣ), круга-кольца (как символа вечности) и треугольника (как символа Пресвятой Троицы). Круг и треугольник выступают в сочетании: Ѡ, Ѣ, Ѥ, Ѧ, Ѩ, Ѭ, Ѯ, Ѱ, Ѳ, Ѵ, Ѷ). Исключив три очевидных заимствования из греческого алфавита (Φ, Ψ, Ϝ), Чернохвостов по отношению к остальным литерам выступал бескомпромиссно (т. е. считал их изобретенными «на пустом месте»). В то же время он не отрицал зависимости трудов Кирилла от конкретного опыта других алфавитов (что отразилась в форме начерков литер).

Примерно так же думает известный исследователь глаголицы Петр Илчев²³, который, с одной стороны, показал оригинальность конструктивных принципов создания литер (вписывание их в воображаемый квадрат, распределение элементов по двум уровням в строке, дифференциальные и декоративные признаки литер и т. д.), с другой — отметил близость ряда глаголических букв как к греческому минускульному письму, так и к литерам других алфавитов.

Мы не настаиваем на правоте Чернохвостова или Илчева. Мы выступаем против тезиса, согласно которому генезис глаголицы решен раз и навсегда. Напротив, именно сейчас предлагаются все новые и новые догадки.

Не следует полагать, что любые вторжения историка в область лингвистики оказываются неудачными. Напротив! В частности, большую симпатию вызывает тезис Тахиаоса о том, что заслуга первоучителей состоит не только в изобретении азбуки, но и в формировании славянского литературного языка, способного выразить всю христианскую культуру.

Ученый пишет, что Кирилл «не просто создал азбуку, но так преобразовал славянский язык, что он смог вместить в себя поня-

²³ Об этом см. в ст.: *Илчев П.* Глаголица // Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. I. София, 1985. С. 491—509. См. также интересную, хотя и спорную монографию: *Миронова Т. А.* Принципы эволюции графико-орфографических систем древнеславянского книжного наследия. М., 1999.

тйное богатство языка греческого. Это было нечто существенно более важное, чем всего лишь составление азбуки. Преображенный таким образом славянский язык послужил основой для создания совершенно самобытной и удивительно цельной славянской духовной культуры. Именно в этом и заключается суть всемирно исторической деятельности Кирилла и Мефодия» (с. 110). Сказано вполне точно.

Собственно, мы могли бы продолжить критические замечания лингвистического характера, но хотелось бы, не затягивая рецензии, вступить и в другую важную сферу — в область богословия. По нашему мнению, образ Кирилла как богослова в «СБ» мог бы быть значительно усилен.

Атрибут Кирилла — *Философ*, но это не значит, что он был приверженцем науки, ныне называемой (светской) философией. Когда, согласно Житию (IV:7—8), юношу Кирилла спросили, что есть философия, он ответил: божинь и чловѣчьскыи вещьмь разумь, еанко можеть чловѣкъ приближити се богу²⁴. Формулировка заимствована у Григория Назианзина, избранного Кириллом себе в наставники и руководители. Между тем Григорий²⁵ имеет в виду то качество, которое по-гречески именуется *ὑπερσοφία* и которое (в определенных контекстах) имеет славянским соответствием термин *прѣмъдрость*. Стремящийся не к внешней мудрости, а к духовной премудрости хочет познать Бога, но на свои силы не полагается, а всецело надеется на помощь Божию. Стало быть, атрибут Кирилла, получавшего премудрость свыше, — в современных терминах — не *Философ*, а — *Богослов*²⁶.

²⁴ По Лаврову: «Познание Божеских вещей и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу» («СБ». С. 263).

²⁵ В слове 30-м («о богословии четвертом, о Боге Сыне втором») при лексеме *σοφία* дана дефиниция: *ἐπιστήμη θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*. Ср. перевод: «ведение Божеских и человеческих дел» (Творения Григория Богослова, архиеп. Константинопольского. Т. I. ТСА, 1994. С. 442).

²⁶ См. подробнее: *Верещагин Е. М.* История возникновения древнего обще-

Дошли ли до нас богословские воззрения Кирилла? Если считать аутентичным «Написание о правой вере»²⁷, то они известны нам даже в систематизированном виде²⁸. В разрозненном виде они известны нам, в частности, из пространных протоколов тех диспутов, которые Константин-Кирилл провел с Иоанном Грамматиком (глава V Пространного жития), агарянами (глава VI) и хазарскими иудеями (главы IX, X и XI). Как видим, собеседование с хазарами записано особенно подробно.

Что, однако, сообщается об этом собеседовании в «СБ»?

Приведем полную выписку: «Житие Кирилла подробно излагает многие подробности этих довольно пространных споров, впрочем, только богословского характера. Проводились они как бы в три этапа. Споры эти обнаруживают остроту и гибкость ума Кирилла, воспроизведение их в житии, несомненно, основано либо на его дневниковых записях, либо на отчете о деятельности миссии. Составитель жития особо указывает, что он предлагает всего лишь сокращенное изложение, а полный текст находился в писаниях Кирилла. Впоследствии Мефодием пространное изложение споров было переведено на славянский язык и разде-

славянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997. С. 86—90.

²⁷ Источник имеет авторское надписание: *Написанне о правѣи вѣрѣ. изъученое константиномъ блажензѣмъ филозофомъ. оучителемъ о бѣзѣ словѣнскомуъ ѡзвѣку.* Слав. текст см.: Куев К. Иван Александровичъ сборникъ от 1348 г. София, 1981. Л. 936—1016.

²⁸ Славянский текст, известный как «Написание о правой вере» Константина-Кирилла, представляет собой перевод исповедания веры св. Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского (ок. 758—829). Сопоставительную греческо-славянскую публикацию источника см.: *Верещагин Е. М. Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания.* М., 2001. С. 17—42. К сожалению, «Написание» ни разу не упомянуто в «СБ». Исповедание св. Никифора в русском переводе см.: Никифора, святого отца нашего, бывшего архиепископа Константинопольского, слово в защиту непопорочной, чистой и истинной нашей христианской веры и против думающих, что мы поклоняемся идолам // В кн.: Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Минск, 2001. С. 141—148.

лено на восемь глав. Скорее всего, его задачей было составить вспомогательное пособие для ведения богословских споров с иудеями. Ни греческий оригинал, ни славянский его перевод до нас не дошли. В целом, в беседах Кирилла по большей части разбирались богословские воззрения иудеев и, значительно в меньшей степени, воззрения магометан. Дело в том, что хазарский каган уже перешел тогда в иудейскую веру и ввел ее в Хазарии в качестве государственной. Впрочем, несмотря на это каган проявлял редкую для тех времен веротерпимость и не оказывал никакого давления на людей, придерживавшихся иных убеждений» (с. 73—75).

Далее в «СБ» сказано: «Перед отъездом посланников каган вручил им письмо императору Михаилу III, где говорилось следующее: „Ты послал к нам, владыко, такого мужа, который показал нам (всю) христианскую веру и (догмат) Святой Троицы словом и делами. И мы познали, что это — вера истинная, и повелели, чтобы тот, кто хочет, крестился, надеясь, что и мы к тому же придем“. Слова эти свидетельствуют о вполне успешном завершении дел миссии и переговоров» (с. 75).

Информация — полезная, но все-таки узнать, что именно говорил Кирилл, например, относительно догмата о Пресвятой Троице, никак нельзя. Между тем в протоколах диспутов, прошедших в Хазарии, подробно приведены аргументы как иудейских книжников, так и самого Кирилла.

По нашим наблюдениям, всего были рассмотрены шесть важных богословских тем, а именно: 1) есть ли в Ветхом Завете упоминание о *Троице*? 2) может ли Бог вместиться в *утробу* человека? 3) может ли Бог переменить *Свой завет*? 4) есть ли разница между понятиями *закона* и *завета*? 5) время *помазанного* или время *Христа*? 6) есть ли разница между понятиями *иконы* и *идола*?

Что касается тактики Кирилла, то примечательно, что первоучитель ссылался только на Ветхий Завет (или *Танах*), — авторитет Нового Завета иудеи, естественно, не принимали. Кирилл

лу было важно отыскать предикации в поддержку христианской догматики именно у ветхозаветных авторов. И он, как ему казалось, их находил²⁹.

Диспуты свидетельствуют о том, что Кирилл, несомненно, знал библейский иврит.

Сейчас нет места воспроизводить аргументацию по всем пунктам, поэтому ограничимся рассмотрением одной только первой темы (а именно: упоминает ли Ветхий Завет о Троице)³⁰.

Иудеи, держась строгого монотеизма, толковали Танах в духе ригористичного единобожия. Кирилл, однако, отыскал в Танахе предикации, которые, по его мнению, подтверждали христианское учение о Пресвятой Троице и свидетельствовали (при всех оговорках о полном единстве Божества) все же о Его триничности.

Каган за трапезой — видимо, произнося бенедикцию над вином, — *взъѣмъ чашѣ рече: пиѣмъ въ имѣ бога единого, сътворшаго въ тварь*. Кирилл подхватил слова кагана, но продолжил их в смысле тринитарности христианского Бога: *пїю въ*

²⁹ В протоколах диспутов в Хазарии приведено немало принадлежащих Кириллу ссылок на Танах: для подтверждения законности христианского Нового Завета он цитирует фрагменты из Бытия, Иеремии и Иезекииля; желая показать, что избранничество Израиля прекратилось и перешло на язычников, опирается (в порядке появления цитат) на Малахию, Исход, Исаию, Захарию и Бытие; пространно толкует повествования о сменяющихся царствах пророка Даниила и выводит из них вечность царства христианского; пророчества об Иисусе из Назарета как о Мессии усматривает у Исаии, Михея и Иеремии; утверждая, что потомство Иафета возобладает над потомством Сима, приводит фрагмент из Бытия; на Бытие же ссылается, рассуждая о дозволенности отложить обрезание; различие между идолом и иконой доказывает, имея в руках цитаты из Исхода, Второзакония и 2-й Книги Паралипоменон; о том, что по воплощении Христовом больше не может быть пророка, утверждает на основе пророчеств Даниила; на него же указывает, желая подтвердить свою чистоту от греха в том случае, если после его проповеди слушатели все же отвергнут крещение.

³⁰ Продолжение темы см.: *Верещагин Е. М. Церковнославянская книжность... С. 179—192.*

ИМЕ БОГА ЕДИННОГО И СЛОВЕЕ ЕГО, ИЗТВОРШАГО СЛОВОМЪ ВЕОУ ТВАРЬ, ИМЖЕ НЕБЕСА ОУТВЕРДИШЕ ЕЕ, И ЖИВОТВОРЕЩАГО ДОУХА, ИМЖЕ ВЪСА СИЛА НЪХЪ СТОИТЬ (IX:15). Кирилл говорил не от себя; он цитировал стих псалма (Пс. 32, 6³¹), и в этом стихе первоучитель пронизательно усмотрел упоминания о всех трех ипостасях Пресвятой Троицы (т. е. о Боге Отце, Боге Слове и Боге Духе).

Далее первоучитель, произведя компиляцию из двух стихов, сослался на пророка Исаию: РЕЧЕ БО ИСАИ: СЛЮШАИТЕ МЕНЕ, ИАКЪ ВЪ ИЗРАИЛЮ, ЕГОЖЕ АЗЪ ЗОВОУ. АЗЪ ЕСТЬ ПРЪВЪДИН, АЗЪ ЕСТЬ ВЪ ВЪКЪХЪ, ИЗНА ГОСПОДЬ ПОСЛА МЕ И ДОУХЪ ЕГО (IX:22; Ис. 48, 12.16). Первоучитель хочет сказать, что хотя Бог — един, все же возможно распознавание лиц-ипостасей, в частности, ипостаси Святого Духа.

К сожалению, в протоколе диспута не сказано, согласились ли хазарские *хахамим* (мудрецы) признать, что в приведенных выписках из Танаха действительно присутствуют намеки на троичность единого Божества.

Таким образом, остается пожалеть, что облик Кирилла как богослова в «СБ» представлен весьма скупо. Интерпретируя сакральные тексты, Кирилл проявил себя и как тонкий филолог.

Нам приходится указывать не только на то, что присутствует в «СБ», но и на то, чего в книге нет. Может быть, требовательность подобного рода неуместна? Однако она вытекает из закона жанра: если автор «СБ» желает дать *полное* (значит: всестороннее) представление о трудах солунских братьев, то он не может уклониться, например, от анализа такой немаловажной темы, как лингвистические принципы создания азбуки, или такого сверхважного аспекта деятельности первоучителей, как богословие.

В целом остается повторить сказанное ранее: книга А.-Э. Н. Тахиаоса «Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители сла-

³¹ Словома гдннмз небеса оутвердишага, и духом оутчз егво вса сила нхъ.

вян» вкупе с приложенными источниками (в переводах, выполненных П. А. Лавровым) — это значительное и радостное событие в духовной жизни нашей страны.

*Доктор филологических наук Е. М. Верещагин,
институт русского языка РАН*

СОКРАЩЕНИЯ

- З — Зографское евангелие, XI в.
- М — Мариинское, XI в.
- А — Ассеманиево, XI в.
- О — Остромирово, XI в.
- С — Саввина книга, XI—XIII вв.

С. В. МЕСЯЦ

К ВОПРОСУ О «ЧАСТНЫХ СУЩНОСТЯХ»
У АММОНИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
ПО ПОВОДУ СТАТЬИ В. М. ЛУРЬЕ
«БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ VII ВЕКА:
СВ. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И ЕГО ЭПОХА»

Недавно в сборнике Армавирского государственного педагогического университета «Византия: общество и церковь» была опубликована статья В. М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха»¹. В этом внушительном исследовании, представляющем собой главу из книги того же автора по истории византийской философии, затрагивается множество самых разных тем: исторических, богословских и собственно философских.

В частности, в разделе 3.2.1 (с. 48—53) автор, прослеживая истоки монофелитской догматики, обращается к обсуждению концепции «частной природы» (*μερικὴ φύσις*), впервые появляющейся в неоплатонических комментариях к произведениям Аристотеля и непосредственно связанной с вопросом об онтологическом статусе общих понятий. По мнению В. М. Лурье, упомянутая концепция была разработана Аммонием Александрийским, сыном Гермия (VI в.), а затем заимствована его учениками — видными христианскими богословами Иоанном Филопоном и Бозэием. На этом основании автор совершает краткий экскурс в учение самого Аммония, чтобы яснее обрисовать как саму концепцию «частной сущности», так и то влияние, которое она могла иметь на христианское богословие.

¹ Лурье В. М. Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха // Византия: общество и церковь. Армавир, 2005. С. 5—133.

Этот небольшой экскурс, представляющий собой первую в отечественной литературе попытку сформулировать позицию александрийской неоплатонической школы по проблеме универсалий, заслуживает самого пристального внимания и обсуждения, тем более что выводы автора, на наш взгляд, зачастую оказываются поспешными.

Итак, на с. 49 В. М. Лурье, обращаясь к рассмотрению концепции «частной природы», говорит о ней как о своеобразном новшестве в теории категорий, возникшем в философской школе Аммония Александрийского. И хотя соответствующий термин появляется уже у Порфирия в IV в., новым онтологическим смыслом, по словам автора, его наделил именно Аммоний. Последний якобы установил различие между «частной сущностью» (*μερικὴ οὐσία*) и «ипостасью» (*τις ἄνθρωπος*), при этом первую он полагал «ипостасью без ипостасных особенностей», а вторую отождествлял с единичной вещью. Приписывая Аммонию подобное воззрение, автор не задумывается, к каким неразрешимым с точки зрения платоника противоречиям оно ведет. В самом деле, если частная сущность есть та же самая общая сущность, но только заключенная в каждом конкретном индивидуе, то очевидно, что она представляет собой размноженный по числу единичных вещей дубликат общей сущности (*καθόλου οὐσία*). Понятно, что такой дубликат будет одинаковым у всех единичных вещей данного вида, так что частная сущность окажется чем-то вроде универсалии. И действительно, страницей ниже В. М. Лурье пишет: «частная сущность... — тип универсалии». Не говоря уже о том, что приравнивание частного к общему было бы явным противоречием для платоника, каковым был Аммоний Александрийский, да и для любого, кто знаком с платоновской теорией идей, объяснить причастность единичной вещи общему через размножение этого общего в частном просто немыслимо. Вспомним 1-ю часть платоновского «Парменида», в которой говорится о приобщении вещей к идеям. Среди возможных способов этого приобщения упомянут и такой, при котором каждая единичная вещь

приобщается не к какой-то части идеи, а к идее в целом². В этом случае вся идея целиком содержится в каждой из многих частных ей вещей и в результате сама оказывается размноженной. Как следствие, она теряет свое единство и тождественность, а вместе с ними и способность объединять разрозненные члены множества в нечто единое, обозначаемое именем рода или вида, иными словами — перестает быть идеей. Как пишет сам Платон: «...оставаясь единой и тождественной, идея в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отдельной от самой себя»³. Также и Аристотель в «Категориях» ясно заявляет, что общее не может находиться в единичном. По его словам, роды и виды *не находятся* ни в каком подлежащем, но только *сказываются* о подлежащем, например, «человек сказывается о подлежащем — вот этом конкретном человеке, однако не находится ни в каком подлежащем» (*ὄλον ἀνθρώπος καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν. Cat. 1a: 22*). Итак, стоит внимательно прочесть «Парменида» и «Категории», чтобы убедиться в том, что ни один последовательный неоплатоник просто не мог быть автором подобных «нововведений»⁴.

² Plat. Parm. 131a—b.

³ Ibid. 131b:1—5.

⁴ Мы не обсуждаем здесь позицию Иоанна Филопона, у которого, согласно Ричарду Кроссу (*Cross R. Individual Natures in Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies 10/2. 2002. P. 251*. [Рус. пер. статьи готовится к публикации Центром библейско-патрологических исследований Отдела по делам молодежи РПЦ в: Христология Леонтия Византийского. Сборник исследований]. Далее — *Cross 2002*), термин «частные» или «индивидуальные природы» как раз и использовался «to refer to instances of a common nature considered in abstraction from their accidents» (образчиков общей природы, взятых отдельно от их отличительных признаков). Сам Филопон, правда, дает более осторожное определение частной природы. По его словам, «это есть общая природа в индивидах, получающая в каждом из них более частное существование, соответствующее не какому-либо другому, но именно этому индивиду и только ему» (*apud Jo. Dam. De haeresibus 83:62—65*). Тот же самый Кросс замечает, что у Аммония термин «частная сущность» имеет, по-видимо-

Впрочем, достаточно заглянуть в текст самого Аммония, чтобы с легкостью обнаружить: «частной сущностью» у него зовется именно то, что у отцов — ипостась, а именно: единичная вещь, индивид. Так, в комментарии на «Категории», поясняя, каким образом частные привходящие признаки (*μερικὰ συμβεβηκότα*) могут находиться в частных сущностях, Аммоний в качестве примера такой частной сущности приводит Сократа⁵, а не некую «отдельность человеческого индивидуума, одинаково присутствующую и в Петре, и в Павле» (с. 49), которую по каким-то непонятным причинам отождествляет с частной сущностью В. М. Лурье.

Тот же самый текст опровергает и утверждение автора на с. 50, будто у Аммония «понятие частной сущности противопоставлено сразу и понятию общей сущности, и понятию индивидуума». Это неверно, поскольку в *In Cat.* 30:3—6 частные сущности прямо названы *ἄτομα* — «индивиды», а чуть ниже в *In Cat.* 30:15—18 в качестве примера этого *ἄτομον* фигурирует Платон. В противоположность выводам В. М. Лурье «частная сущность» противопоставляется у Аммония трем вещам: общей сущности (*καθόλου οὐσία*), общим привходящим признакам (*καθόλου συμβεβηκότα*) и частным привходящим признакам (*μερικὰ συμβεβηκότα*). Конечно, можно задаться вопросом: если частные привходящие признаки («ипостасные различия», как называет их В. М. Лурье) отличаются и даже противопоставляются частной сущности, то не значит ли это, что сама частная сущность может и мыслиться, и существовать без них? Не должны ли мы сделать вывод, что единичная вещь (Сократ, Платон) представляет собой сумму частной сущности, с одной стороны, и частных привходящих признаков, с другой? Но ведь те же самые вопросы можно

му, совсем другое значение, «so his use of *ousia merike* cannot be taken as unequivocal evidence for his acceptance of the sort of particular natures I am discussing here», — имеются в виду частные природы в понимании Филопона.

⁵ *Ammonius*. In *Aristotelis categorias commentaries* // *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.4. Berlin, 1895. P. 27:21—28:7.

было бы задать и самому Аристотелю, в «Категориях» которого первая сущность тоже противопоставляется частным привходящим признакам, например, «вот этому конкретному белому цвету» или «вот этому конкретному умению читать»⁶. Тем не менее никому не приходит в голову считать «первую сущность» Аристотеля чем-то иным по сравнению с единичной вещью.

В. М. Лурье понимает Аммониеву частную сущность как «первую сущность Аристотеля, рассмотренную отдельно от своих акциденций». Однако это неверно. Можно указать несколько мест, где частная сущность (*μερικὴ οὐσία*) и первая сущность (*πρώτη οὐσία*) отождествляются прямо, без каких-либо оговорок (In Cat. 40:20; 41:15; 41:23). Как видно, автора смущает сама возможность логического различения между сущностью и ее привходящими признаками (акциденциями), так что стоит ему встретить это различие, он тотчас принимает его за онтологическое, бытийное. Однако если внимательно перечитать аристотелевские «Категории», главу 2, то можно заметить, что там, как и у Аммония, первая сущность рассматривается отдельно от своих акциденций.

К сожалению, дважды цитируя Аммония на с. 50 и 51, В. М. Лурье не указывает, откуда взяты цитаты. Впрочем, установить оба цитируемых фрагмента не составляет большого труда: это In Cat. 41:3—6 и In Cat. 41:13—17. Сравнение с оригиналом показывает, что в переводе первого из них допущена ошибка. Заключительная фраза: *καθόλου δὲ λέγεται οὐ τὰ πρὸ τῶν πολλῶν, ἀλλὰ τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς* (общим же зовется не то, что прежде многого, а то, что во многом) переведена как «общее говорится не прежде множественных, а во множественных», что существенно искажает ее смысл. Дело в том, что начиная с Александра Афродисийского комментаторы Аристотеля строго различали сущность, понятую как общее (*τὸ καθόλου*), как род (*γένος*) и

⁶ *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford, 1949 (1966). P. 1a: 20—1b:10.

как «чтойность» ($\tau\acute{o} \tau\acute{i} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). «Общим» в собственном смысле слова они называли тот признак, которым многие единичные вещи обладают сообща и который получается из этих вещей путем абстрагирования⁷. Очевидно, что такое общее находится в прямой зависимости от многого, существует «в» нем и «после» него. Совсем иначе обстоит дело с сущностью, понятой как род и как «чтойность». Такая сущность не только не зависит по бытию от множества единичных вещей, но, наоборот, обеспечивает им их существование, делая их тем, что они есть. В упомянутом фрагменте Аммоний, сказав, что без частных сущностей не будет и общих, поскольку им будет не о чем сказываться, тотчас замечает, что под «общими» в данном случае он подразумевает не те сущности, которые по природе существуют прежде частных, не сущности в смысле рода и «чтойности», — но те, которые выступают исключительно как сказуемые единичных вещей и обозначают некий общий для этих вещей и существующий благодаря им признак. Иными словами, речь идет не об онтологическом статусе сущностей, а об их способности выступать предикатами неких подлежащих. Однако В. М. Лурье, упуская из виду это центральное для Аммония различие между «существовать в подлежащем» ($\epsilon\nu \acute{\upsilon}\tau\omicron\kappa\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) и «сказываться о подлежащем» ($\kappa\alpha\theta' \acute{\upsilon}\tau\omicron\kappa\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$), превратно истолковывает этот фрагмент. По его словам, изложенная в *In Cat.* 41:3—6 позиция соответствует тому, что в латинской схоластике называется *universalia in rebus*. Однако это совершенно неверно. У Аммония общие сущности имеют самостоятельное существование и не находятся в первых сущностях (единичных вещах), но сказываются о них. В том же комментарии на «Категории» (40:19) Аммоний пишет: «Общее не нуждается в первых, то есть частных сущностях, чтобы существовать, но чтобы сказываться о них». Возможность «сказываться о чем-то» не говорит о зави-

⁷ *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphisica commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca* 1. Berlin, 1891. P. 463:22.

симости общих сущностей от частных по бытию. Не будь частных сущностей, общие никуда не исчезли бы, а просто утратили бы возможность быть чьими бы то ни было предикатами (если исчезнут все красивые вещи, с идеей красоты ничего не случится, просто уже никого нельзя будет назвать красивым). Более того, общие сущности, согласно Аммонии, суть «в истинном смысле первые» (36:17), «первые по природе» (36:6), хотя и вторые для нас по познанию. Да и как может быть иначе? Для платоника подвергнуть сомнению бытие общих сущностей означает поставить под сомнение существование идей! Свою главную задачу Аммоний как раз и видит в том, чтобы разъяснить, почему обладающие большей реальностью первичные общие сущности Аристотель называет вторыми, а уступающие им по бытию частные, наоборот, — первыми.

Теперь обратимся к другой цитате, приведенной на с. 51. Этот фрагмент из *In Cat.* 41:13—17 переведен не полностью; его конец оборван, отчего все место приобретает неверное звучание.

У Аммония: *Τούτ' ἔστιν αἱ μὲν καθόλου οὐσίαι κατὰ τῶν μερικῶν λέγονται, τὰ δὲ συμβεβηκότα ἐν ταῖς μερικαῖς οὐσίαις τὸ εἶναι ἔχει· μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν οὔτε αἱ καθόλου εἰσὶν οὔτε τὰ συμβεβηκότα. εἰκότως οὖν αἱ μερικαὶ οὐσίαι πρώται εἶναι λέγονται. καὶ καλῶς ἔταξεν ἐν μὲν τοῖς καθόλου τὸ λέγεται, ἐν δὲ τοῖς συμβεβηκόσι τὸ ἔστι.* (Общие сущности сказываются о частных, а привходящие признаки имеют в частных сущностях бытие.

Если не будет первых сущностей, не будет ни общих сущностей, ни привходящих признаков. Поэтому Аристотель с полным основанием называет частные сущности первыми и он прекрасно делает, что употребляет применительно к общим сущностям слово «сказываются», а к привходящим признакам — «существуют».)

У В. М. Лурье: «...общие сущности сказываются согласно частным (сущностям), а акциденции имеют бытие в частных сущностях: если не будет первых сущностей, то не будет ни общих (сущностей), ни акциденций. Поэтому-то и называются [у Аристотеля] частные сущности первыми».

Как видим, заключительной фразы, поясняющей, в каком смысле без частных сущностей не будет и общих (а именно в смысле сказывания), у В. М. Лурье нет, и это позволяет ему сделать неправильный вывод, будто у Аммония общее зависит от частного в смысле существования. В свете вышесказанного ясно, что и последующие заявления автора о том, что Аммоний «не постулирует самостоятельной реальности общего» (с. 50), что «первичной реальностью объявляется именно реальность первой сущности как сущности частной» (с. 51) или что «в философской системе Аммония общая природа (вторая сущность) перестает обладать реальным существованием» (с. 62) находятся в явном противоречии со словами самого александрийского философа.

Такая ошибочная трактовка неоплатонического учения об общих и частных сущностях тем более удивительна, что позиция александрийской школы по вопросу об универсалиях неоднократно обсуждалась в научной литературе и, в частности, была прекрасно сформулирована в статье греческого исследователя Линоса Бенакиса «Проблема общих понятий в неоплатонизме и византийской мысли»⁸. По словам Бенакиса, александрийские философы задавались в связи с проблемой универсалий двумя вопросами: 1) Обладают ли формы или идеальные сущности, то есть универсалии (роды и виды), самостоятельным существованием, независимым от мышления познающего субъекта? 2) И если да, то каков способ самостоятельного существования идеаль-

⁸ Benakis L. The problem of general Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought в: Neoplatonism and Christian Thought. Norfolk: Vancouver, 1982. P. 75—86 (далее — Benakis 1982). Другие работы, затрагивающие проблему универсалий в александрийской неоплатонической школе: Kremer K. Die Anschauung der Ammonius (Hermeiou) Schule über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen // Philosophisches Jahrbuch 19. 1961—1962. S. 46—63; Lloyd A. The Anatomy of Neoplatonism. Oxford, 1990; Joannou P. Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi // BZ 47. 1954. S. 369—378; On Aristotle Categories, Ammonius / Transl. by S. Marc Cohen & Gareth B. Matthews. London, 1991; Cross 2002. P. 245—265.

ных сущностей?⁹ Основываясь на текстах Аммония и Иоанна Филопона, Бенакис убедительно показывает, что на первый вопрос александрийцы давали положительный ответ: согласно им, «общие или идеальные сущности не только обладают реальностью, не зависящей от познающего субъекта, но и существуют в более подлинном смысле, нежели чувственно воспринимаемые вещи. ... Универсалия есть поистине „первая сущность“ (хотя и зовется „второй“) и в онтологическом плане она выше единичного. Подобная онтологическая первичность универсалий была бы невозможна, обладай умопостигаемое всего лишь субъективной реальностью»¹⁰. Что же касается второго вопроса о способе самостоятельного бытия универсалий, то, по мысли Л. Бенакиса, александрийские неоплатоники давали на него ответ, расходящийся с позицией традиционного платонизма. «В рассматриваемых текстах, — пишет греческий исследователь, — мы не найдем указания на то, что александрийские комментаторы постулировали мир форм, существующий где-то по ту сторону естественного миропорядка. Более того, они утверждали, что формы существуют в конкретных единичных вещах, или скорее, что единичные вещи суть выражения форм, которые проявляют себя в них. Однако это проявление форм вовсе не означает, что проявляющееся (феномен) тождественно самой форме. Феномен не перестает быть репрезентацией формы, ее копией, способом, которым форма себя показывает, поэтому он по бытию всегда ниже формы»¹¹. Такой способ решения проблемы универсалий Л. Бенакис называет «концептуальным реализмом», чтобы, во-первых, отличить его от реализма «платоновского» типа, предполагающего наличие

⁹ Benakis 1982. P. 80.

¹⁰ Benakis 1982. P. 81.

¹¹ Ibid. P. 82. В подтверждение своей мысли Бенакис (p. 82) приводит цитату из Аммония (In Cat. 40:19—21): οὐ γὰρ δέεται τὰ καθόλου τῶν πρώτων οὐσιῶν, τοῦτ' ἔστι τῶν μερικῶν, ἵνα συστῆ, ἀλλ' ἵνα κατ' ἐκείνων ῥηθῆ (общее не нуждается в первых, то есть частных сущностях, чтобы существовать, но чтобы получить в них свое выражение).

потустороннего мира идей, и, во-вторых, показать, что, по мнению Аммония и его школы, наша способность мыслить единичное в терминах общего не может быть объяснена иначе, чем через допущение реального существования этого общего.

У нас нет оснований полагать, что В. М. Лурье не был знаком со статьей Л. Бенакиса, однако, как мы могли убедиться, его ответы на два основных вопроса александрийской школы — обладают ли универсалии самостоятельным существованием, и если да, то каким? — в корне расходятся с ответами греческого исследователя. Лурье не только не признает реальности и онтологического приоритета общих понятий, считая первичной реальностью реальность частных сущностей, ошибочно трактуемых им как индивиды без индивидуализирующих признаков, но и совершенно безосновательно приписывает Аммонию учение, известное в западной схоластике как учение о *collectio*, когда реальность вида сводится к совокупному существованию образующих этот вид индивидов. Так, на с. 56 В. М. Лурье пишет: «Аммоний предоставил возможность понимать реальное бытие общей природы как реальное бытие совокупных частных природ». К сожалению, автор не замечает, что понимание «реального бытия общей природы», о котором он говорит здесь, находится в явном противоречии с приписываемым им же Аммонию (с. 50) отказом «постулировать самостоятельную реальность общего». Но главное, для читателя остается загадкой, на основании каких текстов автор приходит к выводам, идущим вразрез с общепринятой на сегодняшний день точкой зрения. Ни цитат из Аммония, которые бы подтверждали их, ни ссылок на исследовательскую литературу по данному предмету мы в его тексте не встретим.

Тем не менее работа В. М. Лурье, в которой предлагается оригинальная трактовка античной теории универсалий, может способствовать пробуждению в российской научной общественности интереса к мало изученным у нас до сих пор логическим произведениям Аристотеля и позднеантичным комментариям на них. Предельно разработанная и стремящаяся к предельной ясности

ОТДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ

и отчетливости мысль александрийских неоплатоников давно заслуживает внимательного и вдумчивого изучения, тем более что она способна пролить некоторый свет на истоки важнейших догматических споров, определивших на многие века пути развития христианского богословия.

Ю. А. ШИЧАЛИН

СВТ. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ —
ЧИТАТЕЛЬ ПЛОТИНА

ПО ПОВОДУ НАЧАЛА ТРАКТАТА ПЛОТИНА
«О ВОЗНИКНОВЕНИИ И ПОРЯДКЕ ТОГО, ЧТО ВСЛЕД
ЗА ПЕРВЫМ» (PLOT. 11.5.2.1.2—4¹: *OION ENEΔPAME* ETC.)

Завершив в 10-м по списку Порфирия трактате рассуждение о достоинстве человеческой души, возведя своего собеседника от здешнего космоса к душе, от нее — к уму, а от ума к единому, Плотин переходит к вопросу о том, как от вышебытийного единого произошло бытие, которое — в отличие от Парменида Элейского — и Платон, и следовавшие ему платоники признавали множеством. Нужно сказать, что этот вопрос не просто сложен, а прямо-таки соблазнителен для платоников, поскольку с тем же Парменидом они были согласны в том, что здесь, в области чистого бытия, речь идет о некоей реальности, противопоставленной времени и становлению, а значит, всякие вопросы о происхождении, возникновении, появлении сразу должны переходить в некий условно-логический или прямо в метафорический план. Об «условно-логическом» приходится говорить потому, что

¹ Здесь и далее при цитировании Плотина указывается номер трактата в хронологическом списке Порфирия (курсивом), номер «Эннеады», параграф, главу и строки по изданию Анри-Швицера (*Plotini Opera / Ed. Henry et H.-R. Schwyzer. T. 1—3, Paris-Bruxelles-Leiden, 1951—1973*), воспроизведенному в электронном виде в TLG.

логика в строгом смысле не работает уже на уровне созерцающего ума, так что всерьез привлекать ее при рассмотрении единого едва ли перспективно.

Плотин понимает это, как никто другой. Поэтому рассуждение об этом щекотливом вопросе в 11-м трактате он начинает с ссылки на авторитетный текст: *Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν*, «„Единое“ — „всё“ „и ничто“». Как единодушно отмечают исследователи, это начало отсылает нас к платоновскому «Пармениду»². Платон, завершая в «Пармениде» рассмотрение тезиса о существовании единого, делает вывод: «Итак, если единое есть, то это единое есть всё и тем самым уже не есть единое, причем ни по отношению к самому себе, ни — точно так же — по отношению ко всему остальному» (*Οὕτω δὴ ἐν εἶ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἐν καὶ οὐδὲ ἐν ἔστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως*)³. Плотин толкует этот текст, воспроизводя соответствующий пассаж «Парменида» почти буквально, но неполно: а именно, выпустив «причем ни по отношению к самому себе, ни — точно так же — по отношению ко всему остальному» («*καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως*»), Плотин очевидно понимает *καὶ οὐδὲ ἐν ἔστι* как «и не есть ни одно из этого всего»⁴, то есть безотносительно к тексту из «Парменида», где Платон делал вывод из предпосылки существования единого. Плотин тут же объясняет, почему единое не есть всё: «оно — начало всего, а не „всё“, поэтому „всё“ оно неким тамошним образом» (*ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα*).

Но этой ссылке на Платона Плотину, очевидно, мало, и он тут же прибегает к сравнению (*οἶον*): а именно, это «всё», *ἐκεῖ οἶον*

² Plato. Parm. 160b2—3.

³ Некоторые рукописи «Парменида» вместо *οὐδὲ ἐν* дают *οὐδέν*, то есть «это единое есть все и не есть нечто ни по отношению к самому себе, ни ко всему остальному» (ср. перевод Л. Бриссона, который принимает чтение *οὐδὲ ἐν*, но понимает и его как *οὐδέν*: «cet un est tout, et il n'est rien»).

⁴ Ср.: «and is not like any of the things» (Plot. Theologia X. P. 291 во 2 т. указанного издания Анри-Швицера).

ἐνέδραμε. В *Lexicon Plotinianum*⁵ ἐντρέχω переводится как run in, be found in⁶, а данный текст толкуется так: ἐκεῖ γὰρ οἶον ἐνέδραμε (sc. τὰ πάντα ἐν τῷ). Поскольку трудно предположить, что всё «вбегает в» единое, нужно понимать, что всё «находится в» едином. Но у ἐντρέχω нет значения «находиться в чем-то». В Греческо-английском лексиконе Лидделла и Скотта (далее — LSJ) дается значение be active in ради строки из «Илиады», где речь идет о том, что Ахилл, примеряя новые доспехи, проверяет, свободно ли «входят» и тем самым помещаются в них его мощные члены (εἰ... ἐντρέχοι ἀγλαὰ γυῖα)⁷; но данное значение никак нельзя усмотреть у ἐντρέχω в нашем тексте: нельзя представить единое чем-то вроде панциря, в который пытается втиснуться и в котором в конце концов помещается еще не появившееся «всё». Ничуть не больше оправдывают это be found in и другие приводимые в данной статье LSJ значения ἐντρέχω.

В недавнем издании Плотина под общей редакцией Бриссона и Прадо Франческо Фронтеротта переводит ἐκεῖ ἐνέδραме так: elles parviennent là-bas⁸, а в примечаниях разъясняет, как нужно это понимать: les choses produites tendent à revenir à leur principe⁹. Но нужно прямо сказать, что чтение ἐνέδραме никак не предполагает идеи возвращения и восхождения еще не родившегося множества к единому. Данный пример хорошо показывает, что сплошь и рядом современные переводы свидетельствуют не о понимании греческого текста, а о приверженности переводчика определенной уже сложившейся традиции его толкования. Но в данном случае перевод, похоже, был сделан вообще без обращения к греческому тексту. Дело в том, что идея возвращения возникла у прежних

⁵ *Lexicon Plotinianum* / Ed. J. H. Sleeman et G. Pollet. Leiden-Leuven, 1980. P. 389.

⁶ вбегать в, находиться в (англ.). — Ред.

⁷ *Нот.* II. 19:385.

⁸ они восходят туда (франц.). — Ред.

⁹ произведенные вещи стремятся вернуться к своему началу (франц.). — Ред.

издателей и переводчиков Плотина потому (см. аппарат в издании Анри-Швицера), что два кодекса Parisinus Gr. 1970 и Ambrosianus Gr. 863 вместо ἐνέδραμε дают ἀνέδραμε, и это чтение в свое время (1856) принял в своем издании трактатов Плотина secundum ordinem chronologicum А. Киркхофф, а затем Р. Хардер, который соответственно и переводил: «...alles ist aus Ihm (?), da es zu Ihm gleichsam hinaufgeeil ist»¹⁰. Вопрос после aus Ihm объясняется тем, что Хардер переводил не ἐκείνως, а ἐκείνου, а чтение рукописей ἀλλ' ἐκείνως πάντα считал испорченным (в издании Бойтлера-Тайлера ἐκείνως помеченоobeliskом). Очевидно, что ἐκείνου и ἀνέδραμε, читал и Ст. МакКенна (all things are its possession — running back, so to speak, to it, etc.)¹¹.

По-своему — и совсем не худо — плотиновское сравнение почувствовал и передал П. Блонский, у которого множество «как бы вошло там»; но образа, к которому отсылает Плотин, не передал и он. Ср. также перевод Армстронга, переводящего ἐκείνως и ἐνέδραμε: «...all things have that other kind of transcendent existence; for in a way they do occur in the One»¹².

Глагол ἐντρέχω используется также в медицине. Например, от сырости голос становится хриплым и «появляются выделения» (ἐντρέχει... περितτώματα), то есть, попросту говоря, выделяется мокрота и начинается насморк¹³. Вообще выделения бывают изо рта (буквально: с нёба), из носа, из глаз и ушей (см. у того же Галена¹⁴: περितτώματα... καθ' ὑπερίων καὶ μυκτῆρας, ὀφθαλμούς τε καὶ ὠτα). В тексте I в. по Р. Х., изданном Х. Дильсом в 1893 г. (Апопуг. Lond. Iatrica), речь идет о том, что когда у живого существа голова здорова, все тело его тоже бывает в порядке; но

¹⁰ все — из Него (?), так как оно словно вознеслось к Нему (нем.). — Ред.

¹¹ все вещи принадлежат ему — так сказать, возвращаясь к нему, и пр. (англ.). — Ред.

¹² у всех вещей — тот особый способ трансцендентного бытия, потому что они в известном смысле находятся в Едином (англ.). — Ред.

¹³ Galen. Ars medica 1,350:13.

¹⁴ Ibid. 1,324:16—17.

если голова нездорова и соответствующие каналы, выводящие жидкости, закупорены, то выделения, скапливаясь (*ἀνατρέχον*) в области головы, там застаиваются, превращаются в соленую и едкую жижу и затем могут прорваться в любую часть организма и вызвать соответствующую болезнь: *ὅταν δὲ μὴ ὑγιῆς ἢ [sc. κεφαλῇ], νόσους ἐπιφέρει τῶι τὰς διεξόδους ἀποφράσσεισθαι: ὅταν γάρ, φ(ησὶν [sc. Μεταποντίνος Τιμόθεος]), αὐται ἀποφρα[γ]ῶσιν, ἀνατρέχον τὸ περίσσωμα ὡς τοὺς κ(ατὰ) τὴν κεφαλὴν τόπους τ[έω]ς τῶι μὴ ἔχειν διέξοδον ἐνμένει, εἴ[ν]μειναν δὲ μεταβάλλει εἰς ἀλμυρὸν καὶ δριμύ ὑγρὸν, καὶ εἶτα πλείονα [ἐν]μειναν χρόνον καὶ ῥῆξιν ἐργασάμενον φέρεται εἰς ὀτιοῦν μέρος κ[αὶ] παρὰ [τὰς το]ύτου διαφορὰς διαφόρους [τὰς] νόσους ἐπιφέρει¹⁵.*

Этот последний текст среди прочего интересен тем, что поясняет чтение *ἀνέδραμε*: *ἐκεῖ οἶον ἀνέδραμε* значит, что готовое появиться всё «словно скопилось там». Если же мы принимаем чтение *ἐνέδραμε*, то его следует понимать так. Когда Плотину нужно сказать, как «всё» в тамошнем мире «возникает», или «появляется», а о возникновении или появлении в надвременной и сверхчувственной реальности не очень-то скажешь, то он, подбирая метафору для описания этого обнаружения множества при неизменности единого, говорит, что оно *ἐκεῖ οἶον ἐνέδραμε*, то есть «словно набежало» у единого (как на глаза набегают слезы), или «набралось» (как в холод под носом набирается капля), или «выступило» (как на лбу выступает испарина); в качестве одного из вариантов перевода я думал взять «проступило», имея в виду, что в тамошней пред-множественности «всё» «проступило», как на щеках проступает румянец (который Аристотель назвал *αἴματος συνδρομῆ*¹⁶), но «набежало» и ближе к плотиновскому образу, и точнее по смыслу.

Об этом значении *ἐνέδραμε* / *ἀνέδραμε* можно говорить тем увереннее, что дальше Плотин от лица своего мысленного собеседни-

¹⁵ *Anonym. Lond. Iatrica* 8:17—28.

¹⁶ *Arist. Probl.* 889b:30.

ка задает следующий вопрос: *Πῶς οὖν ἐξ ἀπλοῦ ἐνὸς οὐδεμιᾶς ἐν ταύτῳ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλότης οὐτινος ὄτουσιν; ...* Чаше всего этот вопрос с его выразительными *ποικιλία* и *διπλόη* переводят вполне абстрактно¹⁷. Но мысленный вопрошатель Платона, разумеется, понимает рисуемый образ и потому в своем вопросе откликается на него, используя два медицинских термина, имеющих совершенно конкретное значение. Термин *διπλόη* означает трещину или свищ, то есть тот канал, через который может происходить отток собравшейся в той или иной нарывающей части организма жидкости. Что же касается *ποικιλία*, то его в данном случае нужно, вероятно, понимать как прокол (ср. LSJ s. v. *ποικιλία*, в хирургии¹⁸) или саму эту пористую, перфорированную или словно сшитую из отдельных кусков поверхность¹⁹. Поэтому буквально можно перевести это место так: «Но как же оно поя-

¹⁷ Например, тот же Франческо Франгеротта: «...n'apparaissent aucune altérité ni aucun genre de dualité» («не появляется никакого различия и никакого рода двойственности». — *Ред.*); Ст. МакКенна: «no diversity, not even duality» («ни многообразия, ни двойственности». — *Ред.*); А. Армстронг: «no diverse variety, or any sort of doubleness» («ни разнообразия, ни какого-нибудь вида двойственности». — *Ред.*).

¹⁸ *Hierosg. De articulis* 62:39—40: οὔτε τομῆς, οὔτε καύσιος οὐδὲν δεῖ, οὔτ' ἄλλης ποικιλίης.

¹⁹ Ср. *ποικιλία* как искусство вышивания (LSJ: «embroidering»), напр., *Plat. Resp.* 337a:7, 401a:2; ср. также *Хел. Мет.* 3,8,10:4, где *ποικιλίαι* — «вышивки» (LSJ: «pieces of embroidery»), а не «разные украшения» (С. И. Соболевский). Но это «вышивание» LSJ понимает как «marking with various colours», а основная идея греческого «вышивания» — «прокалывание [иглой]» (ср. *Etym. Magnum: Πολύκεστος: Πολυκέντητος, πολύραφος, ποικίλος*, откуда ясно, что *ποικίλος* — один из синонимов к «имеющему много проколов», «прошитому», «простеганному», «сшитому из многих кусков»). Поэтому и в знаменитом описании истинной земли у Платона (*εἶναι τοιαύτη ἢ γῆ αὐτῆ ἰδεῖν, εἴ τις ἄνωθεν θεῶτο, ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι, ποικίλη, χρώμασιν διεληγμένη*, etc. *Plat. Phaed.* 110b:5—7) *ποικίλη*, как представляется, акцентрирует не многоцветность (LSJ: «many-coloured»), на которую Платон указывает следом (*χρώμασιν διεληγμένη*), а тот факт, что она, наподобие мячей из двенадцати кусков кожи, также *сшита* из кусков; ср. также *ποικίλλω, ποικίλω, ποικιλκῆ* [ср. *τέχνη*], *ποικιλίης*, etc.

вилось из этого простого единого, если в тождественном не обнаруживается ни прокола, ни какой-нибудь трещины?» (в издании Плотина, выпускаемом ГЛК, перевожу: «...не возникло никакого просвета, ни малейшей трещинки»).

Чуть ниже (11.5.2.1.8) Плотин дает еще одно сравнение и говорит о том, что единое «словно перелилось» (*οἶον ὑπερρρῆη*). Как более очевидное, это сравнение совершенно сокрыло от современных переводчиков и исследователей тот образ, который был дан вначале. Темпераментный канадский исследователь Плотина Жан-Марк Нарбонн в свое время уверял меня, что фонтан парижской *École Normale Supérieure* с его тремя расположенными одна над другой концентрическими чашами, две из которых переливаются, — прекрасная модель плотиновского универсума, и, кажется, поместил фотографию этого фонтана на одной из своих книг, посвященных Плотину...

Но в IV веке Плотина читали внимательней и лучше чувствовали его яркий и образный греческий: на рассматриваемые плотиновские сравнения в начале нашего трактата откликнулся свт. Григорий Богослов, тонкий стилист и сильный мыслитель, обладавший к тому же отменным чувством юмора. В знаменитой гомилии «О Сыне», рассуждая о том, что Бог-Отец — *γεννήτωρ* по отношению к Сыну и *προβολεύς* по отношению к Святому Духу, свт. Григорий замечает: «Мы, конечно, не отважимся сказать о некоем *разлитии* благодати, что дерзнул сказать один из эллинских философов, который в своем рассуждении о первой и второй причине ясно говорит буквально следующее: „словно“ некий кратер „перелился“, — да не введем невольного порождение и нечто вроде естественного и неудержимого выделения, менее всего подбавяющего в предположениях о Божестве!»²⁰

²⁰ *Greg. Naz. De Filio, orat. 29, 2:13—24: οὐ γὰρ δὴ ὑπέρρρυσιν ἀγαθότητος εἶπεν θαρρήσομεν, ὃ τῶν παρ' Ἑλλήσι φιλοσοφῶσαντων εἶπεν τις ἐτόλμησεν, οἶον κρατῆρ τις ὑπερρρῆη, σαφῶς οὕτως λέγων, ἐν οἷς περὶ πρώτου αἰτίου καὶ δευτέρου φιλοσοφεῖ: μὴ ποτε ἀκούσιον τὴν γεννήσιν εἰσαγάγωμεν, καὶ οἶον*

Этот текст из свт. Григория часто приводят для того, чтобы показать отличие неоплатонического «эманатизма» от христианского понимания Троицы; но до сих пор, как кажется, не обращали внимания на то, что свт. Григорий откликается здесь не только на платиновское *ὑπερερρύη* в строке 8, но и на его *οἶον ἐνέδραμε* etc. в строках 2—4. Вообще, свт. Григорий, видимо, весьма внимательно читал этот трактат Плотина, о чем можно судить по цитате из самого начала его «Гимна к Богу» в «Догматических стихотворениях»²¹:

*Καὶ πάντων τέλος ἑσσί, καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδεὶς,
Οὐχ ἔν ἑὼν, οὐ πάντα...*

Это дополнение *οὐχ ἔν ἑὼν, οὐ πάντα*, вероятно, может служить указанием на то, что платоновский подтекст рассуждения в самом начале 11.5.2 также не был скрыт от великого христианского Богослова.

περίττωμά τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον, ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίαις πρέπον, κτλ.

²¹ *Greg. Naz. Carmina dogmatica 29:12—13 (PG 37, 508:4—5).*

ОТДЕЛ V

ХРОНИКА И ОТЧЕТЫ

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ ЗА 2003/2004 УЧЕБНЫЙ ГОД

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ СОВЕТА
МДАИС ОТ 30 ДЕКАБРЯ 2003 ГОДА

Слушали:

Сообщение секретаря Совета иерея Павла Великанова о состоявшихся защитах кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускников Семинарии и Академии.

13 ноября 2003 г. состоялось заседание комиссии, обсуждавшей кандидатскую работу выпускника Академии 2000/2001 учебного года Казаку Петра по кафедре Пастырского богословия на тему: «Пастырская проблематика в работах греческого богослова протопресвитера Василия Фермоса». Комиссия постановила признать работу неудовлетворительной, поскольку содержание диссертации не соответствовало названию темы, вопросы, затронутые в диссертации, трактовались в большинстве случаев произвольно и необоснованно.

28 ноября 2003 г. состоялось заседание двух комиссий по защите кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускников Академии и Семинарии.

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники дневного отделения Академии:

1. Лебедев Алексей, выпускник 2000/2001 уч. г. (по кафедре Богословия на тему: «Православная аскетика (Опыт построения системы аскетике по святым отцам „Добротолюбия“)»);

ОТДЕЛ V

2. Куценко Евгений, выпускник 2002/2003 уч. г. (по кафедре Богословия на тему: «Массовая культура и внутренний мир человека»).

Защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия выпускник заочного отделения 2001/2002 уч. г. Пимен (Клыкков), иеродиакон (по кафедре Богословия на тему: «Этико-богословское раскрытие понятия блага в философском наследии Н. О. Лосского»).

Защитил дипломную работу выпускник заочного отделения Академии 2000/2001 уч. г. Сорвачев Сергей, иерей (по кафедре Библистики на тему: «Экзегетика книги пророка Иеремии по святым отцам Церкви»).

Успешно защитили дипломные работы следующие выпускники Семинарии 2003 г.:

1. Алешин Владислав (по кафедре Богословия на тему: «Психотехника как суррогат религии»);

2. Головинов Николай (по кафедре Библистики на тему: «Ветхозаветная антропология по учительным книгам Ветхого Завета»);

3. Гузенко Алексей (по кафедре Библистики на тему: «Апостольское достоинство святого апостола Павла по его посланиям»);

4. Поляков Сергей (по кафедре Церковной истории на тему: «Императорская власть и Церковь при Константине Великом»);

5. Плужников Алексей (по кафедре Церковной истории на тему: «Выдающиеся историки Санкт-Петербургской духовной академии»);

6. Прокопий (Базанов), иеродиакон (по кафедре Богословия на тему: «Изъяснение святым Григорием Нисским заповедей блаженства [по творению „О блаженстве“]»);

7. Шкляр Сергей (по кафедре Богословия на тему: «Теодицея Н. О. Лосского»).

Постановили: Сообщение принять к сведению.

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ СОВЕТА
МДАИС ОТ 8 ИЮНЯ 2004 ГОДА

Слушали:

Сообщение секретаря Совета иерея Павла Великанова о проходившей 7 мая и 3 июня 2004 г. защите кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускниками Академии, а также дипломных работ выпускниками Семинарии.

Защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия выпускники очного отделения 2003/2004 уч. г.:

1. Балабанов Игорь (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Святоотеческое учение о добродетелях как мировоззренческая основа православного воспитания»);

2. Боронтов Марк (по кафедре Библистики на тему: «Источники и характер цитирования текстов Ветхого Завета в Евангелии от Матфея»);

3. Бурег Владимир (по кафедре Церковной истории на тему: «Православная Церковь в Чешских землях в 1918—1938 годах»);

4. Венюков Дионисий, иерей (по кафедре Патрологии на тему: «Преподобный Григорий Синаит: жизнь, творения, богословие»);

5. Зуев Александр (по кафедре Филологии на тему: «Оценка литературных трудов преподобного Иосифа Волоцкого в церковной и светской историографии»);

6. Иоанн (Корчуков), иеромонах (по кафедре Богословия на

тему: «Творения древних христианских подвижников в жизни современного пастыря Церкви»);

7. Мищенко Артемий (по кафедре Церковной истории на тему: «Духовник Самарской епархии протоиерей Иоанн Букоткин»);

8. Петров Андрей (по кафедре Библиистики на тему: «Послание святого апостола Павла к Колоссянам в русской библиистике»);

9. Сергей (Матвейчук), иеромонах (по кафедре Церковной истории на тему: «Лемки и Православие в XX веке»);

10. Яковлев Алексей, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Формирование ценностной ориентации курсантов высших военных учебных заведений на основах православной культуры»);

11. Ясеницкий Василий, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Деятельность митрополита Андрея Шептицкого по установлению восточного обряда после 1917 года»).

Защитили кандидатские диссертации выпускники Академии 2003/2004 учебного года и выпускники прошлых лет по сектору заочного обучения:

1. Алексей (Никоноров), иеромонах (по кафедре Церковной истории на тему: «История христианства в Кавказской Албании»);

2. Алексей (Трегубенко), игумен (по кафедре Библиистики на тему: «Труды Н. Н. Глубоковского в области истолкования Апостола и Апокалипсиса»);

3. Безруких Олег, протоиерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Храмы города Томска. Опыт церковного историко-архитектурного исследования»);

4. Василий (Саяпин), иеромонах (по кафедре Богословия: «Взгляды И. В. Киреевского на соотношение веры и знания в контексте православной святоотеческой традиции»);

5. Евдокимов Андрей, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Преподобный Симеон Новый Богослов как представитель аскетико-созерцательного направления в византийском богословии»);

6. Кулемин Георгий, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Храмы Балашихинского благочиния Московской епархии. Опыт церковно-археологического исследования (история, архитектура, святыни);

7. Матюшин Сергей, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «Церковный некрополь Ваганьковского кладбища г. Москвы»);

8. Пимен (Клыков), иеродиакон (по кафедре Богословия на тему: «Этико-богословское раскрытие понятия блага в философском наследии Н. О. Лосского»);

9. Сергей (Агриков), иеромонах (по кафедре Богословия на тему: «Служение Богу и людям Оптиных старцев (конец XIX—начало XX)»);

10. Соукуп Марк, диакон (по кафедре Богословия на тему: «Русская идея в религиозной философии XX века»).

Удостоены степени кандидата богословия стажеры Волгоградского православного университета:

1. Тупиков Владимир (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Православные монастыри греческого Востока XI—XII веков (по данным монастырских типиков)»);

2. Чепурной Александр (по кафедре Церковной истории на тему: «Церковь и государство в Византии на рубеже XIII—XIV вв. Вопросы взаимоотношений патриарха Афанасия I и императора Андроника II Палеолога»).

Удостоен степени кандидата богословия выпускник аспирантуры при ОВЦС Чернов Василий (по кафедре Богословия на тему: «Церковь Англии: очерк истории в XX веке и современное устройство»).

ОТДЕЛ V

Успешно защитили диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия профессорские стипендиаты клирики Армянской Апостольской Церкви:

1. Иоаким (Манукян), иеромонах (по кафедре Церковной истории на тему: «История богослужения Армянской Апостольской Церкви (V—XIV вв.) и его особенности в свете Православного Предания»);

2. Мушег (Бабаян), иеромонах (по кафедре Богословия на тему: «Религиозно-нравственные воззрения святого Григора Нарекаци»).

Удостоены степени кандидата богословия выпускники Академии прошлых лет по очному отделению:

1. Григорьев Герман, иерей, выпускник 2002 г. (по кафедре Церковной истории на тему: «Патриарший экзарх Латвии и Эстонии митрополит Виленский и Литовский Сергей (Воскресенский)»);

2. Иванов Николай, выпускник 2002 г. (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Учебно-воспитательная работа в православной гимназии»).

Защитили дипломные работы выпускники очного отделения Академии 2003/2004 уч. г.:

1. Тойич Ненад (по кафедре Церковной истории на тему: «Митрополит Петр Цетиньский как церковный деятель»);

2. Димитрий (Фокин), инок (по кафедре Богословия на тему: «Святоотеческое учение о терпении (по „Добротолюбию“)»).

Защитил дипломную работу выпускник Академии по сектору заочного обучения Дорофеев Роман (по кафедре Богословия на тему: «Вероучение Церкви Иисуса Христа святых последних дней (секта мормонов)»).

Защитили дипломные работы выпускники Академии прошлых лет по сектору заочного обучения:

1. Осипенко Игорь, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Идейно-смысловые особенности богослужебных праздничных молитвословий в честь Креста Господня»);

2. Зотик (Плачинта), иеродиакон (по кафедре Богословия на тему: «Особо чтимые православные святыни Франции»);

3. Яноров Иоанн, иерей (по кафедре Церковной истории на тему: «История христианского просвещения чувашского народа до 1917 г.»).

Защитили дипломные работы выпускники очного отделения Семинарии:

1. Алещенко Дмитрий (по кафедре Филологии на тему: «Перевод с латинского языка „Толкования на книгу Иова“ святого Григория Великого»);

2. Александров Степан (по кафедре Филологии на тему: «Перевод сочинения Блаженного Августина, епископа Иппонского, „О Троице“ (IV и V книги)»);

3. Басов Роман (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Иерусалимский устав на Руси»);

4. Бурмистров Михаил (по кафедре Богословия на тему: «Догматическое содержание службы Великой Пятницы»);

5. Васильев Константин, диакон (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Опыт построения диспута с представителями ислама»);

6. Виноградов Кирилл (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Организация миссионерской деятельности на приходе»);

7. Войтов Владимир, диакон (по кафедре Богословия на тему: «Первородный и родовой грех»);

8. Выдумкин Дмитрий (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Заочное обучение основам Православия в местах лишения свободы»);

9. Галицкий Мартин (по кафедре Богословия на тему: «Идеал цельного познания в творениях ранних славянофилов»);

10. Герасимов Павел (по кафедре Библиистики на тему: «Христология по посланиям святого апостола Павла»);

11. Главацкий Анатолий (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «История крестных ходов»);

12. Гуторов Алексей, диакон (по кафедре Филологии на тему: «Художественно-историческая и богословская семантика „Истории франков“ святителя Григория Турского»);

13. Давиденко Алексей, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Учение святителя Григория Нисского о человеческом теле»);

14. Деньгин Вадим (по кафедре Церковной истории на тему: «Канонизация Царственных Страстотерпцев»);

15. Дорохин Андрей, диакон (по кафедре Филологии на тему: «Ситуативный подход к переводу на английский язык церковной православной лексики»);

16. Дробышев Вячеслав, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Состояние и перспективы взаимодействия Русской Православной Церкви и Вооруженных сил России»);

17. Иванов Георгий, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Учение о монархии Бога Отца в православном богословии»);

18. Иващук Андрей (по кафедре Церковной истории на тему: «Львовский Церковный Собор 1946 г. Протопресвитер Гавриил Костельник»);

19. Казынкин Дмитрий, диакон (по кафедре Филологии на тему: «Перевод трактата „Против Монофиситов“ [Contra Monophysitas] св. императора Юстиниана I Великого»);

20. Ким Сергей (по кафедре Филологии на тему: «Перевод

третьей книги „Моралии на Иова“ [Moralia in Job] свт. Григория Двоеслова, папы Римского»);

21. Кучеренко Андрей (по кафедре Богословия на тему: «Богословская оценка протестантского принципа „только верой“»);

22. Майсурадзе Роман (по кафедре Филологии на тему: «Проблема религиозного мировоззрения И. С. Тургенева»);

23. Миндров Алексей, диакон (по кафедре Богословия на тему: «Проблема инославия в творениях святителя Филарета Московского»);

24. Мишустин Дмитрий (по кафедре Церковной истории на тему: «История дарования автокефалии Американской Православной Церкви: история и современное положение»);

25. Михаил (Владимиров), инок (по кафедре Церковной истории на тему: «Введение нового стиля в Валаамском монастыре в 20—40-е гг. XX в.»);

26. Мумриков Олег (по кафедре Богословия на тему: «Мировоззренческий и этический аспекты в методологии преподавания биологических дисциплин в старших классах средней общеобразовательной школы»);

27. Мякушкин Андрей, диакон (по кафедре Богословия на тему: «Свобода выбора в свете православной антропологии»);

28. Наумов Александр (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссионерская проповедь в системе пенитенциарных учреждений»);

29. Нечаев Михаил (по кафедре Церковной истории на тему: «Отношение императора Павла I к масонам и ордену иезуитов»);

30. Новожилов Алексей (по кафедре Филологии на тему: «Жизнь православных русских общин в столице и провинциях Франции (по современной французской прессе)»);

31. Петров Иван (по кафедре Богословия на тему: «Пуританская реформация в Англии в XVI — начале XVII века»);

32. Петровций Николай (по кафедре Церковной истории на тему: «История Православия в Канаде»);

33. Петухов Алексей (по кафедре Церковной истории на тему: «Обзор книги И. К. Смолича „Русское монашество“»);
34. Пиэсис Илья (по кафедре Библистики на тему: «Эсхатология по посланиям святого апостола Павла»);
35. Ефрем (Просьянок), иеродиакон (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Идейный смысл и история праздника Благовещения Пресвятой Богородицы»);
36. Редин Сергей (по кафедре Церковной истории на тему: «Старообрядчество глазами В. О. Ключевского, Е. Е. Голубинского и митрополита Макария (Булгакова)»);
37. Романенко Павел (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Археологические раскопки в Троице-Сергиевой лавре в 2003 году»);
38. Сергеев Юрий (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Иван Алексеевич Гарднер — церковный музыковед и композитор»);
39. Сергеев Михаил (по кафедре Церковной истории на тему: «Оценка Указа о секуляризации монастырских вотчин императрицы Екатерины II в историографии»);
40. Сидоров Александр (по кафедре Библистики на тему: «Учение о браке по посланиям святого апостола Павла»);
41. Сидулов Михаил (по кафедре Церковной истории на тему: «Календарный вопрос в Поместных Православных Церквях в XX веке: краткий обзор»);
42. Собачевский Роман (по кафедре Филологии на тему: «Перевод „Толкования на Песнь Песней“ [Expositio in Santicum Santicogum] свт. Григория, папы Римского»);
43. Соколов Александр (по кафедре Церковной истории на тему: «Русская Православная Церковь и события Русско-японской войны на море 1904—1905 гг.»);
44. Соловей Виктор (по кафедре Библистики на тему: «Экклезиология святого апостола Павла»);
45. Творогов Константин (по кафедре Библистики на тему: «Учение о трихотомии по посланиям святого апостола Павла»);

46. Тимофеев Борис (по кафедре Филологии на тему: «Перевод первой книги „Моралии на Иова“ [Moralia in Job] свт. Григория Двоеслова, папы Римского»);

47. Ткачев Евгений (по кафедре Филологии на тему: «Св. Исихий, пресвитер Иерусалимский, и его гомилетическое наследие»);

48. Трусов Вячеслав, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Неоязычество как феномен постсоветской культуры»);

49. Харламов Алексей (по кафедре Богословия на тему: «Изъяснение святым Григорием Нисским молитвы Господней »);

50. Хропот Дионисий, иерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Одежды духовенства: традиции и современность»);

51. Чернушенко Андрей (по кафедре Библистики на тему: «Основы духовной жизни по посланиям святого апостола Павла»);

52. Шайцан Виктор (по кафедре Церковной истории на тему: «История дискуссии о богослужбном языке Русской Церкви в XIX—XX вв.»);

53. Шевчук Виталий (по кафедре Церковной истории на тему: «История Молдавского Свято-Вознесенского женского монастыря Жабка от основания до наших дней»);

54. Шостак Евгений (по кафедре Церковной истории на тему: «Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, как исповедник веры»);

55. Шумкин Андрей (по кафедре Филологии на тему: «Перевод трактата блж. Августина „О пользе веры“ [De utilitate credendi]»).

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии по экстернату:

1. Лахтин Александр (по кафедре Филологии на тему: «Духовные этапы творческого пути Н. В. Гоголя»);

ОТДЕЛ V

2. Кривотулов Александр (по кафедре Церковно-практических дисциплин «Социальные аспекты пастырского служения»);

3. Никулин Павел (по кафедре Церковной истории на тему: «Развитие русского иконостаса в XV—XVI веках»).

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2002/2003 уч. года:

1. Маслий Александр (по кафедре Богословия на тему: «Ницше и христианство»);

2. Овчаров Евгений (по кафедре Богословия на тему: «Митрополит Сергей (Страгородский) как Первоиерарх Русской Православной Церкви»);

3. Суханов Олег (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Особенности преподавания психологии в духовных школах»).

Не защитил кандидатскую диссертацию по очному отделению Канделаки Манучар (по кафедре Церковной истории на тему: «Святой царь Давид-Строитель и его церковная деятельность»).

Не защитили кандидатские диссертации по заочному отделению:

1. Вениамин (Лабутин), игумен (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырство в Русской Православной Церкви в XVII веке»);

2. Макарий (Лошкарев), иеромонах (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пастырское богословие Римско-католической Церкви и его оценка с православной точки зрения»);

3. Халюта Сергей, протоиерей (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Пещерные церкви и монастыри древней Тавриды VI—XVI вв.»).

Не защитил дипломную работу выпускник Академии по очному отделению священник Сергей Свистунов (по кафедре Библистики на тему: «Труды Б. И. Гладкова по истолкованию Священного Писания Нового Завета»).

Не защитили дипломные работы выпускники Семинарии:

1. Мелитон (Присада), монах (по кафедре Богословия на тему: «Катехизическое значение „Большого огласительного слова“ святителя Григория Нисского»);

2. Новак Вячеслав (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Особенности преподавания евангельских притч в воскресной школе для младших и подростковых групп»);

3. Узун Георгий, иерей (по кафедре Богословия на тему: «Крестыанские войны в Германии»);

4. Шелемин Павел (по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Миссионерское служение русской эмиграции в XX веке»).

Всего в Академии было успешно защищено 30 кандидатских диссертаций, из них 15 — студентами дневного отделения и выпускниками прошлых лет, 10 — выпускниками СЗО, одна диссертация была защищена выпускником аспирантуры при ОВЦС, две — стажерами Волгоградского православного университета, и две — профессорскими стипендиатами клириками Армянской Апостольской Церкви.

Также были успешно защищены 7 дипломных работ выпускников Академии, из них 2 — выпускниками дневного отделения, 5 — выпускниками СЗО.

Выпускниками Семинарии была успешно защищена 61 дипломная работа, 17 человек из числа выпускников Семинарии не успели подать дипломные работы к защите.

Постановили: Сообщение принять к сведению.

ОТЗЫВЫ РЕЦЕНЗЕНТОВ НА КАНДИДАТСКИЕ
ДИССЕРТАЦИИ ВЫПУСКНИКОВ АКАДЕМИИ (№ 1—9)
И НА ДИПЛОМНЫЕ РАБОТЫ ВЫПУСКНИКОВ
СЕМИНАРИЙ (№ 10—13).

1.1. ОТЗЫВ профессора архимандрита ПЛАТОНА (Игуменова) на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии сектора заочного обучения иеродиакона ПИМЕНА (Клыкова) по кафедре Богословия на тему: «Этико-богословское раскрытие понятия блага в философском наследии Н. О. Лосского»

Предпринятое иеродиаконом Пименом (Клыковым) исследование представляет собой опыт богословского осмысления творческого наследия известного русского философа XX века Н. О. Лосского. Тематическое построение исследования имеет своим логическим основанием идею блага, являющуюся центральным, но не единственным конструктом в умозрении Лосского. Утверждаясь на этом основании и одновременно стремясь к всестороннему раскрытию идеи блага в том качестве, в каком это получило свое философское оформление у Лосского, автор представил объемное исследование, в котором наметил фундаментальный подход к изучению поставленной перед ним задачи. Указанная фундаментальная особенность представленного исследования с максимальной очевидностью проявляется в том, что в изложении автора идея блага, выходя за рамки изучаемого наследия Лосского, приобретает самостоятельное, автономное значение в качестве необходимого инструмента, с помощью которого автор в дальнейшем намерен выявить основные критерии этической ценности нравственных воззрений Лосского. На эту отмеченную особенность указывают многие обстоятельства и прежде всего содержания второй и третьей глав диссертации, включающих анализ положительной и отрицательной этической терминологии в богословском учении Православной Церкви и интерпретацию понятия

блага в контексте мировой религиозно-философской мысли. Поэтому необходимо отметить, что в общей структуре исследования вторая и третья главы диссертации носят, строго говоря, лишь предварительный или, как было уже констатировано, инструментальный характер, а четвертая и пятая главы диссертации, содержащие анализ философских и этических воззрений Лосского и их оценку с точки зрения православного богословия, являются основополагающими главами и составляют наиболее ценную и важную часть работы. В этой части диссертации формулируемая Лосским идея блага выступает в интерпретации автора в качестве основной доминанты, вокруг которой концентрируются и выстраиваются воззрения Лосского в области гносеологии, метафизики, онтологии, космологии, персонологии, этики и эсхатологии. Особое место в диссертации отводится вопросам интуитивизма в гносеологии Лосского и критическому разбору такого конструкта в космологии Лосского, как «субстанциональный деятель».

Критически оценивая структуру представленной иеродиаконом Пименом диссертации, следует указать, что в целом ее можно признать принципиально приемлемой и в методологическом отношении вполне оправданной. Тем не менее создается впечатление, что, работая над избранной темой, автор в своем творческом погружении в стихию богословского исследования как будто исключил из поля зрения некоторые, пусть даже совсем несущественные моменты, которые, однако, легко могут стать предметом критики со стороны самых взыскательных оппонентов. Например, в обзоре трудов Н. О. Лосского следовало бы в виде кратких тезисов изложить самые принципиальные положения таких важных в этическом и религиозно-философском отношениях работ, как «Ценность и бытие», «Основы этики. Условия абсолютного добра», «Бог и мировое зло. Основы теодицеи». И, хотя приоритет нравственно-богословской проблематики при внимательном и глубоком ознакомлении с диссертацией является вполне очевидным, все же более предпочтительное отношение к

вопросам этики не в ущерб гносеологии, онтологии и космологии было бы способно придать всему исследованию менее универсальный, менее поверхностно-диффузный, но более цельный и конкретный характер.

Принимая во внимание то обстоятельство, что автор представленного весьма солидного и фундаментального труда, удовлетворяющего основным требованиям к научным работам подобного ранга, явился среди богословов-исследователей первопроходцем в той области, к которой относится избранная им тема диссертации, а также учитывая объективность и справедливость сделанных автором исследования оценок и выводов, считаю его по достоинству заслуживающим искомой ученой степени кандидата богословия.

1.2. ОТЗЫВ профессора Н. К. ГАВРЮШИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии сектора заочного обучения иеродиакона ПИМЕНА (Клыкова) по кафедре Богословия на тему: «Этико-богословское раскрытие понятия блага в философском наследии Н. О. Лосского»

Диссертационное исследование иеродиакона Пимена впечатляет прежде всего своим объемом — 263 страницы. При этом первое же знакомство с использованной литературой не оставляет сомнений в том, что оно оригинально — даже по подбору источников, многие из которых могут быть отнесены к новейшим публикациям. Столь же оригинальна в некоторых местах и методология автора: например, мне неизвестны попытки верифицировать метафизические утверждения Н. О. Лосского относительно «субстанциальных деятелей» с помощью квантово-механических представлений.

Диссертация построена в соответствии со всеми формальными требованиями современной российской научно-образовательной системы. В ней раскрывается актуальность исследования,

поясняется степень научной разработанности проблемы, определяются объект и предмет исследования, его цель и задачи, а также теоретическая основа, раскрываются методология и методика, обосновывается научная новизна и суммируются основные положения, выносимые на защиту.

В диссертации имеются «Введение», 5 глав, «Заключение», список источников и литературы. По всем формальным признакам — за исключением наличия публикаций по теме работы — диссертация иеродиакона Пимена могла бы вполне быть представлена на соискание кандидата или даже доктора философии.

В содержательном отношении первая глава посвящена «внешней истории вопроса», т. е. преимущественно биографии Н. О. Лосского и общей оценке его воззрений, в которой автор пристрастно подходит к позиции П. П. Гайденко.

Несколько неудачным представляется здесь название параграфа «Проблема эклектизма в творчестве Н. О. Лосского». Оно двусмысленно, ибо наводит на предположение, что предметом анализа Лосского был эклектизм как некое научное или культурное явление. На деле же речь идет об эклектичности его собственных представлений.

Последний параграф в этой главе — «Место философских воззрений Н. О. Лосского в системе мировой философской мысли» — представляет собой лишь короткую выборку цитат из С. А. Левицкого и О. В. Зеньковского, не говоря уже о том, что слово «система» здесь скорее всего лишнее.

Вторая и третья главы работы посвящены не Лосскому, а концептуальному аппарату нравственного богословия и мировой религиозно-философской мысли. При чтении их складывается впечатление, что автор склонен отождествлять «термин» и «понятие» и связывать интерпретацию именно терминологии с монотеистической, абстрактно-мистической или другими установками.

Четвертая и пятая главы посвящены непосредственно Н. О. Лосскому. Автор прослеживает корни используемого философом

ключевого понятия «субстанциональный деятель» и дает критическую оценку связанным с ним богословских и метафизических построений. Он справедливо отмечает, что Лосский «отождествляет личность и субстанцию, что с точки зрения православного богословия просто недопустимо» (с. 196).

В исследовании проблемы зла «философ полностью копирует учение Церкви» (с. 253), но его персоналистические воззрения, учение о переселении душ и апокатастасисе «не могут найти одобрения с точки зрения церковного учения» (с. 254).

Исследование о. Пимена отражает широкую эрудицию, стремление использовать новейшие научные работы и информационные возможности, готовность к неординарным решениям при непоколебимой верности учению Церкви.

В концептуальном отношении оно могло бы быть более детализированным (любопытно было бы на конкретных текстах увидеть, как, скажем, соотносит Н. О. Лосский понятия «я» и «личность»), с точки зрения оформления — более внимательным (отметим опечатки на с. 38 — «в масштабе», с. 179, строка 4 св. — «обобщения», с. 91 — Гельвеций и др.).

В целом же диссертация иеродиакона Пимена вполне отвечает требованиям, предъявляемым к такого рода работам, а сам автор заслуживает присуждения ему искомой степени кандидата богословия.

2.1. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Леонида ГРИЛИХЕСА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Марка БОРОНТОВА по кафедре Библистики на тему: «Источники и характер цитирования текстов Ветхого Завета в Евангелии от Матфея»

Представленная диссертация, объемом 138 страниц, состоит из краткого введения, трех глав, заключения и библиографии.

В первой главе дан сжатый обзор истории исследований цитирования ветхозаветных текстов в новозаветной литературе. Во

второй раскрыта проблематика ветхозаветной цитации в Евангелии от Матфея. Здесь предлагается статистический материал и делается интересная попытка типологизации ветхозаветных цитат по различным формальным и содержательным признакам, таким, как: вводные формулы, характер, задачи цитирования, лица, от имени которых приводится цитата, и т. п. Большую часть работы занимает третья глава, посвященная текстологическому разбору цитат.

Рассмотрев все ссылки на Ветхий Завет по критическому изданию Nestle-Aland'a, то есть свыше 500 мест, диссертант приходит к выводу, «что можно говорить о 46 точных и 29 неточных цитатах». Помимо того, он выделяет еще 33 места, где евангельские слова довольно близко следуют ветхозаветным текстам, но при этом «не позволяют говорить о прямом заимствовании». Отобрав таким образом 108 цитат и распределив их по трем группам (цитаты, приводимые от лица Спасителя, от лица автора и от прочих лиц), автор работы проводит детальное сравнение греческого текста цитат в Евангелии от Матфея с параллельными местами в Септуагинте, в еврейском тексте и, по необходимости, в арамейском таргуме. Основная задача такого сравнения заключается в том, чтобы, прокомментировав все расхождения и сближения анализируемых текстов, попытаться точнее определить источник цитации и яснее выявить характерные для первого канонического Евангелия особенности обращения к Ветхому Завету. Анализ текстов проведен с достаточной полнотой и тщательностью, и в этом смысле предлагаемую работу вполне можно признать состоявшейся. Сложнее дело обстоит с обобщениями и выводами, в чем откровенно признается и сам диссертант: «Многие наши выводы носят гипотетический характер, а многие вопросы остаются без ответов». Для окончательных и убедительных ответов требуется комплексный подход, который не может ограничиваться лишь просмотром ветхозаветных цитат. Поэтому можно согласиться со следующим заявлением автора: «Мы думаем, что ресурсы указанных выше источников использованы нами в

полной мере, и для дальнейшей разработки темы их уже недостаточно».

Следует отметить, что перед нами одна из немногих, а на мой памяти первая работа, посвященная проблеме библейской текстологии, требующая хорошей языковой базы, достаточного владения не только греческим и древнееврейским, но и арамейским языком. Тексты на этих языках, за небольшими исключениями, набраны без ошибок и оставляют хорошее впечатление.

Среди недочетов работы следует указать следующее.

В примере 23 (Мф. 10, 36) осталась незамеченной явная параллель между текстом Матфея и еврейским текстом прор. Михея (с. 39).

Рассматривая фразу из Мф. 19, 4, М. Боронтов замечает: «Спаситель безусловно цитирует книгу Бытия, хотя и не оформляет Свои слова как цитату», — тогда как слова «не читали ли вы» выполняют именно такую функцию (с. 56).

На с. 89 диссертант утверждает, что книга Судей не входит в число пророческих, однако в еврейской традиции, начиная, по крайней мере, со II века до Р. Х., она относилась к разделу *невеим*, то есть Пророки.

Отсутствует обзор кумранских источников, где наблюдаются определенные параллели с евангельской литературой в оформлении ввода цитат.

Несмотря на указанные недочеты, данная работа с достаточной полнотой освещает один из сложнейших и интереснейших вопросов современной новозаветной библеистики и, что важно, может послужить справочным материалом для дальнейших исследований в области возникновения христианской письменности. Предлагаю оценить работу на «отлично».

2.2. ОТЗЫВ преподавателя Г. М. КЕССЕЛЯ на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Марка БОРОНТОВА по кафедре Библиистики на тему: «Источники и характер цитирования текстов Ветхого Завета в Евангелии от Матфея»

Работа М. Борнтова относится к числу тех работ, за которые уже с первого просмотра можно было бы поставить отличную оценку. Автор проводит исследование ветхозаветных цитат в тексте Евангелия от Матфея, выявляя, к какому ветхозаветному тексту ближе та или иная цитата и каковы особенности их цитирования.

Многие параграфы говорят об авторе как о серьезном начинающем исследователе, имеющем основательную языковую базу и владеющем навыками внимательного филологического чтения и методами исторической критики.

Наиболее слабым местом работы является введение, которое должно было бы показать и принципиальную новизну предпринятого автором исследования, и одновременно поставить его в контекст предшествующей истории библиистики.

Во II главе, предшествующей основной части работы — анализу цитат, автор приводит важные статистические данные относительно использования ветхозаветных книг в Евангелии и отличает те из них, которые вводятся от лица Господа, от тех, которые предлагаются от лица евангелиста Матфея, указывая на особенности их цитирования. К числу несомненных удач автора можно отнести простое, но точное наблюдение о различном характере обращения Господа к простому народу и к образованной части еврейского общества (с. 17—18). Необходимо также отметить обнаруженную автором параллель между пятью речами Господа в Евангелии от Матфея и пятью книгами Моисея (с. 23). Такие наблюдения очень важны и несомненно заслуживают отдельного изучения. К некоторым недоработкам этой главы относится недостаточная обоснованность выбора для анализа 108 ци-

тат (при этом сам автор приводит сильно различающиеся между собой результаты подсчетов четырех исследователей, каждый из которых, конечно же, при подсчете опирался на ряд эксплицитно выраженных критериев).

Большая часть работы посвящена анализу евангельских цитат и их сравнению с параллельными текстами еврейской Библии, Септуагинты, и, в ряде случаев, таргумов. Именно в этой части автор успешно проявил себя как владеющий на достаточном для серьезного исследования уровне древнееврейским, арамейским (который автор осваивал самостоятельно) и древнегреческим языками. В избранной им схеме рассмотрения евангельских цитат (синод. НЗ, греч. НЗ, евр. Библия, синод. ВЗ, Септуагинта) желательно было бы видеть и русский перевод Септуагинты, что сделало бы предпринятый им анализ еще более «красноречивым». Анализ проведен тщательно, хотя иногда и можно наблюдать отсутствие, как нам кажется, важных разъяснений сравниваемых фрагментов, что снижает в некоторых случаях обоснованность выводов. Результатом кропотливого сравнения стал следующий важный вывод: «Большинство текстов, соответствующих еврейскому оригиналу, вводятся в евангельское повествование от лица автора — апостола Матфея... Ветхозаветные цитаты, соответствующие Септуагинте, в подавляющем большинстве своем вводятся в евангельское повествование от лица Господа». Автору следовало бы более ярко продемонстрировать важность обнаруженного им факта и показать, что он дает для решения сложного вопроса относительно оригинального языка Евангелия от Матфея и каковы перспективы дальнейших исследований в области изучения ветхозаветных цитат в Евангелиях, тем более что метод установления оригинального языка текста через анализ используемых цитат давно зарекомендовал себя с положительной стороны и успешно применяется библеистами. Так, например, именно этот метод позволил выдвинуть наиболее обоснованную гипотезу относительно сирийского языка как оригинального языка Диатессарона.

Результат анализа цитат может стать отправной точкой качественно нового подхода к изучению текста Евангелия, и поэтому высказанное автором объяснение установленного отличия цитат, вводимых от лица Господа и от лица евангелиста, выглядит несколько поспешным (с. 130—132).

Но все эти замечания, а также ряд небольших погрешностей, не отменяют высокого качества всей работы, основанной на самостоятельном и вдумчивом анализе евангельских цитат.

Работа заслуживает оценки «отлично», а автор — присвоения ученой степени кандидата богословия. Хочется надеяться, что автор не остановится на достигнутых результатах и будет успешно продолжать работу в данной области, что весьма актуально при том катастрофическом дефиците отечественных квалифицированных библистов, который наблюдается в нашей стране уже на протяжении многих десятилетий.

3.1. ОТЗЫВ профессора А. И. СИДОРОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии диакона Дионисия ВЕНЮКОВА по кафедре Богословия на тему: «Преподобный Григорий Синаит: жизнь, творения, богословие»

Значение прп. Григория Синаита в истории святоотеческой письменности и богословия трудно переоценить: один из выдающихся представителей поздневизантийского исихазма, он занимает почетное место в православном Предании. Однако нельзя сказать, что в научных исследованиях ему уделялось то внимание, которое он заслуживает.

Правда, вообще на Руси и в русской патрологической науке, в частности, этот святой отец был хорошо известен: не говоря о переводах его творений прп. Паисием Величковским и свт. Феофаном Затворником, можно указать на работу владыки Алексия (Дородницына), которая, впрочем, носит самый общий характер.

Значительный вклад в изучение духовного и богословского наследия прп. Григория внес владыка Вениамин (Милов), написавший в свое время кандидатскую диссертацию о нем и предпринявший новый перевод его творений (опубликованный лишь в новейшее время). Совсем недавно прп. Григорию посвятил свою книгу и игумен Петр (Пиголь), который, впрочем, сделал в ней основной акцент не столько на самом преподобном отце, сколько на его духовных преемниках.

Следует учесть, что в 80-х годах XX в. появился ряд публикаций Д. Бэлфура, заставивших по-новому взглянуть на творчество Синаита. Находка этим ученым «Слова на Преображение» и нескольких неизвестных фрагментов творений прп. Григория позволила глубже понять аскетическое богословие преподобного. В этой связи перед о. Дионисием мной и была поставлена проблема такого более глубокого осмысления.

Могу сказать, что диссертант в целом вполне успешно справился с данной задачей. Он дал ясный и четкий обзор жизни, творчества и богословских воззрений прп. Григория. Кроме того, в приложении им приведен русский перевод тех творений преподобного отца, которые открыл Д. Бэлфур. Меня эта работа вполне удовлетворяет, и могу сделать только несколько замечаний. Первое замечание касается структуры: на с. 47—57 дан весьма подробный пересказ содержания «Слова на Преображение»; мне кажется, что это несколько излишне, ибо перевод его представлен ниже. На мой взгляд, лучше было бы снабдить перевод примечаниями и комментариями: работа от этого только выиграла бы. Тут же на с. 48 говорится, что публикация «Слова» английским православным ученым была «первой критической редакцией» — автор некорректно использует выражение «критическое издание», имеющее в науке твердо установленное значение. На с. 58 подзаголовок «Духовные источники Слова» не соответствует его содержанию. Имеется и ряд более мелких замечаний по стилю и терминологии: например, на с. 59 говорится о «визу-

ализации (р) Божественного света в сочинениях синайского подвизника».

В общем могу сказать, что работа о Дионисия, естественно, во многом зависит от исследований Д. Бэлфура, но при этом автор диссертации достаточно самостоятелен. Он хорошо знаком и с источниками, и с соответствующей научной литературой, хотя это знакомство порой носит «пассивный» характер, т. е. источники и литература, указанные в библиографии, не всегда активно используются в самой работе. Нельзя требовать от автора, конечно, и осмысления богословия прп. Григория в широком контексте святоотеческой мысли, ибо эта задача явно выходит за рамки кандидатской диссертации.

Вывод: работа соответствует нормам, предъявляемым к кандидатским диссертациям, и автор ее заслуживает искомой степени кандидата богословия.

3.2. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ДИОНИСИЯ (Шленова) на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии диакона Дионисия ВЕНЮКОВА по кафедре Богословия на тему: «Преподобный Григорий Синаит: жизнь, творения, богословие»

Представленная к защите диссертация состоит из введения, трех частей, заключения и приложения, в качестве которого дается перевод слова преподобного Григория Синаита на Преображение. Общий объем работы, включая приложение, составляет 182 страницы. Работа написана хорошим языком, весьма прилежно, автором добросовестно указаны все необходимые ссылки, в случае необходимости он не ленится дать надлежащие пояснения (см. с. 3).

О ее несомненных достоинствах сказано научным руководителем. Остановимся по преимуществу на некоторых недостатках и недоработках. В исследовании иногда встречаются стилистические недочеты, например, «обращение к голосу лич-

ности...» (с. 5), «к оппозиционерам синайского подвижника» (с. 27). Встречаются явные опечатки: «Григории» вместо «Григорий» (с. 15); «последовательного взошедшего» вместо «последовательно взошедшего» (с. 156). Есть опечатки и в греческом тексте, хоть и достаточно редко (например, с. 13). Иногда автор выражается чересчур смело и использует нетрадиционные сочетания, как, например: «В своей изначальной богоподобной заданности» (с. 3).

Во введении (с. 3—12) автор работы обосновывает актуальность выбранной им темы, пытается оценить значение личности преподобного Григория, обозреть литературу, посвященную ему и его трудам. При этом он иногда попутно допускает смысловые неточности. Так, выражение «образ духовно целостной личности... служит непререкаемым свидетельством и еще одним подтверждением в цепи церковного предания неповрежденности и сотериологической значимости духовного опыта православия» (с. 6) носит слишком общий и не вполне проясненный характер, поскольку духовный опыт является не столько объектом для доказательств, сколько самим доказательством.

Осталось непонятным, почему древнейшая и более полная версия жития святого именуется второй, а позднейшая первой (с. 7). Автор упрекает преподобного Никодима за отсутствие оригинальности в написании жития преподобного Григория (с. 7), но можно ли требовать оригинальности от житийного текста, насколько не претендующего на это?

Автор пишет, что работы Григория Синаита помещались в 4-м томе греческого «Добротолюбия» (с. 9), полагая, что изначально оно было разделено на 5 томов. Но это не соответствует действительности: данное деление было осуществлено только диаконом Епифанием Теодоропулосом в 1957 г. Иногда автор позволяет себе некоторую гипотетичность высказываний, недопустимую в научном исследовании. Что значит «доступны для исследования, по-видимому, все сохранившиеся аскетико-богословские сочинения...» (с. 12)?

В первой части работы, посвященной житию преподобного Григория Синаита, при указании некоторых важнейших событий, в частности даты рождения (с. 13), автор дает ссылку только на вторичный источник, что явно недостаточно (см. также ссылка 93 на с. 18 и др.), или не делает никакой: так, откуда нам известно, что преподобный Григорий в течение трех лет нес послушание в пекарне и на кухне (с. 15)?

Неуместная гипотетичность высказываний, появившаяся во введении, продолжается и потом. Фраза автора «дальнейшее образование мог приобрести, например, в Лембийском монастыре...» с последующей ссылкой на древний перевод жития (с. 13) может ввести читателя в недоумение: кто делает предположение в данном случае — диссертант или патриарх Каллист, автор жития? Также автор бездоказательно пишет о приобщении «к научному знанию», говоря при этом исключительно о религиозном образовании (там же). Он должен был хотя бы задаться вопросом, получил ли преподобный Григорий в той или иной мере светское образование, и если получил, то привести тому ряд доказательств или соображений.

Не всегда ясной оказывается авторская позиция. С одной стороны, он вдохновенно пересказывает факты из жития, с другой стороны, излишне легко соглашается с критической позицией Д. Бэлфура и готов отказаться от ранее сказанного им же самим (с. 17).

В разделе 1.4 автору следовало бы подробнее остановиться на предшественниках преподобного Григория, которых он касается только вскользь. Так, он пишет о начале употребления молитвы Иисусовой, опираясь только на слова архиепископа Василия (Кривошеина), хотя мог бы сослаться и на первоисточники (с. 37).

Во второй части работы (с. 41—111) говорится о творениях преподобного Григория Синаита. Автор добросовестно излагает развернутый план-конспект его аскетических творений. При характеристике славяно-русских переводов следовало бы упомя-

нуть, что аналогичную работу проделал епископ Вениамин (Миллов). Все дополнительные сведения о рукописях и изданиях опущены. Автор ничего не пишет о критическом издании жития с параллельным русским переводом, подготовленном Х. Байером (Екатеринбургский университет, находится в печати). Вне поля зрения автора остались и литургические сочинения преподобного Григория, в частности тропари Святой Троице, каноны: Кресту, св. отцам, канон умиленный ко Христу, упомянутые в труде архиепископа Филарета (Гумилевского)¹.

И, наконец, третья часть диссертации (с. 112—155) посвящена систематическому изложению аскетико-богословских воззрений преподобного отца. К сожалению, автор излагает их вне связи с византийской богословской и аскетической традицией, из-за чего очень трудно уяснить роль и место преподобного Григория в аскетике и богословии.

Соответственно, в заключении (с. 156—157) при подведении итогов диссертант ограничивается только повторением общих мыслей, высказывавшихся ранее, и не в полной мере достигает цели предпринятого им исследования.

В конце исследования приведена библиография (с. 158—167), насчитывающая 127 наименований, в которой имеется немало недочетов. В частности, если верить данным автора, оказывается, что современное издательство «Мартис» существовало в Москве уже в 1904 г. (см. с. 159)! Но самый существенный недочет библиографии состоит в том, что в ней почти не указываются иностранные исследования, посвященные Григорию Синаиту и его эпохе². Очевидно, что диссертант мог бы проявить большую любознательность, используя современные компьютерные техноло-

¹ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1902. С. 357—359.

² В настоящее время наиболее обстоятельная библиография о прп. Григории Синаите опубликована в: ИАБ VI. № 375—411 (составитель раздела — А. Г. Дунаев). (Ред.)

гии, которые представляют уникальные возможности для поиска информации. Конечно, он может сказать в свое оправдание, что привел только те источники, которые просмотрел сам. Однако сей подход слишком узок и прагматичен для подлинно научного исследования, ради которого приходится не жалеть ни времени, ни сил.

Перевод, прилагающийся к диссертации, выполнен весьма удачно и мог бы быть рекомендован к публикации после соответствующей доработки. К сожалению, пока что его не удалось проверить более тщательно из-за отсутствия оригинального греческого текста. В числе легко устранимых недочетов можно отметить неоправданную любовь переводчика к вставным словам.

Надеясь на то, что все сделанные замечания будут впоследствии учтены автором, полагаю, что на данном этапе его труд может быть оценен как очень хороший. Диакон Дионисий Венюков несомненно заслуживает степени кандидата богословия.

4.1. ОТЗЫВ профессора А. И. СИДОРОВА на кандидатскую диссертацию стажера Московской духовной академии В. А. ТУПИКОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Православные монастыри греческого Востока XI—XII веков (по данным монастырских типиков)»

Автор представленной работы поставил перед собой задачу изучить ряд аспектов византийского монашества XI—XII вв., опираясь на весьма специфичный вид источников — «типики». Основываясь на этих «типиках», он рассматривает вопросы взаимоотношения монастыря и мира, уделяет особое внимание такому специфичному явлению средневизантийской эпохи, как харистики, анализирует некоторые моменты внутренней жизни обителей указанной эпохи.

Могу отметить, что работа выполнена достаточно добросовестно: доступные диссертанту источники и литература изучены

вполне тщательно. Во многом автор опирается на предшествующих исследователей, в частности на труды таких русских выдающихся византинистов, как И. И. Соколов, А. А. Дмитриевский и др., а также на работы некоторых современных западных ученых. Нельзя сказать, что в работе сделаны какие-либо серьезные открытия, но материал четко систематизирован и упорядочен; выводы ее на блещут глубиной, но вполне основательны.

У меня есть только одно замечание: автор работает не с греческими оригиналами «типиков», а с переводами их на английский и русский языки. Впрочем, учитывая специфику этих источников и их достаточно «примитивный» характер (то есть отсутствие богословских и философских глубин), подобный недостаток работы не представляется мне весьма серьезным. Мелкие замечания (типа употребления такого «газетно-слэнгового» понятия, как «лидер», применительно к игумену монастыря) сделаны мной в тексте диссертации — однако их очень немного.

В целом считаю работу В. А. Тупикова отвечающей требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям, а ее автора заслуживающим искомой степени кандидата богословия.

4.2. ОТЗЫВ профессора А. М. ПЕНТКОВСКОГО на кандидатскую диссертацию стажера Московской духовной академии В. А. ТУПИКОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Православные монастыри греческого Востока XI—XII веков (по данным монастырских типиков)»

Диссертация В. А. Тупикова посвящена изучению сведений об устройении и внутренней жизни византийских монастырей в XI—XII вв., содержащихся в византийских ктиторских типиконах.

Диссертация состоит из вводной части, основной части, состоящей из четырех глав, общего заключения (выводов) и библиографии.

Во вводной части (с. 4—27) определена цель исследования,

которой является выявление места, занимаемого монашеством в византийском обществе в изучаемый период, рассмотрение внешних факторов, которые влияли на внутреннее устройство византийских монастырей, характеристика влияния, оказываемого монастырями на византийское общество. Затем охарактеризованы сохранившиеся ктиторские типиконы, являющиеся основными источниками автора (с. 7—17), а также представлен краткий обзор истории изучения византийских ктиторских типиконов и вообще византийского монашества (с. 18—27).

В первой главе основной части (с. 28—57), названной «Взаимоотношения монастыря и мира», рассмотрены главные причины, которыми руководствовались ктиторы при основании монастырей. Одной из них было желание создать собственную (или же родовую) усыпальницу. Далее автор останавливается на экономическом аспекте существования византийских монастырей, уделяя особенное внимание различным способам обеспечения регулярного финансирования монастырей. Затем автор рассматривает институты попечительства и адельфата, после чего приводит сведения о каритативной деятельности византийских монастырей.

Вторая глава основной части посвящена рассмотрению института харистикариата (с. 58—82), который оказал сильное влияние на состояние византийского монашества в рассматриваемый период. На основании изучения свидетельств ктиторских типиконов, а также канонических и законодательных текстов автор приходит к выводу, что уже в XI веке этот институт не только не способствовал развитию монастырей, но часто приводил к необратимым, разрушительным для монастыря последствиям. Рассматривая различные способы противодействия этим негативным последствиям, автор разделяет бытующее в современной западной науке мнение о существовании в Византии «особого движения основателей монастырей, выражавшегося в стремлении к присвоению вновь основанным обителям статуса независимости от церковных и светских властей».

В третьей главе основной части (с. 83—118) рассматривается киновиальное устройство как основной способ организации византийского монастыря, приводятся сведения о количестве насельников, о правилах поступления в монастырь, ограничениях при приеме, о различных вступительных взносах (вкладах) и об отношении к ним со стороны основателей монастырей. Далее автор останавливается на правилах питания в монастыре и о порядке монастырской трапезы, пишет об исповеди и причащении. В заключении этой главы рассматриваются монастырские должности, описывается процедура избрания игумена и ее особенности, а также основные обязанности игумена.

В кратком заключении (с. 119—120) автор суммирует результаты проведенного им изучения византийского монашества и организации византийских монастырей.

На с. 121—125 находится библиография, которую составляют использованные автором работы по истории византийского монашества.

Краткий обзор содержания этой работы показывает, что автором проделана большая работа по изучению доступных ему источников и исследований, а также им были использованы и учтены выводы отечественных ученых, которые обычно не учитываются западными учеными, не знакомыми с русской научной литературой. Однако следует отметить, что по объективным причинам автором была учтена и использована далеко не вся литература, посвященная рассматриваемому вопросу. Например, при изучении харизматикариата автор упоминает о некоем «особом движении основателей монастырей», но это «движение» хорошо известно исследователям под названием «евергетидской реформы», и ему посвящена большая литература. В этом случае автор (как и многие другие исследователи) не обращает внимания на тот факт, что ктитория не имели права присваивать особый статус своим обителям, так как это право принадлежало только высшей государственной власти, то есть императорам. Именно этим обусловлено было директивное установление особого статуса монастыря в ти-

пиконах монастырей, основанных императорами, и ссылка на императорские хрисовулы во всех других типиконах.

Однако эта и некоторые другие неточности не умаляют достоинств рассматриваемой работы, которая представляется заслуживающей положительной оценки, а ее автор — присвоения исковой степени.

Здесь необходимо отметить, что осознаваемая и отмечаемая автором неполнота освещения всей множественности различных аспектов изучения организации и внутренней жизни византийских монастырей XI—XII веков, неполнота, заложенная в самих рамках рассматриваемой работы, предполагает продолжение исследовательской деятельности, результаты которой позволят соискателю высказать более строгие и более обоснованные научные суждения о византийском монашестве рассматриваемого периода.

5.1. ОТЗЫВ протоиерея Валентина АСМУСА на кандидатскую диссертацию стажера Московской духовной академии А. В. ЧЕПУРНОГО по кафедре Церковной истории на тему: «Церковь и государство в Византии на рубеже XIII—XIV вв. Вопросы взаимоотношений патриарха Афанасия I и императора Андроника II Палеолога»

Диссертация посвящена теме первостепенной важности для всей истории древней Церкви и тысячелетней византийской истории. Только недавно, на протяжении последних 50 лет, в мировой науке стали разрабатывать эту тему без гнева и пристрастия, исходя из фактов, а не из мнений тех или иных идеологов. Таких идеологов несколько, и они создают до сих пор бытующие у нас ложные образы Византии. Популярная у нас книга М. В. Зызыкина «Патриарх Никон»³ представляет Византию в соответ-

³ Зызыкин М. В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи: В 3-х ч. / Репринт с изд. 1931, 1934, 1938 гг. М., 1995.

ствии с папистическими воззрениями этого патриарха. Римский папизм, для которого главным критерием церковности была покорность римскому первосвященнику, породил литературу, которая изображала жизнь Византийского государства как постоянное насилие над Церковью. Протестантизм и либерализм, исходя из новоевропейского индивидуализма, негативно оценивали и государственный абсолютизм, и церковный догматизм и возвышали на героический пьедестал еретиков, сектантов или преподобных Феодора Студита и Симеона Нового Богослова. В таких образах Византии выражался тот или иной идеал церковности, но все дело в том, что эти идеалы не соответствовали ни теории, ни практике самой Византии.

Рецензируемая работа счастливо избегает подобных исторических aberrаций. Автор не стремится дать какой-либо всепокрывающей идеальной схемы, предложить какую-либо исчерпывающую единую формулу. Опираясь на обширный фактический материал (в широком смысле слова: ведь не только происходившие события, не только сложившаяся практика, но и законы, и теоретические построения прошлого являются историческими фактами и факторами), автор описывает специфику церковно-государственных отношений в отдельные эпохи византийской истории. Но Византия отнюдь не была бездушным механизмом, функционирующим согласно детально проработанной конструкции. В Византии — и в этом, может быть, тоже сказалась ее христианская природа — человеческая личность значила больше, чем все институты и законы. И вся специфика заглавной темы диссертации, ограниченной рубежом XIII—XIV вв., не в выявлении каких-то общих принципов, а в драматическом взаимодействии двух выдающихся личностей. Автор прекрасно понимает это, и в его изображении свт. Афанасий и император Андроник — не столько «носители» и «представители» определенных церковных и государственных традиций, установлений, воззрений, сколько личности, преломившие эти традиции в свете своего ума, своего сердца, своего христианского подвига, личности в высокой степени

самобытные, что, по учению Писания (1 Кор. 12, 12 и др.) и по содержанию церковной истории, совсем не обязательно противоречит истинной церковности.

План работы детализирован, и оглавление занимает 4 убогие страницы. В введении автор ставит проблему, дает обзор источников и литературы и достаточно подробно говорит о предистории, о церковно-государственных отношениях с начала христианства до воцарения Андроника II.

В главе I рассматривается общая ситуация в Византии «на рубеже XIII—XIV вв.». Здесь уже говорится о двух главных действующих лицах, но скорее косвенно, в связи с общими факторами.

Глава II посвящена личным отношениям патриарха и царя, их взаимодействию друг с другом и с обществом. Афанасий I стремился к радикальному преобразованию жизни в духе христианской нравственности и строгой каноничности. Что-то в нем напоминает нашего патриарха Никона. Оба патриаршества святителя Афанасия прошли в таком остром конфликте с обществом, что и первое и второе патриаршество его окончились отречением. При этом, однако, он не пытался, подобно патриарху Никону, заслонить собой императора, но, напротив, как бы прятался за его спиной, пытаясь все или, во всяком случае, многие свои начинания проводить авторитетом и силой императорской власти.

В главе III автор рассматривает, как свт. Афанасий применял на практике существовавшую теорию церковно-государственных отношений, и выделяет собственные воззрения патриарха.

Глава IV рассматривает весьма важную, показательную тему — «Титулатура и императорские эпитеты в письмах св. Афанасия».

Чрезвычайно важно приложение — выполненный автором перевод писем свт. Афанасия. Этот важнейший исторический источник был до недавнего времени известен только отрывочно, и лишь в 1975 г. было сделано издание корпуса писем св. Афанасия.

сия (к сожалению, неполное). Если работа А. Чепурного и в целом заслуживает издания, то в первую очередь его заслуживает перевод писем святителя. Правда, этот перевод нуждается в доработке. Дело в том, что автор только приступил к изучению греческого языка, когда начал делать свой перевод, и по этой причине он руководствовался английским переводом писем, хотя постоянно сверял его с греческим оригиналом.

Работа выполнена на самом высоком научном уровне. Автор изучил необходимый круг источников, проштудировал обширную научную литературу. Он показал себя самостоятельно мыслящим исследователем, способным критически оценивать чужие выводы и положения и предлагать свои выводы и обобщения.

Диссертация А. В. Чепурного заслуживает самой высокой оценки и автор ее вполне заслуживает искомой степени.

5.2. ОТЗЫВ преподавателя священника Александра ЗАДОРНОВА на кандидатскую диссертацию стажера Московской духовной академии А. В. ЧЕПУРНОГО по кафедре Церковной истории на тему: «Церковь и государство в Византии на рубеже XIII—XIV вв. Вопросы взаимоотношений патриарха Афанасия I и императора Андроника II Палеолога»

Представленная работа посвящена одному из самых интересных периодов истории взаимоотношений Империи и Церкви в Византийской ойкумене. Почти полувековое правление императора Андроника Старшего рассматривается здесь в начальном его периоде, когда император стремился сохранить status quo во всех проявлениях византийской жизни, а особенно — во взаимоотношениях с Церковью. Данные попытки не всегда можно признать последовательными и удачными, достаточно напомнить, что в период правления Андроника II произошла смена десяти константинопольских патриархов.

Взаимоотношения Церкви и государства рассматриваются дис-

сертантом на примере таковых между самим императором и святителем Афанасием I. Обрисовав общий социально-политический контекст этого периода в главе первой, автор работы стремится увидеть отражение этих исторических факторов на деятельности патриарха. Это влияние видится автором в решительной, но по большей части малоэффективной борьбе свт. Афанасия с двумя социальными слоями, с которыми непосредственно сталкивался константинопольский патриарх. Речь идет об оставивших свои кафедры епископах и налоговых службах. О первой категории говорится, что «сам Афанасий, стремясь освободить свое каноническое владение от наплыва иерархов, не ограничивался требованием вернуться в прежние епархии, но указывал и на другие свободные кафедры» (с. 38), т. е. пытался решить проблему путем малосочетавшегося с канонической теорией «перевода» епископов на вакантные места. Что касается государственных служащих, то особое внимание святитель уделял «необходимости борьбы с коррупцией, процветавшей среди государственных чиновников, и в особенности — подчеркивает автор — сборщиков налогов» (с. 39).

Вторая глава полностью посвящена внешней истории отношений патр. Афанасия I и императора Андроника II; подробно рассматриваются причины двух отречений свт. Афанасия от патриаршего престола.

Глава третья интересна принципиально поставленным вопросом взглядов свт. Афанасия на функции и власть императора в Церкви. По мнению диссертанта, «совместить приоритет священства над царством с ответственностью монарха за порядок в Церкви св. Афанасий мог, только оставляя за собой как ее представителем права инициировать и направлять осуществление власти „внешнего работника“, к которой он прибегает как к крайней необходимости» (с. 119).

Четвертая глава выглядит case-study всей работы, поскольку анализирует титулатуру и императорские эпитеты в письмах св. Афанасия. Той же цели посвящено приложение, содержащее

русский перевод эпистолярного наследия константинопольского святителя.

Такова внешняя структура работы. Вся она, собственно говоря, построена на материале перевода писем свт. Афанасия, предваренных необходимым предисловием о положении Византии рубежа XIII—XIV вв. Наряду с достоинством, заключающимся во введении в русскую историческую науку нового материала, такой метод имеет и недостатки. Наиболее серьезным из них представляется совершенное отсутствие в рассматриваемой работе какого-либо анализа пост-унионального положения Византийской империи и Церкви (за исключением краткого упоминания гонений на св. Афанасия со стороны защитников Лионской унии до его избрания на константинопольский престол). Понятно, что об унии нет речи в письмах свт. Афанасия, вокруг которых строится предлагаемая работа, но если последняя носит широкое название «Церковь и государство в Византии на рубеже XIII—XIV вв.», то читатель вправе ожидать в ней хотя бы краткий разбор и данной темы. Тем более что целью императора Андроника II была попытка смягчить последствия униональной политики своего отца и даже, по мнению академика Ф. И. Успенского, «осуществлять крутую реакцию против унии, не считаться с папской курией и в то же время поддерживать с латинскими государствами скорее миролюбивые отношения»⁴. Такой поворот императорской политики произошел, напомню, после устранения внешней западной угрозы в связи со смертью Карла Анжуйского и проведения антиунионального Влахернского собора. Оба события произошли в 1285 году, т. е. как раз за четыре года до первого патриаршества свт. Афанасия, и именно в его время они принесли первые плоды.

Остальные замечания касаются, так сказать, читательского восприятия работы. Это относится к некоторой небрежности как

⁴ Успенский Ф. И. История Византийской империи в XI—XV вв. М., 1997. С. 528.

в стилистике (так, слово «оценка» появляется на первой странице семь раз, т. е. практически в каждом предложении), так и в оформлении работы (нам так и не удалось, к примеру, узнать, какое же издание скрывается под девятым номером в списке литературы).

В целом же хочется отметить положительное значение работы для изучения отдельных сторон истории Византийской Церкви в XIII—XIV вв. Несмотря на высказанные замечания автор, безусловно, достоин присуждения искомой ученой степени.

6.1. ОТЗЫВ профессора Б. А. НЕЛЮБОВА на кандидатскую диссертацию профессорского стипендиата иеромонаха ИОАКИМА (Манукяна) по кафедре Церковной истории на тему: «История богослужения Армянской Апостольской Церкви (V—XIV вв.) и его особенности в свете Православного Предания»

Кандидатская диссертация иеромонаха Иоакима (Манукяна) состоит из 148 машинописных страниц, включает 101 наименование библиографических указаний.

После краткого предисловия, в котором автор пишет об актуальности вышеупомянутой темы, о литургистах, посвятивших себя изучению армянского богослужения, о цели и методе работы, он приступает к раскрытию самой темы, начиная с суточного круга богослужения.

На протяжении всей истории Армянской Церкви, пишет иеромонах Иоаким, уже согласно источникам самого раннего периода богослужение делилось на суточный и годичный круг, в отличие от православного богослужения, в котором был еще и седмичный круг богослужения. Автор начинает с описания суточного круга, который формировался постепенно, начиная с 6-и и кончая 9-ю службами к настоящему моменту. При перечне служб и книг, по которым совершаются чинопоследования, он старается проводить параллель с православными анало-

гами, подчеркивая при этом, что стопроцентных совпадений ни с православными, ни с древними восточными Церквями не было. В разделе «История и чинопоследование суточных служб» изложен материал распределения псалмов по службам, составления канонов для каждого богослужения вместе с осмогласной их системой, седальнов (ипакои), антифонов, шараканов (ирмосов) и др. песнопений (с. 20—21, 27) со ссылкой при этом не только на армянские, но и вселенские авторитеты отдельных лиц (свт. Афанасия, Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста) и соборов.

Не обходит молчанием автор и богослужебные чтения из Ветхого Завета по переводу из Септуагинты в эпоху Месропа Маштоца (V в.) и из Нового Завета сирийской редакции Пешито, причем евангельские чтения распределяются по осмогласной системе и в зависимости от характера богослужения (с. 41—42). При перечне чинопоследований автор параллельно упоминает о сходстве некоторых молитвословий с православными (молитва Манассии — с. 24, «Свете тихий», «Едиnorodный Сыне» и др.). Этих сходств можно было бы найти больше, однако из-за недостаточного знания славянского языка иеромонах Иоаким дает русский перевод, в котором с трудом все же можно найти сходство с армянским богослужением.

В разделе «Литургия Армянской Апостольской Церкви» автор отмечает (с. 74), что из переведенных на армянский язык литургий св. Василия Великого, Григория Богослова, Афанасия Великого, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста в конце концов сформировался тип литургии Василия Великого, существующий ныне под названием Григория Просветителя. Автор повествует об изданных комментариях и толкованиях, сроках совершения литургии и о евхаристическом каноне.

К особенностям армянской литургии автор относит (с. 84) опресноки, не разбавленное водой вино, малый вход с евангелием вокруг престола, чтение Никейского символа веры с анафематизмом, отсутствие жертвенника и др. Сюда же можно отнести и

своеобразие годичного круга богослужения в отношении совершения постов, праздников и таинств.

Изложенный материал довольно интересен и полезен, дан со ссылками на авторитетные труды прошлого и настоящей эпохи.

К сожалению, не удалось избежать некоторых погрешностей. Второй Вселенский собор (381) был в Константинополе, а не в Ефесе (с. 40). «Единородный Сыне» — это песнопение, а не тропарь (с. 33). Хотя и перечислены все семь таинств, которые признает Армянская Церковь, о таинствах покаяния и брака с их особенностями ничего не говорится.

Нет единообразия в терминологии. Автор пишет: «Фавст Византийский» (с. 81), «Павстос Бюзанд» (с. 5), «Фавстос Вюзанд» (с. 30); «католикос V в. Иоанн Мандакуни» (с. 43, 81, 132, 135) и «Ованес Мандакуни» (с. 37, 57, 58, 99); «Мовсес» (с. 61) вместо «Моисей»; применяет «Ованес Арчишеци» (с. 74, 81) и «Иоанн Арчишеци» (с. 80); «Мовсес Хоренаци» (с. 96, 97, 105) вместо «Моисей Хоренский». В одном месте (с. 77) говорится, что с IX века на армянский язык переведена литургия Преждеосвященных Даров, а в другом (с. 80) говорится, что о литургии Преждеосвященных Даров нет достоверных сведений. На с. 71, где говорится об авторстве выражения «Распныйся за ны» в Трисвятом, создается впечатление, будто «Петрос Фулос» и «Петр Гнавес» два лица. Это не так. Петрос Фулос по прозвищу Гнафевс (сукновал) был антиохийским патриархом (с. 471, 475—477, 485—488).

Имеются также грамматические ошибки в окончаниях, но их легко объяснить национальным происхождением автора. В конце работы нужно все-таки поставить подпись.

Несмотря на перечисленные недостатки, кандидатскую диссертацию можно оценить баллом «хорошо», при условии возможного исправления вышеуказанных погрешностей.

6.2. ОТЗЫВ профессора А. М. ПЕНТКОВСКОГО на кандидатскую диссертацию профессорского стипендиата иеромонаха ИОАКИМА (Манукяна) по кафедре Церковной истории на тему: «История богослужения Армянской Апостольской Церкви (V—XIV вв.) и его особенности в свете Православного Предания».

Диссертация иеромонаха Иоакима (Манукяна) посвящена изучению истории литургической традиции Армянской Апостольской Церкви, которая является одной из древнейших литургических традиций христианской Церкви и одним из основных источников при изучении древнейшего периода истории богослужения византийского обряда.

Диссертация состоит из краткого предисловия, пяти глав («частей»), краткого заключения и библиографии.

Во введении (с. 1—4) определена цель исследования, которой является «рассмотрение истории богослужения Армянской Церкви с научной точки зрения».

В первой части, озаглавленной «Суточный круг богослужения», описывается история формирования суточного круга богослужения с IV по XIII век (с. 6—12), а также перечислены богослужебные книги, которые используются в современной богослужебной практике Армянской Церкви (с. 12—13). Затем автор приводит сведения об истории использования псалмов Давида, библейских песен, а также некоторых древних гимнографических произведений (например, Ефрема Сирина) (с. 14—25), после чего переходит к изложению сведений об использовании библейских песен в богослужении и об оригинальных гимнографических сочинениях, использовавшихся в богослужении Армянской Церкви в Средние века (с. 25—33). Далее в работе приведены сведения о молитвах и диаконских ектениях (с. 33—39), причем автор одновременно рассматривает и «мелодизированные проповеди», называемые «кароз», и «кароз» — диаконские прошения, сопоставимые с прошениями ектении в византийской тра-

диции. В заключительной части первой главы автор рассматривает «богослужбное чтение», под которым он понимает чтение Священного Писания Ветхого и Нового Завета, и затем перечисляет различные периоды богослужбного года, с которыми связано чтение различных евангельских текстов (с. 39—42).

Вторая часть рассматриваемой работы озаглавлена «История и чинопоследование суточных служб» (с. 43—73). В этой части автор возвращается к теме, уже рассматривавшейся в предшествующей части, но в ином аспекте: после краткого перечисления различных авторов, тексты которых находятся в составе этой книги, исследователь подробно описывает современный (!) суточный круг богослужения Армянской Церкви, отмечая при этом древность различных песнопений, входящих в богослужение. Любопытно заметить, что на с. 67 автор пишет, что «Армянская Церковь имеет 9 богослужений суточного круга» (которые он и рассматривает), тогда как на с. 9 он пишет, что «в период с VI до XIII века число служб увеличилось с шести до восьми».

Третья часть рассматриваемой работы называется «Литургия Армянской Апостольской Церкви» (с. 74—84) и содержит различные сведения о переводах формуляров литургии, о происхождении современного формуляра литургии, затем опять о переводах евхаристических молитв, о днях совершения литургии и о некоторых особенностях совершения евхаристического богослужения в настоящее время.

Четвертая часть работы называется «Годичный круг богослужения» (с. 85—127), ее можно разделить на несколько разделов. Первый раздел содержит сведения о постах Армянской Церкви, в который, однако, включено описание богослужения Недели Ваий и Страстной седмицы (sic!, с. 88—92). Затем автор перечисляет главные праздники богослужбного года, ориентируясь при этом на современную богослужбную практику (с. 95—111), что подтверждает и краткий вывод исследователя о том, что «годичный круг богослужения очень развит в Армянской Церкви» (с. 111).

Второй раздел четвертой части содержит фрагментарные сведения об истории лекционария Армянской Церкви (с. 111—115), о некоторых гомилетических сборниках (с. 116—120), об армянских синаксарях (с. 120—124) и об армянском календаре (с. 125—127).

Пятая часть рассматриваемого сочинения называется «Место богослужения и облачения» (с. 128—140), в которой приводятся краткие сведения по истории армянской церковной архитектуры (с. 128—131), о чине освящения храмов (с. 131—133), о церковной утвари (с. 133—135) и современных церковных облачениях (с. 135—137). Завершается же этот раздел перечислением таинств Армянской Церкви (по современным представлениям) и отдельными замечаниями о совершении крещения, о поставлении в священный сан и о елеопомазании (с. 137—140).

В кратком заключении (с. 141—142) автор делает выводы, с которыми сложно не согласиться, о том, что «богослужение Армянской Церкви является древнейшим и богатейшим в христианском мире» и что «армяне имеют большое сходство с византийцами».

В библиографию на с. 143—148 входят различные работы по истории богослужения Армянской Церкви, большая часть из которых не была использована (судя по указаниям в сносках) в работе.

Краткий обзор содержания этой работы показывает, что она представляет собой скорее попытку описания современного богослужения Армянской Церкви с отдельными замечаниями о происхождении того или иного элемента этого богослужения, нежели систематическое описание истории богослужения Армянской Церкви в V—XIV вв. Так, в работе отсутствует необходимая во всяком историческом исследовании глава, посвященная описанию истории изучения армянской литургической традиции, отсутствует периодизация истории армянской литургической традиции и обусловленное этой периодизацией описание развития рассматриваемой литургической традиции, не затронутыми оста-

лись вопросы о связи истории богослужения с историей Армянской Церкви и Армянского государства. Например, не изложены основные этапы развития лекционария Армянской Церкви в рассматриваемый период, подробно разобранные в работе о. А. Рену (1986—1987, 1989), и не рассмотрены различия гимнографических текстов древнейшего периода (до появления восьмигласия) и после появления восьмигласия. Соответственно, в работе отсутствуют и выводы, содержащие результаты изучения (или же описания) развития армянского богослужения, а также характеристика особенностей этого богослужения в свете Православного Предания (предусмотренной темой исследования). Тем не менее работа не лишена некоторой информативности, так как она содержит различные сведения, не всегда доступные читателям, незнакомым с работами на армянском языке или же с современными западными исследованиями по истории армянской литургической традиции. Поэтому на усмотрение комиссии оставляется вопрос как об оценке этой работы, которая может быть признана удовлетворительной лишь при самом благожелательном отношении к ее автору, так и связанный с этой оценкой вопрос о присвоении ее автору искомой ученой степени.

7.1. ОТЗЫВ доцента протоиерея Максима КОЗЛОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Василия ЯСЕНИЦКОГО по кафедре Церковной истории на тему: «Деятельность митрополита Андрея Шептицкого по установлению восточного обряда после 1917 года»

Диссертация священника Василия Ясеницкого носит название «Деятельность митрополита Андрея Шептицкого по установлению восточного обряда после 1917 года». Работа состоит из семи основных частей, приложений к каждой из этих частей, хронологий к каждой части, приложений общего характера, библиографии и фотографий.

Автор рассматривает жизнь митрополита Андрея Шептицкого при каждом из пап: при Пии X, Бенедикте XV, Пии XI, Пии XII. Автор рассматривает также и важные вехи истории того времени с точки зрения участия в этих событиях митрополита Андрея и Греко-Католической Церкви.

В работе приведены основные вехи жизни и деятельности видных лиц того периода, которые прямо или косвенно соприкасаются с униатским митрополитом: митр. Иосиф Семибратович, Леонид Федоров, Иосиф Слепой, Иосиф Пилсудский и др.

Методология, используемая свящ. Василием Ясеницким, состоит в обращении:

1) к источникам (документы и материалы: пап, Конгрегации по восточным делам, личные распоряжения митр. Андрея, переписка униатского митрополита с разными лицами по разным вопросам, материалы Конференции, протоколы заседаний Греко-Католической Церкви, материалы печатных и электронных СМИ);

2) к многочисленной вторичной литературе, представленной наиболее авторитетными работами по церковной и гражданской истории, биографическими исследованиями, необходимыми вспомогательными материалами.

Автор исследует как сочинения митрополита Андрея, в которых только затрагиваются вопросы восточного обряда наряду с другими проблемами, так и сочинения его исключительно по вопросу «восточного обряда».

Библиография к работе свящ. Василия Ясеницкого состоит из документальных источников, отдельно изданных документов, периодических изданий и литературы. Источники и литература на английском, немецком, украинском, русском и белорусском языках. Перечень украиноязычных работ, имеющих отношение к этой теме, в основном написанных по материалам архивов и библиотек университетов г. Львова.

В работе содержится 353 сноски, что позволяет, не загружая основной текст, иметь в ее составе значительный объем важной информации. В заключение работы автор приводит множе-

ство фотографий из жизни и деятельности Андрея Шептицкого и комментирует их. В отдельной статье к фотографиям автор останавливается на «судьбе» этих фотографий (где они находятся, какие сохранились, а какие были утрачены).

В целом диссертация производит очень благоприятное впечатление. Замечания к ней, которые можно было бы высказать, незначительны, и в данном случае приводить их не считаю нужным. Впервые на русском языке православным исследователем рассмотрена совокупная деятельность одного из виднейших деятелей греко-католичества и не в духе филокатолического соглашательства, и не в духе публицистического критиканства. Митрополит Андрей предстает в диссертации фигурой яркой, трагической, значительной и противоречивой, каковой он и был в действительности. Опираясь на подобные исследования, сделанные в стенах православной духовной школы, мы сможем без опасений за научную компетентность вести полемику с соответствующими католическими изысканиями в столь актуальной ныне области церковной истории.

Диссертация явно заслуживает того, чтобы быть опубликованной. Оценка «отлично».

7.2. ОТЗЫВ преподавателя Г. Е. КОЛЫВАНОВА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии священника Василия ЯСЕНИЦКОГО по кафедре Церковной истории на тему: «Деятельность митрополита Андрея Шептицкого по установлению восточного обряда после 1917 года»

Представленная священником Василием Ясеницким диссертация посвящена обзору жизни и деятельности виднейшего униатского иерарха первой половины XX века митрополита Андрея Шептицкого. Автор привлек значительное количество литературы, архивных материалов, уникальные фотодокументы. Диссертация представляет значительную ценность для изучающих исто-

рию униатства в XX столетии. Вместе с тем следует отметить ряд недостатков представленной работы.

1) Автор зачастую ограничивается пересказом источников и литературы без их критического осмысления. Авторская позиция по многим вопросам совершенно отсутствует. Иногда автор без каких-либо оговорок разделяет неприемлемые для православных мнения писателей-униатов. Впрочем, последнее замечание вызвано явно невнимательностью автора, а не его сознательной позицией.

2) Автор допускает погрешности в фактологии и хронологии событий:

а) В ряде случаев приводятся взаимопротиворечащие факты без надлежащих комментариев. Например, на с. 70 читаем: «...митрополита вывезли через Киев, Курск, Суздаль в Ярославль, где его удерживали в монастырской тюрьме». А на с. 75 узнаем, что митрополит Андрей — 23 сентября 1914 г. был в Киеве, 26 сентября вывезен в Нижний Новгород, 30 сентября переведен в Курск, 17 сентября 1916 г. (через два года!) переведен в Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь, а 6 декабря — в Ярославль. А на с. 48 перемещения митрополита Андрея выглядят следующим образом: Киев — Нижний Новгород — Курск (где он пробыл до сентября 1916 г.) — Владимир — Суздаль.

б) Еще пример: две разные даты упразднения Холмской униатской епархии — 1875 г. (с. 55) и 1874 г. (с. 54).

в) Автор не раз упоминает, что митрополит Андрей последние годы жизни был прикован к коляске. В то же время приведенное в диссертации письмо митрополита Андрея позволяет в этом усомниться (с. 136). Может, письмо — фальшивка?

3) Автор диссертации порой забывает о сосуществовании до 1918 г. двух гражданских календарей: юлианского в России и григорианского в Австро-Венгрии. Некоторые даты приводятся им по старому стилю, другие по новому, без всяких оговорок.

4) На с. 127 читаем: в 1939 г. «немцы пытались любой ценой отобрать свои этнографические (?) (правильнее „этнические“)

территории, которые Польше дал Версальский договор». Однако Познань и так называемая Западная Пруссия, отошедшие от Германии к Польше после Первой мировой войны, имели как раз преимущественно польское население.

5) Причины возникновения второй мировой войны изложены автором односторонне.

6) На с. 130 читаем, что после оккупации Галиции советскими войсками там были закрыты все монастыри. Это явно не соответствует действительности.

7) В диссертации присутствует большое количество стилистических ошибок, а также опечаток.

8) Наконец, основным, на мой взгляд, недостатком диссертации является нередкое отсутствие ссылок при цитировании.

Представленная священником Василием Ясеницким кандидатская диссертация может быть оценена баллом «хорошо». Однако следует обязать автора исправить во всех существующих экземплярах работы хотя бы наиболее курьезные опечатки.

Диссертация может быть рекомендована к публикации при условии переработки некоторых ее частей и значительной редакторской правки.

8.1. ОТЗЫВ доцента А. К. СВЕТОЗАРСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2001/2002 учебного года священника Германа ГРИГОРЬЕВА по кафедре Церковной истории на тему: «Патриарший экзарх Латвии и Эстонии митрополит Виленский и Литовский Сергей (Воскресенский)»

В предисловии к рассматриваемой работе автор пишет о том, что он «ставил перед собой цель дать систематическое и по возможности цельное представление о положении прибалтийских епархий во главе с Патриаршим экзархом Латвии и Эстонии митрополитом Виленским и Литовским Сергием (Воскресенским)...». Актуальность работы он видит в том, что «имеющиеся на сегод-

няшний день исследования по данной теме не позволяют дать полной, исчерпывающей и объективной оценки деятельности Патриаршего Экзарха на занятых землях». Кроме того, свою задачу автор видит и в том, чтобы представить личность экзарха как архипастыря, что, по мнению автора, не нашло отражения в работах его предшественников (с. 2).

Далее автор пишет о том, что он, «желая раскрыть перед читателем историческую правду, чуждую упомянутых научных кругов... для написания этого труда использовал не только работы известнейших православных историков, но и архивные документы, со страниц которых можно было слышать правдивый голос свидетелей исследуемого периода истории» (с. 3).

Итак, анонс многообещающий: представить положение экзархата, дать исчерпывающую и объективную (отличную от данных предшественниками) оценку личности митрополита, ввести и в научный оборот документальные свидетельства. Проследим, насколько ему удалось справиться с поставленной задачей.

И, увы, здесь мы сразу же столкнемся с противоречием, которое самим автором заложено в подход к избранной теме. Он сам (на с. 3) пишет о том, что многие архивные материалы, касающиеся личности митрополита Сергия, засекречены и по сей день. Но ведь совершенно очевидно, что без решения главного вопроса об отношениях экзарха с НКВД дальнейшее продвижение в заданном направлении обречено на неудачу.

Что же касается архивных материалов, то здесь возникает еще больше «недоуменных вопросов». Обзор источников (кстати, как и обзор литературы) в диссертации отсутствует. Да и вообще новых архивных материалов совсем немного. Так, на с. 67—72 автор цитирует документы из архива ФСБ.

На с. 109 — документ из архива прокуратуры Латвии (б. арх. КГБ СССР). И на с. 150 содержится любопытная цитата из документа, хранящегося в том же архиве. Вот, пожалуй, и все. Остальные (достаточно многочисленные) материалы, использованные в диссертации, цитируются по работам других исследова-

телей. См.: с. 6, 8, 21, 22, 34, 77, 90—91, 142, 144, 156, 159, 163, 189.

Одна из ссылок на архивные материалы выглядит несколько комично. На с. 114 автор приводит общеизвестный афоризм, приписываемый генералу Врангелю («хоть с чертом, но против большевиков»), и дает при этом ссылку на материал из ф. 5796 ГАРФ. Что за документ он цитирует? И нужна ли здесь вообще ссылка?

Зато в тексте работы содержится немало безадресных цитат: с. 7—8, 99 (предпол. абзац), 101, 142 (2-й абз. сверху), 163 (2-й абз. сверху).

Правда, в приложении к диссертации (с. 201—251) представлены тексты интересных документов. Возникает вопрос: знаком ли автор с их содержанием? К тому же все эти материалы не атрибутированы. Создается впечатление (на основании всего указанного выше), что автор не приобрел навыка работы с архивными материалами и, столкнувшись с массивом исторических документов, просто перенес их в приложение, вместо того, чтобы использовать их в своей работе. И поэтому пошел по проторенной дорожке. Освещая тот или иной аспект рассматриваемой проблемы, он идет за предшественниками, постоянно ссылаясь (отдадим ему в этом должное) на их труды.

Еще один недостаток работы — обильное цитирование используемой литературы. Порой создается впечатление, что работа «соткана» из цитат. См.: с. 8—10, 25—26, 29—32, 44—46 и далее по тексту.

Встречаются в тексте работы и неточности. На с. 74 — «свентицкий» вм. «Свентицкий», на с. 85 «Ротмиров» вм. «Ратмиров». На с. 135 — «Светлые горы» вм. «Святые».

Все отмеченное выше парадоксальным образом переключается с авторской оценкой собственного труда, высказанной все в том же предисловии: «Представленный на суд читателей труд не претендует на полноту исследования и не ставит перед собой задачи дать окончательную оценку экзарху и возглавляемой им Церкви

Прибалтики в указанный период», — пишет сам автор, правда, входя в противоречие с цитированным выше утверждением о целях и задачах своей работы. И далее он же пишет: «Автор лишь приводит факты по тому или иному спорному вопросу, оставляя окончательное решение на суд истории».

И с этим утверждением нельзя не согласиться. Работа носит компилятивный характер. Действительно, автор собрал почти все, что можно отнести к личности митрополита Сергия (Воскресенского). В своих суждениях он объективен и осторожен. Хорошо ориентируется в рассматриваемом им периоде церковной истории. Не замалчивает информацию и не избегает «острых углов». И в этом — несомненные достоинства представленной им работы, которая может быть признана удовлетворительной.

8.2. ОТЗЫВ профессора протоиерея Владислава ЦЫПИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии 2001/2002 учебного года священника Германа ГРИГОРЬЕВА по кафедре Церковной истории на тему: «Патриарший экзарх Латвии и Эстонии митрополит Виленский и Литовский Сергей (Воскресенский)»

Рецензируемая диссертация, объемом 280 страниц, из которых авторский текст составляет 200 страниц, а остальное — приложения (тексты документов, переводы немецких документов на русский, иллюстративный материал), состоит из введения, 12 глав и заключения. Список источников и литературы, неверно озаглавленный «списком источников», включает 99 наименований.

Работа священника Г. Григорьева посвящена главным образом важнейшему периоду в деятельности митрополита Сергия (Воскресенского) — его служению в должности экзарха в Прибалтике. При этом автор успешно решает свою основную задачу — митрополит Сергей, один из крупнейших русских иерархов XX столетия и в то же время лицо пререкаемое, представлен у него

достоверно, разносторонне как исключительно масштабный церковный деятель выдающихся способностей, при всей сложной ситуации, в которой он оказался на оккупированной немцами территории, сумевший сохранить каноническую связь Экзархата, во главе которого он стоял, с Московской Патриархией. Диссертант не идеализирует его, не замалчивает его недостатков, но при этом в целом работа носит апологетический характер, и это уместно и справедливо.

С жизнью и деятельностью митрополита Сергия связан ряд вопросов, на которые у историков окончательных ответов нет. Диссертант не торопится ставить все точки над *i*, не располагая для этого достаточными материалами, но приближается к разгадке этих вопросов.

Один из них — связь митрополита Сергия с НКВД в довоенные годы. Ответ диссертанта, с которым вполне можно согласиться, на этот вопрос таков: вероятность таких связей высока, но при этом митрополит Сергей действовал в интересах выживания Русской Церкви.

Второй вопрос — о санкции на то, чтобы митрополит Сергей остался со своей паствой при немецкой оккупации Прибалтики и для этого избежал эвакуации. Диссертант считает весьма вероятным, что это было сделано по договоренности с Местоблюстителем Патриаршего Престола митрополитом Сергием; версию же М. Шкаровского о том, что он остался в Риге по заданию НКВД (у Шкаровского это, впрочем, тоже только версия, он не настаивает на ней категорически) диссертант не считает убедительной, хотя и не исключает ее вполне.

Наконец, об убийцах митрополита Сергия. Диссертант убедительным образом показывает, что вину за его убийство несут германские спецслужбы, а не советские партизаны; при этом диссертант приводит и иную точку зрения, принадлежащую протоиерею Н. Трубецкому, но не считает ее основательной.

Достоинством работы являются исчерпывающие знания литературы по теме и использование архивных документов, при этом

значительная часть относящихся к теме архивных фондов и дел осталась недоступной диссертанту ввиду их закрытости.

Практические замечания рецензента носят в основном частный характер.

1) На с. 9, где охарактеризовано положение Церкви во второй половине 1930-х гг., автор пишет: «Не желая приступить к прямым гонениям, власти решились на создание многочисленных сфабрикованных дел». Мы сейчас происходившее тогда обыкновенно как раз и называем прямыми гонениями на Церковь. Диссертант, очевидно, имел в виду, что в делах против клириков и мирян им инкриминировались преступления политического и уголовного характера, а не исповедание православной христианской веры; но следовало бы выразить эту мысль более ясно, иначе у некоторых читателей возникает недоумение.

2) На с. 11 написано об увеличении числа храмов Московской Патриархии с 1939 г. на 40%; но из приведенных тут же и выше конкретных данных видно, что оно увеличилось многократно.

3) На с. 13 можно отметить хронологическое смещение: автор пишет вначале о крайне трудном положении Патриаршего Местоблюстителя в мае 1941 г., а затем об изменении ситуации к лучшему в 1939—1941 гг. Может быть, вместо мая 1941 г. следовало читать: канун Второй мировой войны, т. е. лето 1939 г.

4) На с. 16 упомянуты «крестоносцы и их потомки»; потомки у крестоносцев (Тевтонский орден, меченосцы, Ливонский орден) могли появиться только в результате Реформации, когда орден был упразднен, поскольку рыцари этого ордена давали обет безбрачия.

5) На с. 18 чрезмерно категорично говорится о курсе на искоренение всего русского и православного в прибалтийских государствах в период между двумя мировыми войнами — все-таки одним из президентов Эстонии был православный.

6) На с. 28 митрополит Сергей назван предшественником по кафедре митрополита Августина (Петерсена); но Августин занимал Рижскую, а митрополит Сергей — Виленскую кафедру, при

этом имея пребывание в основном в Риге, где был центр Экзархата.

7) К с. 37—39. Диссертант обнаруживает излишнее доверие к маловероятной версии участия митрополита Илии (Карама) в событиях Отечественной войны, он цитирует С. Фомина, не выражая критического отношения к приводимой им истории, которого та заслуживает.

8) На с. 41 диссертант, уместным образом показав оккультные интересы и опыты нацистов, цитирует священника Сергея Кондакова, который пишет всерьез о том, что благодаря магическим действиям Гитлер добился власти. Следовало бы и к этому рассуждению отнестись более критически.

9) На с. 59 Р. Гесс и М. Борман названы последовательными врагами Церкви; до конца войны они «добивались скорейшего разгрома церковных структур»; Борман мог этого добиваться до конца войны, но не Гесс, который с 1940 г. находился в руках англичан.

10) В главе «Религиозная сущность нацизма» отношение нацизма к христианству представлено в основном верно, но сложности германской государственной религиозной политики и ее внутренние противоречия объяснялись и таким обстоятельством: в фашистской Германии не было идеологического контроля нацистской партии над армией и государственным аппаратом; этот контроль был только политическим. Например, до покушения на Гитлера в армии — генералы договорились об этом с Гитлером в 1933 г., соглашаясь на его власть в стране, — запрещалась деятельность всех партий, в том числе и NSDAP, запрещалась в армии и нацистская пропаганда, в отличие от войск СС, которые подчинялись партии.

11) На с. 63 перечислены вожди III Рейха, покончившие с собой; при этом опущено упоминание о Геббельсе, который застрелился вместе с женой, причем перед самоубийством они убили своих детей.

12) На с. 112—114 прогерманская и даже прямо профашист-

ская ориентация представлена как преобладавшая в среде русской эмиграции, думаю, что это не так, хотя, конечно, здесь нет возможности прояснить вопрос статистически.

13) На с. 117 НТС расшифрован как «Национальный трудовой союз», надо — «народный».

14) На с. 119 в цитируемом документе Власов говорит, что учился в Нижегородской семинарии у Патриаршего Местоблюстителя; это, конечно, невозможно. Может быть, ошибка Власова связана с тем, что в семинарии помнили, что митрополит Сергей некогда учился в той же семинарии, хотя и никогда не преподавал в ней. Диссертанту тут следовало бы указать на эту ошибку памяти Власова.

15) На с. 137 упомянуты средние школы на оккупированных территориях; в общем порядке среднее образование для жителей оккупированных областей было запрещено; дозволялись начальные и низшие школы; да и из контекста видно, что фактически речь идет не о полном среднем образовании. Этот запрет не касался гимназий в городах Прибалтики, но в данном месте речь идет о территории, где действовала Псковская миссия.

16) На с. 158 автор диссертации, явно преувеличивая, пишет о том, что храмы, открываемые на оккупированных территориях, становились центрами сопротивления оккупантам. Из конкретного материала, который содержится в диссертации, этого не вытекает; но отдельные случаи участия священнослужителей в подпольной борьбе имели место.

17) На с. 156 диссертант, как это делают часто и другие авторы, пишет: «архиепископ Иоанн (Поммер), ныне священномученик». Но разве это принципиально отличается от «архиепископ Кесарии Каппадокийской Василий, ныне святитель»?

18) На с. 174 приведен перечень русских газет и журналов, которые выходили на оккупированной территории, в пределах Экзархата, и сказано, что их было больше, чем на советской территории. Конечно, больше, поскольку на советской территории только с конца 1943 г. стал выходить единственный церковный

журнал: ЖМП; но с другой стороны, судя по названиям, только некоторые из этих изданий были собственно церковными. Газета «Правда», «Доброволец», «Вольный пахарь», наверно, не были официальными изданиями Экзархата.

19) На с. 190 проведена параллель между убийствами митрополитов Сергия (Воскресенского) и Алексия (Громадского). Но митрополит Алексий, вероятно, убит был не немцами, а бендеровцами, и не по заданию немецких властей, а по их собственной инициативе; в ту пору бендеровцы уже воевали против немецких оккупационных частей.

20) На с. 193 написано, что архиепископ Пантелеимон (Рожновский) возглавлял Украинскую Церковь. Этот иерарх носил титул митрополита и возглавлял Белорусскую Церковь. Может быть, речь идет тут о другом Пантелеимоне, фамилия которого Рудык?

Можно еще отметить, что автор иногда называет свидетелями авторов исторических работ; например, «как свидетельствует М. Шкаровский», что, конечно, неуместно.

Отмеченные здесь недостатки не носят принципиального характера и не препятствуют тому, чтобы оценить диссертацию высоко. Есть все основания присвоить ее автору степень кандидата богословия.

9.1. ОТЗЫВ профессора В. М. КИРИЛЛИНА на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Александра ЗУЕВА по кафедре Филологии на тему: «Оценка литературных трудов преподобного Иосифа Волоцкого в церковной и светской историографии»

Рецензируемая диссертация представляет собой историографический обзор отечественных и зарубежных научных исследований XIX—XX веков, посвященных литературному наследию святого преподобного Иосифа, игумена Волоколамского, знаменитого деятеля Русской Православной Церкви конца XV—начала XVI

столетия. Такое исследование давно назрело и, в сущности, является результатом первого опыта по собиранию, осмыслению и обобщению накопившихся за весьма длительное время различных и нередко противоречивых мнений о составе всего написанного преподобным Иосифом и его идейно-художественных достоинствах, а также отчасти об общественном или церковно-государственном значении взглядов и деяний святого. Так что уже в силу своей актуальности означенный труд А. Зуева имеет несомненный смысл.

Работа диссертанта построена традиционно и логично. Состоит из введения, двух глав и заключения, снабжена значительной библиографией. Автор диссертации довольно основательно подошел к решению поставленных задач, он изучил весьма широкий круг изданной научной литературы, тем самым проявив похвальную исследовательскую добросовестность и педантичность. Мне представляется, что ему вполне удалось раскрыть перед взором читателя многоплановую и разнохарактерную панораму развития церковного и гражданского историко-филологического знания об Иосифе Волоцком как древнерусском писателе. В своем образе А. Зуев использовал, прежде всего, хронологический метод, описывая посвященные преподобному игумену исследования в порядке их появления в печати, а также держался конфессионально-гражданского принципа, разделив всех ученых авторов по их принадлежности или не принадлежности к науке церковной или светской, а также свободной или несвободной от консервативной, либерально-демократической или же марксистко-ленинской идеологии. Проследившая историю научного освоения литературного наследия преподобного Иосифа, диссертант пересказывает содержание опубликованных работ, по необходимости воспроизводит из них выдержки, отмечает заслуги исследователей по изданию тех или иных литературных творений волоколамского игумена, констатирует удивительный разброд оценок: одни исследователи выступали как апологеты Иосифа, другие — как его непримиримые критики; некоторые считали его консервато-

ром, некоторые — новатором; иные полагали, что его литературные труды неоригинальны, а иные находили их оригинальными и талантливыми. Вместе с тем в своей оценке рассматриваемых исследований и исследователей А. Зуев стремится быть беспристрастным и объективным. Все это позволило ему прийти к вполне справедливым выводам о недооценке литературного наследия прп. Иосифа, имевшей место и в дореволюционную, и в советскую историографические эпохи, а также относительно возникшей теперь возможности поистине научного устранения известных мифов, заслоняющих живой облик подвижника православия, который сыграл действительно важнейшую и положительнейшую роль в русской церковной, государственной и культурной истории.

Конечно же, рецензируемое диссертационное сочинение не лишено недостатков. Прежде всего это касается литературного стиля автора. В некоторых местах его изложение характеризуется какой-то детской наивностью, а подчас и неясностью мысли. Вообще представляется, что собственно аналитический компонент в его обзоре мог бы быть более весомым. Вызывает также недоумение то, что диссертант почему-то отнес к числу гражданских историков профессоров К. И. Невоструева, П. В. Знаменского и А. П. Доброклонского, которые хотя и были признаны как ученые в гражданском научном сообществе, но и по своему образованию, и по своим главным трудам и интересам представляли все-таки церковно-историческую науку, подобно, например, Е. Е. Голубинскому (который отнесен-таки к категории церковных ученых). Наконец, в диссертации, к сожалению, весьма бегло упоминается издание «Просветителя» Иосифа Волоцкого, осуществленное Казанской духовной академией, и, соответственно, незаслуженно мало места уделено предпринявшему этот труд профессору И. Я. Порфирьеву, а именно — его предваряющему указанное издание исследованию о памятнике, а также разделу о последнем в известном курсе «Истории русской словесности» (Ч. 1. Казань, 1870).

Полагаю, однако, что отмеченные недостатки не зачеркивают общего положительного качества диссертации. Они отражают и писательскую неопытность ее автора, и его недостаточную профессиональную историческую подготовку, совершенно необходимую для предпринятого аналитического обзора, и, конечно же, упущения научного руководителя, которому еще на этапе черновой работы своего подопечного следовало бы быть более внимательным и придирчивым. Как бы то ни было, представленное к защите сочинение все же является интересным и полезным. Это неплохое подспорье и для учебных курсов по истории Русской Православной Церкви, и для тех исследователей, кто в дальнейшем специально обратится к личности и творчеству святого Иосифа. Несомненно, работа состоялась и заслуживает положительной (хорошей) оценки. Соответственно, и ее автор, Александр Зуев, вполне достоин степени кандидата богословия.

9.2. ОТЗЫВ доцента А. К. СВЕТОЗАРСКОГО на кандидатскую диссертацию выпускника Московской духовной академии Александра ЗУЕВА по кафедре Филологии на тему: «Оценка литературных трудов преподобного Иосифа Волоцкого в церковной и светской историографии»

Данная диссертация, объемом 172 с., имеет следующую структуру: введение, две главы основного содержания, каждая из которых включает в себя отдельные разделы, заключение, список сокращений и библиографический список использованной литературы.

В первой главе, посвященной изучению и оценке литературного творчества прп. Иосифа Волоцкого в исследованиях дореволюционного периода, рассмотрены труды основных церковных и гражданских исследователей.

Во второй главе рассмотрены послереволюционные труды основных зарубежных историков-эмигрантов, а также советских и современных авторов.

Свою основную задачу автор видит в попытке впервые обратить внимание на общий ход совместного рассмотрения и церковного, и светского подходов в оценке литературного наследия преподобного. Целью данного исследования явилась попытка изучения с позиций современности того, как оценивалось это наследие церковными и светскими исследователями в контексте исторических реалий, которыми было обусловлено направление их деятельности. Поставленная цель реализована в диссертации посредством конкретного анализа церковных и светских научных работ, опубликованных в дореволюционный период и после революции. Избранный по означенной теме материал впервые стал предметом комплексного исследования. Изучение этого историографического материала позволило автору определить широту спектра различных мнений и оценок исследователей применительно к письменному наследию прп. Иосифа в контексте их исторического возникновения.

Представленная диссертация охватывает наиболее важные и специфические оценки различных авторов, и раскрытие их дается, как правило, на должном уровне.

Тем не менее к работе имеется и ряд замечаний.

На с. 14 есть указание на статью в журнале «Православный собеседник» за 1860 г., но отсутствует сама ссылка, которую неплохо бы привести.

Автор диссертации подробно останавливает внимание на дореволюционных исследованиях священника Н. А. Булгакова и И. П. Хрущова. Описывая их исследовательские результаты, он допустил некоторые повторения, хотя и незначительные, но вызывающие утомление у читателя. Особенно это проявилось в разделе, включающем в себя результаты исследований И. П. Хрущова, некоторые из которых уже приводились в разделе о научных данных, полученных священником Булгаковым.

В разделе «Некоторые замечания к дореволюционной историографии» на с. 90 приводится ссылка на 2-е издание «Просветителя» и упоминается о вступительной статье к нему известного

литератора И. Я. Порфирьева. Саму эту вступительную статью автор диссертации оставляет вне поля зрения. Было бы неплохо подробнее остановиться на ней свой взор, так как в статье также имеются некоторые данные, относящиеся к «Просветителю».

На с. 124, 148 упоминается о некоторых относящихся к творчеству прп. Иосифа оценочных замечаниях советского филолога И. П. Еремина, который посвятил этому творчеству специальную статью «Иосиф Волоцкий как писатель»⁵. Автор настоящей диссертации косвенно ее затронул. Несмотря на данную в ней негативную оценку, характерную для советской эпохи, желательно было бы подробнее ее рассмотреть и отдельные выводы включить в настоящую работу, например, в раздел 2.2.

К замеченным недостаткам можно отнести тот факт, что в своей работе автор в качестве связки неоднократно упоминает «см. выше», «см. ниже», что вызывает определенные неудобства. Желательно бы, кроме того, указать в настоящей работе страницы.

В целом же, подводя итог, можно констатировать, что автором проделана достаточно большая работа по изучению и собиранию воедино всех наиболее важных, по его мнению, чрезвычайно разрозненных и часто противоположных по своей сути оценочных сведений о сочинениях прп. Иосифа Волоцкого, полученных на основании исследования историографической литературы XIX—XX веков.

В заключительной части, как принято в диссертационных работах, автором хорошо сформулирована наиболее актуальная проблематика для дальнейших научных исследований в данной области.

Несмотря на перечисленные недочеты, диссертационное исследование «Оценка литературных трудов преподобного Иосифа Волоцкого в церковной и светской историографии» безусловно обладает немалыми достоинствами. Представленная диссертация

⁵ Еремин И. П. Иосиф Волоцкий как писатель // Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959. С. 3—18.

заслуживает хорошей оценки с присуждением автору искомой степени кандидата богословия.

10. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ТИХОНА (Зимина) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Евгения ТКАЧЕВА по кафедре Филологии на тему: «Св. Исихий, пресвитер Иерусалимский, и его гомилетическое наследие».

Настоящая дипломная работа представляет из себя труд значительного объема (145 страниц) и большой сложности. Он явно превышает «меру» дипломного сочинения и приближается к кандидатской диссертации.

Текст делится на две части: первая — это исследование жизни, творений и, особенно, гомилий Исихия Иерусалимского, вторая — перевод всех сохранившихся его гомилий. Не скрою, что первоначальным замыслом данной работы был именно перевод, снабженный краткой вступительной статьей. Но материал так увлек Евгения, что краткая статья выросла до размеров самостоятельной работы, а текст перевода превратился в приложение к работе. Безусловно, такая метаморфоза не может не радовать руководителя этой работы.

Важная характерная черта этой работы — ее абсолютная актуальность. Русскоязычный читатель ранее не мог познакомиться ни с творениями св. Исихия (за исключением одного краткого слова на Пасху), ни с подлинными обстоятельствами его жизни. Теперь оказался переведенным весь корпус св. Исихия, помещенный в ТЛГ, самом авторитетном и доступном на сегодняшний день собрании текстов на древнегреческом языке. Конечно, вполне очевидна зависимость Е. Ткачева от М. Обино, западного исследователя и публикатора текстов Исихия Иерусалимского. Но этот факт следует скорее отнести к достоинствам данной работы, так как невозможно за короткое время повторить изыскания, являющиеся плодом жизни ученого-патролога, а следу-

ет, воспользовавшись уже найденным, по возможности продвигаться вперед.

Следует отметить, что необходимым условием выполнения перевода с древнегреческого являлось самостоятельное завершение изучения Евгением грамматики языка в связи с тем, что, к сожалению, этого не удается сделать студентам Семинарии в рамках существующего курса. Этим обусловлено и малое количество переводов с греческого языка, поскольку на сегодняшний день это доступно лишь одаренным студентам, способным к самостоятельной кропотливой работе.

Исследование о св. Исихии состоит из введения, двух глав, заключения, списка источников и литературы, перечня сокращений. Во введении автор разъясняет, что текст под названием «О трезвении и добродетели», включенный в «Добротолюбие» св. Феофаном Затворником под именем Исихия Иерусалимского, по совокупному мнению современных ученых принадлежит совершенно другому Исихию, жившему гораздо позже. Таким образом, наши соотечественники не были до недавнего времени вообще знакомы с произведениями Исихия Иерусалимского на русском языке. Далее обосновывается общий план работы, приводятся основные источники.

В первой главе собраны все сохранившиеся свидетельства о жизни Исихия Иерусалимского и его посмертном почитании, обзор произведений святого (кроме проповедей), влияние, оказанное наследием св. Исихия на последующую традицию, общий обзор его гомилетического наследия.

Вторая глава посвящена анализу текста гомилий, который произведен синтетическим методом: специфика проповедей св. Исихия в контексте святоотеческой традиции его времени с особым упором на выяснение экзегетического метода и учетом особенностей риторического дискурса; Святая Земля в текстах проповедей Исихия Иерусалимского; христология и сотериология св. Исихия; сквозные образы и метафоры, присущие гомилиям Исихия в целом, данные в широком контексте близких к св. Иси-

хию текстов. В заключении подводятся основные итоги исследования.

В приложении 1 даются краткие сведения о прп. Исихии Синайском, предполагаемом авторе текста из «Добротолюбия», приписываемого св. Исихию Иерусалимскому, и его сохранившихся произведениях.

Приложение 2 является переводом всех опубликованных гомилий Исихия Иерусалимского, как безусловно подлинных, так и сомнительных.

Как и всякая работа, данный труд не лишен недостатков, которые, впрочем, обусловлены неопытностью автора в написании объемных научных исследований. Часто стиль автора, его риторический пафос напоминают скорее ученическое сочинение, чем научную статью. К числу недостатков, очевидно, относится недостаточно пространная цитация греческого и латинского текста оригинала. В русский текст перевода вставляются лишь одно — два слова в формах, часто не соответствующих русскому синтаксису, что, впрочем, вполне естественно. Гораздо лучше было бы давать в сносках полный текст приводимых цитат на языке оригинала. Тогда перевод автора можно было бы сопоставить с текстом первоисточника.

В тексте первой части работы (посвященной наследию св. Исихия) присутствуют многочисленные опечатки, несогласованности фраз и т. п. Они, безусловно, вызваны недостатком времени, оставшегося на написание исследования, после завершения работы над переводом.

Качество произведенного перевода, в целом, заслуживает самой высокой оценки. Однако существуют в нем и определенные недостатки. Во-первых, стилистически перевод изобилует церковнославянизмами, часто неоправданными и не вполне понятными для современного читателя. Во-вторых, в некоторых объективно трудных для перевода местах автор позволяет себе упростить мысль св. Исихия (с. 72, 84, 115). В-третьих, в случаях цитации Священного Писания автор не указывает точно, когда

он пользуется синодальным переводом, а когда самостоятельно переводит текст Писания.

Несмотря на указанные недостатки, данная работа заслуживает самой высокой оценки, а текст перевода после незначительной правки может быть опубликован.

11. ОТЗЫВ преподавателя иеромонаха ДИОНИСИЯ (Шленова) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Бориса ТИМОФЕЕВА по кафедре Филологии на тему: «Перевод первой книги „Моралии на Иова“ (Moralia in Job) свт. Григория Двоеслова, папы Римского»

Богословское наследие свт. Григория Двоеслова остается пока что недостаточно изученным в русской патрологической науке. Не в последнюю очередь данная ситуация связана с тем, что многие сочинения святителя не переведены на русский язык, а изучение латинского языка только возрождается в течение последних лет в Духовных учебных заведениях РПЦ. Среди непере переведенных сочинений экзегетические труды, и в первую очередь нравственное толкование на книгу Иова, получившее название *Moralia*. В данной дипломной работе, начинающей целый ряд дипломных работ по переводу этого обширнейшего труда свт. Григория, предпринята попытка перевести 1 из 35-ти книг *Моралий*. Труд сколь важный, столь кропотливый и тяжелый. Знакомство с экзегетическим методом свт. Григория позволит значительно глубже вникнуть в экзегетическую традицию Западной Церкви. Бытует не совсем несправедливое мнение о большем практицизме Рима по сравнению с умозрительностью и созерцательностью греков. Однако толкование свт. Григория свидетельствует о том, что аллегорический подход, отличающийся высоко умозрительным характером, весьма укоренился и на Западе.

Дипломная работа Тимофеева Бориса состоит из 2-х частей:

I. Общего введения как в творчество свт. Григория в целом, так и в 1-ю книгу «Моралий»;

II. Перевод на русский язык 1-й книги «Моралий».

Общий объем работы составил почти 3 авторских листа, общий объем перевода — более 2 авторских листов. После работы приведен список литературы.

В целом работа написана на достойном уровне. План ее соответствует принятой в патрологии схеме: биография того или иного отца, сочинения, их содержание. При этом, как и подобает, наибольшее внимание уделено переводимому трактату; предпринята попытка проанализировать стиль автора, что, при отсутствии или недоступности базовых трудов по данной теме, свидетельствует о стремлении автора к творческому решению поставленных задач. В оформлении автор исключительно аккуратен, библиографические ссылки корректны, при указании сочинений авторов он ставит номер по «Ключу латинских отцов». Непроверенных или слепых ссылок нет. Для написания статьи были привлечены все возможные источники на русском языке и вступительная статья из серии «Христианские источники» (SC 32b).

К недочетам введения следует отнести слишком краткий очерк экзегетической традиции на Западе до свт. Григория⁶ и отсутствие раздела о влиянии святителя. Помимо названных авторов (Оригена, св. Амвросия Медиоланского, свт. Иоанна Златоустого, блж. Иеронима и Августина), которые непосредственно трактовали книгу Иова, можно было бы упомянуть о посвященных другим книгам Священного Писания экзегетических трудах Илария Пиктавийского (Толкования на Матфея, на псалмы, О таинствах) и Мариа Викторина (Толкования на послания к Ефессянам, Галатам, Филиппийцам, Коринфянам). Автор пишет о нравственном подходе свт. Григория как об его исключительной

⁶ Сведения, приведенные ниже, заимствованы из 4-го тома патрологии, изданной авторским коллективом патристического института Августинианум (Рим): *Patrology. Vol. IV. The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon / Edited by Angelo de Bernardino with an introduction by J. Quasten. Transl. into English by Rev. Placid Solari, O. S. B. Westminster, Maryland, 1986.*

особенности, в то время как нравственный подход отличал уже толкование на книгу Иова (*Commentarius in Iob*), которое появилось на Западе под именем арианствующего Максимиана (автор диплома о нем ничего не говорит, хоть и мог бы оправдаться тем, что пишет об Оригене, которому некогда приписывалось и это толкование. Но у Оригена есть и свой собственный комментарий, изданный не полностью, на который и сделана соответствующая ссылка). Максимиан писал в кон. IV в., по собственному свидетельству он был на несколько лет младше блж. Августина, оставил толкование на Иова (книга Иова толкуется до 19 стиха 3 главы) наряду с толкованиями на ев. Матфея и на ев. Луку (*Opus imperfectum in Mattheum, Tractatus in Lucam*). Несмотря на ряд интерпретаций в поддержку арианского учения, толкование на Иова представляет наибольшую ценность именно своим нравственным комментарием, причем столь сильным, что по сравнению с ним аллегоризм уходит на второй план.

Также автор пишет, ссылаясь на западного исследователя: «Иов изображает Христа, его друзья — еретиков, но нельзя сказать, что он повторяет чье-то толкование» (с. 9). Однако в толковании Максимиана, в частности, сравнение Иова со Христом занимает центральное место, что тоже следовало бы учесть. Если бы автор постарался провести сопоставительный анализ всех отцов, писавших о книге Иова, его утверждение (возможно, уточненное) стало бы звучать более убедительно.

Другим недочетом, а вернее, своеобразной «перспективой» вступительной части является отсутствие краткого экскурса в нравственное учение свт. Григория как таковое. В будущем автор мог бы попытаться его реконструировать, как минимум, на основании 1-й книги, как максимум — в более широком контексте других книг Моралий, а также и в связи с прочими сочинениями римского святителя.

Теперь перейдем к анализу второй части. Перевод выполнен автором точно по латинской патрологии Миня; критическое издание текста в серии SC стало доступно переводчику только после

завершения основной работы и было им отчасти учтено. За рядом печатных страниц стоит много месяцев регулярных переводческих трудов. При этом Б. Тимофеев не стремится к дословности и пытается передать мысль свт. Григория не в ущерб русской стилистике. Многие переводческие решения можно признать весьма удачными, как, например: «Подумаем, как благочестив был этот славный муж, который так был предан искреннему послушанию Богу» (с. 19) вместо более тяжеловесной латинской фразы.

Однако иногда переводчик, пытаясь сохранить русскую стилистику, впадает в противоположную крайность: слишком храбро делит длинные предложения на более короткие, несколько произволен в авторской терминологии, не всегда соблюдает времена и числа (например «Бояться Бога означает то, чтобы всякое доброе дело, которое необходимо совершить, не оставлять без должного внимания». С. 18, хотя речь идет о делах), что в целом не снижает качества перевода.

Переводчик не всегда находит адекватные выразительные средства для латинских выражений. Он переводит *saeculari habitu melius contegi* «лучше быть светским [человеком]», в то время как речь идет о ношении светского платья (с. 11). Иногда в переводе пропадает стройная схема латинского текста. Так, например, «Жертвоприношение — благочестивое дело (*sancta actio*), и в повседневном его совершении открывается постоянство в добродетели (*sanctae actionis*)» вместо «В жертвоприношении — благочестивое дело, и в повседневном его совершении открывается постоянство дела благочестия» (с. 21).

Иногда Б. Тимофеев пропускает фразы. Напр., он переводит: «затем здание ума возводим к содержанию веры», опустив средство, указываемое свт. Григорием: *per significationem typicam* (с. 13). Во фразе «он беспокоился о них [чадах] по поводу одного только [их] образа мысли» неоправданно опускает слово «Отец» (*Pater*) (с. 21).

Из технических недочетов. Переводчик не указал, является ли свт. Григорий автором названий глав. Конечно, в самой латинской

патрологии не найти никаких указаний, но можно было бы заглянуть в «Христианские источники», и если там нет этих заголовков, то отказаться от авторства святителя. Но в любом случае необходимо было бы сделать примечание.

В целом можно отметить, что дипломная работа выполнена на высоком уровне и заслуживает высшей оценки. После определенной доработки она могла бы быть рекомендована к публикации. А ее автор при поступлении в Академию ради наибольшей пользы академической науки должен был бы избрать Библейское отделение, на котором планируется интенсивный курс по святоотеческой экзегетике.

12. ОТЗЫВ доцента В. Д. ЮДИНА на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии Алексея ПЕТУХОВА по кафедре Церковной истории на тему: «Обзор книг И. К. Смолича „Русское монашество“»

Прошло более трех десятков лет со дня кончины церковного историка русского зарубежья И. К. Смолича, но до сих пор нет обстоятельного труда об его творчестве. Нам известны только одна вступительная статья к его восьмой книге в двух частях в «Истории Русской Церкви», посвященной Синодальному периоду, и рецензия под названием «Книги о Русской Церкви» пресвященного Василия (Кривошеина) от 1970 г. на первую часть «Истории Русской Церкви (1700—1917)»⁷. Как известно, Смолич не признает термина «Синодальный период», он его именует, вслед за немецкими учеными, «Государственной церковностью» (Staatskirchentum).

Поэтому обращение дипломника к появившемуся в 1952 г. в Германии, а в России в 1997 г. в русском переводе фундаментальному исследованию Смолича о русском монашестве, несомненно,

⁷ Церковь владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004. С. 318—325.

актуально и представляет большой интерес. Тем более это встреча двух школ: немецкой, независимой, и отечественной, воспитанной в определенных традициях.

Диплом носит, в основном, реферативный характер. Однако автор не довольствуется внимательным прочтением и самостоятельным продуманным изложением сочинения, нередко он вступает с мэтром науки в спор, демонстрируя острый ум и значительную эрудицию.

Но это, конечно, схватка борцов разных весовых категорий. Даже такие специалисты, как авторы статей по истории русского монашества в нулевом томе «Русская Православная Церковь» «Православной энциклопедии», как Н. В. Сеницына, игумен Андроник (Трубачев), А. А. Бовкало, А. А. Федоров, обходят стороной мнение Смолича о правоте нестяжателей в борьбе с иосифлянами относительно монастырских вотчин и осуждении инквизиторского способа борьбы иосифлян с еретиками, о положительной роли секуляризации монастырского имущества в XVIII в. и т. д.

Нас удивляет такая позиция современных ученых. Как можно замалчивать эти острейшие проблемы истории, а также выводы Смолича о том, что древнее старчество убито стяжателями (с. 330), а новое (XVIII—XIX вв.) прорывалось «сквозь преграды» епископского заговора (с. 351), или что епископат и «ученое монашество» он выводит за черту монашества (с. 321). Тут невольно вспоминается поговорка древних: «*Quod licet Jovi, non licet bovi*». Да, дипломник не мог обойти стороной спорных вопросов.

На с. 29—30 он пытается защитить прп. Иосифа Волоцкого в споре с прп. Нилом о скитах последнего, обмирщении богатых монастырей иосифлян и допустимости монастырского землевладения.

На с. 32 он вступает за прп. Иосифа Волоцкого, сторонника смертной казни для еретиков: «Хотелось бы тут заметить одну деталь: именно прп. Иосиф Волоцкий и свт. Геннадий Новгород-

ский, а не сторонники прп. Нила стояли в эпицентре борьбы с набирающей обороты ересью жидовствующих» (с. 32).

В споре Смолича с традиционной концепцией последствий секуляризации 1764 г. дипломник на стороне традиционалистов, потому что, дескать, это привело к резкому сокращению числа обителей.

С этим никто не спорит, в том числе и Смолич, но прав и последний в том, что теперь надо подумать Синоду о реформировании монастырской жизни на началах обещанной бедности и отшельничества, чтоб епископы не были князьями, а монахи — приказчиками.

В этом споре забывают еще о подначальных монастырских крестьянах, которые после известного указа Екатерины II освобождались от барщины и других тягостей.

И вообще, дипломник избегает критики «исторического христианства», присущей Смоличу (см. о судьбах архимандрита Макария (Глухарева) и Феодора (Бухарева), которых Смолич справедливо называет жертвами «церковного консерватизма» (с. 315—318)). Он оспаривает Смолича, писавшего о нелегкой судьбе ученых архиереев, испытавших «тяжелую руку» консервативного митрополита Филарета (с. 72—73).

Дипломник отвергает мнение Смолича об исключении епископата и «ученого монашества» из монашеского сословия (с. 70). Автор диплома упрекает Смолича за узость его взгляда в отношении причин, как выражается дипломник, «откола католиков от вселенского православия» (с. 56), поэтому он называет сомнительной попытку уподобления Смоличем прп. Серафима Саровского католическому святому Франциску Ассизскому (с. 75).

Автор работы на согласен с ученым не только по ряду мировоззренческих проблем, но и выявляет фактические неточности, проверяя их современными изданиями, например, судьбу старообрядческого подвижника Авраамия: «Православной энциклопедией», т. 1 (М., 2000), новым энциклопедическим словарем по старообрядчеству (М., 1996), что делает, несомненно, честь

пробующему перо. Тем обиднее наличие некоторых ошибок в сочинении выпускника:

На с. 33 допущена досадная ошибка, даже две ошибки: «В Евфимьевском Спасо-Суздальском (?!) монастыре... одно время был заточен патриарх Никон» (?!).

На с. 55 он ошибочно называет годом учреждения Киевской митрополии 1448, в то время как у Смолитча — «1448 г., а окончательно в 1458 г.» (с. 221), с чем нельзя не согласиться.

На с. 70 архиепископ Арсений (Верецагин, 1736—1799), по мнению дипломника, не относится к «ученому монашеству», с чем нельзя согласиться, ведь он окончил Славяно-греко-латинскую академию⁸.

На с. 71 с ним нельзя согласиться в том, что архиепископ Нижегородский Иаков (Вечерков) принадлежал к группе архиереев, скончавшихся в монастыре: владыка умер 20 мая 1850 г. в Санкт-Петербурге, куда был вызван для очередного присутствия в Синоде 25 ноября 1849 г. Здесь же допущена ошибка в дате его кончины: не 1852 г., а 1850⁹. Здесь дипломник доверился Смолитчу (с. 312).

На с. 75 автор по традиции называет годом рождения прп. Серафима Саровского 1759 г. Сейчас определяют 1754 г. Так, исследователь А. М. Подурец предлагает четыре варианта года рождения святого: 1754, 1758, 1759 и 1764¹⁰.

В последнем труде Степашкина В. А. о преподобном утверждается подлинной датой рождения святого 1754 г.¹¹ Поэтому в те-

⁸ См.: Арсений (Верецагин), архиеп. // РБС в 20 тт. Т. II. СПб., 1900. С. 309; Арсений (Верецагин), архиеп. // *Манул (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи*. Т. 1. М., 2002. С. 153.

⁹ См.: *Макарий (Миролюбов)*. История Нижегородской епархии. Нижний Новгород, 1999. С. 241; *Святители земли нижегородской*. Нижний Новгород, 2003. С. 135.

¹⁰ См.: *Подурец А. М.* Саров: памятник истории, культуры, православия. Саров, 1998. С. 56—57.

¹¹ *Степашкин В. А.* Прп. Серафим Саровский: предания и факты. Саров, 2002. С. 218.

кущем году указано организовать Серафимовские торжества по случаю 250-летия со дня рождения прп. Серафима. Исследователь настаивает также восстановить, по его мнению, исконное фамильное прозвище — Машнин. И еще. Историк нашел будто бы новые доказательства, свидетельствующие о его социальном происхождении: преподобный родился, якобы, не в купеческой семье, а вышел из посадских людей¹². Наконец, в поле зрения дипломника не попали, к сожалению, и такие труды по избранной теме, как:

Ростиславов Д. И. Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. СПб., 1876;

Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908;

Зырянов Н. Русские монастыри и монашество в XIX и в нач. XX века. М., 1999;

Зыбковец В. Ф. Национализация монастырских имуществ в Советской России (1918—1921). М., 1975.

Однако, несмотря на указанные небольшие недостатки, работа выполнена добросовестно, заинтересованно и достойна хорошей оценки. Проба пера состоялась.

13. ОТЗЫВ преподавателя игумена ТИХОНА (Зайцева) на дипломную работу выпускника Московской духовной семинарии иеродиакона ЕФРЕМА (Просьянка) по кафедре Церковно-практических дисциплин на тему: «Идейный смысл и история праздника Благовещения Пресвятой Богородицы»

Настоящая дипломная работа посвящена одному из великих двенадесятих праздников святой Церкви. В литургической науке имелось немало исследовательских работ, посвященных этой те-

¹² *Кочин Д.* Исследование архивных материалов о пребывании прп. Серафима в Саровской обители // Труды Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2003. Вып. 1. С. 211—213.

ме, но, как правило, они не охватывают всесторонне вопросов, касающихся данного праздника. В начале XX века проф. М. Н. Скабаллановичем была предпринята попытка выпустить в свет научное издание всех вообще двенадцатых церковных праздников, снабдив их историческими сведениями, святоотеческими толкованиями и разъяснениями. Но в связи с революционным переворотом в России ему удалось это сделать лишь отчасти: он издал выпуски, посвященные только шести из двенадцати праздников, среди них не было относящегося к празднику Благовещения. Настоящее исследование можно назвать в некоторой степени дополнением серии «Христианские праздники», которую задумал осуществить в свое время приснопамятный профессор. Объем работы 82 страницы. Она состоит из введения, шести глав, заключения, списка сокращений, перечня источников и литературы (65 наименований) и приложения.

Во введении автор дает характеристику имеющейся по данной теме научно-исследовательской литературы, указывает на метод своей работы, на ее построение и подход к раскрытию поставленной темы.

В главе I лаконично описывается на основании краткого евангельского повествования (Лк. 1, 26—38) событие Благовещения, даются комментарии, приводятся не вошедшие в канон священных книг апокрифические предания, которые, по замечанию автора (с. 7), нашли свое отражение в иконографии праздника.

Различные наименования праздника, имевшие место в первые века христианства, вплоть до VII века, становятся предметом исследования автора во II главе. Здесь автор предстает не только как литургист-историк, но и как лингвист. Он подробно останавливается на анализе греческого названия праздника, разбирает этимологию древнерусского слова «благовестие». Из названия праздника становится ясным восходящее к глубокой древности высокое почитание Божией Матери, вероучительное определение о Которой (*Θεοτόκος*) вынес своим постановлением III Вселенский Собор (431 г.).

В III главе описываются основные принципы иконографии праздника Благовещения, сложившиеся к V веку, разнообразие типов икон, которые наиболее распространены в настоящее время, и даются пространные на них комментарии.

В главе IV, посвященной гимнографии праздника, говорится об авторах церковных песнопений, подробно рассматриваются тексты службы праздника греческой и славянской Миней.

Наибольшую научную ценность представляет V глава исследования. Параллельно со славянским текстом праздничных песнопений дается их перевод на современный русский язык. Раскрывая значение события Благовещения и идейный смысл праздника, в комментариях к песнопениям автор использует богатство святоотеческой мысли. Приводятся ссылки на места Священного Писания, которые легли в основу песнопений праздника: это, главным образом, канон и антифоны на литургии.

Дате события Благовещения и истории установления празднования в честь него посвящена VI глава исследования.

В приложении к работе автор приводит кондак прп. Романа Сладкопевца в переводе с древнегреческого языка на русский. Не менее, чем канон утрени, этот кондак раскрывает существо празднуемого события, но, к сожалению, как замечает автор, это песнопение не входит ныне в состав службы праздника.

Что касается замечаний к работе, то, надо признать, они незначительны. Не умаляет настоящего труда отсутствие в нем служб предпразднства, попразднства и отдания, в которых содержится немало глубоко назидательных гимнов, а также отсутствие в исследовании сравнительной характеристики празднования Благовещения по Студийскому, Иерусалимскому уставу и Уставу Великой церкви. Объясняется это установленными рамками для написания дипломных работ. Нет сомнения: была бы дана такая возможность, автор справился бы и с этой задачей. И еще: для наглядности можно было бы поместить параллельно греческий текст службы праздника, поскольку, как замечает сам

автор, некоторые песнопения греческой Минеи не вошли в Минею славянскую (с. 19).

Представленная дипломная работа заслуживает отличной оценки. Она может быть рекомендована читателям, которые интересуются глубиной богословской мысли, выраженной в церковных песнопениях, и стремятся к постижению смысла празднуемого святой Церковью торжества.

ОТЧЕТ О ЖИЗНИ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ ЗА 2003/2004 УЧЕБНЫЙ ГОД

Ниже приводятся выдержки из отчета за 2003/2004 уч. г., составленного секретарем Совета Академии священником Павлом Великановым, а также из доклада по итогам истекшего учебного года проректора по учебной части профессора М. С. Иванова.

В день празднования Всех святых, в земле Российской просиявших, 13 июня 2004 г. в Московской духовной академии и семинарии состоялся выпускной акт, которым завершился 2003/2004 учебный год. На служение святой Православной Церкви вышли пастыри, богословы, регенты церковных хоров, иконописцы и реставраторы 56-го выпуска Московской духовной академии, 57-го выпуска Московской духовной семинарии, 29-го выпуска Регентской школы и 11-го выпуска Иконописной школы.

В минувшем учебном году Московская духовная академия, как и прежде, пребывала под первосвятительским омофором Его Святейшества, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Святейший Патриарх Алексий преподал свое патриаршее благословение на вступление Академии и Семинарии в 2003/2004 учебный год и направил первосвятительское словонапутствие выпускникам ко дню выпускного академического акта 13 июня 2004 г., оглашенное высокопреосвященным Климентом, митрополитом Калужским и Боровским, управляющим делами Московской Патриархии. Ярким и радостным событием в жизни духовных школ стало возглавление Святейшим Патриархом Алексием торжественного годовичного акта 14 октября 2003 г., на котором Его Святейшество обратился к наставникам и уча-

щимся Академии и Семинарии с отеческим словом назидания¹. В течение учебного года Святейший Патриарх уделял постоянное внимание жизни и деятельности Академии и Семинарии, его резолюциями утверждались журналы заседаний Совета и рапорты ректора Академии и Семинарии архиепископа Верейского Евгения.

Главной задачей деятельности Академии, Семинарии, Регентской и Иконописной школ была подготовка глубоко образованных и ревностных пастырей и служителей Святой Церкви, способных дать достойный ответ всякому вопрошающему о вере христианской не только словом, но и самой жизнью. Особое внимание в прошедшем году уделялось организации деятельности кафедр как основных единиц учебной и научной деятельности Академии, налаживанию связей с богословскими высшими учебными заведениями Греции и Германии. Как и в прошлые годы, в Академии велась научно-богословская, учебно-методическая, миссионерская и представительская работа.

В августе 2003 года состоялся первый набор в реформированную Московскую духовную академию на Богословское и Церковно-историческое отделения. В отчетном учебном году в Академии успешно прошла защита 30 диссертаций на соискание ученой степени кандидата богословия. 61 выпускник Семинарии успешно защитил дипломные работы.

Его Святейшеством Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II в отчетном году удостоены наград: профессор Комаров К. М. награжден орденом прп. Сергия II ст.; архимандрит Иларион (Форкавец) — орденом князя Даниила Московского III ст.; доцент протоиерей Максим Козлов — орденом князя Даниила Московского III ст.; игумен Михаил (Борей) — медалью прп. Сергия II ст.; преподаватель иерей Сергей Маратканов — орденом князя Даниила Московского III ст.; иеромонах Киприан (Ященко) — наперсным крестом и орденом

¹ См.: Слово на годичном акте... // БВ 4. 2004. С. 336—341.

свт. Иннокентия III ст.; иеромонах Пантелеимон (Бердников) — Патриаршей грамотой; иеромонах Вассиан (Змеев) — наперсным крестом; доцент Воробьев И. В. — орденом свт. Иннокентия III ст.; доцент Светозарский А. К. — орденом прп. Сергия III ст.

В течение учебного года совершено 3 монашеских пострига, 18 иерейских и 31 диаконская хиротония учащихся Академии и Семинарии.

Памятным событием в жизни духовных школ стал традиционный Филаретовский вечер 2 декабря 2003 г., который был посвящен 65-летию со дня исповеднической кончины профессора МДА Ивана Васильевича Попова. Участие в проведении вечера принял епископ Диоклийский Каллист (Уэр), известный православный патролог и богослов. Профессор Академии А. И. Сидоров и ее преподаватель А. А. Тимофеев познакомили участников вечера с биографией Попова и его патрологических трудами.

Московская духовная академия принимала участие в выставке «Православная Русь», открытие которой состоялось 25 января 2004 г. в выставочном центре «Гостиный Двор».

Ректор архиепископ Евгений и ряд преподавателей принимали участие в XII Международных Рождественских Чтениях, проходивших с 25 по 31 января, на которых ректор Академии прочитал доклад на тему «Единство идеала служения святой Церкви в мученическом подвиге профессоров Московской духовной академии священномученика Илариона (Троицкого), священника Павла Флоренского и И. В. Попова»².

3 февраля 2004 г. в Большом актовом зале МДА состоялось торжественное открытие и пленарные заседания VIII Всемирного Русского Народного Собора под председательством Его Святейшества Святейшего патриарха Московского и всея Руси

² Доклад опубликован в сб.: *Архиепископ Верейский Евгений. Богословское образование в России: история, современность, перспективы. Юбилейный сборник. М., 2004. С. 117—130.*

Алексия II. VIII Всемирный Русский Народный Собор был посвящен теме «Россия и православный мир».

А. СОСТАВ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ

1. Почетные члены Академии

Состав почетных членов Московской духовной академии остался без изменения³.

2. Профессорско-преподавательский состав

В административный и профессорско-преподавательский состав входят 8 докторов (6 — богословских наук и 2 — светских наук), 10 профессоров, 5 магистров, 11 доцентов, 46 кандидатов богословских наук и 11 кандидатов светских наук.

В отчетном году произошли следующие изменения в составе профессорско-преподавательской корпорации и в распределении учебной нагрузки преподавателей.

Проректором по научно-богословской работе назначен иерей Владимир Шмалый, а проректором по организационно-административной работе — иеромонах Петр (Еремеев). Освобожден от должности проректора по воспитательной работе и от преподавания в Семинарии архимандрит Савва (Базюк). Исполняющим обязанности проректора по воспитательной работе назначен преподаватель иеромонах Вассиан (Змеев).

Новыми преподавателями в истекшем учебном году зачислены: иерей Дмитрий Юревич — для преподавания Священного Писания Ветхого Завета; Разумовский Дмитрий Анатольевич, выпускник Казанского государственного университета, — для преподавания немецкого языка.

В связи с реформой Академии упраздняется I курс Академии дореформенной.

³ Список почетных членов см.: БВ 3. 2003. С. 401—402.

На I курсе новой Академии будут преподавать:

1) на Богословском и Церковно-историческом отделениях: проф. М. С. Иванов — догматическое богословие, доц. прот. В. Строганов — Св. Писание Нового Завета;

2) на всем Богословском отделении: проф. А. И. Осипов — основное богословие, проф. архим. Платон — нравственное богословие, А. А. Тимофеев — библейское богословие, Д. В. Сафонов — религиоведение, иерей В. Шмалий — история философии, проф. Б. А. Нелюбов — греческий язык;

3) На специальности «Богословие»: проф. А. И. Сидоров — патрологию;

4) На специальности «Патрология»: А. А. Зайцев — сравнительное богословие; иером. Дионисий (Шленов) — древнегреческий язык; Н. И. Колотовкин — латинский язык;

5) на всем Церковно-историческом отделении: проф. М. М. Дунаев — церковную археологию, доц. А. М. Пентковский — церковную археологию; доц. В. М. Кириллин — агиографию, проф. прот. В. Цыпин — историю Европы, монах Амфилохий — философию, Д. В. Сафонов — источников- и архивоведение;

6) на специальности «Общая церковная история»: проф. А. И. Сидоров — историю Церкви доникейской эпохи, А. А. Зайцев — историю Католической Церкви, доц. прот. В. Асмус — историографию общей церковной истории, иером. Тихон (Зимин) — древнегреч./ латинский языки;

7) на специальности «История Русской Церкви»: проф. А. И. Сидоров — историю Древней Церкви, доц. А. К. Светозарский — историю Русской Церкви, доц. В. Д. Юдин — историографию русской церковной истории, иером. Вассиан (Змеев) — древнегреческий язык.

Иностранные языки в Академии будут преподавать: немецкий — иеромонах Евфимий (Моисеев), французский — П. К. Грезин, английский — Д. Д. Ермаков.

Новые ученые степени и звания:

За многолетние труды по руководству духовными школами, за чтение лекций по нравственному богословию и за широкую церковную и церковно-общественную деятельность по представлению Совета Академии Святейший Патриарх Алексий II утвердил ректора Академии архиепископа Верейского Евгения в звании профессора (8 июня 2004 г.).

Доценту Пентковскому А. М. присуждено звание профессора (7 октября 2003 г.).

В. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ

1. Деятельность ученого Совета

Ниже публикуются материалы 2-го и 3-го заседаний Совета, собиравшегося в 2003/2004 уч. г. (за исключением материалов Совета от 29 августа 2003 г., опубликованных ранее⁴).

Заседание Совета от 30 декабря 2003 года

Второе заседание Совета Академии в 2003/2004 учебном году состоялось 30 декабря 2003 г. Открывая заседание Совета Академии и Семинарии, ректор архиепископ Верейский Евгений поздравил членов профессорско-преподавательской корпорации с успешным окончанием первого полугодия 2003/2004 учебного года.

Затем ректор архиепископ Евгений сообщил о резолюции Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II о присвоении ученого звания профессора доценту Московской духовной академии Пентковскому А. М. и сделал сообщение о праздновании дня Покрова Пресвятой Богородицы и проведении Годичного академического акта 14 октября 2003 г. Совет Ака-

⁴ См.: БВ 4. 2004. С. 590—594.

демии постановил сообщение ректора архиепископа Верейского Евгения принять с глубокой благодарностью Его Святейшеству, Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию, за возглавление Годичного акта и Первосвятительское поздравление.

Проректор по учебной работе профессор М. С. Иванов в своем докладе зачитал разрядные списки успеваемости учащихся, которые были утверждены Советом.

После сообщения секретаря Совета иерея Павла Великанова о состоявшихся защитах кандидатских диссертаций и дипломных работ на Совете более точно была определена процедура защиты.

Заведующий Регентской школой доцент архимандрит Макарий (Веретенников), сообщив об итогах первого учебного полугодия, выступил с предложением об учреждении в Регентской школе стипендии имени Патриарха Пимена. Предложение архимандрита Макария было принято.

Совет также заслушал сообщение проректора по научной работе преподавателя иерея Владимира Шмалья об организации Студенческого совета и одобрил создание Студенческого совета.

Закрывая заседание Совета, ректор архиепископ Верейский Евгений поздравил профессорско-преподавательскую корпорацию с наступающим новым 2004 годом и пожелал помощи Божией в учебных и научных трудах.

Заседание Совета от 8 июня 2004 года

Третье заседание Совета Академии в 2003/2004 учебном году состоялось 8 июня 2004 г. Открывая заседание Совета, ректор Академии и Семинарии архиепископ Верейский Евгений поздравил членов Совета с окончанием учебного года и огласил положенную на журнале № 2 заседания Совета Академии от 30 декабря 2003 г. резолюцию Святейшего Патриарха Московско-

го и всея Руси Алексия, которую Совет принял с благодарностью за высокое Первосвятительское внимание к жизни духовных школ.

С докладом по итогам учебного года выступил проректор по учебной работе профессор М. С. Иванов.

Ректор Академии архиепископ Верейский Евгений сообщил Совету об освобождении иеромонаха Мелетия (Соколова) от должности старшего помощника проректора и назначении его заведующим подготовительным отделением по работе с иностранцами, а также о назначении исполняющим обязанности старшего помощника проректора Ю. Ф. Василенко.

Иеромонах Мелетий (Соколов) сообщил Совету о работе, которая ведется в настоящее время в Академии по подготовке иностранных студентов. На начало учебного года в московских духовных школах числилось 57 студентов из дальнего зарубежья, а именно: из Болгарии (4 человека), Чехии (3), Венгрии (1), Польши (8), Сербии (2), Македонии (2), Боснии и Герцеговины (13), Израиля (1), Германии (3), Франции (3), Швеции (2), Китая (11), Корейской Народно-Демократической Республики (4), Индонезии (2).

Уровень знания русского языка поступающими иностранными студентами не позволяет им понимать лекции, читаемые перед остальной аудиторией. Задача подготовительного отделения — научить иностранцев нормативной русской речи и богословской терминологии, а также ввести их в предметы, изучаемые в Семинарии.

Далее Совет заслушал сообщение проректора по научной работе преподавателя иерея Владимира Шмалія о деятельности научной части во втором учебном полугодии. Основным направлением деятельности научной части была подготовка работы кафедр как основных структурных подразделений учебной, научной и методической деятельности Академии. Состоялось подписание соглашений о сотрудничестве между Московской духовной академией и Богословским факультетом Афинского университе-

та⁵, а также Богословским факультетом Фессалоникийского университета, Богословским факультетом университета г. Геттинген. Установлены контакты с Богословским факультетом университета г. Гейдельберг. В ближайшее время планируется установление связей с богословскими факультетами г. Хельсинки и г. Йёнсу.

Секретарь Совета иерей Павел Великанов сообщил Совету о состоявшихся защитах кандидатских диссертаций и дипломных работ выпускниками Академии, а также дипломных работ выпускниками Семинарии⁶.

Секретариатом Ученого совета во 2-м полугодии была проведена работа по созданию электронного каталога научных работ, написанных и защищенных после возрождения деятельности Духовной академии в XX веке. Благодаря каталогу появилась возможность выявить темы закрепленных и ненаписанных кандидатских диссертаций. Список данных тем был передан председателям кафедр для дальнейшего уточнения и возможного включения в общий список предлагаемых тем. Секретариатом также была проведена статистическая обработка данных по написанным научным работам с целью выяснения динамики написания диссертаций по различным предметам. В частности, было установлено, что за последние годы возрос процент дипломных работ по классическим языкам. В результате дискуссии по вопросу о целесообразности проведения предзащиты Совет поручил проректору по научной работе иерею Владимиру Шмалию разработать временное положение о процедуре защиты дипломных работ Семинарии и кандидатских диссертаций Академии.

Кафедра Богословия выступила с предложением о присуждении ректору Академии ученого звания профессора. Совет постановил ходатайствовать перед Его Святейшеством Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II о присужде-

⁵ Рус. перевод соглашения с Афинским университетом см. ниже С. 776—777.

⁶ Подробнее см. выше: Хроника научной жизни. С. 689—702.

нии ректору Московской духовной академии и семинарии архиепископу Верейскому Евгению ученого звания профессора «За многолетние труды по руководству духовными школами, за чтение лекций по нравственному богословию и за широкую церковную и церковно-общественную деятельность».

Совет заслушал сообщения заведующих Библейской, Богословской, Церковно-исторической, Церковно-практической и Филологической кафедр о работе во 2-м учебном полугодии. Совет одобрил темы кандидатских диссертаций, рассмотренных на заседаниях кафедр, и вынес следующие постановления:

1. В начале 2004/2005 учебного года провести на кафедре Богословия предзащиту магистерской диссертации прот. Николая Карасева «Путь оккультизма». В случае успешной предзащиты обязать автора разослать автореферат диссертации членам Ученого совета Академии.

2. Заменить письменный вступительный экзамен в Семинарию, проходивший в форме изложения, сочинением.

3. Поручить проф. Волкову А. А. предложить единые критерии оценки письменного вступительного экзамена (сочинения).

4. Обязать секретарей кафедр в ближайшее после заседания кафедры время предлагать для общего обсуждения новые темы кандидатских диссертаций в письменном виде.

В связи с подготовкой к празднику Покрова Божией Матери и торжественному акту Совет поручил преподавателю Колыванову Г. Е. подготовить актовую речь на тему, связанную со 190-летием пребывания Московской духовной академии в Троице-Сергиевой лавре⁷.

Закрывая заседание Совета, ректор Академии и Семинарии архиепископ Верейский Евгений поблагодарил членов Совета за понесенные в минувшем учебном году труды и пожелал всем профессорам и преподавателям хорошего отдыха в период летних каникул.

⁷ Актовая речь Г. Е. Колыванова опубликована выше. С. 435—454.

*Соглашение о сотрудничестве Московской духовной Академии и Богословского факультета Афинского университета*⁸.

15-го и 16-го марта 2004 г. состоялась встреча для общего совещания представителей Московской духовной академии: ректора архиепископа Евгения, преподавателей иером. Дионисия (Шленова) и игум. Тихона (Зайцева) — с представителями Богословского факультета Афинского университета в составе декана профессора г-на Константина Скутериса, заведующих отделениями богословия и социального богословия профессора г-на Харлампия Сотиропулоса и г-на Панайотиса Христинакиса, а также преподавателей обоих отделений. Целью встречи было обсуждение возможностей сотрудничества двух богословских школ.

Богословский факультет Афинского университета и Московская духовная академия пользуются международным признанием и являются выразителями православного богословского предания.

На этой встрече стороны пришли к согласному решению, что сотрудничество Богословского факультета Афинского университета и Московской духовной академии будет осуществляться на трех уровнях:

1) Обмена преподавателей:

а) преподаватели обеих школ получают возможность прочитать ряд лекций по своим специальностям. Принимающая школа будет гарантировать их проживание и питание;

б) сотрудничество в научных исследованиях; преподаватели школ будут получать содействие в своей исследовательской деятельности и смогут разрабатывать общие исследовательские программы;

⁸ Перевод с новогреческого языка. Соглашение с Богословским факультетом Афинского университета было подписано 16 марта 2004 г. Аналогичное соглашение было подписано ректором МДАиС архиепископом Евгением с деканом Богословского факультета Фессалонийского университета профессором Христосом К. Иконому 17 марта 2004 г.

в) организация научных конференций и семинаров. Время от времени школы могут организовывать общие конференции по вопросам всеправославного и всехристианского значения. Также будут организовываться специальные семинары, в которых будут принимать участие ученые специалисты и аспиранты. Эти конференции и семинары будут организовываться поочередно обеими школами.

г) обмен научными изданиями, журналами и книгами.

2) Последипломного обучения:

а) обе школы имеют возможность принимать своих выпускников в аспирантуру; обладатели степени Master будут допускаться к написанию диссертации;

б) со стороны Афинской богословской школы в Священный Синод будет подано предложение об обеспечении стипендиями русских студентов-аспирантов. В свою очередь, Московская духовная академия обеспечит подобные условия для греческих студентов-аспирантов;

в) на ежегодные греческие конференции аспирантов будут приглашаться и студенты-аспиранты из России. Московская духовная академия берет на себя организацию подобной конференции в Москве. Богословский факультет Афинского университета исследует возможность для русских аспирантов посещать летние занятия по греческому языку в Афинском университете. Греческие студенты-аспиранты выразили желание, чтобы им в России предоставлялись аналогичные возможности.

3) Базового богословского образования:

а) будет исследована возможность обмена студентами в рамках программ «Эразм» и «Сократ» (Erasmus, Socrates).

Ректор Московской духовной академии
архиепископ Верейский Евгений
Декан Богословского факультета
Афинского университета
профессор Константин В. Скутерис

2. *Особые труды преподавателей Академии и Семинарии*

В течение года продолжалась многосторонняя работа руководства духовных школ, их профессоров и преподавателей, включавшая в себя наряду с учебными нагрузками различные сферы церковного служения.

Наиболее разнообразным такое служение было у высокопреосвященного архиепископа Вере́йского Евгения, ректора духовных школ. Архиепископ Евгений входил в Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, в Координационный совет по взаимодействию Министерства Образования Российской Федерации и Московской Патриархии Русской Православной Церкви, в общественно-политический экспертный совет при полномочном представителе Президента Российской Федерации в Центральном федеральном округе, работал в Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации, участвовал в Парламентских слушаниях по вопросам совершенствования законодательной базы, относящейся к сфере религиозных объединений, участвовал в Кирилло-Мефодиевских торжествах (г. Самара), выступал с докладами на Рождественских чтениях, на конференции, посвященной 250-летию Коломенской духовной семинарии, на VIII Всемирном Русском Народном Соборе и на Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие прп. Серафима Саровского и судьбы России», выезжал с академическим хором в Германию по линии Международного фонда единства православных народов, а также в Сирию и Ливан, где в Баламанском университете выступил с докладом.

И. о. проректора по воспитательной работе иеромонах Вассиан (Змеев) в течение отчетного года разрабатывал тему «Богословие каппадокийцев» и опубликовал в «Богословском вестнике» перевод одного из Слов свт. Амфилохия Иконийского.

Секретарь Совета Академии иерей Павел Великанов принимал участие в разработке учебных программ Семинарии, вы-

ступил с рядом докладов на апологетические и церковно-общественные темы во время миссионерской поездки на о. Сахалин, участвовал в проведении круглого стола «Православие и предпринимательство».

Заслуженный профессор К. Е. Скурат продолжал сотрудничество с «Православной энциклопедией», неоднократно выступал на радио «Радонеж» на патрологические и катехизические темы, участвовал в XII Международных Рождественских чтениях, в Глинских чтениях, в проведении курсов повышения квалификации по «Основам православной культуры», где выступил с докладом «Духовное воспитание и образование (по письмам свт. Игнатия Брянчанинова)».

В рамках общей темы «Православие и русская литература» профессор М. М. Дунаев продолжал издавать и переиздавать научные труды и учебные пособия. Им были написаны статьи о Н. В. Гоголе и П. Н. Краснове. Профессор М. М. Дунаев регулярно выступал на радио и телевидении.

Профессор А. И. Осипов неоднократно выезжал в различные города России с миссионерско-просветительскими целями. На семинаре в г. Дубне, организованном Министерством труда и социального развития, он выступил с докладом «Смысл жизни и психология смерти». А. И. Осипов участвовал также в конференциях, проводившихся в Ростове-на-Дону, в Тамбове, Подольске, Саратове, Москве, Туле, Калининграде и Ижевске. Основные темы его выступлений — «Церковь и культура», «Православие и искусство», «Православие и предпринимательство», «Христианство и право». На международной конференции, проводившейся Литературным институтом им. А. М. Горького и посвященной 200-летию со дня рождения А. С. Хомякова, прочитал доклад «Богословские воззрения А. С. Хомякова». Выезжал в Австрию на конференцию по основам социальной концепции РПЦ.

Профессор архимандрит Платон (Игумнов) выезжал в Саранск, Нижний Новгород, Екатеринбург, Кострому, Москву, Тюмень, где участвовал в конференциях, посвященных духов-

но-нравственному состоянию общества, проблемам демографического кризиса и богословским проблемам церковной науки. В Тобольской духовной семинарии прочитал краткий курс нравственного богословия.

Профессором протоиереем Владиславом Цыпиным за отчетный год были опубликованы 6 статей в «Православной энциклопедии» и 4 статьи в периодических церковных изданиях. Статьи посвящены актуальным проблемам канонического права и взаимоотношениям Церкви и государства. Протоиерей В. Цыпин неоднократно выезжал за рубеж. В Ереване он участвовал в Конференции общества права Восточных Церквей, в Белграде выступил с докладом «Церковная автокефалия», в Бари (Италия) на конференции, посвященной Поместному Собору 1917—1918 гг., прочитал доклад «Вопрос о епархиальном управлении на Соборе 1917—1918 гг.», в Швейцарии участвовал в обсуждении проблем общественной и личной нравственности, в Риме на конференции «От Рима к Третьему Риму» выступил с докладом «Универсальность Церкви и множество местных церквей». Протоиерей Владислав разработал учебный академический курс «История Европы», а также выступал на радиостанции «Радонеж» и на телевидении.

Профессор Н. К. Гаврюшин опубликовал: монографию «Премудрая святая диалектика. „Философские главы“ прп. Иоанна Дамаскина на Руси»; статьи «Два пути „разумения веры“: И. Г. Юнг-Штиллинг и Ф. М. Клиндер» (в «Вопросах философии»); «Демифологизация религии и эстетический экуменизм: Я. Г. Фриз и его школа» (там же); «... „Чтобы истоцилось упорство раздора“. Штрихи к портрету Г. В. Флоровского» (в журнале «Символ»), предисловие к роману «Пилат в раю» (в журнале «Молодая гвардия»), «Споры о спиритуалах в Западной Церкви. Эгидий Римский против Петра Оливи» (в «Трудах Минской духовной академии») и другие. Н. К. Гаврюшин участвовал в работе конференции, посвященной 22-летию со дня рождения А. С. Хомякова, на которой выступил с докладом: «Признак

настоящей веры», во II Российской научно-практической конференции «Религия в изменяющейся России», в Кирилло-Мефодиевских чтениях, на которых прочитал доклад «Игумен из Пинска о польском мессианизме. Геннадий Эйкалович и Хене-Вронский».

Доктор филологических наук профессор В. М. Кириллин совмещал преподавание в Академии с работой в Институте мировой литературы им. А. М. Горького и в Московском государственном университете культуры и искусства. Одновременно разрабатывал академический курс агиографии, писал монографию о литературном предании относительно Тихвинской иконы Богоматери и опубликовал ряд статей в журналах «Древняя Русь: вопросы медиевистики» и «Родина». Участвовал в работе II Международной научной конференции, посвященной проблемам изучения Древней Руси.

Архимандрит Макарий (Веретенников) принимал участие в работе Синодальной литургической комиссии, научно-редакционного совета «Православной энциклопедии», агиографического совета, Экспертного совета по книгоизданию при Правительстве Москвы. В качестве докладчика участвовал в конференциях, проходивших в Можайске, Ярославле, Ростове, в Больших Вяземах, в музее «Новый Иерусалим», в Третьяковской галерее. Архимандрит Макарий опубликовал в различных периодических церковных изданиях и в «Православной энциклопедии» 9 статей.

Игумен Андроник (Трубачев) участвовал в миссионерских поездках, в проведении конференции в г. Костроме по теме «Православие и медицина», вел подготовку к открытию Историко-культурного музея села Завражье, опубликовал ряд статей о священнике Павле Флоренском.

Протоиерей Максим Козлов опубликовал ряд статей в «Православной беседе», в «Альфе и Омеге», в православном журнале для сомневающихся «Фома» и в журнале-газете МГУ «Татьянин день». Протоиерей Максим выступал с докладами на конферен-

ции Богословской комиссии по анализу постановления Собора 2000 г. об отношении к инославию, на Всезарубежном пастырском совещании в Наяке (США) об отношении РПЦ к экуменизму, на 2-м фестивале православной молодежи и на других конференциях. Регулярно выступал на радиостанции «Радонеж», принимал участие в телепередачах «Православная энциклопедия», «Русский взгляд», «Русский дом». По поручению Учебного комитета инспектировал региональные духовные учебные заведения.

Протоиерей Валентин Асмус был членом комиссии по выработке устава церковного суда, участвовал в диалоге с представителями Древних Восточных Церквей и в контактах с Русской Зарубежной Церковью. Опубликовал научные статьи о св. Епифании Кипрском и о падении Константинополя.

Доцент А. К. Светозарский координировал деятельность издательской группы по подготовке издания «Сокровищница духовной мудрости», собирал архивные материалы к биографии митрополита Вениамина (Федченкова) и участвовал в издании книги «Митрополит Вениамин (Федченков). Письма о двенадцатых праздниках». В Италии в монастыре Бозе принимал участие в конференции «Поместный Собор 1917—1918 гг.».

Преподаватель иеромонах Дионисий (Шленов) занимался редактированием и подготовкой к изданию академического журнала «Богословский вестник» (№ 4), написал статью «Великая Лавра» для «Православной энциклопедии», участвовал в различных конференциях и разрабатывал учебный курс по патрологии, читаемый в ПСТБИ.

Преподаватель иерей Димитрий Юревич издал монографию «Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря», опубликовал статью о Н. Н. Глубоковском, на двух конференциях выступил с докладами, посвященными рукописям Мертвого моря.

Преподаватель Г. М. Кессель читая курс древних восточных языков и одновременно являясь аспирантом Института всеобщей истории Российской Академии наук, занимался переводами си-

рийского писателя Афрата, которые были опубликованы в «Богословском вестнике» и «Богословских трудах». На богословской конференции ПСТБИ он выступил с докладом «Традиционные литературно-аскетические темы в творчестве Афрата».

Преподаватель Ф. Б. Людоговский опубликовал ряд статей, связанных с церковнославянской проблематикой: о современном церковнославянском линейном корпусе, о церковнославянской языковой системе, о текстологии поздних редакций церковнославянского языка, о функционировании и эволюции служебного и четьего вариантов церковнославянского Евангелия в эпоху книгопечатания, об итогах и перспективах российского славяноведения XXI века и другие.

Преподаватель П. К. Доброцветов опубликовал статью «Преподобный Максим Исповедник и традиция александрийской экзегезы» (в журнале «Философские науки»), а также преподавал историю зарубежной философии на факультете журналистики МГУ.

Преподаватель А. А. Тимофеев разрабатывал новые учебные курсы «Библейское богословие», «Библейская археология», «Наука и религия», которые преподавались в Московской духовной академии, на богословском факультете Нового гуманитарного университета и в Сретенской духовной семинарии. Выступал с докладом на Филаретовском вечере, посвященном творчеству св. мч. профессора патрологии И. В. Попова. Участвовал в работе конференций, проходивших в городах Москва, Новгород, Печоры, Псков, Великие Луки.

Преподаватель Д. В. Сафонов, читая лекции в Академии, проходил научную стажировку на кафедре религиоведения Российской академии государственной службы, защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук на тему «Патриарх Тихон и советская власть: к проблеме государственно-церковных отношений в 1922—1925 гг.», опубликовал ряд статей о Патриархе Тихоне, участвовал в работе конференции «Архивы Русской Православной Церкви», проведенной

Историко-архивным институтом, и в конференциях, организованных Российской академией государственной службы: «Философско-методологические проблемы изучения религии» и «Религия в современных политических процессах».

3. Статистические данные

Московская духовная академия и семинария

В отчетном 2003/2004 уч. г. на обучение было принято:

в Семинарию

на 1 курс — 91 человек

на 2 курс — 2 человека

на 3 курс — 12 человек

на 1 курс экстерната — 1 человек

На I курсе Академии было зачислено 29 человек.

Всего в Академию и Семинарию было зачислено 124 человека.

Общее количество учащихся на начало 2003/2004 уч. г. следующее:

в Семинарии

на 1 курсе — 91 человек

на 2 курсе — 87 человек

на 3 курсе — 79 человек

на 4 курсе — 54 человека

на 5 курсе — 72 человека

всего: 383 человека;

в Академии

на I курсе — 29 человек

на II курсе — 34 человека

на III курсе — 46 человек

на IV курсе — 38 человек

всего: 147 человек;

на экстернате
в Семинарии — 41 человек
в Академии — 43 человека

в с е г о: 84 человека.

В секторе заочного обучения на начало 2003/2004 уч. г. количество учащихся было следующее:

в Семинарии
в 1-м классе — 141 человек
во 2-м классе — 168 человек
в 3-м классе — 186 человек
в 4 классе — 145 человек

всего: 640 человек;

в Академии
на I курсе — 50 человек
на II курсе — 55 человек
на III курсе — 62 человека
на IV курсе — 39 человек

всего: 206 человек.

В филиале сектора заочного обучения числилось 132 студента. Всего в Семинарии и Академии на дневном отделении, секторе заочного обучения и в его филиале на начало отчетного года числилось 1592 студента.

Семинарию на дневном отделении окончил 71 студент; в секторе заочного обучения — 123 студента; в филиале сектора — 18 человек. Академию окончили 35 человек на дневном отделении и 40 человек — в секторе заочного обучения.

Регентская школа

В Регентской школе на начало 2003/2004 уч. г. числилось:
на 1-м курсе — 15 человек
на 2-м курсе — 30 человек
на 3-м курсе — 30 человек

в с е г о: 75 человек.

Иконописная школа

В Иконописной школе на начало 2003/2004 уч. г. числилось:

на 1-м курсе — 21 человек
 на 2-м курсе — 24 человека
 на 3-м курсе — 20 человек
 на 4-м курсе — 11 человек
 на 5-м курсе — 10 человек
 на экстернате — 8 человек

в с е г о: 94 человека.

*4. Занятия студентов**Послушания и общественная деятельность*

Учащиеся Семинарии и Академии несли различные послушания, связанные с хозяйственной, внешнепредставительской, учебно-катехизаторской, миссионерской и научной деятельностью московских духовных школ. По рекомендации руководства Академии отдельные студенты направлялись для несения послушания в Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, в Отдел по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями.

Учащиеся занимались также преподавательской деятельностью, вели уроки основ православной культуры в средних школах и интернате для слепоглухонемых г. Сергиева Посада, проводили духовные беседы в вузах, средних учебных заведениях, школах г. Москвы, воскресных школах (почти всех храмов Сергиева Посада, в Покровском женском монастыре г. Хотьково), детских садах. Также учащиеся вели переписку с заключенными, помогали престарелым.

С декабря 2003 г. начал свою деятельность Студенческий совет Московской духовной академии и семинарии. Продолжалось издание студенческого журнала «Встреча». Тема очередно-

го 17-го номера журнала: «Православие — прошлое или будущее Америки».

Миссионерским отделом были подготовлены и изданы два выпуска миссионерско-апологетической брошюры «Камо грядеши», а также организована миссионерская поездка группы студентов Семинарии и Регентской школы на Чукотку.

Учащиеся МДАиС, состоящие в священном сане, принимали активное участие в богослужениях, регулярно совершавшихся в Покровском академическом храме.

Учащиеся Семинарии в священном сане (конец 2003/2004 уч.г.)

	1-й курс	2-й курс	3-й курс	4-й курс	5-й курс
Диаконы	—	—	6	4	8
Иеродиаконы	—	—	1	—	2
Священники	—	—	—	1	6
Иеромонахи	—	—	—	1	—
Всего на курсе	—	—	7	6	16
Всего в Семинарии	29				

Студенты Академии в священном сане (конец 2003/2004 уч.г.)

	I-й курс	II-й курс	III-й курс	IV-й курс
Диаконы	1	1	7	1
Иеродиаконы	1	1	3	2
Священники	4	1	10	8
Иеромонахи	—	2	—	2
Всего на курсе	6	5	20	13
Всего в Академии	44			

Культурно-просветительские и учебные мероприятия

21 ноября 2003 г. — встреча в Большом актовом зале с участниками международной богословской конференции «Православное учение о Церкви», которые кратко резюмировали свои доклады

на конференции. Среди выступавших епископ Иоанн (Ядзиги), К. Скутерис, Х. Стамулис, И. Ж. Димитров и др.

22 января 2004 г. — лекция Костаса Фотопулоса на тему «Византийское пение как неотъемлемая часть Православного Предания» и выступление византийского хора (Афины).

12 февраля — показ слайдов с рассказом епископа Анкориджского, Ситкинского и Аляскинского Николая о Православной Церкви в Америке.

В марте группа преподавателей и студентов по инициативе депутата В. Гальченко посетила Государственную Думу РФ.

В марте—апреле профессор иеромонах Анатолий (Берестов) прочел курс лекций на тему «Духовные причины наркомании».

22 апреля — лекция доктора физико-математических наук, профессора физического факультета МГУ Хунджуа Андрея Георгиевича на тему «Научная картина мира и эволюция».

1 июня — выступление оркестра Музыкального училища им. С. С. Прокофьева под управлением художественного руководителя и дирижера, заслуженного артиста России Геннадия Аркадьевича Галкина.

5. Регентская и иконописная школы при МДА

Регентская школа

Регентской школой был проведен праздничный концерт на Филаретовском вечере 2 декабря 2002 г., на котором 11 выпускниц сдали экзамен по дирижированию.

Смешанный хор школы выезжал для участия в праздничном богослужении в храм г. Талдома. Однородный женский хор выступил с концертом в Ростове Великом на Сергиевских чтениях. Учащиеся Регентской школы несли послушания по уходу за престарелыми и одинокими больными, помогали в тюремном служении и оказывали помощь в подготовке к изданию студенческого журнала «Встреча». Они также принимали участие в миссионерской поездке на Чукотку.

В отчетном году Регентскую школу окончили 26 человек.

Иконописная школа

В Иконописной школе проходили стажировку два преподавателя Курской иконописной школы, иноки Киево-Печерской лавры, насельницы монастыря Панагия Евру (Греция), обители из Черногории, Суздальского, Дивеевского, Нерехтского, Аносина, Воронежского Алексеево-Акатова, Варсонофьевского (в Мордовии) женских монастырей, иконописцы «Дома милосердия» г. Минска, работники Пермского мужского и Верхотурского женского монастырей, Владимирской, Вологодской, Хабаровской и Одесской епархий. Преподаватели и учащиеся школы вели большую консультативную работу. Школа стажировала иконописцев г. Дубны. Опыт лицевого шитья в школе приобретали насельники Вознесенского женского монастыря Волгоградской епархии, Нижнего Новгорода, Минска. Игумен Лука с преподавателем Л. А. Армеевой принимали участие в VII Дмитриевских чтениях «Икона — окно в мир духовности и красоты» (Вологда, март 2003 г.). При участии Иконописной школы вышла в свет книга «История иконописи», в которой две главы были написаны игуменом Лукой в соавторстве с И. К. Языковой. Мастерская школы трудилась над иконостасами Тобольской и Томской епархий и Переславльского женского монастыря. В школе продолжалась работа над созданием компьютерной базы данных по иконографии. Собран и оцифрован богатый материал по изображениям святых почти на каждый день богослужебного года.

11 выпускников II ступени школы защитили дипломные работы, большинство из которых представляют собой иконы, написанные для иконостаса одного из храмов Тобольской епархии.

1-ю ступень школы окончили 10 человек по стационару и 1 человек экстерном.

6. Представительская деятельность Академии

За отчетный 2003/2004 уч. г. с жизнью и работой московских духовных школ и с собранием их Церковно-археологического кабинета познакомились 1 006 делегаций и экскурсионных групп общим числом 22 675 человек.

Среди них:

- делегация Православного комитета Совета Общества верующих КНДР во главе с Председателем Православного комитета Хо Ир Зином с целью ознакомления с результатами обучения северокорейских студентов и консультаций по вопросам внутреннего устройства и строительства храмов (27 января 2004 г.);
- делегация во главе с кардиналом Каспером (20 февраля);
- Святейший Католикос-Патриарх Илия II (3 марта);
- делегация из Фульды (Германия) — города-побратима Сергиева Посада (30 марта);
- Делегация Русской Православной Церкви Заграницей во главе с митрополитом Лавром (16 мая).

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 5—6 • 2005—2006

Редактор *Ж. П. Григорьева*
Корректоры *А. А. Вивтоненко,*
С. Ю Акишин
Художественное оформление,
макет и верстка *А. В. Иванченко*

Подписано в печать 09.03.2006. Формат 60 × 84 ¹/₁₆
Гарнитура «Академическая». Усл. печ. л. 46,04
Тираж 2000 экз. Заказ № 2971

141300, Московская обл., г. Сергиев Посад,
Свято-Троицкая Сергиева лавра, Академия.
vestnik@mpda.ru

Отпечатано в ППП «Типография „Наука“»
121099, Москва, Шубинский пер., 6